

**INSTITUTO SUPERIOR DE CIÊNCIAS DO TRABALHO E DA EMPRESA**  
DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGIA

# **MARCAS QUE DEMARCAM**

**CORPO, TATUAGEM E *BODY PIERCING* EM CONTEXTOS JUVENIS**

**Vítor Sérgio Ferreira**

Tese submetida como requisito para a obtenção do grau de

**Doutor em Sociologia**

Especialidade em Sociologia da Cultura e da Comunicação

Orientador:

Prof. Doutor José Machado Pais

Julho, 2006



## AGRADECIMENTOS

Este trabalho, como qualquer tese de doutoramento, é resultado de uma longa jornada empreendida, em grande medida, solitariamente. Há, no entanto, muitos que, mais próxima ou longinquamente, sempre a acompanharam, e que, sob a forma de apoio emocional ou de discussão intelectual, nela contribuíram. É a todos esses que, desde logo, gostaria de deixar os meus sinceros agradecimentos.

Aos meus entrevistados, pelo tempo, histórias e segredos que, com entusiasmo e confiança, comigo partilharam.

À *Fundação para a Ciência e a Tecnologia*, pela Bolsa de Doutoramento que me concedeu, com recursos do Fundo Social Europeu no âmbito do III Quadro Comunitário de Apoio, e que me permitiu sobreviver nos últimos quatro anos.

À *Secretaria de Estado da Juventude e Desporto*, pelo apoio financeiro que, no âmbito do Observatório Permanente da Juventude, me permitiu realizar o trabalho de campo deste projecto.

Ao *Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa*, pelas óptimas condições de acolhimento que me proporcionou para o desenvolvimento deste projecto de investigação.

Ao *Instituto Superior de Ciências do Trabalho e da Empresa*, na pessoa institucional do seu Departamento de Sociologia, por ter acreditado neste projecto de investigação como forma de obtenção do Grau de Doutor.

A tod@s @s coleg@s que tiveram a generosidade de me conceder o seu tempo, o seu interesse, a sua paciência, a sua capacidade crítica e reflexiva a propósito deste trabalho: Vanda Aparecida, Aurélio do Nascimento, Luis Gonçalves Junior, Marc Breviglieri, Vincenzo Cicchelli, Leila Blass, Susana da Cruz Martins e Lia Pappámikail. Agradeço especialmente à Sandra Saleiro e à Elsa Pegado, pelas suas leituras, sugestões e revisões atentas no final deste trabalho.

A amizade e apoio de muit@s amig@s que ao longo destes quatro anos sempre acreditaram em mim e me estimularam através de palavras de conforto e incentivo, em especial à Ana Cotrim, Teresa Amor, Mónica Saavedra, Pedro Alcântara da Silva, Fernando Tavares Junior, Rita Raposo, Sofia Aboim, Vanessa Cunha, Fernando Baião, Graça Silveira, Manuela Lourenço, Maria de Aires, Alexandra Figueiredo, Susana Valente, Sofia Marques, Sandra Mateus, Luisa Luzio, João Taborda e Ângela Barreto Xavier.

Ao Nuno, pelo seu afecto.

À minha mãe, Maria de Lourdes, por sempre me ter instigado a vontade de saber sempre mais.

Por fim, ao Professor José Machado Pais, não só pela orientação, estímulo e apoio constante e duradouro no decorrer deste trabalho, mas, sobretudo, pela sua amizade e confiança que, desde há muito, tanto me prestigia academicamente e me orgulha pessoalmente.



Quero furar o mamilo  
Tatuar um peixe no braço  
Afirmar lá o meu estilo  
E demarcar o meu espaço.

(...)

[A minha mãe] não sabe a angústia  
Que esta diferença me poupa  
Não vou ser o zombie cinzento  
Que ela tem no guarda-roupa.

(...)

Mostrar na pele o meu tabu  
Ser por direito um ser tribal  
Quero ser afro-zulo  
Nativo urbano industrial.

*Carlos Tê*  
*Extractos de «O Meu Estilo»*  
*Clã, Álbum Kazoo (1997)*



**Resumo:**

Não obstante o «renascimento» e a recente visibilidade social que as modificações corporais tomaram nas sociedades ocidentais, nomeadamente na sociedade portuguesa, os jovens que cultivam o gosto pela tatuagem e o *body piercing* em larga extensão no corpo têm merecido, ao longo do tempo, mais atenção e interesse analítico por parte da psicologia ou da psiquiatria do que por parte da sociologia. Este trabalho propõe-se então descobrir os significados que esses jovens investem nas suas marcas corporais, compreender e interpretar sociologicamente as lógicas simbólicas subjacentes à sua utilização, e examinar o papel da marcação corporal na produção e manutenção de identidades e sociabilidades. Simultaneamente, o trabalho propõe-se ainda caracterizar as condições sociais de produção dos corpos extensivamente marcados, bem como analisar os efeitos sociais da sua assunção, numa sociedade que vive com alguma relutância e preconceito a modificação corporal mais perene, em particular a que revisita e evoca figuras corporais histórica e socialmente estigmatizadas, na medida em que exige um elevado grau de plasticidade identitária e de maleabilidade corporal dos seus actores. Em síntese, é objectivo genérico deste trabalho identificar os diferentes usos, reconstruir a pluralidade de sentidos e averiguar dos potenciais efeitos, relativos à prática de marcar extensivamente o corpo em contextos juvenis.

**Palavras-chave:** corpo; tatuagem; *body piercing*; culturas juvenis.

**Abstract:**

Despite of the «renaissance» and increasing social visibility of body modifications in western societies, namely in the Portuguese society, young people cultivating the taste for tattooing and body piercing in large extensions of their body have deserved more attention and analytical interest from Psychology and Psychiatry than from Sociology. The purpose of this work is to undercover the meanings that these people associate with such body marks, to understand and to interpret sociologically the symbolic connotations of their practices, and to examine the role of body marking in the production and maintenance of identities and sociabilities. At the same time, this work intends to describe the social conditions of production of extensively marked bodies, and finally, to analyse the social effects of these tattooed and body-pierced young people in a society where permanent body transformations are received with prejudice and aversion (in particular those changes that revisit and evoke body-uses historically stigmatized), a society that demands to their actors, instead, a high level of identity plasticity and body malleability. To summarize, the goal of this study is to identify the different uses of extensive body marking practices in youth contexts, to reconstruct their multiple meanings and to analyse their potential effects.

**Keywords:** body; tattoo; body piercing; youth cultures.





# ÍNDICE

<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>13</b>
1. Da curiosidade impressionista à inquietação sociológica.....	13
2. Objectivos e questões de partida.....	16
3. Itinerário de um percurso.....	21

## PARTE I

### **CORPOREIDADES JUVENIS: QUESTÕES E PERSPECTIVAS SOCIOLÓGICAS**

<b>I. O lugar do corpo na sociedade contemporânea: arquétipos corporais e condições sociais de produção.....</b>	<b>27</b>
1.1. Um lugar de tensões: entre o culto e a obsolescência do corpo .....	27
1.2. Socialização, racionalização e poderes colonizadores do corpo.....	38
1.3. Individualização social e subjectivação identitária: contexto da actual experiência social dos jovens.....	53
1.4. Individuação e “libertação” do corpo: emancipação social ou deslocamento dos constrangimentos?.....	73
<b>II. Resgates sociológicos do corpo: um tríptico sobre a relevância analítica da corporeidade.....</b>	<b>87</b>
2.1. Da corporeidade: o resgate da socialidade do corpo.....	87
2.2. Da incorporação à excorporação: o resgate do poder sobre o corpo.....	96
2.3. Do corpo vivo e vivido: o resgate da carnalidade pela sociologia.....	108
<b>III. Do “corpo jovem” e dos jovens nos seus corpos.....</b>	<b>121</b>
3.1. Juvenilismo, etarismo e o valor social do “corpo jovem”.....	121
3.2. Valor, sentidos e vivências do corpo entre os jovens.....	132
3.3. Da reflexividade corporal juvenil: uma realidade socialmente fragmentada.....	139
3.4. Comportamentos “radicais” e manifestações corporais entre os jovens.....	153
<b>IV. Corpos vistos e entrevistados: delimitação do universo de observáveis e estratégias metodológicas de observação.....</b>	<b>167</b>
4.1. Corpos vistos: ensaio de aproximação tipológica a figuras do “corpo radical”.....	167
4.2. Corpos entrevistados: da observação à fala com “corpos marcados”.....	174
4.3. <i>Corpus</i> discursivos: das falas sobre aos conteúdos dos “corpos marcados”.....	196

**PARTE II**  
**DA CORPOREIDADE MARCADA: USOS, SENTIDOS E EFEITOS SOCIAIS**  
**DA TATUAGEM E *BODY PIERCING* EM CONTEXTOS JUVENIS**

<b>I. Marcas que sempre demarcaram: uma sociogénese das práticas de marcação corporal.....</b>	<b>207</b>
<b>II. Usos e atitudes dos jovens portugueses perante as marcas corporais: um retrato... <i>dermográfico</i>.....</b>	<b>223</b>
2.1. Do <i>renascimento</i> português das marcas corporais.....	223
2.2. Atitudes perante as marcas corporais e perfis sociais das clientelas.....	230
2.3. Localizações corporais das marcas e género.....	239
2.4. Constelações simbólicas em torno dos desusos, usos e abusos das marcas corporais.....	245
<b>III. Da «experiência» ao «vício»: a construção de um projecto de marcação corporal</b>	<b>251</b>
3.1. A iniciação nas marcas corporais.....	251
3.2. Os contornos da experiência de marcar o corpo.....	256
3.3. As vivências da experiência de marcar o corpo.....	262
3.4. A formulação de um projecto de marcação corporal.....	276
<b>IV. Joalheria exclusiva, permanente e invasiva: a expressão corporal de uma estética da divergência.....</b>	<b>287</b>
4.1. Do gosto pelas marcas corporais.....	287
4.2. Dos valores de ordem estética nos projectos de marcação corporal.....	292
4.3. Da incorporação permanente das marcas corporais.....	298
4.4. Da incorporação invasiva das marcas corporais.....	304
<b>V. Marcar a diferença: a expressão corporal de uma identidade <i>auto-bio-gráfica</i>.....</b>	<b>315</b>
5.1. <i>Ser eu próprio</i> : consistência e autenticidade nos projectos de marcação corporal.....	315
5.2. <i>Ser diferente</i> : distintividade e singularização nos projectos de marcação corporal.....	330
5.3. A circunstância actual de um <i>rito de passagem</i> : ruptura e metamorfose nos projectos de marcação corporal.....	339
5.4. <i>Uma biografia à flor da pele</i> : memória e narratividade nos projectos de marcação corporal.....	359
<b>VI. Do acto de rebeldia à produção de um estilo de vida escapatório: a expressão corporal de uma política de dissidência.....</b>	<b>373</b>
6.1. Um acto de rebeldia emancipatória.....	373
6.2. Da política do corpo à política de vida.....	384
6.3. Da contestação à celebração: éticas e pragmáticas de um estilo de vida escapatório.	412

<b>VII. Entre «nós» e «os outros»: expressões sociais da intercorporeidade marcada..</b>	<b>431</b>
7.1. <i>Entre nós</i> : marcas corporais e a biossociabilidade contemporânea .....	431
7.2. Afinidades electivas: estrutura e referentes simbólicos das redes de sociabilidade.....	447
7.3. Afinidades afectivas: hierarquias e contextos de estruturação das redes de sociabilidade.....	465
7.4. <i>Nós e os outros</i> : um confronto de gramáticas.....	471
7.5. Gestão social do projecto: estratégias de enfrentamento e evitamento.....	492
<b>VIII. Os ofícios de marcar o corpo: a realização profissional de um projecto identitário.....</b>	<b>501</b>
8.1. O significado do trabalho nos ofícios de marcar o corpo.....	501
8.2. Vidas de artífice da marcação corporal: motivações, circunstâncias e trajectórias.....	513
8.3. As artes dos ofícios de marcar o corpo: talentos, aprendizagens e disciplinas.....	529
8.4. Legitimação artística do ofício de tatuador e relação com a clientela.....	542
<b>CONCLUSÃO: ESTRUTURAS DE SENTIDO E PROCESSOS DE PRODUÇÃO SOCIAL DA CORPOREIDADE MARCADA.....</b>	<b>555</b>
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....</b>	<b>591</b>
<b>ANEXOS.....</b>	<b>645</b>
Anexo n.º 1 – Questionário aos jovens portugueses (aplicado em 2000 pelo OPJ) .....	647
Anexo n.º 2 – Caracterização sociográfica dos entrevistados .....	677
Anexo n.º 3 – Guião de entrevista a praticantes de tatuagem e <i>body piercing</i> .....	679
Anexo n.º 4 – Grelha de unidades de análise das entrevistas .....	689



## INTRODUÇÃO

### 1. Da curiosidade impressionista à inquietação sociológica

Corria o ano de 1997 quando, no âmbito do Festival Atlântico, mostra internacional de arte, performance e tecnologia organizada pela produtora lisboeta Zé dos Bois, nesse ano sob o lema «*O corpo na sociedade pós-moderna: manipulações e limites*», tive o primeiro contacto directo com a realidade da modificação e exploração corporal mais “extrema”. Nesse evento tive oportunidade de contactar de perto com alguns projectos de relevo internacional habitualmente inscritos na *body art* pela *expertise* do mundo da arte contemporânea, como os de Orlan (França), de Stelarc (Austrália), de Annie Sprinkle (EUA) ou Fakir Musafar e Cléo Dubois (EUA), entre muitos outros, quer na forma de espectáculos propriamente ditos, quer na forma de apresentação e discussão de propostas estéticas, num ciclo de conferências e debates promovido no âmbito desse mesmo festival.

Por entre vídeos de cirurgias plásticas esteticizadas com batas Gautier, performances que apostavam na demonstração de corpos robotizados ou na estetização e politização da pornografia, ou na apresentação de sujeitos que se dependuravam em cabos presos pelos mamilos, que dançavam ao som de ritmos frenéticos balanceando ganchos que seguravam, em peso, volumes vários espetados nos corpos<sup>1</sup>, tudo isto ocorreu, ao jeito dos *freak shows* de outrora, defronte de uma plateia que se dividia entre reacções de curiosidade, impressão ou mal-estar<sup>2</sup>, e reacções de entusiasmo, excitação e participação activa nos “rituais” reproduzidos. Para além da minha própria perturbação, perplexidade e assombro perante cada um dos espectáculos que integraram esse evento, uma das curiosidades que mais me suscitou a atenção foi verificar que, por entre um público maioritariamente jovem, muitos deles se apresentavam extensivamente tatuados e perfurados, com uma joalheria muito específica e padronizada (que oscilava entre barras e argolas de metal com pequenas bolas nas extremidades), colocada em lugares corporais, para a época e em Portugal, bastante inusitados.

---

<sup>1</sup> Supostas revisitações de rituais tradicionais como a dança das bolas Hindu, onde frutas pesadas são dependuradas na pele dos participantes, a dança do Sol executada por várias tribos índias norte-americanas, onde se assiste à extensão dos mamilos dos seus participantes, ou das muitas cerimónias ritualistas onde as práticas de perfuração da pele são habituais.

<sup>2</sup> Diversas pessoas saíram da sala com sintomas de desmaio ou vómitos.

A partir daqui, a visibilidade mediática concedida ao *body piercing* e, por decorrência, à tatuagem, foi enorme, não só através de reportagens sobre o assunto na imprensa escrita generalista, passando por programas televisivos de debate e informação exclusivamente dedicados ao tema, até à apresentação na Culturgest do documentário *Of Skin & Metal*, realizado por Olga Shubert sobre a “comunidade de *body piercing*” em Nova Iorque, com honras de debate intelectual<sup>3</sup>, evento de tal maneira povoado que não lhe consegui aceder. Em face da visibilidade pública que práticas como o *body piercing* e a tatuagem vieram a adquirir na época, comecei então a colocar-me a questão das motivações que estariam na base da mobilização desses apetrechos mais “radicais” por parte de alguns jovens.

A concepção deste trabalho de investigação começou a desenhar-se, então, a partir da curiosidade pessoal suscitada por uma observação impressionista: a crescente exposição, valorização e investimento social do corpo na sociedade contemporânea, nomeadamente entre os seus segmentos juvenis urbanos, porém um corpo que já não surge necessariamente “naturalizado” mas, pelo contrário, sujeito a experiências que desafiam alguns dos seus limites, como a invasividade da sua superfície e a experiência voluntária da dor. O “excesso” atribuído às modalidades de mobilização corporal enunciadas revelou-me uma tensão que, actualmente, atravessa o lugar do corpo, presente no duplo movimento que, simultaneamente, impele à sua exposição e ocultação social.

Pela familiaridade e proximidade na sua presença quotidiana, ritualmente abandonado às rotinas e automatismos que o envolvem, o corpo tende a ser uma realidade que interpela de maneira discreta, tornando-se quase transparente para o seu habitante, uma espécie de *facticidade evanescente* (Berthelot, 1987). Inevitável presença enquanto suporte da existência do indivíduo, tende a manter-se simultaneamente ausente à sua própria consciência.<sup>4</sup> No entanto, quando colocado perante determinadas situações limite, o corpo irrompe da sua *ausência presente* e torna-se objecto de reflexividade pessoal e social. Entre outras situações, tal pode ocorrer quando, em determinados meios sociais, as suas potencialidades plásticas e cinéticas são intencional e conspicuamente investidas e exploradas ao extremo. Nesses contextos, o corpo acaba por ganhar um protagonismo que o coloca em posição de exibição, passível de apreciações, categorizações, e interpretações sócio-simbólicas.

---

<sup>3</sup> Esse colóquio, realizado no dia 14 de Junho de 1997, versou a problemática dos Modernos Primitivos e teve como convidados Maria Carrilho, José Gil, André Lepecki, Alexandre Melo e José António Fernandes Dias, tendo sido moderado por António Pinto Ribeiro.

<sup>4</sup> Embora, como veremos neste trabalho, hoje em dia estejam reunidas condições sociais, económicas e simbólicas cada vez mais propícias à indução da auto-reflexividade corporal.

É o que acontece em determinados contextos juvenis, onde o corpo se evidencia pelos excessos de que é investido, emergindo da descrição quotidiana que lhe é socialmente prescrita. Algumas das manifestações juvenis hoje em dia socialmente percebidas e categorizadas como “radicais”, têm na base deste qualitativo justamente a *excessividade* lida nos usos e investimentos corporais que as revestem, ostensivos quer em termos de *imagem* quer de *movimento*. Os corpos extensivamente tatuados e perfurados, bem como os que desafiam os seus limites cinéticos em actividades desportivas mais “extremas” ou em noites e dias de dança que se sucedem, são exemplos desse tipo de manifestações “radicais” juvenis. Assim se explica que os interesses sociológicos centrados na «juventude» acabem por problematizar as questões simbólicas que estruturam as culturas juvenis contemporâneas e, em especial, as que surgem associadas a *processos de incorporação* e a *práticas de excorporação*, encaminhando-nos para essa nova área disciplinar que é a sociologia do corpo.

A realidade da modificação corporal mais “radical” começou então a interpelar-me já não apenas como mera curiosidade perante manifestações artísticas mais iconoclastas, mas também enquanto objecto científico: ao dar-se a ver no seu crescimento, foi-me estimulando para o desvendamento de alguns *enigmas* susceptíveis de serem sociologicamente equacionados (Pais, 2002:60-68). A mera *curiosidade impressionista* foi tomando assim a forma de *inquietação sociológica*: se o traço de “radicalidade” atribuído a determinados comportamentos juvenis passa pela excessividade reconhecida aos usos e investimentos feitos no corpo, é porque este é objecto de regulação social, no sentido da sua normalização, normativização ou *docilização*, como diria Foucault (1979), em função de determinados padrões sociais de utilização, intervenção e exploração. Alguns jovens, todavia, tentam escapar ou contestar esses mesmos padrões, ao introduzir sub-repticiamente alguma desordem na ordem corporal dominante. Que jovens são estes? Que razões os mobilizam? Sob que formas o fazem? Com que objectivos? Desenha-se, assim, a ideia de que o corpo é, simultaneamente, objecto de constrangimentos mas também recurso de agência social.

Terá sido a *espectacularidade* associada a algumas dessas mobilizações corporais juvenis, portanto, a suscitar-me a *atractividade* do corpo enquanto objecto de estudo, remetendo constatações impressionistas para mundos da reflexão sociológica, ricos em novidade teórica e potencialidade hermenêutica, como veremos adiante. No fundo, uma adesão subjectiva induzida por essa *sensação de estranhamento* que marca a nossa distância perante um certo fenómeno, sensação essa que se entranha quando esse mesmo fenómeno assume o estatuto de potencial objecto de estudo, marcando a necessidade de transformar o *exótico* em *próximo* para que o conhecimento venha a ser produzido: «o que  *vemos* e  *encontramos* pode ser familiar mas não é

necessariamente *conhecido* e o que não *vemos* e *encontramos* pode ser exótico mas, até certo ponto, *conhecido*. No entanto, estamos sempre pressupondo familiaridades e exotismos como fontes de conhecimento ou desconhecimento, respectivamente» (Velho, 1987 [1981]:126).

## 2. Objectivos e questões de partida

Perante o cenário traçado, o trabalho de investigação efectuado vem abordar a relação dos jovens com o seu corpo, no âmbito da problemática dos processos de construção identitária específicos à sociedade contemporânea, a partir de um caso particular focalizado em sujeitos que, em dado momento das suas vidas, geralmente localizado na transição da “adolescência” para a “idade jovem”, começam a marcar extensivamente o seu corpo com tatuagens e *body piercing*. O trabalho centraliza-se, mais particularmente, na articulação entre esta forma de mobilização “radical” do corpo – isto é, que supõe uma forma voluntária de usar, de explorar e de intervir no corpo que tende a ser socialmente reconhecida como “excessiva” ou “transgressiva”, considerando os limites físicos, as convenções culturais e as normatividades sociais que tendem a regular actualmente as suas possibilidades de mobilização – e as estruturas sócio-simbólicas que manifesta enquanto prática de referência nos processos de construção de identidades sociais e pessoais em determinados contextos juvenis.

Uma das chaves analíticas fundamentais para entender o que os investimentos (materiais, simbólicos e sociais) em práticas de marcação corporal significam, hoje, para os sujeitos que as mobilizam, passa por reconhecer que: por um lado, quanto mais permanente e inalienável é a posse de determinados objectos, maior valor simbólico é susceptível de lhes ser individualmente investido e socialmente atribuído; e que, por consequência, objectos como as tatuagens e o *body piercing*, dada a sua natureza indelével, intencionalmente ou não passam a fazer parte estável e durável da identidade social do seu praticante.

Nesta óptica, este trabalho propõe-se descobrir, compreender e interpretar sociologicamente os significados subjectivos que os praticantes investem neste tipo de objectos, alcançar as lógicas simbólicas que estão subjacentes à utilização destes recursos corporais, e examinar a relação entre a posse destes objectos e o respectivo papel na criação e manutenção de um sentido de identidade. Propõe-se ainda analisar os efeitos sociais que daí decorrem, numa sociedade que exige um elevado grau de plasticidade identitária e de maleabilidade corporal, e que ainda vive com alguma relutância e preconceito a modificação corporal mais perene, nomeadamente a que revisita e evoca figuras corporais historicamente estigmatizadas



na vida social, como é o caso do corpo extensivamente marcado. Em última instância, é objectivo genérico deste trabalho inventariar os diferentes usos, reconstruir a pluralidade de sentidos e averiguar dos potenciais efeitos, relativos à experiência de marcar extensivamente o corpo nas culturas juvenis existentes na sociedade portuguesa contemporânea.

Na tentativa de ir mais além do que, durante longos anos, e não raras vezes ainda hoje, foi tratado como puro *account* psicológico, como uma questão de inadequação da subjectividade, ou como “simples” disfunção no sistema social, propomo-nos caracterizar a densidade simbólica (lógicas e racionalidades, sentidos e significados, motivações e intenções) inerente à reflexividade produzida em torno da acção de marcar o corpo, nomeadamente por parte dos agentes que a praticam na sua forma mais extensiva, sem esquecer as condições sociais de produção do corpo marcado, bem como os efeitos sociais da respectiva assunção. Que dizer acerca dos seus representantes? Em que contextos sociais são produzidos e vividos os seus corpos? E o que dizem os seus representantes? Que sentidos constroem sobre os corpos que produzem? Que conhecimentos, valores e representações invocam e excluem? Que particulares formas de identidade e subjectividade os corpos extensivamente marcados representam? Que reacções estimulam na vida social, e sob que formas estas são geridas na vida social dos seus portadores? Que efeitos produzem nas sociabilidades e trajectórias sociais destes?

No propósito de dar resposta a este conjunto de questões, tentou-se desenvolver um quadro analítico que permitisse compreender e interpretar sociologicamente estes fenómenos singulares, perante a sua intensa visibilização, circulação e produção global. A aproximação sociológica ao objecto proposto far-se-á, genericamente, a partir de dois grandes eixos de questionamento analítico, cada um deles, por sua vez, desdobrável em múltiplas interrogações com elevadas potencialidades de problematização teórica e incursão empírica. O primeiro, a que dedicaremos a primeira parte deste trabalho, corresponde às questões e perspectivas sociológicas mais amplas geradas em torno das corporeidades, nomeadamente das corporeidades juvenis. Nele propõe-se uma reflexão sobre as condições sócio-históricas que, no contexto da modernidade mais recente e, especificamente, em alguns dos seus segmentos, trouxeram o lugar do corpo para o centro da vida social enquanto matéria-prima significativa.

Que processos sociais e que dinâmicas culturais enquadram a actual centralidade do lugar corporal enquanto matéria significativa e justificam a sua extensa visibilidade e valorização social? Que arquétipos o consubstanciam historicamente e quais as respectivas condições sociais de produção? Que problemas epistemológicos, teóricos e metodológicos a crescente adesão cultural a tal significativa põe à sociologia? Que valor e sentidos o “corpo jovem” adquire na sociedade contemporânea? Que valor e sentidos o lugar do corpo adquire nas vivências

propriamente juvenis? Que prevalência adquirem determinadas práticas mobilizadas *com* o corpo e *sobre* o corpo entre os jovens portugueses de hoje e respectivas ancoragens sociais? Que relações se estabelecem entre as suas diferentes formas de mobilização e as actuais formas dos processos de transição para a idade adulta?

Este quadro de questões de partida remete para a aproximação ao *contexto analítico* que, objectivamente, enquadra sociologicamente o lugar corporal na sociedade contemporânea. Tal contexto corresponde ao conjunto de variáveis sociologicamente relevantes (condições estruturais, institucionais, materiais e/ou ideológicas de existência) que inscrevem o fenómeno social num determinado espaço e tempo. Assim sendo, a construção desta linha de abordagem supõe a identificação dos elementos que, na realidade social, são pertinentes para a compreensão sociológica do objecto de estudo. Tal implica uma operação de *recorte analítico da realidade social*, um processo de *construção sociológica* que permite descobrir «aquilo que os respectivos autores [da acção social] não se propunham directamente comunicar ou, até, se proporiam ocultar» (Pais, 1993:523).

Nesta perspectiva, os contextos analíticos acabam por traduzir os enquadramentos de vida que norteiam as *condutas*<sup>5</sup>, aqui, especificamente, as que implicam a mobilização do corpo por parte de determinados segmentos sociais juvenis. Em última instância, a primeira parte deste trabalho corresponderá ao levantamento e análise das condições objectivas que circunscrevem os códigos e lógicas simbólicas que consubstanciam diferentes *culturas somáticas* (Boltantky, 1975) partilhadas em diferentes contextos sociais, permitindo aceder à profundidade antropológica das respectivas acções com o corpo e sobre o corpo na sociedade de hoje.

Considerando a visibilidade social e a relevância simbólica adquirida pelo “corpo marcado” entre os jovens de hoje, este foi seleccionado como universo observável entre várias manifestações juvenis onde o corpo se impõe pela espectacularidade e expressividade de que se reveste. Assim sendo, a segunda parte deste trabalho será totalmente dedicada à análise compreensiva da colocação de tatuagens e *piercings*, sociologicamente observada e interpelada na sua utilização mais “radicalizada” por parte de alguns jovens. Que jovens são estes? Quais os respectivos ancoramentos sociais? Que configurações de sentido associam aos seus corpos extensivamente marcados por tatuagens e *body piercing*? Que constelações de valores e representações sociais informam as suas mobilizações mais “radicalizadas”? Que justificações e

---

<sup>5</sup> Comportamentos individuais orientados (em graus de conformidade ou transgressão diversos) por sistemas normativos, ou seja, maneiras de agir socialmente consolidadas e legitimadas que servem de referências prescritivas às ditas condutas.

motivações lhes estão subjacentes? Que estruturas simbólicas orientam e justificam a sua mobilização? Que consequências decorrem da sua utilização no espaço social?

Esta ordem de questionamento remete, por sua vez, para os *contextos subjectivos* dos indivíduos, simultaneamente produzidos e agenciados na vida social. Esses contextos correspondem aos universos simbólicos relevantes na prática quotidiana dos indivíduos, consubstanciados em mapas de significação e idealização normativa que orientam e justificam as suas condutas pessoais e interpessoais, bem como as opções e decisões que informam os seus projectos de vida. Pode-se ainda adicionar neste tipo de contextos os elementos situacionais associados a circunstâncias sociais específicas que envolvem os indivíduos no seu quotidiano, nomeadamente em termos dos quadros de interacção nucleares e das redes sociais em que se inscrevem (no quadro familiar, amical ou escolar, por exemplo), onde surgem figuras que personalizam referências significativas de acção.

A consideração destes elementos contextuais de ordem subjectiva ou vivencial permite dar conta dos sentidos inerentes aos aparentes “sem sentido” dos excessos subjacentes aos comportamentos “radicais”, muitas vezes remetidos para um quadro patológico. Ao longo do meu trabalho, senti efectivamente de perto o peso social das representações maioritariamente patologizadoras sobre este mundo e os seus respectivos agentes. Entre as várias reacções que a enunciação do meu trabalho suscitava, de fascínio e curiosidade pelo exótico e o desconhecido, salientou-se muitas vezes a “repulsa” por esse tipo de “mutilações”. A minha mãe chegou a advertir-me contra aquilo que ela achava ser um “mundo perigoso” e “de gente maluca”, não realizando a “necessidade” e o interesse dele me aproximar.

Ora, ultrapassar este tipo de pré-conceitos pressupõe ir além da *gramática de recepção* historicamente firmada sobre estes corpos, e conhecer a respectiva *gramática de produção*, o que implica um trabalho etnográfico de levantamento, compreensão e interpretação sociológica das constelações simbólicas associadas às marcas que alguns jovens fazem no corpo, enquanto recursos de expressão identitária de pertença e diferenciação social. Movendo-nos no terreno analítico do comportamento habitualmente tido como excessivo e transgressivo, localizado em zonas sociais intersticiais e “de margem”, só a aproximação aos contextos subjectivos de quem o agencia potencia a descoberta sociológica acerca das margens do *nomos* dominante, bem como das formas de produção de *nomos* marginais e da sua difusão na vida social.

Reconhecer aos indivíduos a capacidade de produção dos seus próprios *nomos* e em colocá-los no jogo da vida social, traduz uma perspectiva sociológica onde a acção social e os respectivos contextos subjectivos não são encarados como reflexo determinado pelas estruturas objectivas. Os significados que os jovens atribuem às possibilidades concedidas pelas estruturas,

assim como os sistemas normativos que informam os modos como lidam com as mesmas, podem condicionar o curso das suas acções (Castro, 2005). Daí que determinados comportamentos sejam não um *efeito (causal) de estrutura*, mas uma *reação (contextual) à estrutura*. «A descoberta dos *significados dos símbolos* [qualquer objecto ou evento que se refere a alguma coisa, o referente] passa pela compreensão dos *significados* que esses símbolos têm para os indivíduos, mas vai mais longe do que isso: passa também pela compreensão do *uso* que os indivíduos fazem desses símbolos.» (Pais, 1993:522)

Nesta perspectiva, privilegiamos a análise dos contextos subjectivos dos jovens portadores de corpos extensivamente marcados, tomando-os como matéria informante do espaço de possíveis reactivos às estruturas (e concedido pelas mesmas), de forma a ver como a sociedade se traduz, se gere e se negocia nas opções referentes às condutas corporais dos jovens portugueses. As diferentes modalidades de mobilização do corpo por parte destes tornar-se-ão assim nos próprios instrumentos de uma leitura das condições sociais da sua produção e representação. Será, portanto, a partir da relação que se estabelece entre contextos subjectivos e objectivos que nos propomos identificar, compreender e explicar sociologicamente uma manifestação juvenil onde o corpo, na sua forma de apropriação, exploração e investimento, assume protagonismo expressivo, a partir dos significados simbólicos de que se reveste em determinadas condições objectivas.

Ensaar este olhar implica partir de um enquadramento teórico geral e alargado, com incursões no que tem sido produzido no âmbito quer de uma sociologia do corpo em emergência, quer de uma sociologia da juventude em mutação paradigmática, onde as atenções se dirigem para uma perspectiva culturalista sobre as suas manifestações sociais e o funcionamento dos processos de transição para a idade adulta. O objecto de estudo e a respectiva problemática ganham assim consistência analítica, na medida em que tais incursões permitirão a articulação de um campo de reflexão que convoca eixos teóricos como as configurações actuais da transição para a idade adulta, as novas formas e dimensões estruturantes das sociabilidades juvenis, os novos recursos de construção identitária orientada por noções de individualidade e de diferença no quadro da actual dinâmica de individualização social, o actual lugar do corpo como território existencial central na experiência social juvenil, bem como acessório privilegiado na produção, representação e apresentação social de identidades e estilos de vida entre os mais jovens.

### 3. Itinerário de um percurso

Boa parte dos sociólogos interessados pela investigação sobre o significado cultural dos hábitos, técnicas ou projectos corporais tendem a adoptar sobre estes uma aproximação *ahistórica*. As várias sensibilidades sobre as modificações corporais não permanecem, contudo, encapsuladas dentro de quadros específicos a períodos históricos particulares. Elas são produto não apenas de dinâmicas sociais sincrónicas, como de dinâmicas sociais diacrónicas, associadas a processos históricos mais amplos. Ignorar as tendências e condições no tempo que influenciam a forma como os indivíduos vêem o seu corpo como lugar apropriado a determinados tipos de modificações poderá revelar, portanto, uma lacuna de compreensão sociológica. Daí a apresentação dos dados relativos ao caso investigado começar (*Parte II*), justamente, por contextualizar em termos históricos os usos que têm sido dados a adereços invasivos e permanentes no corpo, com os seus respectivos códigos culturais de apropriação (*ponto 1*).

Embora as suas formas e conteúdos tradicionais estejam, actualmente, sujeitos a um profundo processo de ressemantificação, dando origem a novos usos investidos de novos significados sociais, o facto é que as tradicionais constelações simbólicas que envolvem as marcas corporais permanecem enraizadas na memória colectiva das sociedades ocidentais, insistindo em informar processos de categorização e de estigmatização sobre os seus novos utilizadores. A pluralidade estratigráfica de constelações de sentidos atribuídos às marcas corporais é, com efeito, uma evidência desta pesquisa, conforme será analisado no *ponto 2*, onde serão identificadas as condições que permitiram a sua actual disseminação social, bem como o espectro de atitudes que as marcas corporais suscitam, em correspondência com os significados atribuídos, perfis de clientelas que as adoptam e respectivos usos que lhes dão.

É importante que não se trate as marcas corporais, actualmente, como redutos de sistemas de significação unos e estagnados, convencionados e cristalizados no tempo, mas como formas iconográficas cujos investimentos simbólicos se transformam no decorrer do próprio processo de inscrição corporal desses adereços ao longo do tempo. Nesta perspectiva, depois de caracterizado o universo sócio-simbólico dos jovens praticantes e não praticantes de marcas corporais em Portugal, passaremos a conhecer as trajectórias, os contornos e os limites que circunscrevem a construção de *projectos* (extensivos) de marcação corporal entre os jovens portugueses, dando conta dos respectivos contextos sociais de descoberta, de experimentação e

de formulação (*ponto 3*). Só depois, se tomará em mãos o duro empreendimento de análise e interpretação da densidade simbólica subjectivamente incorporada nas marcas, desde o seu grau zero de significação, enquanto investimento estético (*ponto 4*), passando pela sua valia enquanto suporte de referência fundamental na construção e expressão social de uma determinada forma de identidade pessoal (*ponto 5*), até chegar à sua configuração de sentido socialmente mais comprometida, enquanto expressão corporal de uma forma de existência que quer ver socialmente reconhecido o espaço de estilos de vida escapatórios relativamente às formas estilísticas disponibilizadas de forma mais massificada e, portanto, mais normativas e institucionais (*ponto 6*).

Considerando que o corpo marcado é um corpo dotado de uma densidade semiótica acrescida – não só enquanto suporte expressivamente investido de significados por parte de quem nele inscreve signos, mas também suporte que se dá a ler, passível de ser interpretado, classificado e categorizado por parte de quem com ele se confronta –, procurou-se compreender as gramáticas de produção *intracorporalmente* utilizadas, isto é, os investimentos expressivos subjacentes aos usos das marcas corporais por parte de quem as inscreve no seu próprio corpo (pontos 4 a 6). Que sentidos subjectivos são investidos nas marcas no âmbito da relação que o sujeito constrói com o seu próprio corpo? De que forma o projecto de marcação social se relaciona com a identidade pessoal e social do seu proprietário? Em que medida ultrapassa a mera configuração estética de um projecto corporal e vai mais além, expressando éticas e políticas do corpo e da vida relativamente específicas?

Dadas as características materiais e simbólicas que particularizam as marcas corporais, a decisão pelo seu uso mais ou menos extensivo e mais ou menos visível não se traduz, efectivamente, num mero acto de consumo instrumental, como se de um vulgar adorno de pôr e tirar se tratasse. Como veremos, a marcação do corpo com recurso a tatuagens e *body piercing*, nomeadamente quando utilizada de forma múltipla e extensiva, corresponde a um *projecto corporal* que agrega várias práticas investidas de um valor estético particular, bem como de um importante valor simbólico enquanto referente expressivo na estruturação da identidade pessoal e social do indivíduo, associada a projectos identitários e de vida característicos, e indutora de efeitos sociais consideráveis.

Posteriormente colocado a um nível *intercorporal*, prestar-se-á então atenção à problemática dos efeitos sociais decorrentes de ser portador de um corpo extensivamente marcado. Importa conceder uma atenção primordial ao sentido dos signos corporais, aos seus conteúdos representativos, mas também aos seus efeitos práticos. Interessa conhecer as significações que se escondem por detrás dos símbolos incorporados e excorporados, mas

também procurar as *forças* que eles captam, que eles encerram, e através de que mecanismos são susceptíveis de desencadear determinados efeitos. Trata-se de não ficar apenas pela interrogação acerca da carga semântica das forças, mas também sobre o poder enérgico dos signos.

Nesta perspectiva, e dada a pluralidade de universos simbólicos associados ao corpo marcado, informando gramáticas de produção e as gramáticas de recepção potencialmente descoincidentes, importa salientar o papel que as marcas asseguram como recursos de classificação e categorização social dos indivíduos e respectivas consequências a nível da interacção social. Identificar as gramáticas de recepção e compreender a respectiva filogénese, bem como os impactes que produzem sobre a identidade e o comportamento social do sujeito marcado, torna-se, portanto, num objectivo da pesquisa (*ponto 7*). Enquanto tradicional signo expressivo de processos simultâneos de exclusão e inclusão social, em que medida projectos de marcação corporal potenciam a criação de biossociabilidades, ou seja, de cumplicidades sociais com epicentro no corpo? Em que situações sociais tal ocorrerá? Por outro lado, de que forma é que perturbam as relações sociais do indivíduo, ao nível da sua acção no seio dos quadros de interacção nuclear em que quotidianamente se vê envolvido? Que estratégias de gestão, ocultação e/ou provocação social induz?

Por fim, no último ponto deste trabalho (*ponto 8*), enfatizar-se-á um dos efeitos culminantes de alguns projectos de marcação corporal, e que respeita ao seu prolongamento em termos profissionais. O que leva um usuário de tatuagem e/ou *body piercing* a passar do estatuto de consumidor para o estatuto de produtor? Que trajectórias, valores, motivações e expectativas estão subjacentes à opção por este tipo de prática enquanto actividade profissional?

Em suma, a análise que se propõe neste trabalho passará por uma apreciação compreensiva de como foram sendo construídas as imagens do corpo marcado, como e por quê estas figuras arquetípicas são (re)incarnadas no mundo contemporâneo em corpos particulares, e ainda como estes corpos particulares funcionam no espaço social, incluindo as interacções com outros actores incorporados. Para tal, partir-se-á de uma noção *incarnada* do actor social, de uma análise que parte da vivência e experiência do corpo do ponto de vista dos sujeitos que o portam, enquanto matéria viva e vivida no espaço social.

Isto, claro está, sem deixar de entrar em linha de conta com as transformações sociais mais amplas que fizeram emergir o recente interesse social e sociológico pelo corpo, e que enquadram as experiências corporais nas sociedades contemporâneas. Daí a necessidade de localizar o sentido histórico do corpo contemporâneo nas suas transformações culturais no tempo e no espaço, de averiguar as condições sociais que tornaram possível uma série de

práticas e representações corporais na contemporaneidade, apostando numa perspectiva voltada para a apreensão das condições de possibilidade que fazem emergir, em cada época, as relações e as oposições entre os corpos, suas designações e suas especificidades (*Parte I*). «Pois o corpo é, ele próprio, um processo. Resultado provisório das convergências entre técnica e sociedade, sentimentos e objectos, ele pertence menos à natureza do que à história» (Sant'Anna, 1995:12). Só deste modo se poderá compreender a historicidade não apenas do corpo, mas também da constante *remoralização* da vida quotidiana, bem como da relação do indivíduo consigo próprio e com a “sociedade” na qual emerge. Porque o indivíduo, ao modificar o seu corpo, mais ou menos reflexivamente, estará inevitavelmente a criar novos elos simbólicos entre si próprio e o “corpo social”, numa luta *corpo a corpo* entre o presente, o passado e o futuro de ambos.



**PARTE I**

**CORPOREIDADES JUVENIS:**  
**QUESTÕES E PERSPECTIVAS SOCIOLÓGICAS**



## I. O LUGAR DO CORPO NA SOCIEDADE CONTEMPORÂNEA: ARQUÉTIPOS CORPORAIS E CONDIÇÕES SOCIAIS DE PRODUÇÃO

### 1.1. Um lugar de tensões: entre o culto e a obsolescência do corpo

O corpo é, hoje, numa propriedade de primeira ordem, objecto de cuidadas atenções e investimentos quotidianos, capitalizados sob a forma de beleza, sedução, exuberância, saúde, vitalidade, destreza, emoção, poder, contestação, etc. É tema de predilecção no discurso social, como se pode verificar na proliferação pública dos discursos estéticos, técnicos, jurídicos, morais ou políticos a propósito da multiplicidade das suas aparências, gestos, constrangimentos, potencialidades, alterações. É matéria de intensa mediatização sob a forma de imagem, enquanto suporte de atracção do olhar e de devolução expressiva de quadros simbólicos e estilos de vida em presença na sociedade actual.

A saliência e o valor social que lhe vêm sendo conferidos, bem como a crescente solicitação e exigência a que as suas práticas e aparências têm sido sujeitas, valeram ao corpo o despertar inaugural do interesse sociológico, traduzido, nomeadamente, em qualificativos como *corporeista* (Maisonneuve, 1976), *somática* (Turner, 1996 [1984]) ou *somatófilas* (Pais, 1998:45) para designar a sociedade contemporânea ocidental. São designações que convocam a hiper-visibility que tomou na vida social, quer enquanto lugar destacado de investimentos estético, político, cultural ou científico (Turner, 1992:12), quer enquanto matéria reificadora de um conjunto de valores expressivos em ascendência – como sejam, por exemplo, o primado do individualismo e da diferença, do hedonismo e da ludicidade, da estetização e da experimentação.

A *histeria do corpo* que se vive actualmente (Cruz, 2000), com a proliferação social de discursos, imagens e actividades corporais em correlação com inquietações vivenciais ou institucionais quase obsessivas com essa dimensão da vida, costuma ser tomada por referência a uma certa discrição ou *ausência* que o tem caracterizado historicamente. Não quer isto dizer que se esteja perante uma novidade histórica absoluta. Já houve, no passado das sociedades ocidentais, tempos de grande exaltação ou refreamento do corpo, como sucedeu, por exemplo, sob a égide do período barroco ou vitoriano; e mesmo quando, no medievo, se pregava ao seu desprezo e mortificação, houve sempre quem lhe prestasse atenção, na óptica da aparência, da produtividade e/ou do prazer carnal.

O corpo, enquanto lugar de mediação da presença do sujeito no mundo, nomeadamente no mundo social, sempre foi investido, na sua silhueta, cinestesia e sensorialidade, de estratégias *aloplásticas* e/ou *autoplásticas*<sup>6</sup> representativas do contexto sócio-simbólico que incorpora. De facto, para além dos recursos que permitem a satisfação das necessidades básicas de alimentação, higiene e protecção do corpo, a história tem registado a produção e mobilização de múltiplos dispositivos e técnicas que permitem a manipulação da sua morfologia e fisiologia, no sentido da conservação, correcção ou do aperfeiçoamento das suas formas ou funções, da experimentação das suas fronteiras ou da ampliação das suas capacidades (Maisonneuve & Bruchon-Schweitzer, 1999; Vigarello, 1985, 1988, 2001 [1978]; 2004).<sup>7</sup>

Desde toda a gama de adornos mais ou menos invasivos (tatuagens, escarificações, perfurações) às técnicas de circuncisão ou excisão de órgãos, das tecnologias de modificação da sua silhueta (corpetes, próteses, dietas e ginásticas várias, de natureza mais lúdica ou espartana) aos recursos utilizados para domesticar as suas secreções (cosméticos, perfumes, pós e unguentos), das técnicas para induzir o seu relaxamento (*yoga*, *tai chi*, massagens, meditação ou aromaterapia) a tantas outras recorrentes na intensificação das sensações que proporciona (produtos “afrodisíacos”, alucinogénios e outros produtos psicoactivos, actividades físicas como os desportos “radicais” ou “de aventura”), ou no reforço do seu desempenho (produtos indutores de energia física, sexual ou intelectual, de natureza farmacológica ou naturista), estas são apenas algumas das opções que formações sociais diversas sempre dispuseram, sob a mais variada forma, para registar no corpo os imaginários e os laços que unem ou desunem os seus membros numa dada unidade de tempo e de espaço.

Ao contrário da tese da ausência história e, portanto, da actual (re)descoberta do corpo, pode-se concordar com Helena Neves quando sugere que a presença do corpo sempre foi «espantosamente obsessiva na história do mundo ocidental. Não somente no domínio ideológico, mas também no campo objectivo das forças, meios e relações de produção» e

---

<sup>6</sup> Maisonneuve & Bruchon-Schweitzer (1999) designam de práticas *aloplásticas* os investimentos corporais que mobilizam o exterior do corpo sem nele intervir de forma indelével, como o vestuário, os cuidados de higiene, a maquilhagem, o tratamento dos cabelos, barba ou outras pilosidades, por exemplo. Reservam, por sua vez, a designação de práticas *autoplásticas* para as mobilizações do corpo cuja intervenção acaba por reconfigurar mais ou menos radicalmente a sua morfologia ou fisiologia, incluindo nesta categoria as tradicionais inscrições corporais como as tatuagens ou outros adornos invasivos, ablações, escarificações, incisões, até às mais sofisticadas técnicas e acessórios de modificação, correcção ou manutenção corporal.

<sup>7</sup> Sem pretender fazer uma história do corpo, a incursão histórica desenvolvida neste capítulo não corresponde senão a um exercício exploratório no sentido de situar alguns arquétipos que moldaram o pensamento contemporâneo sobre o corpo. Para uma mais aprofundada arqueologia das imagens corporais ao longo da história, ver Ferguson 1997a, 1997b; Braunstein & Pépin, 2001 (1999); Le Breton, 1991 (1985), 2000 (1990), exaustivos na genealogia que fazem para o corpo moderno; Synnott (1993) tem uma interessante abordagem da história dos sentidos, respectiva utilização e representação social; para uma abordagem histórica de diversas figuras e recursos de modificação das corporeidades, ver antologia organizada por Sant’Anna, 1995; e Poirier, 1998 (1990); para as mais recentes transformações, ver Travaillot, 1998.

consumo (2004:66), enquanto lugar de inscrição de distinções sociais várias (de estatuto social, classe, sexo, idade, etnicidade, “raça”, etc.), ou como força de produção, matéria que é consumida e organismo que consome. O que acontece actualmente, na verdade, é que um conjunto de factores veio transformar a estrutura social e cultural da actual *cultura somática* (Boltantky, 1975) relativamente à do passado<sup>8</sup>, alterando as condições de *socialização* (incorporação), de *experiência* (corpo vivido) e de *reflexividade* (corpo pensado) corporal das novas gerações nas sociedades contemporâneas, incluindo Portugal, condições essas favoráveis à *desnaturalização* e *individuação* crescente da relação dos sujeitos com os seus próprios corpos e com os corpos dos que os rodeiam.

Quer isto dizer que o crescimento exponencial do valor e deferência social a uma certa ideia de corpo *maleável* e *individuo* que se pressente nas sociedades contemporâneas ocidentais e que incarna simbolicamente os seus membros, esse sim, é um fenómeno relativamente recente. Se a preocupação com os cuidados corporais, no passado, era «própria das minorias poderosas» (Crespo, 1990:448), já que o indivíduo comum não tinha acesso a recursos e a técnicas susceptíveis de criar um corpo esbelto e bem nutrido, a emergência recente de uma imensa indústria de engenharia genérica e de *design* corporal veio facilitar o acesso a este tipo de tecnologias a segmentos sociais até aqui dele excluídos, promovendo simultaneamente a circulação de um quadro simbólico perante o corpo favorecedor do escoamento alargado e contínuo das técnicas e produtos colocados no mercado ao seu serviço.

O corpo nem sempre foi amado como é hoje. O seu valor social nem sempre foi o mais positivo. Pelo contrário, o corpo tem sido uma ideia historicamente "odiada" e desde há muito remetida para um lugar simbólico menor (Le Breton, 1999). Desde o início da especulação filosófica aos tempos mais modernos, passando pelo pensamento teológico cristão, a carne e os órgãos dos sentidos foram sempre colocados como alteridade radical e de estatuto simbólico inferior perante a “alma”, o “espírito”, a “razão” ou a “mente”. O dualismo reificado no pensamento ocidental, e que veio a enformar e informar as atitudes dominantes sobre o corpo durante largos séculos e que persiste ainda com fortes resíduos, instituiu de forma muito profunda e enraizada o “corpo” como um lugar a controlar, a disciplinar, a conter.

---

<sup>8</sup> A *cultura somática* corresponde a um conjunto de regras, códigos e condutas produtivas, perceptivas e consumistas que têm o corpo como avatar e que resultam, segundo o autor, de condições sociais objectivas. Nas suas palavras, a construção do corpo faz-se «em primeiro lugar pelo sistema de relações entre o conjunto de comportamentos corporais dos membros de um mesmo grupo e, em segundo lugar, pelo sistema de relações que unem aqueles comportamentos corporais e as condições objectivas de existência próprias àquele grupo, relações que não podem em si mesmas ser estabelecidas a não ser (...) que se proceda à análise e à descrição somática própria desse grupo» (Boltantky, 1975:208).

Na filosofia clássica, a *psique* (“compreensão” ou “alma”) opõe-se à *soma* (corpo), imperfeito, corruptível, perecível, equivocado, um fardo imperfeito do qual importa desembaraçar, uma prisão da qual convém se libertar, situação só totalmente possível com a morte. A “alma”, apesar de presa no corpo, tem a nobreza de constituir a verdadeira essência do indivíduo, só encontrada no “mundo das ideias”, no mundo inteligível, distinto do mundo sensível, mundo dos sentimentos e paixões que conservam o Homem longe da razão. Daí Platão insistir nas dietas, no exercício físico e na meditação não só como dispositivos para “educar” o corpo, para purgá-lo dos seus riscos, mas também para preparar o futuro enquanto via de evasão da carne.<sup>9</sup>

O dualismo entre “alma” e “corpo” existente no pensamento grego foi prolongado no pensamento medieval cristão, aqui restaurado sob a forma de oposição entre “espírito” e “carne”, a parte maldita da condição humana, nascida e votada ao pecado, à doença, à degradação, à morte, ao contrário do primeiro, fadado à perfeição e à eternidade. Enquanto “templo do espírito”, tudo o que se fizesse à “matéria” atingia o primeiro e vice-versa. É nesta óptica que a tortura, a dor, a abstinência ou outras formas de disciplina corporal eram vividas como formas de purificação ou de punição do “espírito”. No mesmo sentido, a dissecação do corpo humano com vista à observação era veementemente repudiada, tida como profanação do “templo”. O olhar científico ainda não detinha a legitimidade social necessária para fazê-lo. A exaltação do corpo, através da experimentação dos seus limites, da exploração das suas potencialidades ou da intervenção no sentido de alargar o seu conhecimento, era religiosamente vedada enquanto manifestação derivada do “pecado original”.

O dualismo prefigurado na ideia de corpo desde os filósofos clássicos e teólogos medievais acabou por ser consagrado ao longo do século XVII, no pensamento cartesiano. Descartes (1596-1650) desliga, de uma vez por todas, a inteligência (*res cogitans*) da matéria (*res extensa*), um mundo a dominar pela sua impossibilidade de acesso ao conhecimento verdadeiro. O célebre enunciado «penso, logo existo» pressupõe o privilégio do *cogito* sobre o corpo, assumindo que o sujeito só chega à sua subjectividade abstraindo-se da sua carne e reconhecendo-se enquanto ser vivo através da sua capacidade pensante. O corpo cartesiano é concebido como uma máquina, “fábrica de nervos e músculos”, organismo que funciona controlado e disciplinado segundo “as leis exactas da mecânica”. Isolado da subjectividade do sujeito, o corpo torna-se um objecto de curiosidade em si. Desde Vésale (1514-1564) e a empresa iconoclasta dos primeiros anatomistas que desafiam os limites da pele para chegar à

---

<sup>9</sup> Há que não esquecer como a cultura grega, na prática, não se dissociava do prazer carnal, o gozo do mundo não era interdito apesar do embaraço da carne.

dissecação do corpo, a representação médica do corpo deixa de ser solidária de uma visão simultânea do sujeito incorporado (Le Breton, 1993).

O corpo, outrora pensado como “prisão da alma” (Platão), “templo do espírito” (São Paulo) ou “máquina orgânica” (Descartes) por parte das mais elevadas instâncias sociais de produção reflexiva – a teologia e a filosofia – era, no entanto, vivido ao nível “rasante” da vida quotidiana das pessoas comuns como algo naturalmente existente, um dado adquirido tão banal que se não questionava. Só se tornava presente na consciência dos sujeitos quando fraquejava, sendo mesmo a doença e a morte vivenciadas como situações relativamente familiares e habituais, encaradas como componentes inevitáveis do ciclo de vida, enquanto forma de punição divina, no caso de doença, ou de transição para um estágio mais afortunado, em caso de morte (Crespo, 1990:119-176; Neves, 2004:78).

Já longe dos naturalismos de natureza física ou metafísica do passado, hoje o corpo é brindado com todo um conjunto de novas e inúmeras possibilidades de pensar, sentir e operar sobre ele próprio, passando a suportar novos papéis, bem como novas pressões sociais e exigências pessoais: é pensado e vivido já não como um destino intocável e desprezível, mas como um valioso *acessório de presença* no mundo que o indivíduo detém e sobre o qual é susceptível de poder agir (Le Breton, 1999:42; 2000; 2004). Passa a ser entendido «já não como suporte mecânico, à maneira da medicina, como entrave moral, à maneira da teologia, ou exemplo da evolução da espécie, à maneira da biologia. Mas sim como algo que se justapõe à noção de pessoa e dá conta das transformações do humano» (Vale de Almeida, 2004:30). E se algo caracteriza o actual ser humano é, justamente, o notório acréscimo na consciência e nas capacidades que este detém de poder manipular os seus limites e potencialidades corporais.

A grande diversidade de práticas em que se empenham presentemente cada vez mais indivíduos, quer do ponto de vista da produção, quer da predisposição para o consumo, com o objectivo de actuar com e sobre o corpo, fazendo dele o meio e o fim da acção em matéria de beleza (corpo belo), saúde (corpo são), vitalidade (corpo enérgico), higiene (corpo limpo) ou sensações (corpo emotivo), traduz uma dinâmica social *sobreinvestimento* corporal que não encontra paralelo no passado. Nas palavras de Agostinho Ribeiro, hoje «cada vez mais pessoas investem no corpo, na esperança de obter dele mais prazer sensual e de lhe aumentar o poder de estimulação social» (2003:7).

Muitos autores descrevem este fenómeno como um novo *culto*<sup>10</sup>, num tempo em que as figuras celebradas tendem não a ser homens ou mulheres de pureza ou de virtude, mas

---

<sup>10</sup> Ver Barreiro, 2004a:139; Baudrillard, 1975:212; Castro, 2003:15; Lipovetsky, 1989 [1983]:57, 1994 [1992]:60; Pais, 1994b:142, 1998:34; Perrin, 1985; Sant’Anna, 2001:108-109; Varga, 2005:229-231.

portadores de “corpos ideais”, “corpos de sonho”, associados a vidas de sucesso e celebridade: «estamos menos inclinados à imitação de Cristo que à imitação dos cosméticos e modas da Princesa Diana» (Shusterman, 1988:338). Numa época saturada pela imagem, nomeadamente por imagens corporais (Maffesoli, 1990a, 1990b, 1993)<sup>11</sup>, o corpo assume um papel destacado na vida social enquanto «destino icónico» (Maisonneuve, 1976:559), lugar principal de *figuração* do actor social.

A actual devoção dirigida ao corpo é habitualmente aferida, em termos analíticos, a partir dos paralelos estabelecidos entre, por um lado, a apregoada crise das «grandes narrativas» que radicavam em ideários de *colectivismo societal* e o enfraquecimento dos sistemas de valores transmitidos pelas religiões tradicionais e dominantes, de orientação hegemonicamente cristã, dotados de uma ampla história de regulação e controlo, de *estriamento* do território corporal nas sociedades ocidentais (Coakley, 1997; Mellor & Shilling, 1997; Synnott, 1993); e, por outro lado, a proliferação social do ideário individualista e o pronunciamento de novas instâncias de (con)sagração, associadas a novas formas vivenciais de religiosidade, mais difusas, fragmentadas e politeístas (Diaz-Salazar, Giner, Velasco, 1994), frequentemente subordinadas a aspirações individuais (realização pessoal, direitos privados, iniciativas próprias, individualidade e autenticidade) e regidas pelos princípios do *do-it-your-self & for-your-self*.

Neste contexto, a carne acaba por ser absorvida por um movimento algo paradoxal: ao mesmo tempo que se vê *secularizada* – liberta dos tradicionais propósitos cristãos com que era mobilizada enquanto invólucro transitório a penalizar e a disciplinar tendo em vista fins espirituais mais etéreos e elevados –, vê-se ela própria *sacralizada*, já não como templo da “alma”, essa entidade mística, etérea e imortal, mas como *templo do eu* (Lipovetsky, 1994 [1992]:60), realidade bem mais mundana, sensual e perecível: «a sua “redescoberta” [do corpo], após uma era milenar de puritanismo, sob o signo da libertação física e sexual, a sua onnipresença (em especial, do corpo feminino – ver-se-á por quê) na publicidade, na moda e na cultura de massas – o culto higiénico, dietético e terapêutico com que se rodeia, a obsessão pela juventude, elegância, virilidade/feminilidade, cuidados, regimes, práticas sacrificiais que com ela se conectam, o Mito do Prazer que o circunda – tudo hoje testemunha que o corpo se tornou objecto de salvação. Substitui literalmente a alma, nesta função moral e ideológica» (Baudrillard, 1975:212).

---

<sup>11</sup> Quer através da presença ubíqua dos *media*, quer mesmo na esfera privada, com todos os meios de registo e reprodução audiovisual à disposição na domesticidade do lar (máquina fotográfica, telemóvel com câmara incorporada, câmara de filmar, vídeos e DVD, computador, etc.).



A dessacralização da relação dogmática que mantinha com Deus é convertida em ressacralização na relação que passa a ter com o indivíduo. O desejo de salvação e de imortalidade é transposto da alma para o corpo, apropriado como signo celebratório de distintividade individual e auto-identidade (Giddens, 1997 [1991], Shilling, 1993). Não restringindo a dimensão do “sagrado” ao fenómeno religioso – que não é senão uma das suas possíveis transladações – e conceptualizando-o como um princípio supremo em torno do qual as pessoas, com crença, devoção e respeito, dão ordem e coerência à sua vida quotidiana, se orientam e se *re-ligam* nas práticas e valores que estruturam o seu estilo de vida, o corpo é eleito, se não como o actual *totem* por excelência, pelo menos como mais uma entre outras das dimensões sagradas na contemporaneidade. Isto na medida em que em torno dele identificam a criação de novos espaços privados e culturais de re-ligação social e cultural, que coadjuvam, deste modo, nas tarefas de unificação e coerência biográfica outrora tradicionalmente preenchidas pelas instâncias religiosas.

Se o corpo tende a ser assumido como instância de salvação do indivíduo contemporâneo, há que cuidá-lo o melhor possível para que este último “se sinta bem na sua pele”, há que explorá-lo para que “se descubra a si próprio”, há que investi-lo para que “se exprima integralmente”. Os discursos que emergiram sobre o corpo e que entopem o espaço público mediatizado funcionam como uma cartilha de mandamentos (bíblicos) que instituem um conjunto de normas corporais (comer moderadamente, evitar gorduras, sal e doces, praticar exercício físico, não fumar, não beber álcool, praticar sexo seguro, etc.): «durante séculos o corpo foi considerado o espelho da alma. Agora ele é chamado a ocupar o seu lugar, mas sob a condição de se converter totalmente em boa forma. (...) Vaidosa e dominadora, a boa forma talvez seja mais obsessiva e apressada em seus propósitos do que já o fora a alma. Pois a boa forma sabe que não tem vida eterna.» (Sant’Anna, 2001:108-109).

E quem diz “boa forma”, diz “boa aparência”, “equilíbrio energético e emocional”, “bem-estar físico e psicológico”, “etiqueta e saber estar”, tudo designações que pressupõem um tipo de relação dos indivíduos com os seus próprios corpos cuja preocupação central é a respectiva modelação em conformidade a determinados cânones socialmente instituídos do que é ser “belo”, “saudável”, “equilibrado”, “bem educado”. Cânones de uma *corporeidade modal*, cada vez mais conotada com um corpo etariamente codificado sob a designação de *corpo jovem*, imaginário socialmente produzido, reproduzido e consumido, numa palavra, *celebrado*, como modelo corporal de referência e reverência na contemporaneidade, como se verá mais adiante.

Mas do mesmo modo que é fácil encontrar indicadores do *sobreinvestimento* no corpo próprio da sociedade contemporânea, também há indícios que vão exactamente no sentido

contrário, do seu *subinvestimento* em várias esferas da vida quotidiana (no trabalho, no lazer, na domesticidade do lar, na circulação entre estas esferas, etc.). Paradoxalmente, o valor social do corpo tem aumentado na exacta medida da sua subutilização, fruto de estilos de vida mais sedentários, que o distrofiam ou o atrofiam, da criação de cada vez mais dispositivos tecnológicos (meios, instrumentos e máquinas) responsáveis pelo redimensionamento das suas capacidades morfológicas, fisiológicas, sensoriais e cognitivas (Babo, 2000, 2001, 2004; Barreiro, 2004a; Guibentif, 1991; Le Breton, 1999; Sant'Anna, 2001:29-54). Nas palavras de Le Breton, «nunca como hoje nas nossas sociedades ocidentais os homens utilizaram tão pouco o seu corpo, a sua mobilidade, a sua resistência. (...) Até as técnicas do corpo mais elementares como andar, correr, etc., recuam consideravelmente e só raramente são solicitadas na vida quotidiana a não ser como actividades de compensação e de cuidado de saúde» (1999:14-15).

São efectivamente inúmeros os recursos técnicos e tecnológicos que, actualmente, resultam na redução do uso do corpo, ao mesmo tempo que modificam a sua arquitectura e reajustam a consciência que o sujeito tem de si e do mundo: desde as próteses *facilitadoras* (carro, elevador, escadas ou tapetes rolantes), *extensivas* (telemóvel, computador portátil, controlo remoto, *paggers*, acessórios na prática de desportos radicais como pranchas, *skates*, patins, etc.) ou *substitutivas* das suas funções (*robots*, organismos sintéticos miniaturizados que colonizam o corpo sob a forma de implantes como *pacemakers*, válvulas, veias de plásticos, implantes auditivos, etc.), até às novas tecnologias que pura e simplesmente o excluem, transformando-o em *vestigio*, em *sintoma* (fertilização *in vitro* e outros procedimentos tecnológicos de reprodução humana, clonagem e outras manipulações genéticas como a selecção do sexo, peso ou a cor dos olhos da criança esperada, proporcionadas pela engenharia dos *designer babies*).

Hoje, efectivamente, pode-se intervir não apenas sobre o *soma*, mas também sobre o *gene*, um património que até então correspondia tão-somente à herança transmitida pela família, um destino biológico inescapável: «o corpo real, esse, vai sofrendo um processo que deixou de ser uma simples operação protésica para se tornar num corpo manipulado, definindo-se pela sua capacidade de incorporação de componentes alheias à carne mas que a potenciam nos seus múltiplos desempenhos. (...) A mutação do corpo protésico em corpo híbrido dá-se, porém, na ruptura tecnológica que o cibernético vem proporcionar» (Babo, 2004:25-31).

O crescimento exponencial da indústria de *design* e revitalização corporal, de transfiguração do corpo e manipulação genética, vai, portanto, bastante além do «império das vaidades» (Couto, 2000:254), com a medicina, a informática e a engenharia genética a associarem-se na produção de uma multiplicidade de técnicas e tecnologias que invadem cada

vez mais a vida quotidiana. Tomando caminhos variados, avançam como nunca nas conexões entre o *bios* e a tecnologia, do biológico com o maquínico, nas interfaces do electrónico, informático e telemático com o organismo humano, o que vem produzir efeitos não apenas em termos de possibilidades de remodelação do corpo, mas também na reconfiguração das atitudes sociais perante essa dimensão da vida (Miranda, 1998; Santaella, 1998). Os problemas ético-políticos recentemente gerados em torno das noções de “vida” e “humanidade”, da propriedade do corpo do próprio, do carácter informacional da sua conformação genética, da fragilidade da separação entre o interior e o exterior, entre o tecnicamente modificado e o naturalmente desenvolvido, etc., são disso exemplo. Fora as consequências ao nível fenomenológico, ao nível da experiência do mundo, nomeadamente do mundo social, por parte dos indivíduos.

«A tecnologia invade e implode o corpo para que o homem possa ser projectado ao exterior, além, muito além dele mesmo», formula Couto a este propósito (2000:112). O *sentimento de insuficiência* que esse conjunto de técnicas e tecnologias promove sobre o corpo, culmina na vontade de ultrapassar os seus limites, ou até mesmo de o liquidar, apostando em ultrapassar a sua fronteira última, o seu desaparecimento físico, tornando-o «vítreo», «virtual», «fractal», «transparente», «utópico» (Alves & Barbosa, 2000). Ou seja, há actualmente todo um universo técnico e científico que constata a precariedade e a imperfeição do corpo e que impele à sua progressiva obsolescência, chegando a ser ambicionado, como futuro utópico, por parte de certos adeptos da *cybercultura* para quem o corpo, lento, frágil, limitado e perecível, não está à altura das capacidades exigidas na era da informação, a sua supressão radical, a sua total desmaterialização (Dozois, 1998; Farnell, 1999; Stelarc, 1999): «em sociedades devotadas a laicizar a vida e a reconhecer a importância do corpo, uma parte daquela antiga paixão pela alma foi transmutada na busca por um corpo transparente, imaterial, eterno, capaz de se movimentar por muitos espaços e ultrapassar todas as fronteiras. (...) Depois do direito ao rejuvenescimento, o direito à permanência» (Sant’Anna, 2001:24).

O objectivo final desses *cybercultores* será já não apenas a *cyborgização* do corpo<sup>12</sup>, já em curso, ou a antropomorfização da máquina, estilo *Robotcup*, mas a própria *desincorporação* da vida humana, tentando a sobrevivência e ligação desta com o mundo sob a forma de uma espécie de *espectro informacional*, em ruptura com os limites existenciais do indivíduo, o

---

<sup>12</sup> O termo *cyborg*, *cybernetic organism*, designa essa ficção diversa e imprecisa que corresponde ao «organismo humano híbrido com a máquina com vista a um aumento de eficácia num domínio particular» (Le Breton, 1999:14-15). Outros autores apelidam também esta mesma figura corporal de *corpo biónico* ou *homem-satélite*, uma figura digital que encontra a sua existência no domínio simbólico da comunicação e da linguagem trocada no ciberespaço (Couto, 2000). Para uma reflexão sobre o *cyborg* ou o organismo cibernético ver, entre outros, o clássico de Haraway (1991), ou o texto de Tucheran (2000). Ver ainda o n.º 33 da Revista de Comunicação e Linguagens, organizado por Marcos & Cascais (2004), sobre o tema «Corpo, técnica, subjectividades».

nascimento e a morte: «a prótese mais radical do corpo que poderemos na verdade imaginar», diz-nos Teresa Cruz, «será aquela que virá, não rectificar ou ampliar a corporeidade, mas sim rectificar a corporeidade em incorporeidade, garantindo-lhe atributos desde sempre sonhados pela metafísica e pela teologia – imperecibilidade, onisciência e perfeição. (...) Através da construção de uma inteligência e de uma sensibilidade artificiais, que os actuais sistemas de realidade artificial começam a anunciar» (Cruz, 2000:366).

Pode-se encontrar, de facto, nesta concepção de corpo *obsoleto*, os contornos simbólicos renovados que, desde os pré-socráticos, configuravam a atitude *sob suspeita* perante o corpo, partilhada por um certo segmento social mais erudito e intelectualizado, outrora ligado aos filósofos da metafísica e da teologia, hoje localizado entre as instâncias de produção científica de vanguarda. Se a suspeição e o desprezo eram as atitudes eticamente correctas para quem via o corpo como uma prisão da alma (Platão), o identificava com um mundo dominado pelas forças do mal (gnósticos), o associava ao pecado original ou às tentações da carne (teologia cristã), actualmente continua a ser essa a premissa básica da abordagem “dura” da “inteligência artificial”, segundo a qual o corpo não é senão um entrave ontologicamente distinto do sujeito, procurando desincorporar os mecanismos do cérebro e reproduzi-los ciberneticamente.

O seu objectivo último será a obtenção de «um corpo “imaterial”, possibilitado por uma ontologia puramente informacional, que muitos associam por seu lado a uma nova espiritualidade, a qual implicaria, na verdade, uma nova arquitectónica do que no ocidente se pensou como a dualidade corpo e alma ou a problemática conjugação do espírito com a matéria, cuja dificuldade sempre foi a de encontrar a justa mediação entre ambos. A nova arquitectónica em construção parece assumir a forma de um corpo que seria o contrário da imagem inaugural do corpo como “prisão” da alma, já que seria ele próprio pura incorporalidade, pura animação, puro simulacro, cujo princípio de vida dependeria exclusivamente da matriz logicial e digital da técnica actual, prometendo esta estender um dia a possibilidade simulacral de animização a todo o existente. Mais do que mediação entre corporalidade e incorporalidade, a técnica actual pareceria estar assim em condições de converter uma na outra» (Cruz, 2001:1).

Em resumo, hoje, no que à modernidade ocidental diz respeito, a mesma sociedade que cultiva intensamente o corpo, também trabalha na mesma medida para o seu degredo. O lugar do corpo na sociedade contemporânea vê-se assim atravessado por uma forte tensão, decorrente da coexistência de dois movimentos aparentemente antagónicos: por um lado, um movimento de ampla *descorporização do social*, ou de certas regiões sociais, alicerçado num quadro atitudinal de profunda desconfiança e suspeição sobre o corpo, com base na constatação da sua fragilidade, das suas limitações e da fatalidade do seu envelhecimento, e visível na

multiplicação de produções que pretendem tornar o corpo desnecessário e que conduzem ao seu apagamento; por outro lado, em simultâneo, um movimento de intensa celebração e glorificação do corpo como finalidade em si, na sua aparência, movimento e sensorialidade, traduzida num esforço redobrado de superação das suas fragilidades e limites morfológicos e fisiológicos, e reiterado num forte crescimento quer da produção e do consumo de bens e serviços relacionados em primeira linha com o corpo, quer ainda, em termos fenomenológicos, das preocupações e cuidados redobrados com o prazer, o bem-estar, o bem-parecer, a vitalidade e a tentativa de salvação da eterna juventude (Guibentif, 1991:83-85; Le Breton, 2000 [1990]:229-231); Raveneau, 2000:20).

Seja pelo culto ou pela obsolescência, hiper-valorizado ou obsoleto, como explicar a extensa visibilidade e focalização discursiva, imagética e vivencial que o corpo tomou na sociedade contemporânea? Há um largo consenso na literatura sociológica de que a saliência do corpo na vida social está relacionada com um determinado conjunto de mutações estruturais, de natureza cultural e político-ideológica, por um lado, mas também de natureza económica e técnica, por outro.<sup>13</sup> O desenvolvimento do capitalismo e o crescimento da cultura de consumo, o aumento do tempo para o exercício de práticas de lazer, os avanços no campo da ciência e da tecnologia, a politização das acções corporais e sobre o corpo, bem como as diversas modalidades de criação contemporânea que se apropriaram do corpo como suporte de intervenção artística, são alguns dos factores determinantes na promoção do actual clima de *histeria* (Cruz, 2000) ou *obsessão* (Fisher, 2002:102) social e cultural com o corpo, como se verá de seguida.

Como diz Jorge Crespo, em relação a um passado onde o corpo era assimilado a um «objecto real, existindo por si próprio, na sua materialidade biológica», hoje, «o corpo não é um dado imutável, antes se revelando na sua historicidade, sendo a origem e o resultado de um longo processo de elaboração social» (1990:8). No âmbito desse processo, cruzam-se poderosas e intensas dinâmicas, entre as quais Shilling (1997a:92-99), inspirado em Elias (1987, 1989 [1939], 1990 [1939]) destaca as progressivas *socialização*, *racionalização* e *individualização* do corpo. Quanto mais o processo civilizacional socializa o corpo, mais o corpo se torna numa localização para e de um código de comportamento expressivo a que as pessoas têm dificuldade em resistir. Analogamente, quanto mais esse processo racionaliza o corpo, mais capacidade têm as pessoas de controlar os seus corpos, e maiores são as exigências no controlo dos seus corpos.

---

<sup>13</sup> Ver, entre outros, Fournier, 2002, 2004; Travailhot, 1998, 2002; Barreiro, 2004a, Shilling, 1993, Turner, 1995 [1991], 1996 [1984], 1997.

Por último, com o desenvolvimento da modernidade, os indivíduos tendem a conceptualizar-se como separados dos outros, operação onde o corpo assume o papel de configuração material e perceptiva aos sentidos do próprio e dos que o rodeiam. A individualização do corpo repousa ainda sobre uma dinâmica colectiva de maior consciencialização e responsabilização de cada indivíduo sobre o seu próprio corpo, estruturando uma nova economia psíquica que tende ao controlo íntimo das emoções, das maneiras e das aparências. Este é, um dos principais traços que marcam a cultura somática contemporânea, demarcando a novidade da actual *civilização do corpo* relativamente ao passado. Mas detenhamo-nos com mais minúcia sobre cada uma destas condições de emergência da hiper-visibilidade contemporânea do corpo.

## **1.2. Socialização, racionalização e poderes colonizadores do corpo**

O que vem ocorrendo com o corpo pode ser compreendido à luz do processo que Giddens designa de *socialização da natureza* (1995 [1990]), expressão que alude ao facto de certos fenómenos anteriormente tidos como dados da natureza serem, nas condições inauguradas pela modernidade, socialmente colonizados e reflexivamente projectados pelas suas instâncias de poder e de contra-poder, emancipando-se progressivamente de uma aparente condição “natural” à medida que vão sendo constituídos objecto de discussão, decisão e intervenção humana, sujeito a revisões constantes. Ora, o corpo, desde o século das Luzes, vem sendo efectivamente sujeito a um processo dessa natureza, gradualmente colonizado pela ciência, medicina e, fundamentalmente, pela lógica capitalista de produção.

Com a ascensão social da burguesia, emancipada do poder feudal, o corpo submerge na actividade de produção capitalista, vindo a ser instituído como mercadoria, propriedade individual e privada com um destacado valor de troca que começa por ser sobretudo cinética. Capitalizado enquanto instrumento de produção<sup>14</sup>, como ferramenta produtora de força de trabalho, importa ao *novo estabelecimento* que o corpo seja *racionalizado*, através do respectivo conhecimento, vigilância e disciplina, no sentido da promoção da sua máxima eficiência e rentabilidade laboral (Tucherman, 1999:138; Turner, 1997). Vai ser este o modelo de corporeidade imposto pela burguesia aos seus dominados, corpos enérgicos e alienados que se trocam por um salário.

---

<sup>14</sup> Capitalização que é total no caso da figura do *escravo*, simplesmente considerado um corpo-ferramenta (Neves, 2004:67), sem qualquer valor de troca, apenas com valor de uso.

É nesta óptica que, no decorrer do século XIX, emerge uma vaga higienista que concede um novo lugar ao corpo, que se vê valorizado nos hábitos de higiene, de actividade física, de alimentação, bem como objecto privilegiado dos avanços da medicina na luta contra as doenças (Le Breton, 1993, 1995a; Turner, 1992; Vigarello, 1985, 1988, 2001 [1978]). Já nesta altura existiam numerosos regimes e exercícios recomendados, e a obesidade era condenada. Os banhos de mar, as curas termais, ou os exercícios tornavam-se moda entre a burguesia europeia. O corpo do povo, por sua vez, vai sendo constituído como objecto de conhecimento e adestramento, vendo-se alimentado e fortificado, medicalizado e higienizado, vigiado e controlado nos potenciais excessos, no sentido do ascetismo e da contenção, nas suas dimensões imagética, cinética e sensual.

Neste contexto, segundo Bryan S. Turner (1996 [1984]), um dos primeiros artesãos na sociologia do corpo de língua inglesa, o corpo vê-se politicamente colocado no centro do problema hobbesiano da ordem social, objecto de regulação a nível da reprodução das populações no tempo e no espaço, de restrição do desejo e da emoção individual, e a representação exterior na vida quotidiana. Jorge Crespo (1990), por sua vez, inspirado no quadro teórico desse autor, vem analisar pormenorizadamente o conjunto de operações e de valores em jogo no controlo político realizado sobre os homens, através dos seus corpos, na transição do século XVIII para o século XIX português. Uma época, no seu dizer, marcada pela «degradação das condições de vida corporal» e a «miséria fisiológica» das populações, sobretudo as que migravam para as zonas urbanas em crescimento, «submetidas a múltiplas carências» (alimentares, médicas de higiene, etc.) (1990:11). Mas uma época também assinalada por um novo projecto nacional, onde o corpo assumia um lugar central enquanto instrumento fundamental na luta contra o desregramento social e o desperdício económico no sentido da “civilidade” e do “progresso”, submetendo-se a normas racionalizadas não só em termos de saúde e higiene, mas também a nível da expressão gestual e imagética, dominadas por uma ética orientada pelo rigor e sobriedade.

O objectivo estratégico desse novo projecto de país passava, designadamente, pela *economia dos corpos* dos seus cidadãos, não só do povo, por vários motivos condenado à inutilidade e à doença, como também dos seus grupos mais privilegiados, demasiado amantes do prazer e da vida fácil. Esse objectivo era concretizado na tentativa de «implantação de um dispositivo de contenção dos gestos e de repressão dos excessos, promovendo o controlo das várias formas de desperdício de energia, reduzindo-o à despesa mínima (...) e evitando a desestabilização dos corpos», bem como a «formulação de um quadro de pensamento, baseado na austeridade e na moral dos comportamentos, englobando a proposta de um novo conjunto de

técnicas do corpo, de atitudes e de movimentos inscritos com rigor e disciplina num determinado quadro espaço-temporal.» (Crespo, 1990:12). Para esse efeito, cooperavam entre si, na vigilância e controlo dos corpos, bem como na validação científica das operações, autoridades *policiais, médicas e educativas*.

Tal dispositivo incluía uma *política higienista* que pressupunha a avaliação médica dos corpos segundo critérios “científicos” de “utilidade social”, «na medida em que pudessem contribuir para a afirmação dos novos valores do trabalho, do rendimento e do progresso» (Crespo, 1990:464-465). A luta contra as imperfeições corporais e pelo controlo das epidemias, constituíam os principais objectivos da acção política nesta matéria, que deixava de ter um conteúdo eminentemente religioso para tomar nítidos contornos económicos e políticos, reclamando comportamentos mais racionalizados de organização e de gestão da doença, e menos dominados pelo móbil da caridade perante as ideias de redenção ou punição divina. No âmbito dessas estratégias, foi instituída uma autoridade policial que, encontrando na medicina fundamentos e justificações supostamente científicas para a sua intervenção, estava encarregada do controlo e vigilância quer das condições propícias à subsistência corporal, quer dos comportamentos considerados “excessivos” ou “bárbaros”. A intervenção desta “polícia médica” concretizava-se quer na superintendência sobre a higiene do ar e águas, ou a conservação dos alimentos e dos medicamentos, quer no policiamento dos corpos considerados “suspeitos” do ponto de vista da saúde pública – «tudo e todos se confundiam – doentes e ladrões, micróbios e salteadores» (Crespo, 1990:18-19) –, dos actos praticados<sup>15</sup> ou das aparências exibidas.<sup>16</sup>

A *política de controlo e repressão* dos potenciais excessos corporais nos seus gestos, sensações ou aparências (*violência, astúcia e malícia, o espectáculo do corpo*), «fruto da agitação ou do gesto apaixonado ou, por outro lado, resultado da subversão da ordem imposta pelo destino» (Crespo, 1990:271), tinham também como móbil principal a reclamada economia dos corpos, velando por poupar-lhe as energias inutilmente desperdiçadas em festas e divertimentos, em jogos ou actos de violência, bem como as técnicas corporais que atentassem contra o “bom gosto” e os “bons costumes” impostos pelas novas normas civilizacionais: «o corpo valorizava-se na medida em que se tornasse silencioso e discreto. Tudo quanto

---

<sup>15</sup> Garantiam, por exemplo, o respeito pelos actos religiosos, a defesa da tranquilidade pública, a luta contra a mendicância e o roubo ou a repressão dos jogos ilícitos.

<sup>16</sup> Que ia ao ponto de tentar controlar os excessos conotados com o luxo: «A necessidade de reprimir os excessos, o desejo de acompanhar os ritmos do progresso e as novas exigências da economia davam ao problema do luxo uma dimensão mais complexa, introduziam novas variantes, e distanciava, cada vez mais, uma época em que a simplicidade na avaliação das questões permitia a objectividade de uma lei como aquela que, em 1749, tinha como objectivo a normalização dos adornos e das ostentações» (Crespo, 1990:478, refere-se à Lei e Pragmática sobre o luxo dos trajes, carruagens, móveis, lutos: corrigindo outros abusos, de 24 de Maio de 1749).



contribuísse para o sublinhar em relação aos outros tornava-se alvo de crítica. A tosse, o bocejo, o arrote e o gesto de assoar podiam ser lícitos a não ser que contribuíssem, pelo som, para evidenciar uma presença. No jogo ou numa sala de aula, em qualquer acto público, o gesto excessivo, pretendendo denunciar conhecimentos ou habilidades mais elevadas, era uma agressão cometida sobre os circunstantes, tal como o uso de vestuário ou de adornos inúteis, para sublinhar as partes do corpo, era um acto de ostentação e de pompa que denunciava falta de respeito pelos semelhantes» (Crespo, 1990:511-512).

A saúde e o vigor dos corpos, bem como a sua formação moral e cívica, eram dois objectivos que se pretendiam ver desde cedo assegurados no âmbito de uma *política educativa* centralizadora das acções de controlo, de normalização e de racionalização das energias dos corpos individuais, de acordo com os modelos civilizacionais: «em causa, estava a implantação de um processo educativo contemplando a definição de uma atitude corporal susceptível de eliminar os gestos excessivos, perniciosos à desejada economia de energias e às exigências da moral e da civilização. (...) Os educadores e os médicos colaboravam no estabelecimento e reforço de um código único de comportamento, base indispensável à eficácia do reclamado “processo de civilização” (Crespo, 1990:498-499). No âmbito dos objectivos enunciados para essa política educativa, «os programas de educação física das populações ofereciam a resposta mais eficaz à transformação das emoções e dos comportamentos. A solução do problema encontrava-se para todos – economistas, moralistas, médicos ou políticos – numa mudança significativa das técnicas do corpo (...) onde o indivíduo assumia-se como o responsável pela sua própria contenção» (Crespo, 1990:272-273).

Era a sobriedade, a descrição e a contenção do corpo, bem como o valor do trabalho e do progresso, que dominavam o quadro simbólico das mentalidades políticas no poder no limiar do século XIX, e que não só sobreviveram mas que, em larga medida, se aprofundaram no decorrer do Estado Novo. A partir de meados do século XX, as importantes transformações sociais, culturais e económicas que afectam as sociedades ocidentais, nomeadamente a portuguesa, encadeiam num novo olhar sobre e uma nova relação com o corpo, num quadro mental de aparente libertação relativamente a condicionamentos anteriores. No período após a II Guerra Mundial, o capitalismo continua a obra de colonização e valorização do corpo humano, mas agora em progressiva emancipação da penosidade da industrialização: passa a ser socialmente investido e valorizado não apenas como *corpo de produção*, gerador de força de trabalho, mas também, sobretudo, como *corpo produzido*, «o mais belo, precioso e resplandecente» de todos os *objectos de consumo* (Baudrillard, 1975:212).

Lentamente substituído o trabalho braçal por máquinas mais docilmente controláveis e mais adequadamente ajustadas aos objectivos mercantilistas do sistema capitalista, o corpo vai-se vislumbrando progressivamente liberado dos constrangimentos físicos do dever laboral, da submissão ao ritmo das correias e alavancas decorrente do seu estatuto de corpo-ferramenta de produção. Simultaneamente, vai sendo dedicado às férias e às horas livres, um corpo que consome e é consumido, ginasticado, medicalizado, esteticizado, destinado ao lazer, ao prazer, à beleza (Berthelot, 1998; Travillot, 1998:17). Ao idealismo associado ao *corpo espartano* do industrialismo, segue-se a versão edilícia do *corpo dionisíaco* da sociedade de consumo (Maffesoli, 1985), um corpo que se deseja (e é desejado) sem calos e signos de trabalho, que idealmente se pretende próximo da imagem publicitária de juventude, estilizado, atlético, saudável, energético, deleitado, desejado e desejante, empenhado em si próprio e sujeito de si mesmo, individual, original e autêntico.

Um corpo próprio de uma sociedade *corporeísta*, cuja cultura somática já não vai no sentido de uma concepção higienista e economicista da cultura física, mas de «uma atenção ao “eu corporal” como lugar e meio de descoberta, de emoção, prazer, e também de reconhecimento do outro através de todos os sentidos (nomeadamente do odor e do gosto pela pele de cada um), através de experiências diferenciadas» (Maisonneuve, 1976:555), onde a mobilização das dimensões corporais é intensamente ostentada na vida quotidiana (em termos vocais, imagéticos, gestuais, sensuais), onde a expressão individual é valorizada, onde é procurado a efervescência do fusionismo, do prazer lúdico, a erotização do movimento, a estética do gesto.

Nas palavras de Denise Sant’Anna, «dedicar ao corpo mais atenção e acumular experiências prazerosas no lazer [já] não são excentricidades de jovens abastados, ou leviandades de artistas mundanas e libertinas. Tornam-se direitos inalienáveis de homens e mulheres comuns, de todas as idades e profissões. Principalmente após a Segunda Grande Guerra, a necessidade de momentos plenamente dedicados ao “prazer de se curtir” é transformada em promessa banal na mídia, em reivindicação natural e legítima. *Sport, sun, sex and sea* não tardam a formar os “quatro S” das férias consideradas ideais. Doravante, os lazeres ecologicamente corretos e benéficos ao corpo não serão necessariamente aqueles que lutam pela regeneração de um povo ou de uma raça. As austeras referências à pátria e os eugénicos projectos de educação corporal, contidos nas excursões e jogos em voga na década de 1930, por exemplo, serão preteridos em favor de atividades que valorizam o presente imediato, a “sensação pura” e as performances individuais» (2001:58).

Desvinculado do puritanismo religioso e do ascetismo produtivo a que estava sujeito, o corpo vê-se assim reconciliado com as sensações físicas, com o prazer, com a própria nudez. Outrora recatado por entre os drapeados exuberantes das roupas, oculto nos artifícios dos brocados ou nas malhas dos múltiplos tecidos que o cobriam, o corpo raramente tinha a oportunidade de se contemplar nu – e para muitos nem mesmo na intimidade – buscando a sua identidade na «*linguagem das roupas*» (Lurie, 1997). O século XX foi vendo-o desvelar-se, desnudando-o, despindo-o de roupas e de preconceitos, libertando-o ao olhar alheio, na praia, na noite, mesmo na vida quotidiana (Schpun, 1997; Kaufmann, 2000). Isto até ao escândalo da sua total exibição, carnal e moral, durante os anos 60, com o (aparente) enfraquecimento dos tabus, dos constrangimentos e das normas que durante tanto tempo oprimiam as suas técnicas (movimento higienista no desporto e na saúde), as suas aparências (encobertas), e as suas sensações (sexualidade).

«Depois de dois séculos de ocultação do corpo, não estamos já – ou ainda não estamos – perante o nu natural (diríamos ingénuo) dos tempos que precederam essa ocultação no Ocidente e que tem paralelo em povos que nunca abandonaram o hábito da nudez. O novo nu que floresce entre nós é despido, um nu consciente e deliberado de que, habitualmente vestido numa sociedade vestida, pratica nudismo como objectivo» (Ribeiro, 2003:67). Aliás, mesmo dizer que aqueles indígenas que frequentemente se vêem supostamente nus – melhor dizendo, com o sexo a descoberto – o estão de facto, será controverso. Pode parecer que o corpo do “selvagem” está mais próximo de um “estado natural” do corpo mas, paradoxalmente, o que se passa é que em muitas sociedades pré-modernas essa corporeidade é considerada inacabada, imperfeita, até mesmo feia e pouco sedutora (Falk, 1995:98).

Tal problema é resolvido não através do encobrimento do corpo, nomeadamente dos seus órgãos genitais, mas através da moldagem e adorno da carne. Qualquer traço de ornamento ou de alteração da anatomia, por mínima que seja, “veste” o indivíduo, oculta-o, disfarça-o, protege-o, significa-o, contextualiza-o, «o que torna inútil retroceder a um suposto grau zero das civilizações para encontrar um corpo impermeável às marcas da cultura», como nos adverte Sant’Anna (1995:12). No mesmo sentido, Borel sugere que «o corpo nu, absolutamente nu, volta à ordem da natureza e confunde o homem com o animal, mas o corpo decorado, vestido (nem que seja por um cinto), tatuado, mutilado, exhibe ostensivamente sua humanidade e sua integração a um grupo constituído» (1992:16).

Ora, o desnudamento progressivo do corpo, no decorrer do século XX, veio enfatizar a importância e atenção social prestada à sua aparência externa, às suas posturas e movimentos, às suas sensações mais íntimas. O corpo vai-se vislumbrando assim, desde a modernidade mais

clássica, emancipado da sua suposta “condição natural”, sendo tomado cada vez menos como um dado adquirido, objecto de rejeição e culpabilização, para passar a ser sujeito a *actos de vontade* (políticos, sociais, pessoais), socialmente conformes ou disformes aos modelos sociais e culturais existentes: «em tempos pensado como sendo *locus* da alma, depois como centro de necessidades obscuras e perversas, o corpo tornou-se mais disponível para ser “trabalhado” pela influência da modernidade tardia e, como resultado destes processos, as suas fronteiras alteraram-se. Todo o seu exterior, ou o que é visível, tornou-se permeável às “ofertas” emanadas da sociedade» (Giddens, 1997 [1991]:201).

A cirurgia estética ou plástica modifica as formas corporais ou o sexo, a ingestão de hormonas e de dietas hiper-proteicas fazem crescer a massa muscular, os regimes alimentares emagrecem a silhueta, os tatuadores e perfuradores dispensam signos identitários na pele, os psicotrópicos regulam o *humor*, isto é, a tonalidade afectiva da relação do indivíduo com o mundo<sup>17</sup>, o sonho de agir directamente sobre a fórmula genética do sujeito para formatar a forma e até mesmo os comportamentos humanos está cada vez mais próximo de ser realizado. Artificio e natureza deixam de ser categorias opostas<sup>18</sup>. Mesmo o “sexo”, a “idade” ou a “raça”, por exemplo, propriedades ainda em larga medida consideradas como pertencentes à ordem do “natural” do corpo, são presentemente passíveis de ser socialmente geridas e reconfiguradas através de intervenções no sentido da sua alteração, com a possibilidade das operações de reconstrução dos órgãos genitais, de renovação ou esticamento da epiderme, ou até mesmo de reconfiguração da melanina.<sup>19</sup>

No contexto das inúmeras possibilidades de intervenção corporal hoje disponíveis, o corpo é cada vez mais assumido como um suporte «plástico, isto é, instável e recomponível», lugar de «desfiguração, mas também variabilidade, continuidade e novidade» (Cruz, 2000:371). A sua anatomia deixa de ser um *destino herdado*, para passar a constituir um *dever moldado*, uma matéria bruta a esculpir, a redefinir, a fabricar, a «submeter ao *design* do momento» (Le Breton,

---

<sup>17</sup> É cada vez mais habitual o recurso à produção farmacológica disponível para a produção do estado moral sonhado. Le Breton (1999) pôs em evidencia a actual expansão das técnicas de gestão do humor e da vigilância, que não se confinam aos psicotrópicos clássicos. Ele refere-se às «técnicas que visam uma transformação deliberada do foro interior com uma finalidade precisa», como seja alterar o estado de vigilância, melhorar a percepção sensorial, aumentar a capacidade de esforço, vencer a fadiga ou o sono (1999:17). Tomam-se produtos para dormir, acordar, estar em forma, ter mais energia, acentuar a memória, suprimir a ansiedade, diminuir o stress, etc., como próteses químicas de um corpo percebido como fraco/enfraquecido considerando as exigências do mundo contemporâneo, para estar sempre na frente de um sistema sempre activo e exigente. Para além da «gestão farmacológica dos problemas existenciais», através dos quais se tenta «traçar bioquimicamente um caminho em si em vez de enfrentar sem defesa o desafio do mundo» (1999:53, 58), Le Breton assinala ainda a manipulação dos estados afectivos independentemente de qualquer mal-estar, apenas por experimentação e/ou auto-afirmação, fora de qualquer contexto patológico.

<sup>18</sup> De certo modo, nunca o foram, mas o facto é que a proximidade conceptual entre ambas nunca foi tanta.

<sup>19</sup> Tome-se o exemplo do célebre cantor *pop* Michael Jackson.

2000:208). O corpo torna-se assim num lugar aberto à actualização contínua, inacabado, contingente, um território que pode ser trabalhado por parte, claro está, de quem pode aceder material e simbolicamente àquelas mesmas possibilidades.

Anteriormente sujeito e dominado pela natureza, as novas condições criam a ilusão de um corpo dotado de uma certa onipotência sobre si próprio, susceptível de se produzir tanto na aparência exterior, como no funcionamento interno, desde a sua forma mais primitiva, quase incorpórea (ADN), até ao momento da sua extinção (cada vez mais adiada). Neste processo, um dos poderes sociais que mais intensivamente tem colonizado o corpo na modernidade mais recente tem sido o *mercado*, acolhendo e distribuindo bens, serviços e tecnologias que fazem do corpo, *no todo ou nas suas mais ínfimas partes* (Sharp, 2000; Sheper-Hughes, 2001; Seale, Cavers, Dixon-Woods, 2006)<sup>20</sup>, a sua mercadoria privilegiada, recursos produzidos e consumidos no sentido da sua manutenção, modificação e/ou reprodução.

Ao mesmo tempo que perde o seu *valor funcional* ou *de uso* (como força de trabalho), cresce o reconhecimento e o investimento social no seu *valor de troca simbólica*, enquanto *recurso* susceptível de ser *capitalizado*<sup>21</sup> não só como *força de produção*, mas sobretudo como *acessório de expressão*, transformado em objecto de consumo e colocado entre os «produtos e mercadorias que se produzem como signos e mensagem e se regem sob a configuração abstracta da linguagem; veiculando conteúdos, valores, finalidades (os seus significados), eles circulam segundo uma forma geral abstracta, ordenada por *modelos*» (Baudrillard, 1972:97-98).<sup>22</sup> Objecto-signo de quê? Da *pessoa*.

Como observa Lipovetsky, o corpo «perdeu o seu estatuto de alteridade, de *res extensa*, de materialidade muda, em proveito da sua identificação com o ser-sujeito, com a pessoa. O corpo já não designa uma abjecção ou uma máquina, designa a nossa identidade profunda» (1989 [1983]:58). Já Mauss atentava ao facto do corpo se ter tornado «o signo de estatuto mais estreitamente associado à pessoa», associando a expansão da consciência e do valor do corpo próprio e do corpo dos outros a um processo de liberalização dos tabus sociais e religiosos

---

<sup>20</sup> Hoje comercializam-se, oficial ou subterraneamente, desde células, tecidos ou órgãos, vivos ou sob a forma de relíquias, até unidades corporais indivisíveis, como no caso do tráfico de crianças ou de mulheres.

<sup>21</sup> Algumas das mais promissoras abordagens sociológicas do corpo entendem-no como um *capital* – “capital físico” ou “capital corporal” –, no sentido bourdieuniano do termo, com enormes e diferentes potencialidades susceptíveis de serem exploradas e geridas quer do ponto de vista colectivo, quer individualmente, traduzidas em práticas quer de produção quer de consumo, que respondem a novos “imperativos” e “necessidades” sociais que vão emergindo, como a linha, a forma, o prazer, o desempenho, o vitalismo, a saúde, a juventude (Wacquant, 1995; Shilling 1991, 1993, 1997a).

<sup>22</sup> O valor sócio do corpo é ainda sobejamente destacado por Berthelot, 1982:61, 1992:13, 1998:9.

que o *possuíam*<sup>23</sup>, num «período de crise ecológica e axiológica onde uma dúvida mais ou menos radical afecta os sistemas, os modelos, as regras e talvez toda a significação assinalável» (Maisonneuve, 1976:565, 567).

Numa sociedade de pendor individualista como a nossa, o corpo parece funcionar no imaginário social contemporâneo como espaço privilegiado de individuação e singularização social, demarcando e assinalando socialmente cada indivíduo enquanto sujeito uno e único, integrando um sistema sógnico onde adquire um valor essencial enquanto unidade material individualizada da percepção idiossincrática do “eu”. Nesta perspectiva, assume o estatuto de recurso privilegiado na realização e expressão das expectativas e desejos identitários do seu proprietário, passando a ser construído e mobilizado no âmbito do processo de produção, dramatização e performatização social do *self*.

Deste modo, actuar com o corpo e sobre o corpo equivale a agir com fins e efeitos identitários, acção que encontra nos nossos dias condições de realização privilegiadas, considerando a plêiade de técnicas, tecnologias e produtos disponíveis no sentido da manipulação, manutenção ou modificação corporal. O desenvolvimento de uma sociedade de consumo tem efectivamente garantido, nas últimas décadas, a revalorização simbólica e económica do corpo enquanto *capital expressivamente mobilizável*, integrado numa florescente, diversa e cada vez mais sofisticada indústria de engenharia biológica e de *design* corporal (Featherstone, 1982, 1987, 1990, 1991). Indústrias essas amplamente celebradas pela publicidade e pelos meios de comunicação social em geral, a partir de onde o corpo é investido quer de novos e profusos imaginários, quer de múltiplas e heteróclitas possibilidades de modificação ou manutenção (da sua morfologia, fisiologia, cinestesia, etc.). Os regimes produzidos no âmbito dessas novas indústrias em expansão e propagandeados nos *media*, vêem-se socialmente investidos de uma retórica da transformação pessoal no sentido de convencer cada actor a realizar, de forma individual e autónoma<sup>24</sup>, com pouco esforço e dinheiro, o projecto que tem para o seu corpo enquanto expressão social da sua identidade pessoal.

Conforme enuncia Le Breton, para os que crêem na salvação do corpo e da salvação pelo corpo, este passa a ser entendido como uma *construção*, «um *kit*, uma soma de partes eventualmente destacáveis à disposição do indivíduo» (1999:24), onde cada parte – desde as suas unhas (verniz, limas, corta-unhas), aos fios de cabelo (champô, condicionador, lacas, gel,

---

<sup>23</sup> Maisonneuve descreve este processo de personalização do corpo justamente como um processo de *desposseção cultural* onde supostamente o sujeito reconquista o poder sobre o seu *ser*, ou seja, sobre a sua identidade (1976:565).

<sup>24</sup> Mesmo que para tal se faça utilizar do saber vulgarizado dos *media* e dos recursos industrialmente produzidos e amplamente disponibilizados pelo mercado.

tintas...), do estômago (alimentação, digestivos...) aos órgãos sexuais (talcos, cremes, preservativos, depilações artísticas, fetiches...), da face (*pealings*, maquilhagem, anti-rugas...) aos glúteos (cremes adelgaçantes, lipoaspirações, ginásticas específicas<sup>25</sup>...) – torna-se numa espécie de consumidor segmentado e especializado.

A importância comercial do corpo inscreve-se, principalmente, em três domínios da experiência corporal (Tessier-Desbordes, 2005:173): o *bem-fazer*, constituído pelos produtos ou serviços que afixam os padrões elevados da sua *performance*, saúde e vitalidade (produtos energizantes, *ecstasy*, ou próteses farmacológicas químicas ou “naturais” utilizadas para obter um melhor desempenho na sexualidade, como o *Viagra* ou o *gyseng*); o *bem-parecer*, correspondente aos produtos e serviços que prometem o ajustamento aos cânones estéticos do momento (produtos cosméticos, dietéticos e biológicos, cirurgias estéticas, actividades físicas e desportivas cada vez mais diversificadas, sofisticadas e acessíveis, que se praticam por ginásios que populam a cada esquina); e, por último, o *bem-estar*, relativo aos produtos e serviços que asseguram o prazer e a satisfação corporal (terapias diversas colocadas ao serviço do corpo ou ancoradas no corpo ao serviço da *psique* por várias instituições, como os SPAS, as massagens ou outras actividades de importação oriental, ou as próteses farmacológicas que regulam e/ou transformam os seus humores, como o *Prosac* e outros anti-depressivos e ansiolíticos). Em mercados mais subterrâneos, outros serviços e produtos corporais são também objecto de troca comercial (tráfico de órgãos, de mulheres, de crianças, etc.), levantando todo um conjunto de questões éticas ou bio-éticas.

Jean-Marie Brohm (1976) fala a este respeito de *modos de produção corporais* (aprofundando o caso do sistema desportivo contemporâneo), integrados numa ampla infraestrutura económica que toma o corpo, por um lado, como um tipo particular de força produtiva que pode ser capitalizado sob as mais variadas modalidades, em diferentes espaços, contextos e situações sociais; e, por outro lado, como um pólo de consumo que implica um tipo de trabalho especializado que dá azo a profissionalizações várias na área da reconstrução, manutenção e modificação do corpo. Com a exploração capitalista desse capital, através da mercantilização do corpo e dos regimes que lhe estão associados, o capital físico ou corporal pode ser *trocado* ou *convertido* em outras formas de capital. Quer isto dizer que a transladação da participação corporal no trabalho, lazer ou em outros campos de actuação social pode resultar em ganhos de acumulação de capital económico (sob a forma de dinheiro, bens e serviços), capital cultural (sob a forma de gostos estéticos distintivos, por exemplo), capital

---

<sup>25</sup> A GAP (glúteos, abdominais e pernas) é hoje em dia uma modalidade instituída e bastante pretendida em muitos ginásios.

simbólico (sob a forma de poder, sucesso ou prestígio social) e de capital social (na constituição de redes de bio-sociabilidade).<sup>26</sup>

Para além do mercado, uma outra instância social de poder amplamente colonizadora do corpo e responsável pela convicção da relativa soberaneidade deste sobre si próprio, tem sido a própria *política*, «com a reivindicação do direito do indivíduo ao uso livre do seu corpo» (Ribeiro, 2003:7). Com efeito, tal como coloca Fiske, a luta pelo controlo sobre os significados, comportamentos e prazeres do corpo tem sido «crucial porque o corpo é onde o social é mais convictamente representado como individual e onde as políticas podem ser melhor disfarçadas como natureza humana» (1989:70), para além de «os prazeres do corpo individual constituírem uma ameaça para o corpo político» (Fiske, 1989:75). É neste sentido que Turner descreve a sociedade contemporânea como uma “sociedade somática” (1992:12-13), onde o corpo se tornou numa prioridade central de actividade e reactividade política e cultural, gerada em torno da sua própria regulação.

É a partir da revolução “cultural e sexual” dos anos 60, cuja ponta do *iceberg* é visível nos acontecimentos de Maio de 68, que as reivindicações de libertação do corpo (e de libertação pelo corpo) emergem em larga escala. Basta pensar nos problemas eleitos pelos movimentos sociais que promoveram e sucederam tais acontecimentos, onde «a livre expressão do corpo e da mente era uma das bandeiras de luta favoráveis ao florescimento de sensibilidades diferentes, inusitadas e alternativas. (...) Para alguns, após Maio de 1968, novas formas de luta emergiram, favoráveis à defesa das minorias, do multiculturalismo, da saúde do corpo humano e do planeta» (Sant’Anna, 2001:89). Podem ser incluídos no que Foucault designou de *bio-política* (1979), ou seja, a dinâmica de movimentos sociais e identitários que se formou a partir de populações sobre-definidas por lógicas de corporalidade, na tentativa não só de promover e celebrar o auto-controlo sobre o próprio corpo, como de lutar contra as desigualdades sociais decorrentes das interpretações e classificações culturais que dominam sobre determinados traços fenotípicos, bem como contra as respectivas autoridades responsáveis pela sua produção, reprodução e reforço<sup>27</sup>.

---

<sup>26</sup> Numa sociedade onde a “gestão da imagem” se tornou, reciprocamente, num negócio lucrativo e numa “necessidade de facto” no mercado de trabalho, no espaço público, nas relações interpessoais, o corpo, na forma como surge estilizado, tornou-se numa forma intrínseca e influente de *informação*. *Todos consumimos imagens*, intitula Ewen o seu livro, onde argumenta que «em inumeráveis aspectos da vida, o poder da aparência veio ofuscar, ou formatar, a forma como compreendíamos os assuntos de substância» (1988:259). A propósito do poder que a imagem corporal joga actualmente no sucesso das trajectórias sociais das pessoas, ver ainda Amadiou, 2005; Etcoff, 2001; Wellington & Bryson, 2001.

<sup>27</sup> Como veremos mais à frente, podemos ainda integrar na bio-política a acção de alguns movimentos juvenis onde é produzido e reivindicado um *corpo espectacular* ou *radical*, na adopção de visuais e gestos corporais conotados com o *excesso*, na medida em que desafiam expectativas e constrangimentos que habitualmente recaem sobre a imagem e os movimentos do corpo.



São exemplo do fenómeno bio-político os *movimentos feministas*, na reclamação do corpo feminino face à dominação patriarcal, na crítica radical que fazem à determinação biológica e essencialista do destino pessoal e/ou social do corpo sexuado, na reivindicação das “novas” técnicas de controlo da fecundidade perante a tradicional subserviência do corpo e sexualidade feminina à procriação, e na denúncia do problema das desigualdades de género socialmente construídas a partir de diferenças biológicas; os *movimentos LGBT* (Lésbico, Gay, Bissexual e Transsexual/Transgénero), na sua luta pelos direitos civis e pela livre expressão da sua sexualidade contra a autoridade judaico-cristã sobre as sexualidades; os *movimentos black power* americanos dos anos 60 e 70 que «celebram a corporalidade preta como sendo privilegiada» (Shilling, 1997a:60), ou os *movimentos anti-racistas* que lutam contra o poder social do preconceito e da discriminação racial, fundada sob características fenotípicas de pigmentação epidérmica; os *movimentos de cidadãos* constituídos em torno de problemas éticos que se prendem com definições de vida, de morte e do estatuto de pessoa, levantados pelos impactes do avanço das tecnologias médicas e das manipulações bio-genética (inseminação artificial e reprodução medicamente assistida, utilização de células estaminais, etc.), bem como pela alteração da tradicional estrutura sócio-demográfica (tais como o envelhecimento da população, o aumento da esperança média de vida, a intensiva entrada da mulher no mercado de trabalho, o prolongamento das carreiras laborais, factores que lançaram a discussão pública sobre a “qualidade de vida” e os “direitos de propriedade” do corpo, como o direito à eutanásia, ao aborto, isto sem esquecer, claro está, as implicações que têm nos custos dos sistemas de emprego, de saúde ou de segurança social).

Um outro movimento social também amplamente colonizador do corpo, desta feita localizado na esfera de produção cultural e artística, trata-se da *Body Art*. Os criadores fundeados nesse movimento artístico emergente no final dos anos 60, através das suas *performances* e *happenings*, apropriaram-se do corpo humano como lugar privilegiado da representação plástica, explorando e pondo em evidência as suas possibilidades expressivas, comunicativas e sensíveis, mas aqui de um modo aparentemente inovador no campo artístico, pela forma de mediação e de espectacularização directamente *implicada* que o corpo assume, frequentemente violenta, sofrida, grotesca, *perturbadora* por que *demasiado real* (Ribeiro, 1998:376), mobilizado enquanto suporte artístico «mais radical e imediato» (Ribeiro, 1997:22). No âmbito deste movimento, tanto o corpo como a arte não se limitam a ser contemplados, mas vivenciados em todas as suas possibilidades. O que mais importa não é o olhar contemplativo, mas a participação sensorial colectiva de cada um: «no limite pretende que a experiência estética se revele radicalmente enquanto um acto de decisão existencial, comprometendo

verdadeiramente o espectador, a realidade, os conceitos de obra e os papéis do artista e do espectador» (Ribeiro, 1998:376).

Esses criadores interferem e vivificam os seus próprios corpos – ou nos das pessoas interessadas em participar nas suas propostas<sup>28</sup> – através de pancadas, mordidas, cortes, feridas, actos cirúrgicos, procedimentos mais ou menos violentos e invasivos da carne, com o objectivo esteticamente incarnado de questionar, atentar e desconstruir os estereótipos culturalmente enraizados desde a renascença de um corpo áureo, imaculado, divino, arquetípico – isto é, inexistente – e, a partir daí, (re)construir esteticamente um corpo em comunicação com o mundo contemporâneo, tocado por problemas éticos polémicos como a SIDA, a violência doméstica, a dor em nome da beleza, etc. «Nestas sessões de auto-mutilação, de sacrifício, de mortificação – que, pelo menos num caso, conduziram à morte – o artista faz a experiência do seu corpo, da sua pele, da sua dor em público, em contacto directo com ele, sem que nada pareça interpor-se» (Ribeiro, 1997:22).

A proposta de questionamento provocatório e explorador do corpo pela *body art* não vem isolada de um contexto social mais amplo, na medida em que já era vivificada por parte de muitos jovens que se moviam por entre os movimentos “subculturais” e “contraculturais” que emergiam e proliferaram em todo o mundo ocidental moderno desde meados do século XX, onde se renunciavam e ensaiavam novas formas de habitar o território corporal em reacção às formas mais massificadas e institucionalizadas: «eu não me considero um precursor. O que proponho já existe em numerosos grupos de jovens que dão à sua existência um sentido poético, que vivem a arte em lugar de fazê-la», dizia Lygia Clark (1980:37)<sup>29</sup>, artista plástica carioca e um dos nomes internacionalmente reputados da *body art*. Aliás, alguns membros daqueles grupos juvenis acabaram por aproveitar a aura simbólica e a plataforma social da *body art* para dar visibilidade, legibilidade e legitimidade cultural às práticas corporais que cultivavam na sua vida quotidiana, tentando fazer do seu gosto pessoal um modo de produção e uma forma de vida.<sup>30</sup>

Na sua interdependência com a *body art*, alguns usos corporais ostentados no contexto das culturas juvenis emergentes nos anos 50, começaram a ganhar uma aura estética atestando uma vontade de fusão entre a arte e a vida manifesta não apenas no estilhaçar dos limites do mundo da arte, mas também na importação de alguns atributos artísticos na realidade social: «a

---

<sup>28</sup> Os espectáculos interactivos, onde se solicita a participação experimental do público, são uma forma de encenação muito característica deste movimento. Considere-se o caso dos espectáculos da companhia catalã *Fura del Baus*, por exemplo.

<sup>29</sup> *Cit. in* Ramos, 2001:122.

<sup>30</sup> Como é o caso do Fakir Musafar e de muitos outros participantes do movimento *Modernos Primitivos*. Ver Vale & Juno, 1989.

arte anulando-se em *demasiada vida* e a própria vida por um *excesso de arte*» (Ribeiro, 1998:379). «A vida tornou-se uma obra de arte» (Lasch, 1981 [1979]:91), processo que alguns autores designam de *estetização da vida quotidiana* (Featherstone, 1991; Pais, 1994b; Shusterman, 1988), o qual implica um movimento de «dissolução da poética artística numa espécie de impulso estético universal (*aesthetic impulsion*) que impele todo o homem a uma *poiesis*; isto é, a dissolução do artista numa espécie de *homo aestheticus* universal, que legitima em todos nós um artista, e em cada uma das nossas produções ou gestos, uma obra de arte» (Cruz, 1991:61).

A estetização da vida quotidiana é notória na proliferação do que Michel Foucault designou de *artes da existência, técnicas de si* ou *tecnologias do eu*, isto é, «práticas reflectidas e voluntárias através das quais os homens, não apenas se fixam regras de conduta, mas também procuram transformar-se a eles próprios, modificar-se no seu ser singular e fazer da sua vida uma obra que integra certos valores estéticos e responde a certos critérios de estilo» (1994 [1984]b:17). São práticas estilísticas accionadas no sentido de estilizar, sofisticar e distinguir os modos de vida próprios «dos heróis das novas epopeias do quotidiano – aqueles que querem fazer da sua própria vida uma obra de arte (investindo sobremaneira nas estratégias de autorealização e autodescoberta, sob o mando algo diáfano da “autenticidade”, reacção, segundo Giddens, contra os sistemas impessoais e abstractos da modernidade tardia ou radicalizada» (Lopes, 2002:63).

No âmbito dessas práticas, o corpo surge como lugar privilegiado de estilização permanente da vida, «condenado a funcionar como sinal distintivo e, quando se trata de uma diferença reconhecida, legítima, aprovada, como sinal de distinção. No entanto, os agentes sociais, dado que são capazes de perceber como distinções significantes as diferenças “espontâneas” que, a partir das suas categorias de percepção, têm por pertinentes, também são capazes de aumentar intencionalmente estas diferenças espontâneas de estilo de vida por meio daquilo a que Weber chama a “estilização da vida”» (Bourdieu, 1989:144). Ora, será justamente essa a motivação que leva cada vez mais pessoas a sujeitar o seu corpo a transfigurações e metamorfoses mais inventivas que restitutivas ou reparadoras, mobilizando-o como potencial tela ou escultura artística, a partir do qual podem projectar e construir o seu *ideal de identidade* e de *estilo de vida*.

O produto próprio desta construção, uma *imagem corporal*, é muitas vezes olhado como expressão de um trabalho fútil e superficial. Mas será o culto do corpo e da *mise en scène* de si assim tão fútil quanto parece? Dizer que é fútil é esquecer que a aparência corporal tem constituído, desde sempre, um aspecto central da identidade social, das categorizações e do

valor que os outros nos atribuem, bem como da forma como nos percebemos e nos avaliamos a nós próprios. Vive-se actualmente num mundo de fascinação pelo estilo e pela imagem, ou pelo «nível profundamente superficial das aparências» (Hebdige, 1986 [1979]:17). A superficialidade tem hoje uma enorme profundidade, na sua densidade simbólica, polimorfa e polissémica. Como diz Maffesoli, «o jogo da aparência é simultaneamente parte integrante de um dado exemplo e meio de compreender esse todo» (1990b:34), um todo significativo e que, enquanto tal, exprime particularidades de uma dada sociedade. «É isso que pode incitar o investigador social, ou muito simplesmente o homem comum, a não considerar a teatralidade quotidiana como uma simples frivolidade sem importância, mas como um vector de conhecimento, como um instrumento metodológico importante para a compreensão da estrutura orgânica acima referida» (Maffesoli, 1990b:35).

As formas actuais de cultivar o corpo, não apenas na sua aparência plástica, mas também nas suas potencialidades cinéticas e sensoriais, põem em jogo toda uma gama heterogénea de práticas e de posturas corporais, de modelos de corporeidade que podem ser diferentes segundo os contextos, os estatutos sociais, o género, a fase do ciclo de vida, etc., colocando em evidência características de uma dada formação sócio-cultural e histórica. Nesta perspectiva, tal como destaca Pais, «o que aparece como um movimento geral de culto narcisista da aparência corporal pode corresponder, de facto, a uma estilização estética dos modos de vida, reflexo de socializações várias que estão convertendo o corpo em expressão de eleições e opções. Neste campo, estamos a assistir a uma relativa *destraditionalização da sociedade portuguesa*, nomeadamente no domínio da intimidade, e por influência das gerações mais jovens. Embora mais subterrâneas ou menos visíveis – que não menos sentidas – por comparação às revoluções políticas, as transformações da intimidade não deixam de ser historicamente importantes» (1998:49-50).

A exploração das inúmeras possibilidades de modificação corporal hoje à disposição, de uma forma mais ou menos radicalizada, por parte de populações jovens e menos jovens, manifesta a centralidade que investimentos no corpo, de natureza diversa (simbólicos, materiais, temporais, etc.), tomaram no trabalho social de construção de uma identidade, cada vez mais configurado sob a forma de uma *luta pela subjectividade* que se trava quotidianamente (McDonald, 1999). E os discursos de consolação que, nessa luta, denegam o valor primordial do corpo, nomeadamente quando está em causa o valor social do “corpo jovem” («o que interessa não é o corpo, é o que está por dentro», «o que interesse é manter-se jovem de espírito», etc.), só vêm reforçar o lugar central que lhe é socialmente atribuído.

### 1.3. Individualização social e subjectivação identitária: contexto da actual experiência social dos jovens

Várias perspectivas têm colocado o actual “culto do corpo”, manifestada quer num amplo *desejo de concretização corporal* com correspondentes possibilidades mercantilizadas (Kaufmann, 2000:22), quer de proliferação discursiva sobre o corpo, como reflexo de um mundo organizado a partir do primado do indivíduo, que se crê (ou se pretende) capaz de ser mestre e protagonista da sua história pessoal. A ampla inflação social dos valores individualistas no tecido social, a par da poderosa dinâmica de individualização colectiva que atravessa o conjunto deste e que afecta os diferentes campos de experiência social do indivíduo – o trabalho, a família, as instituições, as sociabilidades quotidianas –, teria vindo a modificar profundamente as atitudes comuns perante o corpo.

Numa «sociedade de indivíduos» (Elias, 1991), estes ver-se-iam estruturalmente isolados dos grandes valores e causas colectivas, bem como das sociabilidades vinculativas e institucionais a que estavam sujeitos, sentindo-se relativamente autónomos na expressão da sua acção perante as inúmeras proposições sociais disponíveis. O processo de individualização fabricaria e generalizaria a imagem moderna de um *homo clausus*, um indivíduo que se crê como sujeito hiper-independente, desconectado, descomprometido, autónomo, e que se tenta concretizar enquanto tal arriscando colocar-se “em excepção”, escapar às categorias ordinárias de produção e classificação social para se realizar a “si próprio” e conquistar um “eu autêntico” e “singular”, bem como procurar novos suportes de subjectivação disponíveis ao empreendimento de uma individualidade, de uma singularidade irreduzível, como se “ser como os outros” fosse irremediavelmente ser “qualquer um”.<sup>31</sup>

Boa parte da literatura sociológica desenvolvida depois dos anos 70, na esteira de um Lasch, Sennett, ou Lipovetsky, vem justamente debruçar-se sobre a problemática das tensões que este indivíduo encontra, na dificuldade ou possibilidade de conciliar a sua pretensão em ser auto-suficiente e a exigência de fazer sociedade com os seus semelhantes. Aliás, a tradição da discussão entre agência e estrutura acontece, em grande medida, na sequência da exacerbação das tensões entre indivíduo e sociedade. No quadro de pensamento daqueles autores, a conquista de um espaço autónomo de subjectividade e de realização pessoal seria uma ambição

---

<sup>31</sup> Anseios que, apesar de não serem novos (Elias situa a sua emergência por alturas do Renascimento), são hoje mais pervasivos que nunca.

difícil de conciliar com a vida em comum, considerando os sistemas de regulação colectiva próprios da vida em sociedade.

A aparente descredibilização social e o conseqüente desinvestimento nos sistemas simbólicos de ordem mais colectiva e colectivista, acarretaria a centralização do indivíduo sobre si próprio e o seu “mundo de vida”. Num mundo em constante movimento e transformação, onde as certezas e as verdades se evaporam perante um sistema de valores tornado flutuante, os referentes quotidianos e mais próximos de si possível vislumbrar-se-ia a realidade mais soberana. Ao procurar na esfera privada a segurança, a estabilidade e a coerência identitária que havia deixado de obter numa estrutura social cada vez mais fugaz e fragmentada, o indivíduo voltar-se-ia sobre si próprio e encontraria no que de mais concreto, imediato, perene e seu sente deter – o corpo – um mundo que *va de soi*, familiar, tangível, portátil e sempre disponível a representá-lo na singularidade da sua identidade e no nomadismo da sua acção social.

Com efeito, não existe nada mais certo, omnipresente e permanente na existência individual que a existência corporal do indivíduo, nas aparências, movimentos e sensações que proporciona, funcionando como dispositivo definidor e proporcionador do sentimento de *concretitude de si mesmo* (Kaufmann, 2000:22-23, 65). Daí a sua ascensão a objecto de culto e de crença: «é a perda da carne do mundo que impele o sujeito a recorrer ao seu corpo para dar carne à sua existência» sustém Le Breton, (2000 [1990]:229), metaforizando sobre a hipótese da relação inversamente proporcional entre o crescente investimento simbólico no corpo e o decréscimo de laços sociais mais vinculativos, de tipo comunitário. Tal processo tem como conseqüências a elaboração de ritualidades que visam o investimento e a gestão da relação do sujeito com o seu corpo e, neste sentido, a emergência de um cuidado aparentemente narcísico onde o corpo se torna a última âncora, o último valor perante a precariedade, a incerteza e a imprevisibilidade do mundo social.

É neste contexto que, como bem aponta João Teixeira Lopes, as abordagens mais pós-modernas sobre a época contemporânea têm colocado «a pessoa, a subjectividade, o corpo e a identidade (conceitos equívocos e difusos) no centro das agendas de investigação» (2002:60). Para minimizar a ambigüidade que envolve estes conceitos e compreender o seu alcance heurístico, vale a pena determo-nos um pouco sobre os mesmos, e explorar os alicerces do pensamento sociológico sobre o “indivíduo contemporâneo”, enquanto *pessoa* dotada de um mínimo de capacidade de iniciativa e de poder de tomada de decisão sobre a sua conduta (*agência*), subjectivamente responsável (e socialmente responsabilizado) pelos seus actos, mas sempre socializado e socialmente contextualizado.

Nas ciências sociais, a noção de identidade tem vindo a ser progressivamente desconstruída e abandonada na sua *visão essencialista* (Pinto, 1991:218), onde era entendida como “substância”, “património”, “essência” ou “raiz” do ser (Melo, 2003:9). Num alargado consenso de base *construtivista*, tal noção tem vindo a ser sociologicamente conceptualizada enquanto produto simbólico de processos de interacção e de negociação social, construído a partir da relação do *ego* consigo mesmo (*intrasubjectividade*),<sup>32</sup> com *alter* e com o mundo em geral (*intersubjectividade*)<sup>33</sup>, num dado momento no tempo, e a partir de uma dada situação, localização ou, mais ainda, de um conjunto de localizações no espaço social. Neste processo de desenvolvimento conceptual, a sociologia dominante – representada pelas correntes e autores de pendor mais estrutural-funcionalista – foi privilegiando os processos de construção identitária de base supostamente mais colectiva, relegando para segundo plano a abordagem do que veio a designar de *identidade pessoal*, ou de *self*, sobretudo na sua dimensão relacional intrapessoal, também designada por espaço de *subjectividade*, referente à forma como o indivíduo se vê e se constrói a si próprio enquanto objecto de reflexão e sujeito de actuação no mundo, espaço (do) simbólico que foi sendo deixado a cargo da psicologia.

Mais recentemente, contudo, até por via da forte dinâmica colectiva de *individualização* que se faz sentir<sup>34</sup>, a sociologia tem sentido a necessidade de ocupar-se mais desse espaço, dedicando-se, designadamente, à caracterização e compreensão da relação existente entre as características históricas e culturais de uma dada formação social e as formas de construção e tipos de identidade pessoal ou *subjectividade* manifestas nessa mesma formação. As causas objectivas para o incremento recente dessa problemática na disciplina sociológica seguem, por sua vez, a mudança da sociedade contemporânea no sentido da maior fragmentação, descentramento e descontinuidade nos processos sociais de construção do *self*. Pode dizer-se que a procura de uma identidade individuada e a tentativa de construção e manutenção de um espaço autónomo de *subjectividade*, são dinâmicas que têm vindo a colectivizar-se. As singularidades pessoais são cada vez mais valorizadas social e *subjectivamente*, e a “autenticidade” do *self* funciona como valor de referência a pôr em acção nos projectos individuais. O indivíduo e os processos de construção de si tornam-se, assim, objectos sociologicamente apetecíveis.

---

<sup>32</sup> Dimensão da identidade pessoal que Mead definiu como “I”, correspondente às disposições *subjectivas* definidas e reivindicadas pelo *ego* para o *ego*, em contraponto ao “Me”, dimensão da identidade pessoal definidas e atribuídas ao *ego* por *alter* (Mead, 1963 [1933]:134).

<sup>33</sup> A dimensão *intersubjectiva*, Mead conceptualizou-a, por sua vez, sob a forma de “ME”, fazendo corresponder este conceito às dimensões da identidade pessoal definidas e atribuídas ao *ego* por *alter*.

<sup>34</sup> Que se traduz na crescente institucionalização de valores individualistas e na consequente proeminência do Eu sobre o Nós nos processos de tomada de decisão e acção. Ver Bauman, 2001a; Beck e Beck-Gernsheim, 2001.

Um dos corolários desta crescente *sociologização* da escala individual (Lahire, 2004), está no pressuposto de que a *identidade pessoal* não é um dado biológico ou uma forma de “natureza” tangível, mas de um produto reflexivo e socialmente construído, proveniente de um trabalho dialógico intra-subjectivo (na forma de se recontar a si próprio) e inter-subjectivo (na forma em que se forja o reconhecimento de si), progressivo e sempre inacabado. Desse trabalho resulta um conjunto de sentimentos, representações e expectativas da pessoa acerca de si própria – do que se é, do que se foi e do que se pretende ser num futuro (sonhado ou ponderado), bem como do que se pensa que os outros pensam que o próprio é, foi e virá a ser – quadro simbólico formulado a partir de um dado contexto cultural e sempre em relação com os outros. Nesta perspectiva, o *self* surge como um *processo (aberto)* mais do que como uma *estrutura (imutável)*, resultado de uma dinâmica simultaneamente reflexiva e interactiva, isto é, construído tanto a partir das relações consigo próprio como nas relações com os outros.

Foi Mead que colocou no centro da discussão e compreensão da construção do *self* a noção de *reflexividade* em relação com a de *interacção*, colocação que forneceu uma fundação programática fundamental para perceber a possibilidade de agencialidade, de acção criativa e da constituição de movimentos emancipatórios que faltava na tradição de pensamento sobre a identidade (Callero, 2003; Joas, 1998). O processo reflexivo, resultado da dialéctica entre o “I” e o “Me” (Mead, 1963 [1933]:134), introduz a experiência de auto-objectificação e refere-se à capacidade do indivíduo tomar “consciência de si”, de reflectir sobre as suas acções, ideias e sentimentos, de se tornar simultaneamente sujeito e objecto para si próprio.

A identificação da dimensão de reflexividade inerente aos processos de construção do *self* não significa, porém, a aceitação analítica do indivíduo como uma unidade social substancial, capaz de se autonomizar perante as forças da sociedade por força da sua acção e reflexividade própria. O *eu* separado da sociedade é uma ficção, ainda que possa ser tomada e (simbolicamente) vivida como realidade empírica, ao constituir-se como crença estruturante do espaço da *subjectividade*, esse espaço simbólico consubstanciado em relações intra-individuais, a partir do qual o indivíduo constrói um sentimento de *ensimesmamento*, de distância perante o mundo, nomeadamente o mundo social, fundador de uma experiência de liberdade individual.<sup>35</sup>

Objectivamente, o *self* não é uma instância independente, autónoma e irreduzível da vida social, uma instância mais profunda, verdadeira ou elementar que qualquer outro tipo de identidade social, mas apenas um nível desta, entre outros. A identidade pessoal também é social, um produto relacional, sendo este um princípio fundamental no enquadramento da maior

---

<sup>35</sup> Daí Dubet privilegiar a *subjectividade* dos actores sociais como objecto de uma *sociologia da experiência social*, enquanto «actividade social gerada pela perda da adesão à ordem do mundo, do *logos*» (1996 [1994]:100-101).



parte da actual pesquisa sobre o *self* (Callero, 2003:121; Pinto, 1991:218). Ao processo contínuo da sua construção, subjaz um campo de identificações que se entrecruzam, estabelecido por empatia e por oposição, por semelhança e por diferenciação, com e contra, onde entra em jogo uma série infinita de instâncias particulares de *identificação* e *identização*<sup>36</sup> sócio-cultural: familiares, sexuais, amicais, educacionais, profissionais, étnicas, políticas, religiosas, musicais, etc. (Pinto, 1991:218-219). Em conjugação com estas, opera ainda na construção do *self* um conjunto de dispositivos objectivadores da identidade pessoal, como o nome, o corpo, a forma de apresentação, as memórias biográficas, os interesses pessoais, etc., em torno dos quais o sujeito vai fabricando, sustentando, reforçando ou reconfigurando os sentimentos de *consistência*, *unicidade* e *continuidade* da sua identidade própria.

Ultimamente, contudo, são diversas as abordagens teóricas que, por força de dinâmicas várias, vêm presumir a extinção da identidade pessoal enquanto construção relativamente estável e durável a partir de determinado momento da vida do sujeito.<sup>37</sup> Consistência, unicidade e continuidade são elementos “clássicos” constitutivos da identidade pessoal cuja sobrevivência na sociedade contemporânea é posta em causa, por acção de processos estruturais que os tornam obsoletos. Segundo alguns autores, mais do que uma *identidade* coerente, una e duradoura, o indivíduo contemporâneo é detentor de uma combinatória heteróclita, polimorfa e efémera de identificações.

Já Weber sublinhava o facto de, na modernidade, os indivíduos serem confrontados com problemas de abertura identitária particulares, ao afirmar que a «identidade não é mais, do ponto de vista sociológico, do que um estado de coisas simplesmente relativo e flutuante» (1992 [1913]:331). Hoje, essa postura analítica tende a ser levada às últimas consequências, sendo a identidade qualificada como *múltipla* (Elster, 1985), *polifónica* (Grumbach, 1988), *evanescente e porosa* (Maffesoli, 1988a, 2002 [1992]), *saturada* (Gerden, 1991), *proteica* (Lifton, 1993), *incerta* (Ehrenberg, 1995), *dissociada* (Dubet, 1996 [1994]), *dispersa* (Dortier, 1999), *fragmentada* (Scott, 1999), *flutuante* (Memmi, 1997), *contingente* (Dubar, 2000; 2003), *líquida* (Bauman, 2001b), *provisória* (Martuccelli, 2002), *paradoxal* (Aubert, 2005), ou tão somente *plural* (Lahire, 2003), entre tantos outros qualitativos, provenientes de propostas analíticas diferenciadas.

---

<sup>36</sup> Termos de Pierre Tap (1996:12). O primeiro corresponde ao processo pelo qual os actores sociais se integram em conjuntos mais vastos, de pertença ou de referência, com eles se fundindo de modo tendencial; o segundo corresponde ao processo através do qual os agentes tendem a autonomizar-se e a diferenciar-se socialmente, fixando em relação aos outros distâncias e fronteiras mais ou menos rígidas.

<sup>37</sup> Momento esse em que se presumia, justamente, que a identidade pessoal estabilizasse, habitualmente situado na “pós-adolescência”, como postula, por exemplo, Erikson (1972 [1968]), bem como muitos outros psicólogos e psiquiatras adeptos das teorias do desenvolvimento cognitivo.

Na base destes epítetos está evidência empírica, recolhida a partir de domínios sociais variados, que aponta para um drástico aumento do fenómeno de multiplicação e dispersão das experiências sociais<sup>38</sup> na sociedade contemporânea, em virtude da sua intensa *decomposição*, *diferenciação* ou *fragmentação* social. Na sua vida e ao longo dela, os indivíduos *zapam*, agem e estão inevitavelmente implicados, com um grau de compromisso variado, em cada vez mais esferas sociais, e cada vez mais diferenciadas. A partir destas, estabelecem-se relações de identificação e identização cuja densificação e complexificação podem potenciar fenómenos de *sobresaturação* simbólica e social, com a consequente desintegração da coerência, unidade e estabilidade do *self*. Ao circular nomadamente na multidimensionalidade topográfica própria do espaço social contemporâneo, o indivíduo torna-se ele próprio múltiplo, aberto, inacabado e incerto, sempre susceptível de conhecer, no futuro, outras conexões e diferenciações que o podem transformar novamente.

É nesta óptica que é hoje quase unanimemente reconhecida a natureza socialmente *contingente* das identidades pessoais, com alguns autores a profetizarem uma quase alietoriedade no processo da sua (re)construção, argumentando no sentido da substituição de uma suposta *lógica da identidade* própria da modernidade, enquanto sistema cognitivo predefinido, reificado e cristalizado, a favor da emergência pós-moderna de uma *lógica da identificação* (Maffesoli, 1988a; 2004), mais plástica, evanescente e precária, resultante de sucessivas afectações a categorias diversas e variáveis ao longo de uma trajectória de vida.

De facto, a identidade pessoal dos sujeitos não é, actualmente, um dado adquirido de uma vez por todas. Porventura nunca o foi, ainda que os constrangimentos sociais no sentido da plasticidade e liquefacção identitária sejam, hoje, mais pesados. O processo de construção da identidade pessoal é constante ao longo de toda a vida, já não podendo ser reduzido à interiorização passiva, determinista e mecânica de características fixas e imutáveis, herdadas por via da pertença a categorias estatutárias com papéis pré-definidos. A realidade social contemporânea, donde o indivíduo faz parte integrante, é substancialmente mais complexa e intrincada, exigindo-lhe uma capacidade de selecção, apropriação e gestão de recursos simbólicos e sociais cada vez mais diversos, através de uma aprendizagem experiencial que se faz sempre através e na relação social.

Contudo, ainda que a lógica da identidade possa estar saturada em função dos constrangimentos sociais que sobre ela imperam, pode-se colocar a hipótese de, no nível mais “rasante” da existência quotidiana dos indivíduos, subsistirem reacções e resistências aos

---

<sup>38</sup> Usamos aqui o termo *experiência social* no sentido dado por Dubet, como «maneira de construir o real e, sobretudo, de o “verificar”, de o *experimental*» (1996 [1994]:95).

mecanismos que impelem a tal saturação, nomeadamente localizadas nessa dimensão identitária que é a personalidade. Assim, mais do que ficar pelo deleite analítico sobre a ideia de dispersão e disseminação *ad infinitum* da estrutura identitária do sujeito, importa questionar, como bem formulou Lahire (2004), sobre as condições sócio-históricas, as instituições sociais e as configurações de relações que possibilitam a produção social de um actor plural ou de um actor caracterizado por uma profunda unicidade.

Importa ainda averiguar, acrescente-se, quer as estratégias utilizadas pelos próprios actores sociais, nomeadamente pelos mais *jovens*, para, numa sociedade que tende propiciar a dispersão social e numa fase do ciclo de vida que tende à reconfiguração do *self*, fazer vigorar e reforçar o sentimento de coerência, unicidade e singularidade identitária; quer os dispositivos sócio-simbólicos escolhidos como detentores da capacidade de produzir a ilusão de um *self* unificado, homogéneo, coerente, durável e estável, ilusão que, sendo uma empresa difícil nas sociedades de hoje, não deixa de ser socialmente bem fundamentada, produzida e certificada pelos seus mecanismos de funcionamento.

Em termos de condições socio-históricas, as recentes mutações estruturais sentidas nos domínios sociais que acolhem os dispositivos de pertença (social) e de referência (simbólica) típicos da sociedade industrial (como a família, a escola, o trabalho, a classe ou o *status* social, a política ou a religião, por exemplo), bem como a emergência de todo um conjunto de micro possibilidades de adesão inclusiva que popula o tecido social (“tribos”, “seitas”, “grupos de auto-ajuda”, grupos formados em torno de actividades de lazer, promovidas com maior ou menor regularidade no tempo, etc.), têm vindo a actuar no sentido da *desinstitucionalização* dos laços sociais e da *destraditionalização* da ordem simbólica (atitudes, valores e representações que densificam éticas de vida) característica da modernidade, condições que não deixam de potenciar fenómenos de pulverização identitária.

Os laços tradicionais flexibilizam-se e tornam-se menos vinculativos e estáveis: na família, os laços do casamento já não são perpétuos; na escola, o diploma já não é garantia de emprego no futuro; no trabalho, a precarização do vínculo laboral é uma realidade incontornável para um número cada vez maior de jovens. Outros laços mais voláteis, como os amicais, ganham um valor vivencial e referencial sem par. Ao mesmo tempo que o poder simbólico dos tradicionais dispositivos de socialização e integração social declina, as *identidades estatutárias* que produziam tendem a perder preponderância, e com elas a repartição mais institucionalizada e estereotipada de papéis sociais (masculino/feminino, classes dominantes/dominadas, direita/esquerda, crente/ateu, patrões/empregados, pais/filhos, professores/alunos, etc.).

Com a relativização e politização crescente da arbitrariedade dessas categorias sociais, o processo de construção identitária deixa de ser puro reflexo de papéis sociais institucionalizados e normativos, para passar a integrar, com regularidade, a possibilidade de ruptura, afrontamento, distanciamento e reinterpretação pessoal no respectivo desempenho. O que faz com que haja, hoje em dia, um espaço de agencialidade cada vez mais alargado, fundamentado na *decalage* entre o modelo prescrito pelo papel social<sup>39</sup> e as suas possibilidades (mais ou menos legítimas) de desempenho. Neste contexto, a par da concepção objectivista e reificada da identidade *por outro* – consubstanciada no conjunto de identificações exteriormente atribuídas ao indivíduo –, as preocupações sociológicas recentes com a identidade pessoal passam a focalizar também, intensamente, a elaboração subjectiva e evanescente da identidade *para si* – densificada no feixe de identificações reivindicadas por si próprio para si mesmo (Dubar, 2000:54).

Se esta noção não integrava o jargão conceptual da “sociologia clássica”, de natureza funcional-estruturalista – onde a identidade, reduzida ao desempenho de papéis sociais institucionalizados, se tornava sinónimo de identidade para outro e atribuída por outro –, a crescente reflexividade outorgada por muitas teorias ao indivíduo contemporâneo na selecção, projecção e monitorização de categorias objectivadas sobre si mesmo impele à análise dos fenómenos de *subjectivação*<sup>40</sup>, isto é, dos fenómenos que remetem para a exacerbação social, na forma massificada de *narcisismo de grupo*, de um sentimento de *subjectividade* (Maffesoli, 2002 [1992]:274-275). Tal sentimento, individualmente sentido mas socialmente compartilhado, passa pela assumpção do *self* enquanto actor dotado de um espaço autónomo onde, supostamente em liberdade, se tecem as dinâmicas do “eu” consigo próprio<sup>41</sup>, uma das dimensões fundamentais da experiência social na sociedade contemporânea que, como tal, não pode escapar à abordagem sociológica (Dubet, 1996 [1994]; Touraine, 1994 [1992], 1995; Touraine & Khosrokhavan, 2000).

---

<sup>39</sup> O conceito de *papel social* é tradicionalmente utilizado na sociologia para articular a posição social que o actor ocupa na estrutura social e o respectivo desempenho ou agenciamento. No contexto da sociologia estrutural-funcionalista, onde o conceito de papel social foi mais dissecado, este servia para dar conta dos laços vinculativos tecidos entre supostos modelos de conduta anexos aos diversos estatutos ou posições sociais assumidos pelos indivíduos, garantindo assim a estabilidade e a previsibilidade das acções e interacções sociais. A contingência que hoje caracteriza o mundo social põe em causa a capacidade hermenêutica desse conceito, bem como o imediatismo mecanicista e harmonioso das relações que a partir dele eram tecidas. Para aprofundar esta discussão, ver Martuccelli, 2002:141-238.

<sup>40</sup> Touraine entende por *subjectivação* o movimento «que institui como princípio do bem o controlo que o indivíduo exerce sobre as suas acções e a sua situação, e que lhe permite conceber e sentir os seus compromissos como componentes da sua história pessoal de vida, conceber-se a si próprio como agente [que modifica o meio material e, sobretudo, social, no qual está situado]. O sujeito é a vontade de um indivíduo em agir e ser reconhecido como agente» (1994 [1992]:246).

<sup>41</sup> Dinâmicas essas onde o Outro, ainda que remetido para a dimensão do não-dito, não deixa de estar objectivamente presente, como referência de identificação e/ou identificação para si próprio.

Assim concebida, a identidade pessoal não se vislumbra pré-determinada mas contingente das condições sociais que a enquadram, por sua vez bastante mais voláteis, flexíveis, instáveis, intrincadas e turbulentas que no passado. Se em sociedades onde prevaleciam *laços de natureza comunitária*, à partida estáveis, duráveis e vinculativos, o indivíduo (mais) dificilmente escapava aos estatutos e às normas que os respectivos papéis determinavam e que tendiam a reproduzir-se de geração em geração, já em sociedades de dominante *societária*, onde os laços sociais são mais frágeis, complexos e transitórios, estes mais não oferecem senão possibilidades de pertença (social) e de referência (simbólica) que o sujeito vai gerindo ao longo da vida, no decorrer do seu processo de (re)construção identitária.

A distinção entre laços sociais *comunitários* e *societários* já é “clássica” na história do pensamento sociológico, desde Ferdinand Tönnies a Max Weber, havendo sido recentemente retomada por Dubar na análise que faz da estrutura e natureza dos laços sociais característicos das sociedades contemporâneas ocidentais (2000:198). Segundo o autor, as formas sociais de natureza *comunitária*, supõem a existência prévia de um *nós* que tende a modelar o *eu* através da herança sócio-cultural presente na sua genealogia. Cada indivíduo define-se e é definido a partir do lugar que ocupa num dado sistema de lugares e de nomes que lhe pré-existem e que se reproduzem geracionalmente, pólos essenciais de referência identitária que tendem a cristalizar-se no tempo biográfico e social de uma dada “comunidade” (definida por referência a uma dada “cultura”, “nação”, “etnia” ou “corporação”, por exemplo). As formas sociais de natureza *societária*, por sua vez, representantes das sociabilidades dominantes nas sociedades ocidentais contemporâneas, caracterizam-se pela existência de colectivos múltiplos, variáveis, intermutáveis e efémeros, de *nós* contingentes aos quais os indivíduos podem aderir por períodos limitados de tempo e cessar a sua afiliação a todo e qualquer o momento, gerindo de forma provisória e estratégica os recursos que esses espaços sociais lhes proporcionam enquanto possibilidades de identificação, em função dos seus interesses de realização pessoal.

O laço social que caracteriza as relações com o Outro na contemporaneidade, apesar de frágil e temporário, não deixa de ser um laço social identitariamente relevante. As modalidades de identificação subjacentes à forma social *societária* passam, contudo, a ser orientadas segundo o primado da autonomia do sujeito sobre as pertenças colectivas, bem como o primado das identificações *para si* sobre as *identificações por* e *para outro*, habitualmente associadas a formas categoriais institucionais e estatutárias, estáveis e definitivas (posição social, sexo, idade, etnia, nação...). Por outras palavras, a dimensão pessoal da identidade passa a ter ascendente sobre outras dimensões da identidade social (familiares, profissionais, religiosas, políticas, etc.),

as quais, por sua vez, tendem a ser consideradas como opções pessoais e não como imposições fruto de condições herdadas.

Embora não implique, como o laço comunitário, a adesão prévia e a inevitável partilha de “crenças colectivas” e de “raízes comuns” (de “sangue”, de cultura, de espaço, etc.), o laço societário não deixa de presumir a participação e a cooperação voluntária do indivíduo em acções partilhadas com outros enquanto pares sociais. Como Martuccelli faz questão de frisar, não existem indivíduos isolados, sem qualquer tipo de filiação e suporte social (2002:62). Mais fortes ou mais fracos, mais institucionais ou informais, mais associativos ou sociativos, mais ou menos investidos em termos de tempo, emoção, reciprocidade, os colectivos existem sempre a balizar a vida do indivíduo.

O laço societário não pretende, portanto, alegar qualquer tipo de triunfo narcisista e hedonista do “indivíduo” sobre o “colectivo”. A identidade pessoal não se edifica senão nas e através das relações com os outros, estruturadas em redes de sociabilidade. Contudo, não em torno de relações de dominação e sujeição pessoal, de autoridade imposta arbitrariamente, mas de estruturas capazes de outorgar modalidades de *reconhecimento social* mútuo de subjectividades que se pretendem individualizadas e autónomas. A individualização acaba sempre por implicar espaços de reconhecimento social do *self*, onde se procura a confirmação social do que se é ou se pretender ser. Donde a importância dos novos laços, apesar de eventualmente efémeros e provisórios, terem o alcance de proporcionar aos seus membros ganhos simbólicos de singularização e autonomia social, isto é, de lhes conceder a um sentimento subjectivo de soberaneidade e propriedade do *eu* sobre si próprio, enquanto mestre e senhor de si mesmo, garantindo-lhes em simultâneo as gratificações sociais suficientes à necessária estima fundadora da existência social de cada indivíduo.

A natureza da relação social nas sociedades ocidentais contemporâneas vislumbra-se, assim, qualitativamente diferente do passado. As estruturas fragilizam-se, as hierarquias atenuam-se, as normas enfraquecem e, onde os mecanismos sociais favoreciam os automatismos e determinações comportamentais, as escolhas são hoje múltiplas e reversíveis – embora nem sempre possíveis (Pais, 2001:8). As liberdades ampliam-se e, neste contexto, os princípios da escolha pessoal e da autonomia individual passam a ter força simbólica sobre os constrangimentos e destinos colectivos (que, convenhamos, não desapareceram, mas diluem-se, pulverizam-se no tecido social). O que no passado era colectivamente tomado a cargo das instituições, como a família, a escola ou o trabalho passa, aparentemente, a ser cada vez mais da responsabilidade do próprio indivíduo, que terá o *dever* de assegurar o seu próprio destino (Martuccelli, 2002:348).

Deste modo, a experiência social dos sujeitos, sobretudo dos nascidos entre as mais jovens gerações, tende a ser cada vez menos formatada pelos padrões de socialização impositivos e prescritivos gerados pelas instituições sociais tradicionais, passando a mover-se num mundo social atravessado por lógicas sociais muitas vezes incoerentes e até divergentes. É esta a hipótese analiticamente mais densificada, sob formulações várias, no âmbito das mais actuais correntes paradigmáticas dos estudos sobre juventude (Dubet, 1987, 1996 [1994]; McDonald, 1999). Os jovens experimentam hoje transformações estruturais e globais nas suas condições (sociais, culturais, económicas e políticas) de socialização, que afectam profundamente os processos de produção dos seus destinos e das suas subjectividades, isto é, as formas de constituição das suas trajectórias e identidades pessoais, no que aos sentidos atribuídos à sua acção e experiência social se refere.

A experiência social dos jovens é, no cenário actual, cada vez mais formatada por modelos *pós-lineares* de socialização (Pais, 2001:85), em ruptura com o modelo induzido da sociedade industrial, onde a condição juvenil era entendida como um tempo de transição linear, circunscrita a uma sucessão progressiva e organizada de etapas identificáveis e previsíveis, situadas entre a infância e a adultícia, e que passavam pela saída da escola para um emprego estável e durável, pela autonomização residencial relativamente à casa parental, pela fundação de uma nova família, com a respectiva conjugalidade e parentalidade, etc. (Galland, 1985, 1990, 1997, 2001). À luz desta concepção normativa, integracionista e linear de transição, a diversidade encontrada para a condição juvenil era reencaminhada, sobretudo, para as problemáticas do controlo social e da delinquência, da marginalidade social e das clivagens de classe, como é notório nos estudos produzidos nos anos 30 e 40 pela Escola de Chicago sobre os *gangs* urbanos juvenis que acompanharam o nascimento da sociedade industrial e, posteriormente, na sociologia das (sub)culturas juvenis operárias do pós-guerra (donde se destaca a produção da Escola de Birmingham), onde tais espaços sociais eram abordados como respostas integrativas e defensivas perante os problemas de exclusão social.<sup>42</sup>

No recente quadro de fragmentação e despadrãoização das culturas e trajectórias juvenis, respectivamente, onde «a questão da classe social perde prevalência a favor do problema da indeterminação objectiva da identidade» (Ferreira, 2000a:62), grande parte do quadro conceptual fornecido por esses trabalhos perdeu o seu valor heurístico, deixando em crise paradigmática os estudos sociológicos de juventude (McDonald, 1999:2). A realidade social dos anos 80 foi

---

<sup>42</sup> Existe uma vasta bibliografia histórica e antológica sobre este tema, donde se destacam as seguintes referências: Brake, 1985; Feixa, 1993, 1998; Ferreira, 2000a, 2000b; Gelder & Thornton, 1997; Hall & Jefferson, 1976; Mungham & Pearson, 1976; Pais, 1993.

propiciando uma nova experiência social aos jovens, mais difusa, decomposta, turbulenta, apanágio de um mundo social mais flexível, instável e incerto, onde a clássica linearidade das transições se viu profundamente desorganizada e dessincronizada. «A modernidade recente é um terreno labiríntico que se furta à planificação», formula Pais, sendo que «perante estruturas sociais cada vez mais fluidas e modeladas em função dos indivíduos e seus desejos, os jovens sentem a sua vida marcada por crescentes inconstâncias, flutuações, descontinuidades, reversibilidades, movimentos autênticos de vaivém» (Pais, 2001:65-69), a que o autor chamou, metaforicamente, de *movimentos yô-yô* (Pais, 1996a).

Os tempos de inserção que marcam os processos de transição juvenil são mais prolongados e sinusoidais, associados a condições de socialização caracterizadas pelo risco, aleatoriedade e precariedade a vários níveis e em várias esferas sociais. Se outrora os seus destinos se articulavam em torno de garantias estatais e sociais, caracterizadas pelo compromisso, permanência e continuidade, hoje o futuro é mais nublado, imprevisível e descontínuo, em dimensões como a escola, a conjugalidade, o trabalho, a parentalidade. Diante de tal cenário, o desenvolvimento de estratégias de investimento hedonista e lúdico no presente, no aqui e agora do quotidiano, da intimidade e dos tempos livres, em detrimento do passado e do futuro, surge como reacção possível por parte de alguns jovens. Em contraste com o ideal de indivíduo produtivo, integrado, unívoco e inserido em lugares e vínculos sociais concretos e funcionais, emergem outras subjectividades mais próximas da experiência emocional que procuram a experimentação, a intensificação do momento, a excitação, a sensação, o prazer, a sensualidade proporcionada por um corpo sempre disponível, em redes de interacção mais sociativas que associativas, com formas de identificação plurais e maleáveis.

Por outro lado, as instituições outrora determinantes no planeamento das estratégias biográficas juvenis, como a família e a escola, viram socialmente questionados os seus papéis tradicionais e repartido o seu poder de influência perante outras estruturas de sociabilidade, resultantes de mundo juvenis que emergiram na sua particularidade social, com base em afinidades e práticas estéticas e éticas que, quotidianamente, interpelam os sentidos hegemónicos, disponibilizando novos e diferentes *modos de subjectivação* que não necessariamente os que reproduzem o *status quo*. Nestes mundos, são postos em causa modelos pedagógicos e estruturas de autoridade tradicionais, são experimentados novos modelos de conjugalidade e família, de género e de sexualidade, são criados, ensaiados e acolhidos novos dispositivos e repertórios culturais, abrindo-se a possibilidade de aos ritos estatutariamente impostos para construir o jovem enquanto «pessoa», com as respectivas temporalidades e *locus* adstritos, se sucederem ritualidades que o próprio escolhe e mobiliza, em



tempos e sobre espaços diferenciados, considerando os momentos e as dimensões biograficamente mais significativas no decorrer do seu percurso de vida.

Num contexto marcado pela pulverização dos procedimentos rituais da entrada na vida adulta, pelos desafios da incerteza, da precariedade e do risco inerentes às trajectórias e ciclos de vida, bem como pelo estilhaçamento normativo proporcionado pela exponencial fragmentação social e correlativo acréscimo de possibilidades em termos de sistemas sociais e simbólicos de referência, no sentido horizontal das distinções sociais, põe-se a hipótese dos jovens de hoje já não encontrarem condições favoráveis à estabilização duradoura das suas definições pessoais. Passariam a moldar a sua identidade pessoal em função e reacção à mudança das suas próprias circunstâncias, cada vez mais voláteis e aleatórias, convertendo o processo de construção do *self* num processo em constante e interminável mutação.

A procura de uma identidade pessoal, como já salientava Adérito Sedas Nunes no fim dos anos 60, não se colocava nas sociedades tradicionais, «onde a identidade é socialmente atribuída e imposta à grande maioria dos jovens» (1968:94), pelas suas origens sociais, pelos papéis e destinos sociais que lhe estavam socialmente reservados, de antemão, e aos quais era difícil escapar. Nas condições inauguradas pela modernidade mais recente, os jovens confrontam-se com o desafio e a responsabilidade de terem de escolher entre múltiplas possibilidades, representativas de caminhos sociais e referências identitárias diversas, num mundo onde o futuro é, apesar de mais aleatório e inseguro, menos condicionado pelas origens e papéis sociais, onde as expectativas de mudança e os mecanismos de mobilidade (vertical e/ou horizontal) são mais efectivos, criando a ilusão de que a sua identidade dependerá sobretudo da sua própria capacidade de agir e de se afirmar.

É neste sentido que a “moratória psico-social” imposta pela condição de transição em que objectivamente vivem, poderá ser subjectivamente vivida pelos jovens com um maior sentido de *individualização* e *indeterminação social* (Baethge, 1985). Todavia, ao mesmo tempo que se lhes abre um amplo espaço de autonomia no que diz respeito ao espectro de possibilidades de tomadas de decisão sobre a sua vida, identidade e trajectória pessoal, os jovens de hoje tornar-se-iam mais *incertos* (Ehrenberg, 1991, 1995), mais auto-determinados mas também mais abandonados a si próprios, socialmente investidos de uma maior responsabilidade pessoal no cálculo sobre as respectivas escolhas, projectos e acções, e simultaneamente mais vulneráveis aos efeitos e riscos de uma sociedade cada vez mais flexível, global e competitiva, caracterizada por uma cultura da *performance*.

A autonomia, o espírito empreendedor e o sentido de auto-responsabilização aparecem como qualidades requeridas ao jovem de hoje e daqui, bem como a disponibilidade à mudança,

à mobilidade, à adaptabilidade a novas condições, à permanente evolução, indutora de uma certa plasticidade nos mecanismos de auto-construção (*self-improvement*), adequada à circulação num mundo social onde é cada vez mais difícil prever o futuro. O resultado seria a perda de capacidade do jovem em produzir uma identidade consistente e durável para si próprio. A identidade pessoal tornar-se-ia frágil, instável, perde a sua unicidade e estabilidade, havendo quem proponha o seu abandono conceptual a favor do conceito de identificação (Maffesoli, 1988a; 2004).

O jovem gozaria o prazer de se ver mais livre e emancipado, mas também mais desamparado, mais confuso, confrontado com a experiência social de uma trajectória em constante questionamento e permanente busca de si. Neste contexto, as novas possibilidades de liberdade abrem também terreno ao potencial crescimento das experiências de ansiedade e depressão, da «inquietude existencial» (Ehrenberg, 1991, 1995), de «insegurança ontológica» (Giddens, 1997 [1991]:75): «ao contrário da imagem heróica de um sentimento de liberdade conquistadora, os actores sentem antes esta liberdade na forma de angústia, de incapacidade de escolher, de inquietação quanto às consequências das opções» (Dubet, 1996 [1994]:101).

Perante o cenário traçado, os recentes processos de *individualização* e *subjectivação* da experiência social implicam um constrangimento sobre o “indivíduo contemporâneo” ou, mais concretamente, sobre o “jovem”, no sentido da realização de si enquanto sujeito “autêntico” e actor soberano, protagonista principal na sua própria história, constrangimento segundo o qual cada um deve imperativamente encontrar um projecto para si e agir, em função dele, por conta própria, de forma a não ser excluído do laço social, seja qual for a fragilidade dos recursos culturais, económicos ou sociais de que dispõe.

Nesta perspectiva, ainda que o “indivíduo contemporâneo” já não possa ser entendido à luz de uma concepção *sobressocializada* da acção – ou seja, que postula uma programação total da acção social, entendendo o indivíduo como um mero portador passivo e servil de estruturas sociais transmitidas –, tão pouco deverá ser analiticamente colocado no extremo oposto, de total *dessocialização*, pressupondo a sua total autonomia, desenraizamento e aleatoriedade social, como algumas teorias mais pós-modernas da identidade e da acção equacionam. Na medida em que o indivíduo, objectivamente, não escolhe senão aquilo que pode em função das suas possibilidades, interesses e preferências (sempre socializadas), as concepções que postulam a total liberdade de decisão daquele não revelam senão ilusões socialmente construídas e fundamentadas (Dubet, 1996 [1994]:95).

Apesar da unanimidade gerada em torno do reconhecimento da fragilização quer dos laços, quer das normas, o enfraquecimento e desintegração das velhas formas de socialização

que os sustentavam – e que garantiam a preparação do indivíduo para desempenhar em conformidade os papéis institucionais ou estatutários aos quais estava destinado (através da aplicação de regras, da obediência à hierarquia, em suma, do ajustamento a uma ordem social estável) – é interpretado em sentidos diferenciados. Alguns autores interpretam-no como um processo de *dessocialização* (Touraine & Khosrokhavar, 2000) ou *autonomização* (Ehrenberg, 1991) crescente, na medida em que traduz uma dinâmica social mais individualizada, caracterizada pela necessidade (ilusão?) histórica de o indivíduo se construir a si próprio. Esse constrangimento, ao mesmo tempo que concede ao indivíduo contemporâneo uma margem de autonomia mais elevada que no passado, e o imputa de uma responsabilidade pelas suas escolhas até aqui nunca atingida, também o remete para uma constante busca de si, uma permanente inquietude existencial que o deixa desestabilizado, incerto.

Outros autores, contudo, analiticamente mais prudentes, preferem conceptualizar esta dinâmica social como um processo de *plurissocialização*, decorrente da diversificação imbricada das experiências socializadoras sobre o mesmo corpo, em função da multiplicação dos contextos culturais, relacionais ou circunstanciais em que o indivíduo actua (Lahire, 2004). No contexto de formações sociais altamente diferenciadas e fragmentadas, não há que pressupor a influência de um passado incorporado, homogéneo e em bloco, sob a forma de sistema único de disposições (ou *habitus*) necessariamente unificado, coerente, transponível e duradouro sobre os comportamentos individuais, pesando em cada momento sobre toda e qualquer situação social (domínios de práticas, esferas de actividades, micro-contextos, domínios de interacção, etc.). Lahire vai mais longe relativamente à aplicação e densificação empírica do conceito de *habitus* realizada por Bourdieu, pressupondo, por um lado, a *pluralidade* das disposições e, por outro, a *variedade* de contextos passados e presentes para a respectiva actualização, cada um com as respectivas propriedades específicas, convergindo no corolário da existência de *variações intra-individuais* (variações sincrónicas internas a cada indivíduo) e *inter-individuais* (variações diacrónicas internas a cada indivíduo) nos comportamentos sociais (2004:14-16).

O *multienraizamento* contextual forma uma complexidade de patrimónios de disposições culturais que não são imediatamente transponíveis de contexto para contexto, de domínio cultural para domínio cultural ou, para empregar um conceito caro a Bourdieu, de *campo social* para *campo social*. O actor individual não põe invariavelmente em acção, em todas as situações, contextos e esferas sociais, o mesmo sistema de disposições. Existem mecanismos subtis de monitorização de recursos simbólicos e cognitivos, de inibição e/ou activação de disposições

específicas em domínios de interacção particulares, bem como do respectivo abandono<sup>43</sup>, destruição<sup>44</sup>, reforço ou actualização em função das transformações ocorridas nas circunstâncias de uma trajectória de vida. O *habitus* individual pode ser, assim, conceptualizado como um sistema dotado de uma pluralidade de recursos, cuja utilização não é inteiramente definida *a priori* mas, em grande medida, gerida em função dos constrangimentos sociais conjugados aos quais as disposições são submetidas (Lahire, 2004:733).

Nesta óptica, as variações intra e inter-individuais têm origem não num suposto enfraquecimento dos mecanismos de socialização mas, justamente, na heterogeneidade das suas condições sociais de produção, passadas e presentes: diferentes etapas e experiências de socialização, paralelas e/ou consecutivas, diversas ou, até mesmo, contraditórias, quando proporcionadas por instâncias culturais concorrentes (escola, família, televisão, imprensa, mercado...), podem coabitar no mesmo corpo. No mesmo sentido, a relativa coerência dos traços disposicionais apresentados por cada indivíduo dependerá da coerência impressa pelas experiências de socialização aos quais ele foi/é submetido.

Quanto mais diversificados forem os contextos sociais perante os quais ele é simultaneamente ou sucessivamente colocado, e quanto mais precoce for a sua experiência de uma vivência multienraizada, maiores são as probabilidades do património identitário do indivíduo ser objectivamente pouco homogéneo e unificado, podendo verificar-se até, em alguns casos, a existência de traços disposicionais opostos, contraditórios. E note-se que a pluralidade interna verificada num *habitus* não significa a existência de actores sem coerência e estabilidade identitária, mas um *habitus* construído sem um princípio único de coerência e estabilidade.

Esta postura analítica, ao mesmo tempo que responde à necessidade histórica de pensar o social numa sociedade fortemente individualizada e individualizante, evita a contaminação teórica dos subjectivismos autonomistas empiricamente enraizados, evidenciando justamente os mecanismos e fundamentos sociais que produzem o indivíduo contemporâneo como um ser relativamente autónomo, dotado de razão ou “reflexividade”, em oposição activa ou resistência passiva às determinações sociais, contra as quais defenderia a sua autenticidade e singularidade. A complexidade e decomposição social faz-se sentir de tal forma que tende a favorecer as condições ideais de produção e manutenção social de um sentimento íntimo e

---

<sup>43</sup> Por falta de condições de actualização e monitorização durante longos períodos da vida, por exemplo.

<sup>44</sup> Através de um trabalho sistemático de *contra-socialização*, verificável, por exemplo, aquando da integração do indivíduo antes não-religioso em comunidades religiosas. Pode-se ainda verificar mecanismos de contra-socialização em muitos contextos juvenis de natureza “subcultural” ou “tribal”, que trabalham contra as socializações mais institucionais, verificadas no âmbito da família ou da escola.

difuso de que existe, em cada indivíduo, um espaço de subjectividade que resiste à sua vida social, derradeiro reduto do mito contemporâneo da liberdade individual.

Ora, são justamente as condições sociais de socialização e determinação múltiplas e intrincadas que permitem ao indivíduo contemporâneo gozar da sensação de autonomia, singularidade e autenticidade, pouco consciente da pluralidade de forças que sobre ele recaem em cada experiência social: «a socialização não é total, não porque o indivíduo escape ao social, mas porque a sua experiência se inscreve em registos múltiplos e não congruentes. É nisso que assenta aquilo que se poderá considerar como autonomia do indivíduo» (Dubet, 1996 [1994]:98). Sensação que é tanto mais reforçada quando o indivíduo escolhe projectos e caminhos à partida socialmente conotados com zonas “alternativas” ou “marginais”, fomentadores de situações de desencontro e estranheza recíproca entre si e o social.

Com efeito, se vários autores dedicados às dinâmicas de individualização e subjectivação começaram por localizar estes fenómenos entre as elites, mais providas de capacidade de escolha entre recursos identitários vários, ultimamente tem-se verificado a presença alargada dessas dinâmicas em zonas sociais menos codificadas institucionalmente, nomeadamente entre as designadas “subculturas juvenis”, onde as identidades, marcadas por éticas de dissidência e resistência, mais facilmente se autonomizam dos papéis sociais institucionais.

Não obstante os processos de desinstitucionalização social, de destradicionalização cultural, de decomposição dos estilos de vida e de individualização da vida social, converterem a construção da identidade pessoal, hoje, num processo sujeito à constante elaboração e revisão, a preservação de um grau mínimo de unidade, coerência e continuidade identitária continua a ser uma preocupação do indivíduo, constituindo um elemento essencial do seu movimento de subjectivação. Aliás, como alerta Touraine, este movimento, enquanto luta do *sujeito*<sup>45</sup> pelo estatuto de actor protagonista na sua própria história, começa justamente com a resistência do sujeito à fragmentação e perda de identidade que ele sente exteriormente induzida (1994 [1992]:207; 1997:81).

O facto de viver numa sociedade altamente diferenciada não produz inevitavelmente um descentramento identitário infinito e aleatório, não exclui forçosamente os princípios de unidade, consistência e continuidade do *self*. Trata-se de um certo *chiché* pós-moderno, o facto da sociedade fragmentada gerar, definitiva e irremediavelmente, *personalidades múltiplas* (Scott, 1999:444). A hipótese do indivíduo sincronicamente fragmentado e diacronicamente descentrado, num movimento perpétuo de adaptação e adopção de diversas identificações em

---

<sup>45</sup> Touraine usa o termo “sujeito” justamente para se referir a uma consciência incorporada com propósito, vontade e capacidade de agência.

função das inúmeras situações, circunstâncias e constrangimentos a que vai estando sujeito, quando radicalizada e levada às últimas consequências, acaba por tornar-se num absurdo psicológico, um quadro praticamente esquizóide de distúrbio psiquiátrico. Esta imagem pós-moderna da identidade, diz-nos Sara Scott, é mais aparente que real, apesar de vislumbrar na reemergência das desordens dissociativas no campo da psiquiatria americana «um sinal dos tempos» (1999:434).<sup>46</sup>

Sem perder de vista uma concepção plural, compósita, estratificada e dinâmica da identidade pessoal, no sentido em que a construção do *self* passa necessariamente por múltiplas identificações, sincrónicas e diacrónicas, há que considerar que a unidade, consistência e durabilidade do *self* já não dependem exclusivamente das normatividades inerentes aos papéis sociais que o mundo social mais institucionalizado proporcionava. É exigido actualmente do sujeito um exercício simbólico e reflexivo sobre si próprio, no sentido de produzir nexos de coerência e de continuidade sobre a sua biografia e localizações, de construir um quadro simbólico que garanta a experiência subjectiva de unidade e continuidade pessoal sobre as respectivas vivências e pertenças sociais, no mundo aparentemente caótico e aleatório no qual a multiplicidade de identidades é inscrita (Sökefel, 1999:424).

Já aqui se fez menção ao facto da identidade pessoal ser, também ela, uma dimensão da identidade social. No entanto, enquanto as identidades sociais podem ser experienciadas na sua pluralidade, o *self* é experienciado como unidade (Tap, 1999:65-68), experiência que implica por parte do actor a capacidade de selecção, gestão e articulação pessoal dos traços disposicionais resultantes da apropriação de uma multiplicidade de identidades colectivas (etárias, de género, familiares, estudantis, laborais, étnicas, políticas, confessionais, de classe, locais, regionais, transnacionais, etc.), diferenciada em função do grau de adesão (pertença) a determinadas categorias e do nível de implicação (vivência) em determinados grupos ou redes sociais.

Esta competência para gerir diferentes identidades – para auto-regular a experiência da hibridez, da intersecção identitária – é um importante aspecto do *self*, já realçado por Mead e mais tarde aprofundado por Giddens, relativo ao *sentido reflexivo* que habilita a pessoa a construir-se e a distinguir-se como sujeito uno, consistente e duradouro. Nesta perspectiva, dependendo da sua capacidade auto-reflexiva, o actor está habilitado a gerir as suas identificações com um sentido de identidade. A lógica da identidade não foi, portanto, simplesmente subsumida a uma lógica da identificação, como propôs radicalmente Maffesoli

---

<sup>46</sup> A autora dá conta da recente profusão de distúrbios de personalidade múltipla no domínio da psiquiatria e da justiça no EUA, ou seja, casos onde uma sucessão de personalidades habitam o mesmo indivíduo e que, impondo-se a ele, o constrangem a acções que ele próprio não reconhece em seguida.

(1988a; 2004). As identificações que densificam a identidade pessoal ao longo de uma trajectória de vida tornam-na, sim, mais plástica, moldável, sendo o seu grau de plasticidade variável em função da distância que os indivíduos estabelecem perante determinados papéis e respectivos referentes simbólicos, definindo os níveis de apropriação, de aceitação ou de resistência consoante as circunstâncias sociais que enfrentam.

Há como que um *continuum* que vai das identidades “sólidas” às identidades “fluidas”, diferindo na sua consistência e estabilidade em função não de qualquer “núcleo duro” substancialista, mas do grau de distanciação da subjectividade relativamente à apropriação das disposições veiculadas nos diversos enraizamentos sociais do indivíduo. A plasticidade identitária de alguns jovens pode ser extrema sem que estes ponham em causa a sua “autenticidade”, quando assumem determinadas disposições exigidas em determinadas esferas sociais onde sentem não poder realizar e expressar a sua identidade na sua versão mais ampla (como no caso da esfera do trabalho, por exemplo), em dissociação mais ou menos radical com as restantes disposições que consubstancializam a estrutura da sua subjectividade.<sup>47</sup>

A hipótese do *actor plural* (Lahire, 2003) não pressupõe necessariamente, portanto, uma perspectiva *dessocializada* e autónoma sobre o sujeito, tão pouco uma perspectiva *sobressocializada* e passiva do mesmo, mas a perspectiva *multissocializada* de um actor aberto e comunicante com a realidade, com os outros e consigo próprio, dotado da capacidade reflexiva de ir construindo sentidos e valores sobre os resultados disposicionais que daí lhe advêm. Confrontado com a pluralidade de domínios sociais onde se movimenta ou movimentou, está nas suas mãos a tentativa de ordenar e unificar simbolicamente estas experiências para se dotar de uma representação unitária e coerente de si próprio.

No trabalho de *bricolage* identitária que implica a selecção de elementos de identificação e identização, o indivíduo tenderá a actuar com um certo sentido subjectivo, segundo determinados critérios de orientação, gestão e manutenção da consistência e estabilidade do *self*. A identidade pessoal resulta assim de um constante trabalho *intersubjectivo*, construído em torno dos diversos quadros de significação nos quais o indivíduo está simultaneamente implicado e é sucessivamente colocado. Confrontado com múltiplas identificações não apenas diversificadas, mas muitas vezes opostas entre si, a sua identidade pessoal vai sendo quotidianamente construída e posta à prova, enquanto produto de uma gestão activa e reflexiva do sujeito diante dos diversos registos simbólicos provenientes de diferentes esferas sociais.

---

<sup>47</sup> Goffman foi dos primeiros autores que abordou este fenómeno de *distanciamento ao papel* e de gestão das identidades, nomeadamente da *identidade deteriorada*. Ver Goffman, 1988 (1963), 1993 (1959).

Não se trata, portanto, de entrar em ruptura, *a priori*, com a questão do grau de unicidade, consistência e durabilidade do actor plural. Na análise da produção social do indivíduo enquanto sujeito singular e autónomo, há lugar para o levantamento das estratégias e recursos mobilizados na produção e expressão social desse sentimento de singularidade, de autonomia, dessa utopia em torno da existência de um *self* único e unificado. Quer isto dizer que, na realidade, existem formas estratégicas de reacção e resistência à *plasticidade informe* na prática social do indivíduo, as quais implicam a mobilização de recursos (materiais, simbólicos, sociais) que funcionam como *princípios de federação identitária* (Martuccelli, 2002:363), ou seja, que garantem, pelo menos do ponto de vista da subjectividade individual, um sentido de unidade, coerência e continuidade entre as identificações do *self*, por maior que seja o sentimento ou a realidade da sua contingência.

Esses mesmos recursos e estratégias podem variar historicamente e deter configurações várias no presente. Segundo Robert Castel, um dos suportes principais do “indivíduo contemporâneo” é, justamente, a *propriedade privada*, a qual assegura escapar a situações de dependência, bem como o reconhecimento social de prestígio, estatuto e segurança (2005:123). O que, numa sociedade que proclama a soberaneidade do indivíduo, põe em causa aqueles cuja condição social, provisória ou continuamente, os priva da possibilidade (material ou até mesmo jurídica) de posse de qualquer tipo de propriedade material. A situação de moratória social, económica e até mesmo cívica a que muitos jovens estão sujeitos até chegar ao estatuto de cidadãos de e com plenos direitos, aproxima a sua condição social daqueles que Castel designa de *indivíduos por defeito*, ou seja, que carecem dos recursos objectivos para aceder à desejada autonomia e ao reconhecimento social da almejada individualidade (2005:122-123).<sup>48</sup>

Há, todavia, um recurso à mão de qualquer um, um suporte a que todos têm acesso no pressuposto da sua “propriedade privada”, mesmo aqueles, à partida, social, cívica e economicamente mais despossuídos: o corpo. A imputação e reconhecimento social do valor fundador deste *património pessoal* à disposição de todos, facilmente mobilizável e capitalizável enquanto suporte expressivo de identidade pessoal, de federação identitária e de emancipação subjectiva, vem justificar o ênfase teórico que tem obtido entre as abordagens sociológicas aos processos de construção identitária do “indivíduo contemporâneo”.

---

<sup>48</sup> À figura social do “escravo” e do “servo”, por exemplo, não era reconhecido o estatuto de indivíduo. Até mesmo o operário no início da industrialização tinha dificuldades em reivindicá-lo.



#### 1.4. Individuação e “libertação” do corpo: emancipação social ou deslocamento dos constrangimentos?

A estreita correspondência entre realidade corporal e as actuais dinâmicas de individuação acontece na medida em que, do ponto de vista simbólico, o corpo tem emergido na sociedade contemporânea como um dos recursos que mais tende a simbolizar o *self*, enquanto suporte fundador, concreto e imediato de pensamento sobre si próprio e de interacção com os outros como indivíduo uno. Já Durkheim tinha essa forte intuição, de que se há «um factor de individuação, é o corpo que desempenha esse papel. Como os corpos ocupam pontos diferentes do tempo e do espaço, cada um deles constitui um meio especial onde as representações colectivas vêm refractar-se e colorir-se diferentemente» (2002 [1912]:278). Tal acontece na medida em que, como avisadamente frisa Pina Cabral, um dos processos centrais à ideologia individualista que caracteriza a modernidade ocidental é, justamente, «a naturalização da identidade pessoal através de uma atribuição de maior verdade à pessoa física do que aos laços sociais» (1996:202; 2003:154).

Com efeito, enquanto forma perceptível que produz uma *impressão* (Bourdieu, 1977b:51), ou seja, que gera um conjunto de sensações que asseguram continuamente ao indivíduo a consciência de existir e de coexistir, o *lugar corporal* veio corresponder na sociedade contemporânea à prova mais tangível e precisa do real individual: «na porção de espaço que o meu corpo ocupa – o *lugar corporal* – eu reconheço o seu volume, formas e proporções; e a consciência destas experiências faz, até, parte da minha auto-imagem, reflectindo-se na minha auto-estima e nas minhas relações interpessoais. (...) Nenhum lugar do mundo é para mim tão significativo como o lugar do meu corpo, que por mais ninguém pode ser ocupado. O meu ponto de vista é, por isso mesmo, estritamente pessoal; ou seja, ninguém pode *ver* ou *viver* o mundo como eu o vejo e vivo. Em rigor seria para isso necessário *meter-se na minha pele*» (Ribeiro, 2003:21-22).

Vários estudos provenientes da área da psicologia vieram demonstrar como o lugar corporal fornece uma infra-estrutura material através da qual o indivíduo, desde cedo, se reconhece enquanto tal, delimitando a sua figura no espaço e demarcando-a dos outros. Conceitos como o de *eu-pele* (Anzieu, 1995 [1985]), *sentimento corporal* (Allport, 1969), ou *sentimento do ser material* (Mucchielli, 1986), apontam para o corpo como elemento fundador do *sentimento de si*. Para estes autores, a imagem de si constrói-se progressivamente, ao longo dos primeiros anos de vida, justamente a partir da experiência da superfície do corpo e das

sensações que este permite (movimentos, contactos, sensações orgânicas...), estímulos que dão pistas para distinguir e localizar o corpo próprio na restante materialidade do mundo exterior.

É muito precocemente que a criança aprende progressivamente a reconhecer a sua imagem no espelho, como resultado de um duplo mecanismo de *objectivação* (através do qual a criança se torna visível para ela própria, capaz de se encontrar, a partir do exterior, como objecto no espaço dos objectos) e de *apropriação* (a criança incorpora a respectiva aparência visual e fá-la coincidir com a experiência interna do seu corpo, nas suas sensações tácteis, viscerais e emotivas (Lipiansky, 1999:23-36; Bernard, 1995 [1972]:35-42). É no momento em que esta fusão se realiza que o uso da primeira pessoa – “eu” – se torna habitual no discurso da criança, marcando a emergência do sentimento de identidade pessoal: «ao cabo do processo de desenvolvimento, cada indivíduo representa o seu corpo como único, diferente dos outros. Mais que isso, representa-o como o *seu* corpo (identidade corporal), e representa-se nele (eu corporal). É natural que, (...) ao representar-se no corpo (na primeira pessoa), ele se distinga dos outros indivíduos» (Ribeiro, 2003:50).

Embora seja redutor circunscrever o sentido de *self* à realidade corporal, o facto é que, enquanto matéria tangível, inalienável e inintermutável característica a qualquer ser humano, marcadora da sua presença e demarcadora da sua diferença no mundo, o corpo providencia actualmente um valioso património a partir do qual o sujeito social pode construir um sentido de unicidade, de consistência e de continuidade individual, bem como produzir e gerir a expressão social da sua *singularidade* (Scheer, 1998:43).<sup>49</sup> Se o corpo tem vindo a ser socialmente eleito como instância maior de individuação, é porque opera como principal vector de distinção individual: através do fechamento material do sujeito que figura, o corpo estabelece a fronteira precisa da pessoa no tempo e no espaço, configurando os limites carnis identificadores e separadores do *eu* e do *outro*. Por outro lado, apesar das transformações que, enquanto unidade viva, sofre lentamente ao longo do tempo biológico, constitui uma realidade que o sujeito habita permanentemente como um universo familiar ao longo da vida.

---

<sup>49</sup> É nesta perspectiva, aliás, que a designação «corpo» constitui uma metáfora privilegiada sempre que se quer caracterizar a *totalidade* de um certo tipo de organização, ligando as respectivas partes: o “corpo dos médicos”, o “corpo de baile”, o “corpo político”, o “corpo social”, etc. Como aponta José Gil, «Estes “corpos” falam e, falando, dizem-se como unidades “espontaneamente” significadas, organizadas numa coesão aquém do sentido dito, resultado de uma dupla transfusão em que a vida passa ao sentido de tal modo que este se apresenta como tão inquestionável, tão imanente como ela; e em que o sentido, impregnando a vida, a leva a uma total presença em relação a si própria, sem separação nem transcendência. O corpo, pela sua voz, contém esta unidade da vida e do sentido. No entanto, quando chamamos tais totalidades “corpos”, incluímos também a vontade de lhe acrescentar este factor de coesão que não possuem forçosamente.» (1980:78). Sobre o emprego da metáfora “corpo social” – tão utilizada nas ciências sociais, nomeadamente na sua relação com o “corpo individual” – e respectivas ambivalências, ver Hintermeyer, 1998:105-122. Sobre a metáfora «corpo político», ver Balandier, 1997 [1995]:23-59; ou ainda Gil, 1988:293-314.

É por esta ordem de razões que a emergência e acentuação social do valor simbólico da corporalidade vem a par da institucionalização colectiva da ideologia individualista<sup>50</sup>, com os seus ideários de individualidade e de autonomia pessoal, constituindo um princípio de individuação indiscutível «ratificado e reforçado pela definição jurídica do indivíduo enquanto ser abstracto», e «submetido a um processo de socialização do qual a própria individuação é produto, forjando-se a singularidade do “eu” nas e pelas relações sociais» (Bourdieu, 1998:118). Como vem argumentando Le Breton (1985; 1991 [1985]; 1997 [1992], 2000 [1990]), a atomização social dos actores passa pela respectiva atomização corporal: «o individualismo inventa o corpo ao mesmo tempo que o indivíduo; a distinção de um engendra a do outro numa sociedade onde os laços entre os actores são mais relaxados, menos submetidos à égide da inclusão que submetidos à da separação.» (Le Breton 2000 [1990]:159).

Embora a história do corpo enquanto objecto de estudo sociológico esteja, em grande medida, fundeada na exploração analítica das noções de *pessoa*, *identidade pessoal* e *subjectividade*, existem formações sociais onde este tipo de noções que remetem para a singularidade do actor social não tem por referência núcleos biológicos ou psicológicos, como acontece no Ocidente. Em muitas sociedades tradicionais, explica Van Wolputte (2004:252), os processos de personalização implicam uma subjectividade descentrada ou ex-cêntrica relativamente ao corpo do indivíduo, originários em campos de sentido exteriores e estendidos no espaço, na cultura material, no mundo natural, nos próprios corpos dos outros, pares e ancestrais, instalando-se uma complexa rede de correspondências metafóricas e holísticas entre corpo, condição humana, natureza e cosmos.

Le Breton (1985:30-31; 1991 [1985]:97; 2000 [1990]:18) e José Gil (1980:22-25; 1988:138-142), ambos apoiados no estudo de Leenhardt sobre a sociedade melanésica, dão o exemplo da concepção de *pessoa* enraizada entre os Canacas, onde o corpo não é concebido como forma e matéria isoladas do mundo natural. As noções ocidentais de pessoa e de corporeidade não são recuperáveis na socialidade e na cosmogonia canaca tradicional. Cada sujeito, na Melanésia, não existia senão em relação com os outros e com o mundo natural, não teria consistência

---

<sup>50</sup> Tome esta a forma analítica de *individualismo narcísico* – uma concepção mais egoísta e soberana do indivíduo em sociedade, frequentemente radicada em contextos conceptuais de sede mais filosófica que sociológica (Sennett, 1986, 1994, 1998; Lach, 1981 [1979]; Lipovetsky, 1989 [1983], 1989 [1987], 1994 [1992]; ou Ferry, 1990) – ou de *individualismo expressivo* – concepção do individualismo enquanto valor dialógico, a realizar num contexto relacional e sujeito a processos de reconhecimento e legitimação social por parte do Outro (Bellah, 1985; Zoll, 1992). A mais valia desta última concepção radica no facto de salientar o actual interesse pelo corpo não apenas como um gesto narcísico, estipulado por si próprio para se gratificar a si mesmo, mas também como um desejo de reconhecimento social, que necessita do olhar dos outros para certificar e legitimar o seu portador enquanto pessoa singular. Assim sendo, do corpo se retira um benefício pessoal que é também, em si mesmo, social, porque é a partir dele, em determinados meios, que se produzem os julgamentos e as categorizações que densificam o indivíduo como pessoa.

senão nos laços com os seus pares, vivos e mortos, bem como com o mundo vegetal. Quando um melanésio diz «vê estes braços, isto é água» comparando os braços do filho aos ramos de uma árvore, «primeiramente aquosa, depois com o tempo, lenhosa e dura» (Leenhardt, 1971 [1947]:27), pressupõe uma intricável relação simbólica entre o indivíduo e a árvore.

Maurice Leenhardt designa de *identidade de substância* a correspondência de estruturas entre corpo humano e mundo vegetal na sociedade melanésica: «o corpo humano é feito desta substância que verdeja no jade, forma folhagem, enche de seiva tudo o que vive, resplandece nos rebentos e nas energias sempre renovadas. E como o corpo fica completamente cheio desta vibração do mundo, não se distingue dele» (1971 [1947]:29). O indivíduo participa integralmente de uma natureza que, em simultâneo, assimila e o integra. E na medida em que a sua corporeidade está em ligação integrada com o universo, não há necessidade de fronteiras individuais. «O primitivo é o homem que não aprendeu o laço que o une ao seu corpo, permanecendo assim incapaz de o singularizar» (Leenhardt, 1971 [1947]:70). O corpo do melanésio (o *kamo*) é, no universo simbólico que o enquadra e incorpora, confundido com o mundo, elemento indiscernível de todo um conjunto simbólico, não funcionando como suporte ou a prova material de qualquer forma simbólica de individualidade.

Mesmo na velha Europa, o corpo individual também não se separava nitidamente dos demais. Na morte, durante a Idade Média, as sepulturas eram colectivas. Na vida, os corpos também não viviam apartados. As casas típicas tinham uma divisão apenas. Nos castelos, as divisões eram também multifuncionais (Ariès & Charier, 1991; Duby, 1990). A ideia de corpo enquanto fronteira física do sujeito, socialmente produzido, promovido e reconhecido como expressão privilegiada da pessoa individual, só nasceu com os tempos modernos, com a emergência do individualismo burguês e a ideia de “intimidade” e de “privacidade” corporal (Giddens, 2001 [1992]; Le Breton, 1985; Vigarello, 1985, 2004). A partir daí, o corpo vai ganhando relevo como *meio de expressão* individual (Falk, 1994:53; Polhemus & Benthall, 1975; Synnott, 1993). As fronteiras materiais que oferece, na sua indecomponível unicidade e irreduzível individuação, vêm-se socialmente investidas enquanto suporte de representação e apresentação social do *self* e, simultaneamente, lugar de (de)marcação da diferença social e pessoal (Shilling, 1997a:65).

Neste processo social de *ensimesmamento corporal do self*, várias correntes de estudo vieram tomar o corpo como *unidade fenomenológica* do indivíduo, conceptualizando-o como veículo irreduzível de conciliação e expressão do “ser interior”. Sennett (1994) já encontrava no século XIX as condições históricas de emergência dessa nova crença de que a aparência física reflectia o *inner self*, daí derivando, frequentemente, graves efeitos de estigmatização quotidiana,

quando o sujeito era portador de determinados traços corporais socialmente institucionalizados como “imperfeições de carácter”, nomeadamente através da psiquiatria e da criminologia. Nestes contextos analíticos, o corpo era entendido como ressonância carnal de uma identidade inerente, formulando-se nexos causais entre “interioridade” e “exterioridade”, entre “carácter” e “fachada”. As alterações nele produzidas eram entendidas como *projectos hermenêuticos* (Sullivan, 2001:41), no sentido em que constituiriam revelações de uma essência identitária, expressões de uma interioridade inata, veiculariam a “verdadeira” *personalidade* do sujeito incorporado.

Mas se até aos anos 60 o corpo foi pensado como incorporação da *verdade* profunda do sujeito, veículo do seu *ser* no mundo, os anos 80 e 90 viram emergir uma nova matriz sócio-cultural para o pensamento sobre o corpo, em grande medida decorrente da proliferação de inúmeras possibilidades de gestão e produção das suas potencialidades imagéticas, cinéticas e sensoriais. Hoje, dadas as actuais condições de intensa colonização pelo mercado, pela ciência e pela medicina, o corpo já não corresponde necessariamente à unidade fenomenológica do indivíduo. Em algumas figuras que preenchem o seu imaginário contemporâneo, ele tende a ver-se pensado, apenas e tão só, como o elemento material da presença do sujeito no mundo, um *acessório* que se possui e que pode ser submetido a permanentes operações de *reconfiguração* por parte das várias indústrias de *design*, produção e reprodução corporal disseminadas no tecido social.

Com a saliência do valor de troca simbólica do corpo no espaço social, a própria abordagem sociológica da identidade pessoal também sofreu transformações profundas. Se na sociologia mais “clássica” a identidade pessoal era vista como uma espécie de fenómeno “mental”, que existe no “interior” do corpo, o trabalho de Foucault (1994 [1976]; 1994 [1984a]; 1994 [1984b]) e, posteriormente, grande parte da sociologia que elegeu esta instância como objecto de estudo, veio desmistificar essa posição. Argumentavam que o corpo físico tem que ser visto como superfície sobre a qual o *self* se constrói (*intracorporalidade*) e é socialmente construído (*intercorporalidade*), através de várias *técnicas do corpo* socialmente disponíveis, para utilizar um vocábulo inaugurado por Mauss<sup>51</sup> na sociologia do corpo (1966 [1950]). Quando se fala de corpo não se está a falar, portanto, de algo separado da “alma” ou da “mente”, célebre dicotomia analiticamente institucionalizada a partir da filosofia cartesiana, na medida em que, pelo contrário, os *selves* são sempre *incarnados*.

As fronteiras do corpo não deixaram, portanto, de constituir os limites identitários do *self*. Mas dadas as condições estruturais em que decorrem, actualmente, os processos de construção

---

<sup>51</sup> Mauss entende por técnicas do corpo «as formas através das quais cada indivíduo, em cada sociedade, sabe como usar o seu corpo» (1966 [1950]:365)

social das identidades, o corpo contemporâneo, contudo, já não corresponderá à encarnação irreduzível de uma identidade pessoal supostamente cristalizada e homogênea, estável e imutável, pressionada por normas e códigos prescritivos, para passar a poder ser alvo de (re)construção pessoal, uma realidade (que se pretende) subordinada à vontade do sujeito, susceptível de acolher múltiplas formas de exploração e de metamorfose.

A plasticidade socialmente exigida, hoje, à identidade pessoal do sujeito é carnalmente convertida num sentimento colectivo de relativa *maleabilidade* do corpo, agora aberto à experimentação, disponível a ser treinado, moldado, corrigido, modificado no sentido de proporcionar e fixar, por um momento que seja, a imagem de uma identidade, provisória ou duravelmente escolhida como favorável. O sujeito já não está obrigado a contentar-se com a anatomia que o destino lhe concedeu, podendo completá-la, corrigi-la ou formatá-la conforme os respectivos interesses e aspirações. No sentido, portanto, do encontro com o corpo desejado, expressão carnal de uma identidade projectada, *reflexivamente* construída como um projecto a ser continuamente trabalhado pelo indivíduo, aberto a novas possibilidades em termos de suportes e métodos de construção.

Ainda que as condições materiais, sociais e culturais dos indivíduos tragam *nuances* a este fenómeno, será este o ambiente contemporâneo que tende a enquadrar as atitudes mais recentes perante o corpo e, conseqüentemente, a experiência corporal dos mais jovens. Num mundo em que se multiplicam os espaços de *mise en scène* significantes para a actuação do jovem, este encontra no corpo um suporte de geometria suficientemente variável e provisória para assegurar um traço significativo de si em contextos diversos, em função de uma identidade escolhida e sempre revogável (Le Breton, 1999:24; 2000:209). Nessa perspectiva, alterar o corpo já não corresponderá à procura de um encontro com uma “verdade”, mas à exploração dos limites e potencialidades de um *self* que procura construir-se dentro de um espaço de possibilidades de intervenção e modificação corporal cada vez mais alargado.

A economia representacional do corpo como expressão externa de uma personalidade naturalizada, vê-se revezada por uma outra que toma o corpo como suporte de um sujeito que ensaia produzir-se no espaço social como um agente activo e criativo, em constante esforço de construção e demarcação do seu espaço de subjectividade, luta onde poderá mobilizar como instrumentos estratégicos um largo espectro de práticas da modificação corporal actualmente disponível. Nesta sequência, a ênfase analítica sobre este tipo de práticas passa a ser colocada já não no carácter *essencial* da auto transformação, mas no seu aspecto *performativo*, conceptualizando-as como desempenhos que funcionam, sobretudo, como actos sociais de enunciação expressiva e de (de)marcação da presença do sujeito no mundo social. Mais do que

reiterar personalidades, as modificações corporais assinalam a reconfiguração de identidades: deixam de estar subordinadas a uma *revelação* para passar a ser submetidas a uma *intenção*, deixam de constituir um *reflexo* (psicológico) para passar a configurar um *projecto* (individual). Em suma, *expressam* mais do que *confessam*.

Na proposta de Giddens (1997 [1991]), a unidade, a coerência e a estabilidade da identidade pessoal são susceptíveis de ser conseguidas, justamente, através da formulação de um *projecto reflexivo de self*, no âmbito do qual, entre os vários recursos potencialmente oferecidos (no mercado) e efectivamente mobilizados (pelo sujeito consumidor) no actual contexto de “modernidade tardia”, o autor sugere haver um importante movimento de *recentramento social no corpo*. Junto deste suporte, os indivíduos encontram um recurso privilegiado de sentido auto-identitário, disponível a ser exaustivamente explorado e investido, *capitalizável* diríamos, por forma a dele extrair o máximo de potencial imagético, cinético e/ou sensitivo que encerra, até ao limite dos objectivos do seu portador.

Reconhecer o corpo enquanto eixo estruturante e estruturado, para usar uma expressão cara a Bourdieu, de um *projecto identitário*, não envolve, necessariamente, a tradução comportamental numa preocupação e vigilância a tempo inteiro com a aparência, medidas, forma e movimentos do corpo. Implica, sobretudo, que os indivíduos sejam conscientes e activos na gestão e manutenção da sua corporalidade, reconhecendo o seu valor simbólico e de uso como suporte de uma identidade pessoal, como espaço plástico, cinestésico e sensitivo de produção e representação social de um *projecto de self*.

O corpo contemporâneo, com toda a parafernália hoje disponível ao seu serviço, emerge, assim, como *território existencial* (Csordas, 1990, 1994) privilegiado na produção, encenação e projecção social de identidades *ideais* ou *desejadas*. É neste sentido que, segundo David Le Breton, o corpo assume na sociedade contemporânea um estatuto de *alter-ego* (2000 [1990]:163; 1999:9), simultaneamente mobilizado como *suporte material* e *duplo de si próprio*: por um lado, constitui o invólucro que assinala formalmente a presença da pessoa no mundo e que melhor a representa, mas ontologicamente dissociado do sujeito que incarna e visto como realidade *em si*; por outro, trata-se de um *acessório* de tal modo familiar e próximo do sujeito que funciona como um *parceiro* com o qual tem que coabitar (Le Breton, 1999:42). E se habitualmente essa coabitação é celebrada em “natural” fraternidade, mesmo quando o corpo é tratado como um *adversário*<sup>52</sup>, outras vezes o sujeito estabelece com ele relações bastante

---

<sup>52</sup> Pense-se nas actividades físicas e desportivas de alta competição ou nos designados “desportos radicais”, onde o sujeito se propõe competir com ele próprio, ou seja, com o seu corpo, desafiando os limites que este lhe impõe. Ver, por exemplo, Le Breton, 1991 (2000); 1995c; 1995d; 1997; 2002c, 2002d; ou Sirost, 2002.

rudes, como se do pior inimigo se tratasse, nomeadamente quando a carne não se apresenta e, consequentemente, não o representa da forma por ele pretendida, não conseguindo avistar meios e condições de com ela se reconciliar no futuro.<sup>53</sup>

Valorizado na sua materialidade, o corpo contemporâneo assume o estatuto inédito de objecto que se tem, de *carne* votada aos desejos, aos caprichos, às fantasias, às provocações do seu portador, corpo a corpo na sua relação com o mundo, registando empiricamente a persistência histórica do dualismo cartesiano, presente na manutenção da dissociação entre *reflexividade* e *corpo* (versão moderna do dualismo que opunha o “espírito” ou a “alma” ao corpo), mas agora invertido nos termos da relação do indivíduo reflexivo com o seu corpo. O imaginário contemporâneo do corpo concebe-o como um artefacto submetido à vontade do sujeito, nomeadamente à vontade de *ser sujeito*, no sentido que Touraine dá ao termo, e já não como parte “maldita” da condição humana, submetida à descrição e ao silêncio, à “imaterialização” pela religião ou pela ciência, de modo a livrar o homem das amarras perversas ou enganosas do seu enraizamento carnal.

Pelo contrário, é nesta óptica que em muitos contextos juvenis o corpo se dá a ver justamente sob formas «espectaculares» (Abramo, 1994), num «excesso de realidade corporal» (Gil, 1994:17) que invade o espaço público, através de indumentárias e penteados singulares, de tatuagens e adereços vários, de gestos e movimentos aparatosos, etc. O corpo é muitas vezes, a partir desses contextos, mobilizado como um lugar de afirmação, representação e encenação de identidades que se pretendem singularizar, pondo em evidência uma *estética* e uma *moral da presença* que, nos seus excessos, se traduz em *manifesto de existência*, e não apenas de *resistência* (Ferreira, 2004d; Pais, 2005:63). Daí que o corpo desses jovens, mais que um dado adquirido ou um facto da realidade, seja mobilizado como um artefacto vivo e vivido sobre o qual recaem experiências e projectos de identidade, envolvendo todo um *trabalho social* de modificação e sobressignificação corporal que tem por fim a reivindicação e o reconhecimento de uma existência pessoal autónoma, bem como a expressão corporal de uma identidade desejada. Ao modificar o seu corpo, esses jovens sentem estar a mudar-se a si próprios e acreditam estar a mudar a sua vida, bem como o seu *mundo de vida* (Schutz, 1977, 1978).

Até à modernidade, a experiência corporal quotidiana dos indivíduos fundamentava-se na experiência de *ser* um corpo, destino “naturalmente” herdado de uma vez por todas (Cascais, 2004:37). Não saberiam o que é *ter* um corpo, uma ordem distinta do “eu”, a ordem da matéria, e

---

<sup>53</sup> Pense-se, por exemplo, nas situações de auto-mutilação. Ver, por exemplo, Brickman, 2004; Favazza, 1996 (1987); Mascia-Lees & Sharpe, 1992; Le Breton, 2003.



manter com ele uma relação de exterioridade e de propriedade.<sup>54</sup> Se muitos jovens se limitam, hoje, a *ser* o corpo que *têm* – prolongando no tempo a relação “naturalizada” que mantêm com o seu corpo desde criança<sup>55</sup> –, muitos outros *têm* o seu corpo para *serem o que dele fazem*. Nos trâmites dessa apropriação, invertem os termos da equação entre *ter* e *ser* corpo, portanto, apostando na modificação dos corpos de que se sentem proprietários para ser outro, no futuro, que não o próprio, no presente.

Sem deixar de constituir um símbolo privilegiado do *self*, o corpo torna-se assim matéria-prima que o sujeito detém para *ser si próprio como um outro* (Riceur, 1990), um outro que se *quer ser*. Funciona como um outro de si-mesmo, reflexo de um *ser* que (se) projecta (ou, pelo menos, que tenta projectar) num *querer ser*. Em última análise, como formula Le Breton, «todo o corpo contém a virtualidade de inúmeros outros corpos que o indivíduo é susceptível de fazer despontar tornando-se o *bricoleur* da sua aparência e dos seus afectos» (2000:212).<sup>56</sup> Já não um valor nobre e intocável ou máquina inerte, sequer incarnation irreductível do sujeito, mas matéria-prima transitória e manipulável, disponível à construção e metamorfose do *self*; um recurso à mão de qualquer um susceptível de ser capitalizado sob as mais diversas formas, e donde há que tirar o máximo rendimento em termos de bem-estar (forma), bem-parecer (apresentação) e/ou bem-fazer (desempenho); um património pessoal que cabe a cada um modelar, explorar e gerir – numa palavra, *produzir* – da melhor forma, conforme os seus próprios interesses, gostos estéticos e valores éticos, até aos limites da transcendência pessoal.

Está-se, aqui, no âmbito de uma construção identitária que se supõe, a si própria e em si própria, eminentemente *deliberativa* (Lyotard, 1989 [1979]:181), ou seja, que pressupõe por parte do sujeito que a empreende a consciência de estar a actuar intencionalmente, uma

---

<sup>54</sup> Relação essa tão familiar hoje em dia e que aponta para uma das mais importantes direcções de exploração da sociologia contemporânea sobre o corpo. A dimensão da *reflexividade corporal*, a que voltaremos mais adiante, tem sido pouco debatida nas correntes que aprofundaram a problemática da relação entre identidade e corpo sob a perspectiva monista de se *ser um corpo*, como a psicologia compreensiva, de inspiração gestáltica, fenomenológica ou psicanalítica (Berthelot, 1987:7). Quando se debruçaram sobre esta problemática sob o ângulo dos fenómenos de modificação corporal, estas correntes fizeram-no sobretudo em torno de alterações ocorridas de forma involuntária, ou seja, decorrentes do processo biológico, como a puberdade, a gravidez, ou a menopausa, ou de acontecimentos inesperados, como acidentes, doenças, mastectomias, cicatrizes faciais, etc.), situações que, ao alterar a imagem corporal do sujeito, implicaram igualmente efeitos profundos, muitas vezes dramáticos, na identidade pessoal do mesmo, mantendo contudo a relação simbólica de submissão deste perante um destino corporal (Synnott, 1993:2). Actualmente, porém, com a relativa democratização das possibilidades de modificação corporal voluntária, o facto é que a relação entre identidade e corpo se complexifica profundamente dando azo à formulação de um imaginário de propriedade e soberaneidade do sujeito sobre o próprio corpo.

<sup>55</sup> Giddens, informado pelas teorias psicológicas do desenvolvimento cognitivo, tende a localizar a emergência da potencial relação reflexiva com o corpo em torno da adolescência, na medida em que, sendo a imagem do próprio corpo um dos primeiros elementos que possibilitam à criança identificar-se e diferenciar-se dos outros, a «criança não aprende que “têm” um corpo, porque a auto-consciência emerge através da diferenciação corporal e não o contrário» (1997 [1991]:52).

<sup>56</sup> Tal como acontece, por exemplo, com o corpo do profissional de teatro, o actor, potencial contentor de inúmeras possibilidades de corporeidade. Sobre o *corpo do actor*, ver Próchno, 1999.

experiência diferente do simples acontecer, isto é, do que se limita a ocorrer na sua vida e onde sente não ter nenhuma intervenção. Emerge, assim, a imagem de um sujeito dinâmico, reflexivo, intencional, com capacidade de decisão sobre a sua escolha, e que procura atingir uma finalidade, a *sua* finalidade, característico de uma *sociedade de indivíduos* (Elias, 1991), onde os colectivos de pertença não fornecem senão de maneira alusiva modelos ou referentes de acção. Nesta sociedade, o sujeito sente (ou deseja vir a sentir) ser ele próprio o mestre-de-obras que decide a orientação e a significação da sua existência, e não a decorrência de uma evidência cultural.

Ora, a indústria de *design* corporal estabeleceu-se sobre, e em grande medida também alimentou, este sentimento de relativa soberaneidade e liberdade do indivíduo sobre a respectiva construção identitária, elegendo como epicentro das suas estratégias de *marketing* a ideia da modificação corporal como resultado de um *acto de vontade* sobre o corpo e sobre si próprio, produzindo uma *ficção* de escolha personalizada, onde a presença do ambiente social não é intimamente percebida como constrangimento, mas como opção entre múltiplas possíveis. Assim sendo, na alteração voluntária e intencional do corpo, «a vontade manifesta-se enquanto propriedade da pessoa que se exprime no seu dinamismo, existindo neste uma relação que podemos designar por “autodeterminação”. Tal relação indica que a estrutura de “autogoverno” e de “autopossessão” é essencial à pessoa, sendo a referência ao “ego” fundamental. E é a autodeterminação que revela a liberdade enquanto verdadeiro atributo da Pessoa» (Silva, 1998:145).

Com os inúmeros recursos de modificação e conservação do corpo hoje oferecidos pela florescente indústria de *design* e produção corporal, o espaço de possibilidades corporais amplia-se e, com ele, a sensação de escolha soberana sobre um corpo percebido como um objecto que pode ser aperfeiçoado à medida do desejo do seu portador, que poderá ser modificado de acordo com os modelos de identificação que mais lhe convém, se para tal tiver condições materiais e simbólicas. A *cultura de consumo* inscreve e exige no e do corpo qualidades que o tornam *plástico*, persuadindo os actores sociais de que, com esforço, disciplina e, claro está, algum dinheiro, poderão aceder às aparências, sensações e desempenhos desejados, em grande medida modelados a partir de um trabalho social de colaboração entre os *media* e as indústrias de *design* corporal (Featherstone, 1982:25).

Já no início dos anos 70, Baudrillard assinalava o peso destes dispositivos no sentimento generalizado de “libertação” do corpo que se fazia sentir: «a “revolução” actual, a exaltação sexual no quadro de uma liberalização generalizada, não é senão a manifestação do acesso do corpo e da sexualidade ao estado da economia política, da sua integração na lei do valor e da

equivalência geral. (...) Toda a perspectiva idealista da “liberação”, nada tem de “descoberta”, ou de “redescoberta” do corpo: ela traduz a metamorfose *lógica* do corpo no processo histórico das nossas sociedades. Ela traduz o estatuto moderno do corpo na sua relação com a economia política.» (Baudrillard, 1995 [1972]:99-100).

As possibilidades disponíveis, em termos de conhecimentos, serviços e artefactos recentemente postos ao serviço do corpo, perpassam uma aura mitológica enquanto possibilidades emancipadoras. Cada vez mais técnicas e tecnologias, químicas ou físicas, propõem corrigir ou conservar a aparência do corpo, melhorar o bem-estar e a boa forma corporal, aumentar a vitalidade, a energia e o bom humor, incitando os sujeitos a renunciar ao seu corpo real para correr atrás da convicção de poder chegar a um corpo sonhado, livre de toda e qualquer imperfeição. Os discursos que as promovem impelem à gestão privada do seu corpo, conduzida por actos de vontade (própria), muitas vezes confiados e delegados a *experts* e a recursos que (supostamente) garantem o acesso ao corpo sonhado, normalmente próximo das figuras que encarnam “corpos de sonho”.

A oportunidade sugerida de poder recriar um novo corpo à imagem das fantasias e expectativas de cada sujeito, não deixa de constituir, contudo, uma ideologia mitificada pela publicidade e restantes instâncias de produção e mercantilização do corpo à escala industrial e global. A relação do sujeito com o corpo real é, em grande medida, curto-circuitada pela representação simbólica e hegemónica de uma corporeidade ideal, informada e modelada com recurso aos modelos difundidos numa sociedade prolixa em imagens de corpos que se passeiam pelos ecrãs, pelas revistas, pelas ruas, bem como em discursos que, sob a forma de “conselhos práticos”, de terapias “à la carte”, de campanhas de informação e/ou de sensibilização, produzem e *normativizam* as corporeidades contemporâneas. São modelos mais *indicativos* que *directivos* (Lipovetsky (1989 [1983]:59), é certo, consubstanciados em normas e estratégias mais orientadoras e flexíveis que dirigistas e autoritárias. Mas ainda que a relação do indivíduo com o respectivo corpo pareça mais personalizada, menos submetida a uma lógica de mimetismo colectivo, não haverá dúvida sobre o efeito espectacular do *voyeurismo* sobre estes dispositivos imagéticos e discursivos que, mais ou menos conscientemente, induzem a interiorização de certo tipo de valores e atitudes sobre o corpo, e a posterior reprodução de certas posturas e silhuetas corporais.

Neste processo, a personalização ou *ensimesmamento* da relação do indivíduo com o seu corpo advém do facto desta ser regida não apenas sob a égide da *autoridade pessoal*, mas também da *auto-responsabilização*: cada um, à partida, terá plenos direitos sobre o bem patrimonial que considera mais inerente a si próprio, sendo igualmente responsável pelo

cumprimento de determinados *deveres sociais* perante o seu corpo, e que passam por cuidar da respectiva aparência, dinamismo e humor (Featherstone, 1982:25; Raveneau, 2000:28), ou, em última instância, até mesmo de zelar pela respectiva duração e qualidade de vida, assumindo um papel preponderante no controlo e identificação atempada dos sintomas de patologias diversas (cancro, problemas cardio-vasculares, etc.), na prevenção perante condutas de risco (nomeadamente através da redução do álcool e do tabaco, da obrigatoriedade do exercício físico ou de sexo “protegido”), ou na vigilância e evitamento dos excessos (alimentares, de exposição ao sol, de medicalização, etc.) (Aubert, 2004).

Trata-se da formação de um sujeito socialmente responsável pelo autocontrolo, autovigilância e autogoverno do seu corpo. Nas palavras de Denise Sant’Anna, «se o trabalho sobre si, baseado numa versão atlética da vida, concede ao indivíduo uma liberdade infinita de se auto-administrar, ele o transforma, também, no único responsável por seus fracassos e seus recordes. Ser o empresário de si mesmo implica, por isso, acreditar na possibilidade de transformar seres comuns em campeões» (Sant’Anna, 2001:59). Neste campeonato, a *performance* corporal desempenha um papel preponderante, regulada e avaliada por valores da ordem do bem-parecer, do bem-fazer, do bem-estar e do bom-humor, ideais corporais socialmente celebrados e que tendem a constituir uma exigência colectiva, sob pena de sanção social.<sup>57</sup>

Por outras palavras, como sugere Wanenburger, o preço da *maleabilidade* física acaba por corresponder à limitação da liberdade do sujeito: «em troca da saúde, do bem-estar vemo-nos constrangidos a obedecer às campanhas de prevenção ou de despistagem, submetemo-nos a inumeráveis redes institucionais que normalizam o bem-viver, economicamente, socialmente, intelectualmente» (2000:201). A pressão no sentido da adequação do sujeito aos signos corporais valorizados na sua época não deixou de se intensificar com o processo de individuação do corpo: «o interesse febril que temos pelo corpo não é de modo nenhum espontâneo e “livre”, obedece a imperativos sociais, como a “linha”, a “forma”, o orgasmo, etc.» (Lipovetsky 1989 [1987]:59-60); e «quanto mais se afirmam os ideais da personalidade e da autenticidade, mais técnica e voluntarista se torna a cultura do corpo; quanto mais se impõe o ideal da autonomia individual, maior é a exigência de estar conforme os modelos exigidos ao físico corporal» (Lipovetsky, 1997:125).

---

<sup>57</sup> Nas sociedades ocidentais da segunda metade do século XX, a construção estética de si parece ser uma exigência social implícita, cada vez mais necessária e cada vez menos suficiente: a «boa apresentação», por exemplo, é uma das condições tácitas para uma cada vez mais larga faixa dos empregos possíveis. Ver Amadiou, 2005; Etcoff, 2001; Ewen, 1988; Wellington & Bryson, 2001.

É socialmente instituída uma moral do esforço e do sacrifício em função de novos *deveres sociais*. O corpo liberto *deve* estar em constante atenção sobre a sua silhueta, forma, desempenho e humor. E, se necessário for, há que sofrer para se mostrar belo, saudável, dinâmico, alegre. Os indivíduos de hoje são *responsavelmente* convidados a construir e a desvelar o seu corpo, a transformar e a expor a sua aparência, a melhorar ou a conservar a sua forma, a corrigir os seus defeitos, a disfarçar ou ocultar as marcas do seu envelhecimento, a erradicar todo o sintoma de degradação física, a melhorar os seus desempenhos, a mostrarem-se felizes e positivos com a vida.

Nesta óptica, a *mitologia libertatória* que perpassa a propósito do actual usufruto do corpo, no sentido da mais ampla liberdade em expô-lo e modificá-lo, transforma-se em real *mistificação condenatória*, diante das responsabilidades, riscos e impasses solitários que o exercício de tais liberdades acarreta (Sant'Anna, 2000:85), e da «insidiosa manifestação do poder» a que corresponde objectivamente, ao «fazer aceitar como desejável aquilo que em realidade é obrigatório» (Rodrigues, 1986:95). Com efeito, a ideia de propriedade, de soberaneidade e de eleição do sujeito sobre o próprio corpo, tende a revelar-se frágil, ilusória mesmo, quando o convite ao *empowerment* do prazer, da emoção, da beleza, do desempenho corporal, se transforma em monopólio axiológico, tomando a forma de *imperativo* ideológico socialmente tão intimidatório como o anterior puritanismo. É neste sentido que Wanenburger equaciona a hipótese da actual representação do *corpo-sujeito* tender a manifestar uma forma de idolatria do *corpo-objecto* (2000:204).

Descobre-se assim que, com o processo de individuação do corpo, o que à primeira vista parecia corresponder ao progressivo desaparecimento dos interditos normativos, mais não será senão uma nova e mais subtil, porque voluntarista, desmultiplicada e discreta, distribuição dos constrangimentos e das disciplinas corporais. As aparentes formas de libertação corporal traduzem não um eclipse dos constrangimentos exteriores sobre o lugar corporal, mas o seu deslocamento para a esfera individual e intracorporal, substituídos por modalidades e mecanismos mais imperceptíveis, difusos, implícitos, sedutores e eficazes, de interiorização das normas e padrões de corporeidade, onde as acções de autocontrolo e autovigilância são “naturalmente” assumidas, incorporadas e transformadas em automatismos corporais.

As sucessivas liberações a que o corpo contemporâneo tem sido sujeito não constituem, portanto, uma inversão na tendência civilizacional colocada em evidência por Elias, mas integram esta última, marcando simplesmente uma segunda fase. Se anteriormente o controlo dos excessos nos gestos, nas aparências e nas emoções começou por ser realizado através da institucionalização social de múltiplos interditos corporais e do distanciamento cada vez maior

com o imediatismo do lugar corporal – destacando-se a acção de instituições precisas e definidas como a polícia, a medicina ou a escola na aplicação e vigilância desses mesmos interditos –, hoje será o próprio indivíduo o responsável por essa mesma regulação e controlo, perpetuamente submetido ao olhar de si próprio sobre si próprio, em constante auto-vigilância e auto-disciplina. Sob pena de olhares reprovadores, de discriminação ou até do insulto por parte de outros<sup>58</sup>, ou do desenvolvimento de distúrbios emocionais decorrentes do olhar sobre si próprio<sup>59</sup>, muitos indivíduos, nomeadamente entre os mais jovens, sujeitam o seu corpo a regimes quase sacrificiais de desporto, de restrição alimentar, de medicalização autoadministrada, instrumentalizando-o na ilusão do domínio sobre os mecanismos biológicos e sociais, no frenesim da adequação e conservação de um eterno presente.

Aquilo que é comumente tido como uma conquista positiva, decorrente da libertação do corpo de alguns dos tradicionais moralismos autoritários que o submetiam, poderá ter-se imperceptivelmente transformado em novos moralismos, consubstanciados em novas regras e pudores sociais, quotidianos, invisíveis e auto-coagidos. Quando o cumprimento destes, no plano biográfico individual, é levado ao extremo, pode vir a gerar frustrações e disfunções psicossomáticas tanto mais reais quanto silenciosas (porque, supostamente, da responsabilidade própria do indivíduo): «novas culpas e ansiedades são geradas perante o declínio do autoritarismo, e em razão da remodelação e mudança das nossas identidades múltiplas, muitas vezes contrariando o sentimento de prazer. O prazer torna-se um mandamento naquilo que somos obrigados a fazer» (Bruhns, 2000:97).

Por outro lado, boa parte das conquistas a favor da “libertação do corpo”, nomeadamente quando decorrentes da sua comercialização desenfreada, acaba por ser aproveitada apenas por aqueles que detêm as condições materiais para lhes poder aceder, favorecendo a emergência de sentimentos de marginalização simbólica e, por vezes, social, entre muitos jovens e não jovens que sentem ser postos à parte devido aos seus atributos físicos. O corpo, neste contexto de ampla visibilidade pública e de hiper valorização na intimidade, não se vislumbra socialmente neutro. Pelo contrário, sobre ele e através dele revelam-se importantes lutas, dinâmicas e processos sociais aos quais a sociologia, ultimamente, tem tentado não ficar alheada.

---

<sup>58</sup> “Velho”, “preto”, “gordo”, “caixa-de-óculos”, “maricas”, são, entre muitas outras, categorias linguísticas baseadas em qualitativos corporais, frequentemente invocadas no espaço social com sentidos injuriosos.

<sup>59</sup> Que podem ir do sentimento de frustração e baixa auto-estima até ao desenvolvimento de patologias diversas que, em última consequência, podem desembocar na morte, como a anorexia, por exemplo.

## II: RESGATES SOCIOLOGICOS DO CORPO: UM TRÍPTICO SOBRE A RELEVÂNCIA ANALÍTICA DA CORPOREIDADE

### 2.1. Da corporeidade: o resgate da socialidade do corpo

O lugar que o corpo tomou na sociedade contemporânea transformou-o num objecto propício e fértil à análise no âmbito das ciências sociais, suscitou a emergência de inúmeras reflexões, ancoradas em diferentes tradições disciplinares e teóricas, situação diagnosticada como uma espécie de *histeria*: «em vários lugares, por vários nomes, e por muitas imagens, o “corpo” tomou recentemente uma presença quase obsessiva na cultura contemporânea, nomeadamente nos seus debates intelectuais. (...) Espectacularizado de todas as maneiras pela cultura dominante dos *media* ao longo das últimas décadas, o corpo subiu pois aos palcos mais recentes da cultura erudita» (Cruz, 2000:363). Resgatado como potencial objecto de estudo da antropologia, psicologia, filosofia, história, estética, linguística, semiótica, economia, ciência política, etc., o corpo viu-se simultaneamente *livre* das suas supostas determinações biológicas, e *desfigurado* nas suas múltiplas e profundas figurações teóricas.

Aquilo que à partida parecia constituir um conjunto estável de atributos, relativamente familiares e evidentes, torna-se numa realidade parcelar, na medida em que, como apontou Merleau-Ponty, nenhuma dessas representações corresponde exactamente ao objecto representado (1993 [1962]:230-231). Ou, como coloca Paulo Cunha e Silva, uma realidade que sendo una e plural, é *fractal*: «e, de um corpo fractal, só se pode falar fractalmente, isto é, através de um processo que celebre a sua diversidade, mantendo a unidade. Falar do corpo é falar dos seus fragmentos, sem receio de se ser insuficiente ou incompleto» (1999:25). Neste esforço *pluridisciplinar*, mais que *interdisciplinar*, que se faz sentir para a sua clarificação, o corpo deixa de poder ser equacionado enquanto realidade universal e homogénea para, na sua variedade e originalidade hermenêutica, passar a estar num lugar de intersecção de múltiplos discursos (sociais, económicos, políticos, culturais, artísticos, etc.), cada um com um ou mais pontos de vista, modelos de inteligibilidade ou elaborações conceptuais possíveis.

Nesta perspectiva, apesar de se revestir de uma natureza física muito objectiva, o corpo humano é hoje encarado como um objecto científico heteróclito e pluridisciplinar na sua multidimensionalidade, multifuncionalidade, polimorfismo e polissemia. Daí o interesse científico da sociologia em participar, a par de outras ciências sociais e humanas, no aprofundamento do

saber sobre o corpo, na ambição de resgatar a sua dimensão social. Quer porque as aproximações empíricas a esta realidade, até há pouco tempo, escasseavam na área das ciências sociais<sup>60</sup>, sobretudo da sociologia; quer porque se trata de uma realidade historicamente monopolizada pelas ciências da vida, elas próprias, em grande medida, produtoras de um saber truncado na configuração estática e orgânica da biologia, morfologia e fisiologia corporal.

Saber esse, de resto, responsável por muitos dos *a priori*s que informam as visões naturalistas e essencialistas que regem as vivências sociais do corpo, dado o grau de generalização e de legitimidade social auferido pelo discurso biomédico na sociedade contemporânea relativamente a outros discursos sobre a realidade corporal.<sup>61</sup> E «uma abordagem limitada a reificar o corpo como entidade autónoma, com fronteiras, estrutura interna e comportamentos “autopoiéticos”», como é o caso do saber biomédico, o saber oficial do corpo nas sociedades ocidentais, «perde o que de mais fascinante o corpo oferece, a sua incessante comunicabilidade, a sua abertura permanente ao meio, e a forma como faz da instabilidade e do caos que daqui decorre um argumento ontológico. Ou seja, é a abertura instável que o corpo demonstra que faz dele um ser» (Silva, 1999:24).

Desta feita, situado na fronteira entre as ciências humanas e naturais, o corpo tornou-se um objecto de estudo apaixonante para a Sociologia, emergindo com alguma intensidade nos anos 80 no panorama da produção sociológica, em contraste com a antropologia, onde o corpo desde o século XIX, tomou um lugar analítico central (Burkitt, 1999; Shilling, 1993, 1997a, Turner, 1995 [1991]). Desde logo na medida em que o corpo do Outro foi altamente operacionalizado do ponto de vista analítico como demarcador principal da sua própria alteridade, enquanto sustentáculo para a visibilidade da diferença e respectiva confirmação social, além das correntes da antropologia cultural ancoradas no darwinismo terem eleito como objecto fundamental justamente o corpo humano (Asad, 1997; Dias, 1996; Lock, 1993).

Mas também porque à antropologia sempre interessou discutir as relações entre natureza / cultura e corpo / mente, tradicionalmente pensadas em termos dicotómicos no mundo ocidental. Partindo de perspectivas etnográficas sobre formas de experimentar e vivenciar o corpo em contextos sociais e culturais não ocidentais, as abordagens antropológicas vieram não apenas relativizar e integrar as dualidades que, historicamente enraizadas, tendem a caracterizar a

---

<sup>60</sup> Dominada, sobretudo, por aproximações teóricas e ensaísticas em grande medida informadas por olhares filosóficos e psicológicos. Para uma síntese histórica e discutida sobre estes olhares analíticos, ver, por exemplo, Bernard, 1995 (1972); ou Detrez, 2002:29-42. A propósito das múltiplas abordagens da psicologia sobre a corporeidade, entrecruzadas com olhares da história, da antropologia e da própria sociologia, ver ainda Ribeiro, 2003.

<sup>61</sup> Ver Le Breton, 1991a, 1991b, 1993, 1995a, 2000 [1990]; Leder, 1992; Turner, 1992; Williams, 2003.



relação com o corpo nas sociedades ocidentais<sup>62</sup>, como desmistificar a representação moderna de um corpo universal, fazendo surgir os corpos particulares na grande diversidade das suas expressões, usos e significados.

A suposição de que a biologia é independente da cultura foi, durante muito tempo, uma das razões pelas quais os sociólogos descuidaram o corpo como objecto de estudo (Barreiro, 2004a:128; Selgas, 1994:45; Synnott, 1993:251-259). Profundamente influenciadas pelo legado cartesiano do dualismo mente/corpo, retraduzido na dicotomia entre a dimensão sócio-cultural e a dimensão biológica do ser humano, as correntes clássicas e dominantes da sociologia remeteram este segundo pólo para fora da esfera legítima de investigação sociológica, focalizando a mente e os seus mecanismos cognitivos e simbólicos, enquanto dimensões definidoras do ser humano enquanto ser social (Shilling, 1993, 1997b, 2001; Shilling & Mellor, 1996). Os sujeitos da sociologia tendiam a surgir desincarnados, no sentido em que a prioridade era dada ao pensamento de um actor racional às suas propriedades de consciência e de razão, próprias de uma mente desconectada do corpo.

Por outro lado, em reacção às várias cambiantes teóricas do reducionismo biologicista, de forma a evitar os riscos epistemológicos de naturalização e essencialização dos comportamentos sociais das abordagens que tentavam dar conta do comportamento humano e das instituições sociais tendo por referência as disposições biológicas ou orgânicas, a sociologia tendeu a evitar as explicações do mundo social que tinham em conta o corpo humano, centrando-se no actor humano como um criador de signos e significados. É neste sentido que Guibentif também atribui o esquecimento do corpo por parte da sociologia clássica ao facto desta privilegiar tradicionalmente o simbólico em relação ao material: «talvez possa interpretar-se como uma reacção a este esquecimento do “material” o recente surto de interesse, no campo das ciências sociais, pelo que pode valer como material *par excellence* (...): o corpo. Reacção favorecida pelo aparecimento de novas procuras sociais de discursos sobre o corpo, oriundas do campo de diversas políticas sociais (nomeadamente saúde, prevenção da violência), bem como de outras práticas institucionalizadas ligadas ao corpo (desporto, tempos livres, modas vestimentárias e cosméticas, etc.)» (Guibentif, 1991:78)

Por último, o haver relegado para segundo plano o indivíduo, a favor das estruturas e as confrontações colectivas da sociedade industrial, é também um argumento válido e corrente para explicar o descuido sociológico com o corpo (Turner, 1996 [1984], 1995 [1991], 1997), uma

---

<sup>62</sup> Sobre a relativização e integração antropológica de dicotomias como mente / material, cultura / biologia, espírito / natureza, emoção / racionalidade em algumas sociedades não ocidentais ver, por exemplo, Csordas, 1990, 1994; Halliburton, 2002; Lingi, 1994; Ozawa-de Silva, 2002; Yasuo, 1987.

realidade de difícil abstracção, na medida em que é habitualmente pensada *em concreto*, isto é, relacionada com alguém (Guibentif, 1991:19). Neste sentido, assevera Le Breton que «nunca se viu um corpo: vêem-se homens, mulheres. Não se vêem corpos» (1997 [1992]:25). Só enquanto *organismo* é que o corpo existirá enquanto entidade abstracta relativamente à pessoa, sendo, porém, produto de uma experiência sábia na relação com o corpo de outrem, socialmente salvaguardada às ciências da saúde.

Neste contexto, percebe-se por que foram poucos os olhares da sociologia, sobretudo entre as visões mais estruturalistas, que trouxeram para o centro da sua análise teórica e pesquisa empírica aquele objecto de estudo. Como afirma João Teixeira Lopes, «salvo raras excepções, o corpo constituía uma espécie de “anexo” das correntes mais poderosas da sociologia e mesmo da antropologia» (2004:122). Só de forma tangencial, implícita, marginal, através de zonas de abertura proporcionadas pela investigação em campos como a saúde, o desporto, a religião, o poder, a tecnologia, o consumo, a moda, o género, a sexualidade ou a tecnologia, por exemplo, a sociologia reencontrava casualmente o corpo (Featherstone & Turner, 1995). Uma «sociologia em pontilhado», como lhe chamou Le Breton (1997 [1992]:18), que se formava em torno de um «corpo topical» (Csordas, 1994:5).

Esta negligência sociológica tem sido, todavia, corrigida nos anos mais recentes. «O corpo já não é o ausente da reflexão social, como há cerca de três décadas denunciavam Bryan Turner ou Jean-Michel Berthelot», afiança João Teixeira Lopes (2004:122), chamando a atenção para o facto de, desde os anos 80, se ter assistido a uma ampla expansão do interesse pelo corpo como tópico sociológico de investigação empírica e de reflexão teórica, movimento que se traduz num enorme manancial de produtos académicos sobre o assunto, de natureza mais teórica ou empírica, sob a forma de livros, artigos, antologias, conferências internacionais, números especiais de revistas consagradas, ou até a criação de novas revistas especificamente focalizadas sobre o corpo nas suas mais diversas dimensões, práticas e domínios sociais<sup>63</sup>. Daí para a frente, de objecto marginal, o corpo foi sendo constituído como ponto de passagem obrigatório no discurso contemporâneo da sociologia.

Face à proliferação de discursos e pontos de vista sociológicos sobre o corpo, começaram por esboçar-se, inclusivamente, alguns esforços de autonomização e legitimação de uma *sociologia do corpo* como área de estudo específica, projecto ambicioso na tentativa de produzir uma teoria capaz de dar conta da diversidade de abordagens sobre a realidade corporal. Depois de algumas abordagens do corpo enquanto realidade submersa no mundo social e implícita nas

---

<sup>63</sup> Destaque-se, em França, a criação da revista *Quel Corps?*, em 1975, e a revista *Corps et Culture*, em 1995, bem como ainda, na Inglaterra, em 1995, a revista *Body & Society*.

teorizações que dele dão conta<sup>64</sup>, uma série de autores elegeram explicitamente o corpo como objecto de estudo<sup>65</sup>, preocupando-se com a possibilidade de constituição e legitimação de uma área com autonomia relativa enquanto campo especializado na sociologia, invocando o paradoxo entre a onnipresença do corpo na vida social com o seu silêncio analítico na vida sociológica.

«É possível uma sociologia do corpo?» (Drulhe, 1982). «Uma sociologia do corpo faz sentido?» (Berthelot, 1982). «Por quê uma sociologia do corpo?» (Berthelot, 1983:120), interrogavam-se esses autores, discutindo os eventuais estatutos epistemológico, teórico e metodológico dessa “nova” disciplina sociológica, os respectivos domínios a investigar, os riscos próprios a essa empresa, considerando a fugacidade, diversidade e ambiguidade do objecto que pretende abarcar, não obstante a sua aparente ubiquidade, tangibilidade e objectividade.

Descrentes da possibilidade de existir uma sociologia do corpo dotada de um aparelho conceptual aprovado e de uma metodologia sólida (Berthelot, 1983:123; Le Breton, 1997 [1992]:13), elegem todavia como seu objecto de estudo não o organismo humano considerado isoladamente, mas a *corporeidade*, enquanto conjunto de manifestações fenomenológicas da existência corporal, devidamente contextualizado no sistema de relações sociais que não só constroem simbolicamente o corpo, mas que ele próprio gera e mantém (Bañuelos, 1994; Berthelot, 1982:64, 1983:128). Diz-nos Berthelot que «se entendermos por corporeidade o conjunto de traços concretos do corpo como ser social, diremos que uma dada sociedade define simultaneamente um certo *espaço de corporeidade* (ou seja, um número de possíveis corporais, formado por regras de conveniência na apresentação e na gestão do corpo) e uma certa *corporeidade modal* (ou seja, um conjunto determinado de traços valorizados)» (1983:128), consubstanciada em figuras e estruturas de corporeidade próprias a determinadas épocas, modeladas pelos contextos sociais e culturais onde emergem (Berthelot, 1998).

No resgate da *socialidade* ao corpo (Maffesoli, 1985, 1990a, 1990b, 1996), a abordagem sociológica distingue-se assim por uma aproximação que coloca o organismo humano *in situ*, ou seja, em acto e em contexto, um organismo que age e interage, que apreende e modela o espaço que ocupa, modulado quer na sua configuração estática (morfologia e fisiologia), quer nas suas propriedades dinâmicas (movimentos, gestos, mímica), a partir da sua inserção numa dada realidade sócio-histórica, da sua imersão num dado sistema social, político-ideológico, económico e simbólico situado no tempo e no espaço.

---

<sup>64</sup> Destaque-se as contribuições de autores da sociologia como Émile Durkheim, Georges Simmel, Erving Goffman, Pierre Bourdieu, ou de antropólogos como Marcel Mauss ou Mary Douglas.

<sup>65</sup> Berthelot *et al.*, 1985; Berthelot, 1982, 1983, 1986, 1987, 1992, 1998; Brohm, 1987; Drulhe, 1982, 1987; Le Breton, 1991 [1985], 1991b, 1997 [1992]

Michel Certeau resume um dos pressupostos básicos na aproximação histórica e sociológica da *corporeidade*: «o que faz o corpo é uma simbolização socio-histórica característica de cada grupo. (...) Numa palavra, cada sociedade tem o “seu” corpo, tal como tem a sua língua, constituída por um sistema mais ou menos sofisticado de escolhas entre um inúmero de possibilidades fonéticas, lexicais e sintáticas. Tal como uma língua, este corpo é submetido a uma gestão social. Ele obedece a regras, a rituais de interacção, a teatralizações quotidianas. Tem igualmente os seus excessos, relativos a essas regras.» (1982:179-180). No mesmo sentido vem a posição da historiadora Denise Bernuzzi de Sant’Anna: «memória mutante das leis e dos códigos de cada cultura, registro das soluções e dos limites científicos e tecnológicos de cada época, o corpo não cessa de ser (re)fabricado ao longo do tempo» (1995:12).

A aproximação ao corpo por via da corporeidade vem, portanto, focalizá-lo enquanto realidade socio-historicamente localizada e construída, mutável de época para época, de formação social para formação social, nas imagens que o definem, nos sistemas de conhecimento que procuram elucidar a sua natureza, nos ritos que o colocam socialmente em cena, nas performances que cumpre, no imenso conjunto de valores e representações, de fantasmas e imaginários, de mitos e tabus, de normas e preconceitos, de tradições e ritualidades, de convenções e disciplinas, de fantasias e desejos, de discursos e utopias que sobre ele recaem e o densificam simbolicamente.

A corporeidade acabou por assumir o estatuto de axioma teórico-epistemológico transversal às várias “sociologias do corpo” que proliferaram no decurso dos anos 80, em resposta à problematização crescente do organismo humano na vida social. Axioma esse que vai fundar o que Shilling (1993) vem a designar como *paradigma construtivista* na abordagem sociológica do corpo<sup>66</sup>, por oposição ao *paradigma naturalista* emanado não só pela sócio-biologia, mas também por algumas correntes do feminismo. Neste último paradigma, o corpo é reduzido ao estado de realidade universal, natural e pré-social, ou seja, que existe independentemente do seu contexto social, «sobre a qual se fundam as superestruturas do eu e da sociedade» (Shilling, 1993:41), isto é, que funciona como base material e biológica sobre a qual se ergue a ordem social, enquanto matriz autónoma das diferenças sócio-culturais.<sup>67</sup> No

---

<sup>66</sup> E onde coloca perspectivas tão diferenciadas como as de Mary Douglas, Michel Foucault, Erving Goffman, Bryan Turner ou Arthur Frank. O construtivismo é aqui, em grande medida, inspirado na tese de Luckmann & Berger (1999 [1966]) e de Foucault (1998 [1966]), sendo recentemente bem representado pelos *cultural studies*. Sobre as várias perspectivas construtivistas em comparação, ver Barreiro, 2004; Detrez, 2002; Radley, 1995, 1998; Resende, 1999; Salinas, 1994.

<sup>67</sup> As várias perspectivas dominantes sobre o corpo têm sido extensivamente revisitadas, revistas e sistematizadas em vários livros e artigos, daí não lhe ser dado aqui um realce em grande profundidade. São inúmeras as resenhas

paradigma construtivista, por sua vez, o corpo é não uma identidade biológica mas uma realidade culturalmente construída, um produto social e sócio-cultural poderosamente modelado por forças históricas que lhe são transcendentais, bem como pelos processos discursivos que, nos contextos sociais donde emerge, sobre ele recaem.

O corpo nunca está “naturalmente” no mundo, chama a atenção Le Breton (1982:223). Em última instância, o construtivismo mais radical sequer admite o valor e a acção de uma natureza do corpo. O corpo não se circunscreve a uma mera estrutura orgânica com funções agenciadas segundo as leis da anatomia e da fisiologia, mas corresponde, sobretudo e antes de mais, a uma *estrutura simbólica*: «o corpo é uma construção simbólica, não uma realidade em si», na medida em que «as representações do corpo e os saberes que o atingem são tributários de um estado social, de uma visão do mundo, e no interior desta última de uma definição de pessoa. (...) O corpo não é uma natureza. Nem sequer existe.» (1997 [1992]:13-14, 25). Trata-se de uma *ficção* ou um *mito* (Certeau, 1982:180), um *simulacro* produto de uma cadeia de signos (Baudrillard, 1972), uma realidade *elusiva* (Radley, 1995), um corpo *fantasmático* (Valabrega, 1972).

Nas abordagens informadas pela semiologia e/ou pela semiótica, essa visão sobre o corpo foi levada ao extremo. Entre estas, o corpo surge não apenas como uma realidade *socializada* mas, sobretudo, como uma realidade *semantizada*, matéria moldável pelo processo de *semiosis*. Em última análise, uma *metáfora* produzida, apreendida e reproduzida através de práticas discursivas e convenções linguísticas, enquanto *locus* de criação de significado. Nesta óptica «o discurso semiológico esforça-se por retirar o corpo à sua corporeidade [na estrita acepção de *carne*] para ver nele o espaço da representação. O corpo desnatura-se, desloca-se para uma postura significativa, de um sentido que nele se inscreve (...) para fazer dele signo ou sistema de signos» (Babo, 1990:7-8). E «neste persistente efeito de denegação do corpo, é o espírito que ganha», atenta Emídio Rosa de Oliveira (1990:44), enfatizando a sua concepção do corpo enquanto «idealidade sensível» (1990:48).

A corporeidade apresenta-se, nesta perspectiva, na forma de estrutura textual, de sistema que «fala», a cada instante, na gestualidade que lhe é impressa, nas emoções que expressa, nas técnicas que mobiliza, nas aparências que manifesta: «corpo a corpo, lado a lado ou face a face, alinhados ou afrontados, o mais das vezes somente misturados, tangentes, pouco tendo a

---

que, no formato de livro ou de artigo científico, tentam sintetizar as diversas tradições teóricas sobre a abordagem do corpo nas ciências sociais, das quais podemos destacar: Turner, 1995 (1991), uma excelente resenha que sintetiza a “secreta história do corpo na teoria social” desde os clássicos, até às abordagens mais recentes, à data de publicação do artigo (texto que é actualizado nas suas hipóteses e propostas de análise em Turner, 1997); Frank, 1990, 1995 (1991); Nettleton, 1995; Guigou, 2000; Detrez, 2002. Para um balanço rápido e sistematizado sobre as principais e grandes tópicos (perspectivas teóricas e universos empíricos) nas agendas da sociologia e antropologia do corpo, ver Vale de Almeida, 1996; Shilling, 1993; Featherstone & Turner, 1995.

ver uns com os outros. Neste sentido, os corpos que não trocam propriamente nada enviam uns aos outros quantidades de sinais, de avisos, de piscadelas de olho ou de gestos sinaléticos» (Nancy, 2004:16).

Todo o vestígio que emane da superfície do corpo possui o valor semiótico de *indício*. Esses sinais comunicam mesmo que não haja emissão intencional de mensagens, em situações em que a capacidade de controlo das expressões corporais é limitada ou nula. Ainda que o indivíduo guarde silêncio, a cada gesto, emoção, tonalidade, expressão facial, invoca subtilmente uma constelação de signos corporais ou infracorporais que, inevitavelmente, estabelece laços comunicativos entre quem os envia e os respectivos núcleos sociais em que se insere, exigindo aos interlocutores capacidades e gramáticas de produção e recepção, de interpretação e decifração, de codificação e decodificação da suposta «linguagem corporal».<sup>68</sup>

O trabalho de *tradução intersemiótica* que o «vocabulário corporal» convoca<sup>69</sup>, enquanto sistema de signos e de infrasignos, sempre se vislumbrou, todavia, tarefa árdua e ingrata, senão mesmo obsoleta. Se na sua dimensão anátomo-fisiológica o corpo se apresenta como evidência que *va de soi*, já a sua simbolização, ou seja, no *simbolismo* ou na *linguagem* corporal que incarna, entreve-se sempre enigmática, controversa, escorregadia, ambivalente. Numa palavra, polissémica: «tantos são os signos, tantos os sinais, as mensagens, os avisos que nenhum sentido definitivo pode saturar» (Nancy, 2004:17). Nas palavras de Valabrega, «se é verdade que a linguagem do corpo coloca problemas irresolúveis, em contrapartida “linguagem” e “corpo” parecem bem originalmente unidos por um laço simbólico indissolúvel. (...) Fica em aberto a difícil questão de saber se estes “sistemas de signos” são ou não, em todo o rigor, linguagens, ou línguas, e se podem ou não ser assimilados a um “sistema linguístico”» (1972:33).

Maria Augusta Babo vai mais longe perante a mesma questão: nas suas palavras, «se pelo corpo perpassam processos de *semiosis* isso não quer dizer que o discurso semiológico possa reduzi-lo a um signo ou a um sistema de signos.» Na sua polissemia, o corpo «não é linguagem mas espaço da sua inscrição», estando «ex-posto às múltiplas inscrições dos vários códigos que nele se vêem alojar» (Babo, 1990:8). No mesmo sentido, Le Breton já havia denotado como «o corpo manifesta a sua impregnação de uma simbólica social particular em todas as modalidades [de relação] que regista com o mundo» (1982:225), enquanto espaço de comunicação susceptível de, segundo a situação, não apenas histórica e cultural, mas de interacção concreta, se inserir em regimes de significação diferentes.

---

<sup>68</sup> Sobre a relação entre corpo e linguagem, ver Le Breton, 1991 [1985]: 67-77.

<sup>69</sup> Trabalho que visa transformar um sistema de signos num outro sistema equivalente, ou seja, neste caso, que visa transformar um sistema de signos não-verbal num sistema de signos verbal.

É nesta perspectiva que se pode compreender como, na ausência de codificação tácita e instituída relativamente a alguns sinais corporais, ou conseqüente descoincidência de gramáticas de produção e interpretação desses mesmos sinais, podem ocorrer equívocos e transgressões, voluntárias ou involuntárias, em actos tão simples e banais como um olhar, um sorriso, um cumprimento, um adorno ou um gesto que, sendo adequado num contexto ou situação, noutro pode ser tomado por ofensivo, ridículo, estranho. Percebe-se, ainda, que o corpo não seja uma realidade permanente e universal: a implicação deste no movimento da história social, que o encontra sempre aberto, acessível a novas modalidades semiológicas, a novos regimes de significação, faz com que a cada mudança temporal e/ou espacial a configuração e a valorização simbólica da realidade corporal também se transforme.

Em síntese, a semiologia do corpo depende do tratamento vivenciado pelo corpo dentro de um determinado contexto social e cultural, no interior de um determinado tempo-espaço. Tal como sucede com a linguagem verbal, também a «linguagem do corpo» se multiplica culturalmente, em diversas línguas corporais. Ainda que existam regularidades que, numa dada formação social, se reificam na forma de regras incorporadas em códigos sociais – códigos de apresentação, de postura, de emoção, de gestualidade, etc. –, o corpo será sempre um *significante flutuante*<sup>70</sup> (Babo, 2001:1; Gil, 1980:10, 1988:124), de estrutura sígnica, por definição, ambígua, ambivalente e indeterminada, inevitavelmente investida de uma virtualidade de transmutação simbólica na história social (Baudrillard, 1972:101). «O corpo não é encarnação de uma simbólica petrificada, mas de uma simbólica viva, que se inscreve numa ligação permanente com o futuro desta ordem aproximativa e sempre em mudança que é uma sociedade» (Le Breton, 1982:231). Ainda neste âmbito, o autor argumenta que «face a uma mesma realidade, os corpos atravessados por culturas diferentes não descrevem os mesmos *stimuli* e não provam as mesmas sensações: eles são, cada qual, sensíveis às informações que reconhecem e que reenviam ao seu sistema de referência próprio» (1991 [1985]:67-68).

Em cada instante, o corpo interpreta o seu contexto e age sobre ele em função das orientações que recebeu da ordem simbólica que encarna. Todas as suas manifestações enquadram-se nos limites da cultura que representa, pelo que, enquanto corporeidade, o corpo não pode ser avaliado fora do contexto sócio-cultural que o enquadra. Do mesmo modo, é de

---

<sup>70</sup> O que equivale a dizer, para José Gil, que no corpo «há sentido, há significado, mas é impossível atribuir-lhe *um* sentido referenciável e preciso (que torne a coisa não apenas significante mas conhecida): do mesmo modo, no campo dos signos (particularmente da linguagem) alguns permanecem disponíveis, sem ponto de fixação no significado» (1980:10). Trata-se de uma noção útil e fundamental, como nota Babo (2001), para compreender a aporia entre uma corporeidade aprioristicamente «muda» e a inegável capacidade do corpo em se relacionar com a significação, enquanto suporte plural e indeterminado de captação e de emissão de signos. Nas palavras de Connerton, «quando se considera a linguagem como característica definidora da espécie humana, o corpo é “legível” como um texto ou um código, mas olhado como contentor arbitrário de significados» (1993:122).

uma relevância fundamental na análise de um dado contexto, considerar o enquadramento que dá aos seus corpos, conhecer a *cultura somática* que enforma a experiência corporal, para utilizar o antigo conceito de Boltantky (1975), porém ainda bastante hermenêutico.

## 2.2. Da incorporação à excorporação: o resgate do poder sobre o corpo

A noção de *cultura somática* proposta por Boltantky já em 1975, é produtiva relativamente às abordagens de pendor mais semiológico do corpo na medida em que, não deixando de presumir o corpo enquanto universo de significações e de valores sociais, localiza-o num quadro de relações sociais mediadas por estruturas de poder. O corpo não está, efectivamente, consignado ao estatuto de espaço de inscrição de *texto*, situado num *contexto* social e ideológico, e *pretexto* a inumeráveis discursos que visam fechar a sua realidade fugidia. Vislumbra-se também uma *textura*, uma trama de inscrições e de traços, da lei, da memória, do poder, das instituições e das pessoas em geral, em interacção corpo a corpo. Enquanto *lugar de exercício de poder*, o corpo surge inserido num caleidoscópio de relações e de instituições sociais, de forças históricas e políticas, onde fica sujeito a modelos de controlo e disciplina, constituindo também foco de contestação, resistência e luta social. Daí a importância fundamental de não ficar pela «carga semântica» inscrita no corpo, mas considerar também o «poder energético» dos signos que nele são inscritos, as «forças que eles captam, encerram, e por que mecanismos são susceptíveis de desencadear certos efeitos [práticos]» (Gil, 1988:11).

Desde a sua eleição como objecto das ciências sociais, o corpo tem tido um enfoque privilegiado enquanto *lugar de exercício de poder*. Já na antropologia, ciência social por onde começou a sua abordagem mais sistemática, a constante troca simbólica entre «corpo natural» e «corpo social» era recorrentemente analisada para o caso das sociedades tradicionais, com o propósito de compreender as condições sócio-simbólicas em que a experiência física medeia e reforça a experiência social. Na análise de Mary Douglas, o corpo é tido como o mais “natural”(lizado) e privilegiado *meio de classificação social*, onde as normas associadas ao seu controlo individual emergem como poderoso meio de controlo social (2000 [1970]). A naturalidade e disponibilidade com que o corpo físico actua em sociedade, deixa-o vulnerável ao poder simbólico de doutrinas cosmológicas, religiosas, políticas e outras “teorias morais” produtoras de modelos classificatórios, poder esse exercido através da incorporação de categorias e regras socialmente construídas em torno das suas características fenotípicas, diacríticas, gestos e processos orgânicos, construções essas, por sua vez, reproduzidas e



vividas pelos indivíduos de uma forma naturalizada e universalizada. O corpo acaba, assim, por emergir analiticamente construído como *locus* privilegiado de expressão, reprodução e reforço dos padrões de relações sociais e das estruturas de poder que lhes são imanentes.

Pense-se, por exemplo, em categorias tão naturalizadas na aplicação à realidade corporal como “pureza”, “repugnância”, “pecado”, “vergonha” ou “pudor”, entre tantas outras. No âmbito desta problemática, Mary Douglas analisa em profundidade a forma como, no quotidiano das sociedades tradicionais, a distância social tende a ser expressa em distância fisiológica e vice-versa. Segundo a autora, a forma mais “natural” de investir na dignidade de uma dada situação social é camuflar os processos orgânicos (ruídos, fluidos, excreções, estados emocionais mais exacerbados no gesto e na palavra, etc.) que lhe estão necessariamente subjacentes, assumindo esses mesmos processos enquanto idioma de distância social, símbolos «naturais» que servem para pensar e representar relações sociais como as de género, de modo de produção, de amor, etc. Daí que quanto maior é a pressão social envolvida em determinada situação, mais a conformidade tende a ser expressa através da procura do controlo físico da situação. Ao invés, quanto mais relaxada é a situação social, menor é o controlo social imanente e, conseqüentemente, maior o abandono pessoal sobre os processos orgânicos (Douglas, 1967).

Também Norbert Elias, desta feita no contexto da história das sociedades ocidentais europeias, veio a encontrar no corpo um símbolo de distância social por excelência, enquanto lugar de demonstração de *civilidade*, através do qual o indivíduo se viu habilitado a representar distinção e estatuto. Nas suas palavras, «era na *etiqueta* que esta distância, enquanto fim em si, encontrava a sua expressão mais perfeita.» (1987:75). No âmbito do que designou de *processo civilizacional*, a exibição de um elevado auto-controlo sobre o corpo veio a tornar-se num importante símbolo de refinamento cultural e distinção social, expressão de valores de contenção e discrição aristocrática (Elias, 1989 [1939]; 1990 [1939]). Em termos mais latos, no lento processo histórico de mudança sociogénica e psicogénica de que o autor dá conta, o corpo, nas suas várias funções, impulsos, acções e emoções, foi sendo sujeito a mecanismos de regulação interna e externa cada vez mais intensos no sentido da adaptação aos padrões e convenções normativas associadas ao que entendia ser um “corpo civilizado”. Nesse processo, a necessidade de auto-regular cuidadosamente o próprio *ethos* e expressão corporal enquanto marca distintiva de uma estrutura de “personalidade civilizada” passou, em grande medida, pela internalização pessoal e a operacionalização social de categorias como as acima enunciadas.<sup>71</sup>

---

<sup>71</sup> Para uma abordagem mais geral desta problemática, recomenda-se ainda a consulta de Burgelin & Perrot (1987) e Vigarello (1993).

Embora sujeitos a mecanismos de controlo e regulação social do corpo diferentes dos que estes autores descrevem para sociedades tradicionais ou remotas, os corpos ocidentais contemporâneos continuam igualmente sujeitos a fortes mecanismos disciplinares e punitivos de regulação social. O exercício legítimo de tais mecanismos não se encontra apenas nas mãos de instituições como a medicina, a psiquiatria, a educação, o direito, ou o próprio Estado, mas é implícito a todas as relações sociais, forjando um controlo tanto mais eficaz quanto não surge como repressivo, mas perfeitamente naturalizado. Os corpos disciplinam-se a eles próprios e uns aos outros, *micro-fisicamente* (Foucault, 1979), «disseminando-se por todo o tecido social e desmultiplicando-se em instâncias que não as do aparelho de Estado» e, por esta via, transformando as sociedades modernas em *somocracias*<sup>72</sup> (Cascais, 2004:45). Tal sucede, na versão de Foucault (1969), aquando da transição da sociedade moderna ocidental de uma *sociedade disciplinar* para uma *sociedade de controlo*<sup>73</sup>, onde os mecanismos de regulação social sobre o corpo não serão apenas exercidos por instituições e saberes disciplinares, exteriores aos indivíduos, mas mediados por imagens e respectivas linguagens individualmente incorporadas e socialmente reproduzidas, a partir das quais se passa a estruturar o simbólico-corporal e as relações com as demais corporeidades, tanto em público como em privado.

Na sociologia, os ensaios de Foucault sobre as formas como as relações de poder penetram e exercem a sua acção sobre os corpos ocidentais – não obstante a natureza predominantemente histórica e filosófica da sua obra – foram paradigmáticos no âmbito desta problemática.<sup>74</sup> Na sua opinião, «é preciso começar por descartar uma tese muito difundida segundo a qual o poder nas nossas sociedades burguesas e capitalistas havia negado a realidade do corpo em proveito da alma, da consciência, da idealidade. Com efeito, nada é mais material, mais físico, mais corporal que o exercício do poder» (Foucault 1979:105).

---

<sup>72</sup> Ou seja, sociedades que têm como preocupação e empenhamento central o cuidado com o corpo, seu e dos outros, exigindo um elevado grau de vigilância e disciplina intra e intercorporal metaforizado pelo *panóptico*, meio de (auto)policiamento e (auto)controlo celebrado na análise de Foucault sobre a realidade prisional (1999 [1975]).

<sup>73</sup> Foucault (1969) entende por *sociedade disciplinar* aquela em que o controlo social é construído e exercido a partir de um conjunto de aparatos e dispositivos institucionais, socialmente responsáveis pela regulação dos hábitos ou práticas dos indivíduos, através da respectiva prescrição, limitação e sanção: a prisão, a fábrica, o hospital, a escola, a família, a religião, etc. A *sociedade de controlo*, por sua vez, seria aquela em que os mecanismos de regulação são transferidos para e aplicados pelo próprio campo social, ou seja, são distribuídos e interiorizados pelos corpos e mentes dos próprios sujeitos, tornando-se mais imperceptíveis na vida social. Em contraste com a sociedade disciplinar, os mecanismos de controlo que fundam o poder funcionam sobretudo fora das instituições, sendo diluídos nas redes flutuantes, difusas, dispersas, que organizam as práticas sociais quotidianas.

<sup>74</sup> Ver, nomeadamente, Foucault, 1969; 1979; 1999 (1975); 1994 (1976); 1994 (1984a); 1994 (1984b); 2001 (1975).

Institucional ou informal, a *política do corpo*<sup>75</sup>, tal como Foucault a concebe, é sempre de ordem relacional e prática, através da aplicação de fórmulas políticas como a criminologia, o eugenismo ou a segregação, ou tão-somente através de um trabalho insistente, obstinado, meticuloso, diário e praticamente invisível – de agentes representantes de instituições como a religião, a família ou corporações de natureza diversa –, sobre a sexualidade, a imagem do corpo ou os seus desempenhos, por exemplo. São acções que remetem directamente para a questão da materialização do *poder* e do *controlo* social sobre os corpos dos indivíduos, na medida em que implicam a sua inibição em determinadas actividades, a sua conformação a determinadas imagens, a sua formatação a determinados gestos, forçando-o a realizar certo tipo de tarefas, a participar em certas cerimónias, a incorporar determinados signos socialmente codificados e instituídos.

A análise do envolvimento social e político do corpo tecida nesta perspectiva tem-se dedicado, em boa parte, à compreensão deste enquanto *lugar de contenção*, inscrevendo-o na teoria sociológica sobretudo como *receptáculo passivo* de repertórios de competências, códigos e técnicas (Wacquant, 2003a:171) que, ante a força de mecanismos e processos sociais mais amplos, ele aprende e usa, o inscrevem exteriormente e ele reproduz; como *objecto em conformidade* sujeito quer ao exercício de poderes disciplinares exteriores que o tentam repetidamente reprimir ou docilizar (Foucault, 1999 [1975], 1994 [1976], 1994 [1984a], 1994 [1984b]), controlar e civilizar (Elias, 1995 [1991]), quer aos dispositivos de auto-vigilância socialmente disponibilizados para que o indivíduo, ele próprio, seja responsável pelo controle das respectivas emoções, posturas e dramatizações.

A *incorporação* surge como conceito-chave nesta tradição analítica, dando conta do processo corporal de «interiorização não verbal, inconsciente, mimética, automática, de certas disposições de desigualdade e de poder; mas não só como interiorização – também como reprodutor dessas realidades, seu confirmador constante pelo simples facto de estar lá, de aparecer, de ser. É a este nível micro, quase imperceptível, da incorporação dos esquemas de diferença e de desigualdade, que se joga uma política de baixa intensidade, uma política de difícil intervenção por parte da usual macropolítica. É a política do face a face, do encontro casual de rua, da visibilidade confirmadora do que nos rodeia» (Vale de Almeida, 2004:30).

---

<sup>75</sup> Expressão utilizada com a devida ressalva formulada por Miguel Vale de Almeida, de que «não existe propriamente uma coisa que se possa chamar “política do corpo”, no sentido activo de fazer política sobre/para/do corpo. Existem, sim, possibilidades de analisar o político no sentido lato através da definição, manipulação, controlo e revoltas do(s) corpo(s)», possibilidades essas que actualmente se localizam nessa «zona de entrosamento político que se dá entre corporalidade, identidade pessoal e regulação social» (2004:32-33).

Olhando-a pelo lado da *incorporação*, a corporeidade é tratada como lugar de inscrição de sentidos aptos a gerar diversas redes metafóricas, todavia lugar sógnico que reflecte ele próprio uma determinada posição social na estrutura de relações de poder (que pode ser de classe, mas também de género, de «raça», etc.). O social, por sua vez, visto como incorporado, deixa de ser da ordem da abstracção, para corresponder ao «implícito expresso pelo corpo no decorrer interactivo da acção. (...) A incorporação aparece como dimensão do processo de socialização através do qual se auto-constrói e se auto-mantém a vida social» (Drulhe, 1987:6), concedendo ao corpo o estatuto de *operador social*, onde se revela a eficácia do social sobre o indivíduo e, reciprocamente, onde o social se torna possível (Berthelot, 1986:158; Drulhe, 1987:5).

Esta visão estrutural sobre o corpo tem em Bourdieu a sua principal fonte de inspiração, para quem a incorporação é analisada enquanto duplo movimento de interiorização da exterioridade (isto é, das condições objectivas de existência do agente incorporado) e de exteriorização da interioridade (sob a forma de percepções, representações, esquemas de classificação da realidade e práticas por parte do agente incorporado), processo biunívoco supostamente gerado por um mesmo princípio orientador, o *habitus*, frequentemente ignorado pelo agente social, mas reconstruído pelo sociólogo. O *habitus* surge, assim, entendido como «corpo biológico socializado, ou como social biologicamente individuado pela incarnação num corpo» (Bourdieu, 1998:138), um corpo que se manifesta *sobressocializado*, «investindo na prática princípios organizadores socialmente construídos e adquiridos no decorrer de uma experiência social situada e datada» (Bourdieu, 1998:120).

Com efeito, embora Bourdieu dê ao corpo um estatuto fundamental na relação que o agente estabelece com o mundo, enquanto operador da sua «presença no mundo, de ser e estar no mundo, no sentido de pertencer ao mundo», essa relação é entendida como uma *relação de posse* do corpo por parte do mundo (social), «relação onde nem o agente nem o objecto são postos enquanto tais» (Bourdieu, 1977b:51). O corpo acaba por permanecer operador através do qual o sujeito aprende o social e o naturaliza, lugar onde é evidenciada a naturalização do arbitrário cultural e social. Acaba, desta feita, por ser tido como um lugar tendencialmente reprodutor da ordem do mundo. A incorporação, por sua vez, enquanto processo que se desconhece a si mesmo, onde a história é forjada natureza e sociedade tornada corpo, irá actuar quer na *acção pedagógica quotidiana* (“põe-te direito”, “segura a faca com a mão direita”), quer nos *ritos de instituição*, acção psicossomática frequentemente exercida através da emoção<sup>76</sup> e

---

<sup>76</sup> «E não há nada mais sério que a emoção», diz-nos Bourdieu, sensação corporal culturalmente codificada e «que chega ao mais fundo dos dispositivos orgânicos» (1998:124). Sobre a desnaturalização das emoções enquanto estados naturais ou fenómenos meramente neurológicos, por via da problematização da relação entre corpo, emoção e sociedade, ver também Williams 2001, 2003; Lyon & Barbalet, 1994; ou ainda Le Breton, 1998a, 1998b.

do sofrimento, psicológico ou mesmo físico, «nomeadamente o que se inflige inscrevendo signos distintivos, mutilações, escarificações ou tatuagens na própria superfície dos corpos» (Bourdieu, 1998:125).

Nesta óptica, o corpo, «embora fora das grillhetas cartesianas, permanecia aprisionado pela circularidade da incorporação socialmente determinada. Corpo domesticado, de certa forma» (Lopes, 2002:61). E o facto é que, apesar de constituir um lugar de actuação tradicionalmente disciplinar e disciplinado, o corpo pode ser também (inter)subjectivamente vivido e agenciado – e, por consequência, analiticamente construído – como lugar de oposição, resistência e emancipação social, nomeadamente quando o sujeito investe na sua realidade corpórea *regimes*<sup>77</sup> imagéticos e cinéticos que têm na sua base desafiar a ordem corporal e social existente. Daí que, em termos conceptuais, a mobilização social do corpo não deva ser reduzida aos mecanismos que operam no sentido da sua *sujeição e contenção*. O corpo também é passível de ser socialmente apropriado enquanto *instância de contra-poder*, na medida em que, através dele, também há lugar à *voz* e à *reacção* (Hardin, 1999:84-85), uma voz muitas vezes reactiva na reflexividade crítica subjacente aos seus enunciados.<sup>78</sup>

Torna-se espaço de *reacção* quando, fugindo aos dispositivos de vigilância e disciplina corporal instituídos, é apropriado no sentido de desafiar a legitimidade dos padrões de corporeidade dominantes, bem como a autoridade dos que produzem e reproduzem esses mesmos padrões, insurgindo-se espectacular ou intimamente contra determinadas convenções normativas e prescritivas que regem a integridade corporal. Torna-se lugar de *enunciação* quando essas mesmas acções, muitas vezes de aparência eminentemente estética, são tomadas como recurso expressivo de convicções éticas, sociais e políticas, no sentido amplo do termo, habitualmente contra uma ordem social logocêntrica.

Ainda que Foucault, ao identificar a emergência de um corpo *bio-político*<sup>79</sup> como um acto fundador da modernidade, reconheça a hipótese do corpo ser utilizado enquanto recurso crítico na luta pela rearticulação dos termos da sua própria legitimação simbólica, ele tende, simultaneamente, a negar a possibilidade dos corpos operarem com sucesso como lugares de

---

<sup>77</sup> Utilizamos aqui o conceito de *regime corporal* na acepção de Giddens, a qual se refere aos comportamentos regulares que implicam o controlo sobre as necessidades orgânicas e os hábitos pessoais de auto-disciplina corporal que, organizados e regulados de acordo com determinadas convenções sócio-culturais e estratégias de produção identitária, sejam relevantes para a continuidade ou promoção de traços corporais de ordem performativa ou imagética (1997 [1991]:58).

<sup>78</sup> A “voz” é aqui utilizada não no seu sentido literal, enquanto propriedade do corpo, mas no seu sentido metafórico, enquanto dispositivo de enunciação. Quer isto dizer que uma análise do corpo deve tomar o que nele existe enquanto enunciado, enquanto texto, enquanto conjunto de símbolos, em suma, enquanto realidade semiótica.

<sup>79</sup> Ou seja, um corpo cuja diferença o portador sabe reconhecer que, por um efeito de mediação social, está na origem de uma desigualdade perante a vida e a sociedade e que, consciente dos seus constrangimentos exteriores, tenta lutar pela sua emancipação.

resistência ao poder. Para aquele autor, as habilidades individuais para usar politicamente este recurso são altamente limitadas pelos dispositivos de poder, na medida em que, quando os corpos tentam subverter e resistir às disciplinas que lhes são impostas, o poder responde com um modo de controlo inteiramente novo no sentido da sua docilização (Foucault, 1979).

Independentemente dos limites da sua eficácia, o facto é que o poder que, microfisicamente, impregna todos os corpos, também designado de *biopoder*<sup>80</sup>, tanto pode manifestar-se em acções socialmente constringidas, como em acções socialmente libertárias, potencialmente produtoras de efeitos sociais e simbólicos mais ou menos calculados. O corpo tem sempre, em potência, essa dupla capacidade de se revelar lugar não apenas de *conformação social*, mas também de *confrontação social*, de forças activas e reactivas, de controlo e resistência, de autoridade e subversão, de contenção e excesso, de disciplina e transgressão, de poder e evasão, de alinhamento e oposição, de reprodução e inovação, de dominação e agenciamento, de subordinação e emancipação.<sup>81</sup> Depende, sobretudo, do sentido subjectivamente investido nos regimes que o mobilizam e o produzem socialmente.

A análise das dimensões de exercício do biopoder não implica apenas, portanto, tomar em conta os dispositivos de vigilância, disciplina e dominação que integra. Importa também, cada vez mais, fazer sair da clandestinidade os dispositivos através dos quais os corpos subvertem a ordem que pretende programá-los (Cruz, 2002:163). Nesta perspectiva, se a análise dos processos de *incorporação* tem proporcionado um conhecimento profundo sobre a forma como os mecanismos de docilização e a reprodução social actuam através do corpo, vale agora a pena olhar mais atentamente para as suas dinâmicas de *excorporação* – ou seja, para as práticas de exibição e ostentação social do corpo, materializadas em manifestações expressivas que decorrem de opções e decisões do sujeito, *actos de vontade* conscientemente ponderados e planeados, relativamente aos usos e investimentos que faz do e no corpo, com significados que traduzem constelações simbólicas, éticas e estilos de vida, e que produzem efeitos sociais mais ou menos calculados. Dada a performatividade e a agência que tende a implicar a mobilização destas, ter-se-á assim oportunidade de encontrar mecanismos e estratégias de reacção, transgressão, resistência e inovação social que, tal como os de incorporação mas no sentido inverso, ancoram igualmente no corpo.

A perspectiva da excorporação aqui proposta aproxima-se analiticamente da aproximação à incorporação feita por Radley (1998), designando as manifestações corporais – *display* – que o

---

<sup>80</sup> Ou seja, a capacidade de agir sobre o corpo de outrem e/ou sobre o próprio corpo, com o objectivo de o submeter a uma disciplina de optimização das suas capacidades e de incremento da sua utilidade (Foucault, 1979).

<sup>81</sup> Ver Callero, 2003:118; Fiske, 1989:70; Nash, 2001:83; Pini, 1997:118; Shildrick, 1999:78; Turner, 1994, Williams, 1998.

autor identifica como formas expressivas de resistência corporal que tentam escapar às estruturas dos códigos morais, enquanto morfologias não normativas. Demarcando-se da abordagem do corpo que se limita a enfatizar o papel deste enquanto mero repositório de normas sociais e lugar de reprodução de poderes sociais, sejam eles tomados como estruturas sociais ou sistemas de signos, Radley argumenta que no corpo, enquanto lugar de mediação simbólica, se justapõe um mundo de significados, muitas vezes contraditórios entre si, onde as codificações investidas pelo agente incorporado se podem observar resistentes às codificações exteriores, maioritárias e tacitamente aceites.

Se uma *sociologia da incorporação*, capaz de identificar e desmontar os mecanismos de regulação e reprodução social mais subtis e camuflados nas disciplinas corporais quotidianamente ritualizadas, acaba por ir analiticamente mais longe que as propostas de construção de uma *sociologia do corpo* que se tem a si própria como fim (Nettleton & Watson, 1998:4; Radley, 1995, 1998:11)<sup>82</sup>, será tanto mais válido e heurísticamente produtivo, a partir daqui, o empreendimento no sentido de uma *sociologia da excorporação*. Ambicionará esta analisar as práticas consciente e voluntariamente mobilizadas pelo agente social no sentido de construir e dar a ver o seu corpo, as quais, geralmente investidas de significados socialmente emancipatórios e singularizadores, pretendem a desconstrução de velhas lógicas e gramáticas simbólicas socialmente reificadas sobre a realidade corporal. São práticas que operam o estilhaçar de velhas correlações estereotípicas entre sinais corporais e comportamentos sociais, tornando o corpo, nos seus gestos, imagens e sensações, um suporte material cada vez menos naturalizado e essencializado do ponto de vista da sua simbólica social (enquanto dado biologicamente produzido, reproduzido e regulado).<sup>83</sup>

A análise das práticas de excorporação exige uma concepção do corpo que integre a possibilidade de *agenciamento sensual*, ou seja, que capture o enraizamento carnal da acção e a respectiva subordinação a uma intenção reflexiva prévia, onde o corpo do agente é considerado (avaliado e apropriado) nas respectivas limitações, capacidades e propriedades imagéticas, cinéticas e sensoriais, usadas no decurso da experiência ou do projecto para o qual é cooptado. Isto na medida em que as práticas de excorporação implicam um duplo movimento

---

<sup>82</sup> Enquanto a primeira projecta e prolonga no corpo, ou através do corpo, uma nova perspectiva sobre o longo debate sobre a relação entre acção social e estrutura social (Frank, 1995 [1991]; Shilling, 1997b, 2001; Burkitt, 1999), a segunda, caracterizada pela tentativa de combater a negligência tradicional do corpo na sociologia e de fundar uma subdisciplina, interessa-se sobretudo pelos usos do corpo, limitando-se a examinar como este é inscrito e organizado pela sociedade, como é construído enquanto objecto significante dentro de discursos específicos e sujeito a regimes práticos de vigilância e controlo social (Turner, 1996 [1984]; Synnott, 1993).

<sup>83</sup> Lógicas, gramáticas e correlações muitas delas produzidas, reproduzidas e legitimadas pelo discurso médico, como, por exemplo, o discurso que a Psiquiatria construiu acerca da figura social do indivíduo extensivamente tatuado, como se verá mais à frente.

de *dis-incorporação*, que passa pelo afastamento de um estado inicial de incorporação onde o corpo é “naturalizado”, tomado como um dado adquirido no curso de vida; concomitante a um movimento de *re-incorporação*, que passa pela recriação de uma outra corporeidade, voluntária e desejada. Tal implica, por sua vez, que o corpo, na sua concepção analítica, se veja “aberto” ao mundo da simbolização e do sentido, na medida em que, nesse duplo movimento, tende a ser requerido socialmente ao sujeito de modificação corporal um considerável esforço de «trabalho de narração» em termos justificativos e de reconstrução biográfica e do seu mundo de vida (Schutz, 1977, 1978), impelindo a uma postura reflexiva perante o corpo. Tal como acontece, de resto, quando esse movimento decorre de actos involuntários sobre o corpo (como acidentes ou estados de doenças crónicas, por exemplo).<sup>84</sup>

O foco neste tipo de actos, pode reforçar a ideia de que só em circunstâncias de alteração de estados corporais tais como a dor, a doença ou o sofrimento, o agente fica mais atento ao corpo. No entanto, hoje existe toda uma panóplia de possibilidades de modificação corporal, bem como de estímulos à sua concretização, que propicia uma ampla dinâmica de reflexividade corporal, nomeadamente no sentido de vir a desencadear fenómenos de excorporação. Há, aliás, quem ponha a hipótese de tal dinâmica reflexiva já não ser, ela própria, *taken-for-granted*, dado o caudal de factores que a estimulam hoje em dia (Turner, 1992).<sup>85</sup>

Olhar para a corporeidade pela óptica da excorporação, implica tomar o corpo na sua *condição expressiva e comunicativa* (Crossley, 1997; Falk, 1995; Polhemus & Benthall, 1975; Radley, 1995, 1998; Turner, 1994). Uma condição expressiva, porém, que não se vê reduzida à simbolização decorrente de processos de categorização, incorporada por via da atribuição de signos por parte de outrem ao corpo do próprio. Enquanto meio de expressão excorporada, o corpo assume uma forma de simbolização intentada e gerida pelo próprio agente incorporado<sup>86</sup>, considerando os atributos físicos possuídos e possibilidades técnica e socialmente disponíveis e julgadas adequadas à corporeidade almejada, definida por relação a projectos individuais, constrangimentos sociais e sentidos culturais, socialmente partilhados ou contestados.

A estilização excorporada pelo corpo corresponde, portanto, a uma estilização da vida. Quer isto dizer que a condição expressiva da excorporação transcende a situação intercorporal imediata, o momento sensual do encontro entre corpos, na medida em que evoca outras

---

<sup>84</sup> Ver, por exemplo, Frank, 1998; Jackson, 1994.

<sup>85</sup> Voltar-se-á a este assunto no próximo capítulo deste trabalho, para aprofundar o fenómeno da reflexividade corporal entre os jovens portugueses de hoje.

<sup>86</sup> Já Weber (1974) enfatizava a importância dos aspectos expressivos da acção social, na perspectiva de compreender o sentido da acção que os agentes intentam, dignificando analiticamente os códigos de leitura dos agentes sociais, bem como as suas respectivas teorias implícitas, postura analítica com ramificações de portentoso interesse heurístico na fenomenologia social, na etnometodologia e no interaccionismo simbólico.



fronteiras para além das fronteiras corporais e do *self*, fronteiras de estilos de vida que remetem para certos «mundos sociais». A corporeidade excorporada convoca simbolicamente um “mundo social” que simboliza certa forma de ser, um mundo de consonância ou de dissonância, consoante o corpo é usado para aderir às normas da corporeidade modal e respectiva variação, ou para recusar ou distorcer as formas ou fronteiras que definem os grupos sociais (Radley, 1998:18-20).

Nesta perspectiva, a análise das práticas de excorporação implica considerar, de um ponto de vista analítico, o estatuto simbólico do corpo enquanto *significante flutuante* (Babo, 2001; Gil, 1980, 1988), estatuto esse que alerta para o facto do papel expressivo do corpo não poder ser reduzido ao seu fluir dentro de um sistema sociolinguístico determinado e pré-estabelecido, mesmo que dominante. Nem a semiótica, enquanto ciência dos signos, o conseguiu «reduzir por inteiro aos códigos que, no entanto, ele sempre acolheu» (Babo, 2001:1). Quando um dado significado atribuído a determinada forma de um corpo se apresentar, movimentar ou sentir, é conjecturado dentro de um determinado sistema, nunca é totalmente especificado dentro dele. Há um imaginário simbólico associado à produção da sua expressão, uma *gramática de produção*, que potencialmente pode entrar em confronto com as suas *gramáticas de recepção*, ou formas simbólicas de atribuição.

A realidade corporal é vivida quer com quem se partilha da mesma simbólica social, quer com quem não se partilha. Há corpos desordeiros, disruptivos, anómalos (Shildrick, 1999:78), que provocam ruptura nessa regulação fluida, na solidariedade corporal que implica a partilha de uma mesma simbólica, de uma mesma gramática de produção e de recepção do corpo, pondo em questão o fenómeno de *semiose*, de encontro semiótico. Logo que a articulação costumeira entre gramáticas é posta em causa, a aceitabilidade do corpo que a questiona fica comprometida, o que acontece com corpos que, muitas vezes, provocam alguma angústia social devido à sua distância formal relativamente à corporeidade modal (como a corporeidade de figuras como o louco, o deficiente, o pobre, o doente, o marginal, o faminto, o velho, o obeso, o monstro, etc.) (Resende, 1999:13-15).

A excorporação põe em evidência a dimensão *intersubjectiva* da corporeidade, na medida em que é sempre produzida numa dinâmica corpo a corpo, implica sempre uma dinâmica *intercorporal*. Toda a subjectividade é intersubjectivamente construída, e toda a intersubjectividade é concreta. É a intersubjectividade concreta que constitui o social. O social, enquanto lugar de luta e de poder, coloca o corpo como princípio de acção, e não qualquer entidade de ordem transcendental. O corpo impôs-se na sociedade contemporânea pela sua

capacidade de representação do *ego* para o *self*<sup>87</sup>, assim como deste para *alter*. Ao mesmo tempo que é ressoador, simbólico e sensível, de registos culturais e estruturas sociais, o corpo é também tela que se interpõe em todas as relações, do próprio com consigo mesmo e com os outros, com o mundo.

Ainda que recentemente a corporeidade tenha ganho ênfase enquanto lugar axial e privilegiado na construção e meio de expressão de uma identidade pessoal autónoma e autêntica (Falk, 1994; Giddens, 1997 [1991]; Shilling, 1993, 1997a; Synnott, 1993; Turner, 1994), a condição expressiva do corpo, de forma mais ou menos consciente e/ou encapotada, envolve sempre a presença de uma audiência. Apesar do seu ensimesmamento e privatização, enquanto signo de referência e reverência da individualidade, qualquer intervenção voluntária à sua superfície (pré)tende a ser olhada, julgada e classificada em função de um conjunto de normas e de representações sociais. Sobre o corpo recaem determinados investimentos materiais e simbólicos que estruturam não apenas a relação do *self* com o seu próprio corpo – *intracorporalidade* ou *subjectividade carnal* –, como as interações do corpo próprio com os outros corpos que com ele se cruzam – *intercorporalidade* ou *intersubjectividade carnal*.<sup>88</sup> Sendo que, inevitavelmente, as relações que os indivíduos estabelecem com a sua própria imagem corporal encontram a sua “essência” no reconhecimento por parte de outros das categorias de percepção que lhe são aplicadas.

Como afirmam Maisonneuve & Bruchon-Schweitzer, «em matéria estética não se trata apenas de salvar as aparências mas, mais ambiciosamente, de agradar agradando-se a si próprio». É que as reacções dos outros ao corpo que lhes apresentamos vêm «confirmar ou não a experiência do nosso espelho, fortificando ou amortecendo a nossa imagem do corpo, lugar muito sensível da nossa identidade» (1999:27). Quer busque a conformidade com o modelo, quer cultive a originalidade, quem investe na aparência corporal, seja no sentido da sua manutenção ou alteração, sempre espera algum tipo de retorno social, de *reconhecimento*, seja

---

<sup>87</sup> Os termos “ego” e “self” são muitas vezes usados como sinónimos, nomeadamente devido a relativa indeterminação do último termo. Na topografia mental desenhada por Freud, o “ego” refere-se, no entanto, a um aspecto mais limitado de toda a personalidade, sendo esta mais próxima da noção de *self*. *Self* pode ser concebido como um descriptor de toda a personalidade, incluindo áreas do funcionamento consciente e inconsciente, com a conotação particular de ser uma estrutura relativamente permanente.

<sup>88</sup> As noções de *intra* e *intercorporalidade*, em grande medida inspiradas pela fenomenologia de Merleau-Ponty (1993 [1962], 1997 [1968]), dão conta da centralidade da intervenção do mundo físico e do laço carnal na estruturação das relações do *self* consigo próprio (entre o *me* e o *I meadiano*) e deste com os seus quadros de interacção social. Percepcionar o corpo não é ter apenas dele uma representação interior. Os pensamentos, sentimentos, emoções e intenções de cada um assumem formas visíveis no corpo, estruturando quer a acção de um corpo sobre outro (considerando as características imputadas à carnalidade dos outros), quer a acção sobre o corpo próprio (considerando as características imputadas à própria carnalidade). Frank designa estas dimensões da relação com o corpo de *self-relatedness* e *other-relatedness*. Ver Frank, 1995 (1991):52-53.

na forma de admiração, estranheza, aversão ou até de indiferença pela discrição: «tal é a condição da sua integração, da sua incorporação» (Dostie, 1988:68).

Apesar de existir uma certa propensão social (por vezes até sociológica) para encarar o corpo como o que se tem de mais privado e pessoal, na medida em que *enforma* carnalmente o indivíduo, funcionando como suporte objectivo dos seus contornos e da sua espessura física como ser individual, o *embodiment*, na sua duplicidade processual de incorporação e excorporação, está longe de pressupor uma percepção centrada num *homo clausus*. Não sendo realizado de forma autónoma sobre um corpo individualmente concebido, implica sempre os mundos sociais em que este se move, instituições e interacções que o enquadram ao longo da existência carnal. Aliás, um dos principais perigos que confrontam o cientista social que estuda o corpo humano é, como atenta João de Pina Cabral, o “pessoalismo”, o que corresponde ao risco de «exacerbar da importância da pessoa física, tratando-a como se fosse uma unidade elementar da vida sócio-cultural. Quer dizer, no discurso antropológico recente, a ênfase posta sobre o corpo, a consciência e o *self* tende a empolar a importância do indivíduo, reduzindo o significado teórico de formas de identidade e agencialidade suprapessoais» (Cabral, 1996:201, 2003:153).

Em sentido análogo, mas desta feita numa crítica explicitamente dirigida a Giddens e seus seguidores, vem a posição de João Teixeira Lopes, para quem «quão indesejável é, do ponto de vista analítico, reduzir a importância do corpo à unidimensionalidade de uma visão reconfortante sobre a contemporaneidade, assente, meramente, na experiência reflexiva e emancipadora. O corpo não é, apenas, o princípio e o fim da visão sensorial do mundo, nem se reduz, tão-pouco, à concretização de projectos de desvendamento da autenticidade do *self*. Dentro de determinados padrões, admitindo uma gama relativamente vasta de variações, escolhas e situações heterogéneas, o corpo é *socialmente* produzido no caldo das tendências globais das sociedades contemporâneas (globalização, superestrutura do poder e dominação, modalidades de acumulação do capital), elas próprias tensas e compósitas» (2004:126).

Ainda que o corpo constitua um valor de signo sem par na construção e representação do sujeito enquanto pessoa individual, através do qual o *self* se reconhece enquanto si-próprio, participa com igual valor simbólico na apresentação de si ao mundo e nos processos que envolvem o seu reconhecimento social. O *embodiment* não apenas providencia um território existencial para o *self* (Csordas, 1990, 1994), mas coloca uns e outros em relação na visibilidade mútua que implica em situações e eventos sociais, o que foi extensivamente explorado por Goffman (1974, 1998 [1963], 1993 [1959]) e outros interaccionistas simbólicos. Pertence a um

mundo visível e sensível, sendo o «cordão umbilical com o social. Ser social é em primeiro lugar ser intercorporal» (Jung, 1996:5).

A apresentação e actuação do corpo, ou a sua “fachada”, como lhe chama Goffman (1993 [1959]), potencialmente investida de uma variedade de significados, ocupa um lugar privilegiado na troca simbólica intrínseca à vida social. Contextualizado e interpretado num conjunto específico de convenções, representações e valores sociais representativos de uma dada cultura somática, o corpo dá-se a ver, a ser percebido e etiquetado segundo categorias de percepção e sistemas de classificação social decorrentes de consensos provisórios e efeitos de moda, nele também ganhando expressão privilegiada categorias historicamente reificadas como as de género, raça ou idade, por exemplo.

O corpo torna-se, assim, num eixo axial de categorização no âmbito das relações sociais quotidianas, nomeadamente das que são vividas face a face, ou melhor, corpo a corpo. Para além de todos os sinais corporais do próprio sujeitos ao olhar e escrutínio do outro no decorrer dos *ritos de interacção* – essa «classe de acontecimentos que têm lugar aquando de uma co-presença e em virtude dessa co-presença» (Goffman, 1974:7) –, são diversos os recursos corporais inevitavelmente mobilizados, de forma mais ou menos subtil: olhares, posturas, enunciados verbais que cada um dos actores não cessa de introduzir, intencionalmente ou não, na situação em que se encontra.

### **2.3. Do corpo vivo e vivido: o resgate da carnalidade pela sociologia**

O construtivismo, nas suas variantes analíticas, teve a valência de proceder ao imprescindível *processo de desnaturalização* do corpo humano – quer na suposta neutralidade, universalidade e objectividade que o saber biomédico lhe concedia enquanto organismo humano; quer na aparente naturalidade, unidade, transparência e evidência transmitida pela incorporação quotidiana –, expondo «o natural» e o «orgânico» como uma construção simbólica de forças sociais ao incluir o corpo na cultura e na história, bem como numa estrutura de relações verticais e de poder, sujeito a processos de dominação e de resistência. No entanto, no mesmo movimento analítico onde essas forças afirmam o enraizamento sócio-histórico do corpo, este desaparece como *carne*.

Em contraste com a radicalidade de algumas propostas mais construtivistas onde o corpo material é marginalizado, é importante entender que essa realidade não é simplesmente constrangida por relações sociais, mas efectivamente constitui uma base concreta e material,

viva e vivida, que *informa* a construção dessas relações. É a diferença, por exemplo, entre a perspectiva de um autor como Bourdieu (1977b, 1982, 1997 [1994], 1998), onde a incorporação surge como suporte para a naturalização dos jogos simbólicos de dominação estrutural, e condição necessária para a realização do que é instituído; e a perspectiva de outro autor como Maffesoli (1988a, 1988b, 1990a, 1990b, 1996, 1997), na qual domina uma agência incarnada, quer enquanto eixo estruturador dos fenómenos de proximidade que fundam a socialidade, quer enquanto realidade *forma*<sup>89</sup> sobre a qual é produzida acção – na medida em que é passível de múltiplas intervenções e utilizações na vida social – e através da qual é produzida acção, considerando as bases inevitavelmente incarnadas da acção social. Por um lado, observa-se um corpo imerso num sistema pautado pela ordem e pela norma, operador prático e teórico de regras sociais; por outro, emerge um corpo que se descobre na desordem e na efervescência da vida social, mediador prático e teórico de uma dimensão fundamental do gregarismo social, a *socialidade*.

A recusa do interesse sociológico pela natureza do corpo, tem sucedido em nome do reforço da assunção de que as implicações sociais do corpo podem ser analisadas sem referência às suas propriedades materiais. Já no passado, os sociólogos que olhavam de relance para o corpo enquanto meio de produção e reprodução social, como Durkheim, Simmel ou Weber, confinavam o seu tratamento enquanto *recurso* gerador de símbolos e formas sociais nas suas propriedades naturais, *lugar* primeiro de inscrição dos símbolos através do qual as formas sociais se produzem e reproduzem, e *meio* através do qual os indivíduos são posicionados no grupo, na interacção ou em outras formas de relação social.

Na «evanescente facticidade» que o caracteriza enquanto representação simbólica (Berthelot, 1987), o corpo tende a perder toda a substancialidade que lhe é própria, em detrimento de uma cadeia infinita de signos socialmente instituídos ou difusos. O referente deixa de ser, ele próprio, o objecto de conhecimento, para passar a ser a significação (semântica) e a eficácia (pragmática) dos enunciados que, através e a propósito dele, são feitos. O corpo pouco mais é que um símbolo quase-natural, sobre o qual se inscrevem um conjunto de ritualidades, convenções e códigos culturais. É assumido, do ponto de vista epistemológico, como *operador social e discursivo*, sendo analisado enquanto manifestação e efeito de regimes simbólicos socialmente determinados (Berthelot, 1992:16-18). Naturalismo e construtivismo pecam, assim,

---

<sup>89</sup> Não esqueçamos que, neste autor, estamos no âmbito de uma perspectiva *formista* da sociologia, nomeadamente sobre o corpo: «poderíamos dizer quase em termos de física natural e social, que o corpo engendra comunicação porque está lá, ocupa espaço, é visível, favorece o aspecto tátil. A corporeidade é o ambiente geral no qual os corpos se situam uns em relação a outros.» (Maffesoli, 1990b:38).

por excessos simétricos: onde o primeiro hipostasia a ordem biológica, o segundo faz paradoxalmente desaparecer o somático enquanto fenómeno semiológico.

A *carnalidade* do corpo e as respectivas implicações sociais que dela advêm tendem, também, a desaparecer como objecto empírico, permanecendo obscurecidas no excesso teorístico e discursivo que pretendem legitimá-las enquanto construção simbólica. Para a imensa produção teórica ocorrida sobre a corporeidade desde os anos 70, pouca investigação sobre as vivências sociais das experiências corporais foi levada a cabo. No lamento da ausência do corpo na sociologia e no concomitante entusiasmo em torno da necessidade da sua abordagem sociológica, os sociólogos apostavam sobretudo num esforço de demarcação e autonomização dessa área disciplinar, mais preocupados com os limites teóricos, epistemológicos e metodológicos desta do que com investigação empírica concreta, afundando-se na sociologização de discursos antropológicos, filosóficos e teológicos historicamente acumulados sobre o objecto.

A pouca atenção prestada às vozes que emanam dos corpos sobre si próprios, terminou num silêncio sobre as práticas corporais efectivas, sobre a forma como são vividas as experiências corporais e os universos sociais nos quais se engendram concretamente as diversas corporeidades em circulação no mundo social. A carnalidade que as vivifica no quotidiano desaparece por entre processos abstractos de regulação e categorização social, fazendo-se *tábua rasa* das qualidades morfológicas, estruturas somáticas e capacidades sensoriais vividas pessoal e socialmente. Marginalizado na sua dimensão *viva* e *vivida*, subjectiva e intersubjectivamente, o corpo aparecia como entidade inefável, alegórica, *elusiva* (Radley, 1995:4).

Ainda que *elusiva*, não será decerto *ilusória*. Os sentidos até podem iludir no que dão a ver do mundo, mas não são ilusões em si. Embora sempre informado por um princípio vital de socialidade e cultura, o corpo é também *carnal* na fisicalidade das imagens que dá a ver, dos movimentos que possibilita fazer, das sensações e emoções que permite sentir, das funções e necessidades que exige cumprir. Nos termos de Jung, «existência humana não é uma ideia na medida em que o corpo é uma realidade concreta» (Jung, 1996:4), uma concretitude que não se confina a ser inscrita, que não corresponde apenas a um sistema de signos ou ao produto de efeitos sociais, mas uma entidade *viva* e *vivida*, *incarnada*. Enquanto carne, o corpo é ele próprio dotado de um espaço de constrangimentos crucial quer na configuração de sentido simbólico que lhe é atribuída socialmente, em virtude das características que são particulares a cada corpo

(sexo, idade, cor da pele, peso, silhueta, estado de saúde, etc.)<sup>90</sup>, quer enquanto estrutura formal e condição necessária no desenrolar de qualquer acção social, dotada de um conjunto de poderes e capacidades facilmente mobilizáveis e socialmente capitalizáveis, gerido em função da maior ou menor intervenção física directa na acção social.

Já autores clássicos como Durkheim e Simmel, no parecer de Shilling (2001:339), construíam modelos de humanidade onde o corpo era conceptualizado como um lugar socialmente construído mas caracterizado por propriedades e capacidades extra-sociais, ainda que implicadas na acção e interacção social. Esta divisão entre os aspectos sociais e associais do ser humano pressupõe que a experiência do mundo é irreduzível à vida em sociedade. O corpo humano não é, integralmente, uma construção sócio-simbólica, na medida em que providencia experiências pré-sociais que resultam da sua realidade orgânico-sensorial. O corpo humano é caracterizado por propriedades materiais, impulsos vitais, necessidades homeostáticas e capacidades sensoriais que vão além dos parâmetros estritamente sociais. É certo que o corpo começa por ser um dado social situado no tempo e no espaço, mas não deixa de ser igualmente uma *estrutura material*, carnalidade dotada de fronteiras morfológicas, de órgãos com funções fisiológicas identificáveis, de capacidades sensoriais e sensíveis mensuráveis e optimizáveis, sujeita a mecanismos e necessidades de ordem biológica, química e física, que exige manutenção e reparação perante a doença, o abuso, o acidente ou a deterioração que decorre do seu tempo de vida.

É um corpo que existe enquanto *substância*, corpo *anatômico* caro aos anátomo-fisiologistas (Valabrega, 1972), dotado de uma *exterioridade (outbody)*, superfície com as suas formas, os seus orifícios, as suas características fenotípicas (pilosidade, estrutura, cor da pele, do cabelo, dos olhos, etc.), os seus gestos e movimentos cinestésicos, bem como de uma *interioridade (inbody)*, realidade com os seus órgãos, as suas secreções (dejectos, saliva, suor, sémen...), as suas produções orgânicas (sangue, leite, placenta...), as suas necessidades metabólicas e homeostáticas (alimentação, sono, micção, defecção...).<sup>91</sup> Este corpo material é uma estrutura *viva e em devir*, processual e não estática, volátil e não fixa, uma realidade inescapável à erosão do tempo, componente particularmente perturbadora para os sujeitos modernos. O limite deste corpo objectivo é o *cadáver* (Baudrillard, 1972:96), esse resto físico

---

<sup>90</sup> Embora muitas destas características possam hoje em dia ser alteradas, com maior ou menor grau de dificuldade, muitas vezes o corpo recusa-se a ser moldado de acordo com as intenções ou objectivos desejados pelo agente incarnado.

<sup>91</sup> Sobre como uma «necessidade» do corpo – a ingestão de alimento – é transformada em comportamento de consumo, onde a boca surge como orifício-mediador entre o interior e o exterior do corpo, entre a experiência sensorial (degustar) e a experiência social (ritualizada, classificada em termos de gostos), entre a necessidade (biológica) e o desejo (simbólico), entre assimilação (alimentação) e comunicação (oralidade), em suma, entre natureza e a cultura, ver Falk, 1994.

que fica depois da morte, objecto exterior à consciência, pura forma, simples volume desenraizado de toda a existência e vivência, sem história nem trajetória, o qual constitui o corpo de referência para o saber biomédico, coisa impessoal, mecânica e orgânica.

A carnalidade, enquanto estrutura material com propriedades, capacidades e limitações que lhe são próprias, *incarna* a corporeidade. Nesta perspectiva, poder-se-ia questionar com Marzano-Parisoli que papel joga a *incarnação* na vida social das pessoas? (2002:3). «Entre as condições que fazem com que eu seja a pessoa que eu sou, encontra-se o facto de eu ser constituída por este corpo e não outro», responde a autora (Marzano-Parisoli, 2002:4). Cada pessoa existe no mundo enquanto ser carnal entre outros seres carnis, na sua espacialidade, volume e materialidade. Por outro lado, é da *incarnação* que emergem e se manifestam os desejos, sensações e emoções: «não há desejo ou emoção num espírito desincarnado, porque desejos e emoções requerem a expressividade do corpo e a existência de nós mesmos como criaturas carnis» (Marzano-Parisoli, 2002:8).

Da proposta da *incarnação* como base do sentido da acção social, tal como é formulada por Selgas (1994), advém a vantagem de sistematizar o duplo movimento de incorporação e de excorporação implicado no fenómeno de *embodiment*.<sup>92</sup> Etimologicamente, a *incarnação* concerne ao movimento de «entrar em» (*in* latino) «carne», integrando a ideia de que existe uma conexão, uma «retroalimentação entre o espiritual (cultural ou simbólico) e o carnal (corporal ou material)» (Selgas, 1994:63) nos processos de estruturação simbólica e social de uma subjectividade. Assim sendo, enquanto a utilização do conceito de *incorporação* tende a apenas aludir metaforicamente ao corpo, já o conceito de *incarnação* implica uma personificação, o que permite colocar em perspectiva a relação implicada e vivida do corpo com os processos de construção de identidades sociais e pessoais, ao pressupor que, ao mesmo tempo que o corpo físico é constrangido na sua percepção e tratamento pelo corpo social, qualquer que seja a configuração do corpo também é configuração da identidade, condicionando o modo como a vida é vivida e a experiência social é construída.

Olhar para o *embodiment* enquanto fenómeno de *incarnação* não implica, portanto, uma abordagem morfogenética, que vê as interacções entre corpo e ambiente como respostas não-sociais a realidades não sociais. Longe disso, trata-se de assumir que o corpo humano, enquanto organismo visível e sensorio-motor, exerce também os seus constrangimentos e disponibiliza as suas potencialidades quer no exercício da agência humana, quer na reprodução das estruturas, isto na medida em que o seu *design* físico, necessidades homeostáticas e

---

<sup>92</sup> Daí termos usado, até aqui, esta expressão na sua versão inglesa e não a termos traduzido na sua tradicional aceção de *incorporação*, dado o limite para que, de um ponto de vista analítico, remete esse termo neste trabalho.



capacidades sensoriais impõem «limitações estritas sobre as capacidades de movimento e percepção da agência humana» (Giddens, 1984:111). Por consequência, há que prestar atenção às componentes incarnadas da agência social, aos poderes criativos e dinâmicos devedores da própria carnalidade, capazes de afectar a acção, a reprodução e a transformação das estruturas sociais.

Assumindo o corpo como estrutura dinâmica em interacção com o meio físico e social, que alimenta processos cognitivos, emotivos e volitivos ao mesmo tempo que serve de base da estruturação da vida social, através da qual se realizam as acções e se reproduzem as estruturas, o conceito de encarnação efectua um movimento conceptual que facilita a superação entre agência e estrutura: «ressaltar o carácter “incarnado” da nossa identidade e da nossa experiência, e centrar a atenção na constituição dos agentes sociais, conduz-nos a ver as duplas naturezas que habitam o nosso corpo: é carne e osso, mas também entidade social; é símbolo primeiro do *self*, mas também da comunidade; é algo que temos e algo que somos, que nos tem; é individual e único, mas também é comum a toda a humanidade; é ao mesmo tempo objecto e sujeito. Com ela [a encarnação] também se reforça a necessidade de admitir que o nosso vínculo cognitivo mais directo com o exterior, com o mundo, é em si mesmo uma construção social, isto é, que a nossa estruturação sensorial e experiencial varia sociohistoricamente e ela afecta necessariamente todo o nosso conhecimento, incluindo o que criamos como sociólogos ou sociólogas do corpo» (Selgas, 1994:45).

Esta posição sugere a necessidade e a possibilidade de prosseguir o trabalho sociológico sobre a corporeidade para além dos tradicionais paradigmas naturalista e construtivista enunciados por Shilling como exaustos e limitados (1997b:66, 2001:328), enveredando por uma terceira via que evita quer a dissolução do corpo material em construtivismos extremos, quer o retorno ao essencialismo e naturalismo biológico. Não sendo o corpo apenas uma fundação natural, tão pouco uma mera superfície passiva sobre a qual os sentidos são determinados por sistemas de significação, mas uma instância marcada por uma irreduzibilidade inescapável entre sujeito e objecto, há que encontrar uma possibilidade de analisar o corpo no *interface* entre o material e o simbólico, entre a experiência e a representação (Budgeon, 2003:36).

Essa via, alguns sociólogos encontram-na através da exploração de um modo de conhecimento que recupera o corpo para o centro da socialidade e da identidade enquanto estrutura material viva e vivida subjectiva e intersubjectivamente, nas suas dimensões imagética, cinética, sensorial e sensual. Deixando para trás anteriores concepções naturalistas, construtivistas e semiológicas do corpo como mera superfície legível de inscrição biológica, social ou discursiva (conforme os determinismos), a análise direcciona-se no sentido da

recuperação fenomenológica e quotidiana das experiências vividas por um corpo que existe de facto, nas suas propriedades, potencialidades e limitações concretas e concretizáveis em determinadas práticas e usos do mesmo, referenciáveis não apenas a modos de *acção sobre o corpo* (actos sobre o corpo) mas também a modos de *acção do corpo* (actos do corpo), simbolicamente enquadrados por representações, valores, ideais, tabus, expectativas normativas ou transgressivas socialmente produzidos e contextualizados (Joyce, 2005).

Por outras palavras, a recuperação fenomenológica da experiência corporal subjectiva e intersubjectivamente vivida, passa pela descrição etnográfica dos padrões e horizontes de uma dada zona da realidade com que os corpos lidam, tal como as pessoas os percebem, os entendem e os vivem através das suas competências perceptivas e capacidades práticas. Ainda que, nesta óptica, o domínio da análise fenomenológica remeta para o corpo individual, um corpo vivido «na primeira pessoa» (Lingi, 1994:47), tal não implica, inevitavelmente, descurar a densidade simbólica que envolve a experiência incarnada do mundo e a matriz social que a delimita, quer no contexto da sua origem, quer nos contextos da sua recepção social, quer ainda nos efeitos sociais decorrentes do (des)encontro semiótico e social dessas duas gramáticas. Nesta óptica, do ponto de vista empírico, esta orientação consubstancia-se no resgate dos jogos sociais implicados na manifestação, produção, gestão e efeitos sociais e culturais de determinadas práticas concretamente incarnadas em imagens e aparências, movimentos e gestos, emoções e desejos.<sup>93</sup> Isto com o objectivo básico e comum de capturar e examinar as formas como as pessoas, em mundo sociais específicos, experimentam, vivem, codificam e investem (construindo ou destruindo) a sua própria carnalidade e a carnalidade do outro, no sentido de contextualizar a pluralidade de vivências sociais do corpo.

Ao admitir-se que a referência corporal está na base de toda a experiência social e cultural, enquanto mediadora das relações, das práticas, dos discursos, das apropriações do outro e do mundo, as respectivas *consequências* sociológicas devem ser consideradas. A primeira é de ordem *epistemológica*: enquanto *unidade constitutiva* da existência humana, é a partir do corpo que se opera, simultaneamente, a «nossa» *incarnação no mundo* e a *incorporação do mundo* em «nós». Os indivíduos precisam de adquirir ou *incorporar* as estruturas ou os esquemas sociais da sociedade que os integra (como a linguagem, por exemplo), para que se tornem nos agentes que são. Mas essas estruturas e esquemas apenas existem na medida em que são *incarnados* nas acções dos próprios e nas de outros agentes que lhes pré-existem (através da fala, por exemplo), sendo a respectiva *incarnação* o que dá vida

---

<sup>93</sup> Loïc Wacquant fez-lo num exemplar estudo etnográfico sobre os *boxeurs* num *guetto* de Chicago (1995, 2001, 2002 [2000]).

àquelas mesmas estruturas e que facilita a sua reprodução. É nesta perspectiva que os seres humanos, argumenta Merleau-Ponty, estão numa «espécie de circuito com o mundo social» (1964:123).

Se as ciências sociais, designadamente a antropologia, começaram por localizar o corpo como *interface* privilegiado entre natureza e cultura, bem como entre indivíduo e sociedade, foram substancialmente mais longe quando assumiram a premissa da *mediação somática* de toda a reflexão e acção sobre o mundo (Lock, 1993). É efectivamente o corpo que demarca o lugar material e social do sujeito no mundo, enquanto *suporte material* de inserção social e de agência de todas as práticas sociais (mesmo que não físicas<sup>94</sup>). Ora, se toda a prática social implica a mobilização do corpo, a configuração que esta assume acaba por participar da *produção social* do próprio corpo (através de disciplinas e técnicas socialmente disponíveis e instantâneas no seu uso prático) e, simultaneamente, na construção da relação social. Daí que, em última instância, como formula João Teixeira Lopes, uma «sociologia da prática [seja], sem qualquer dúvida, e antes de mais, uma sociologia do corpo; do mesmo modo que não existe ritual que não tenha o corpo como seu suporte» (2004:122).

O impacte desta perspectiva na sociologia tem sido de tal ordem que se pode dizer já ter dado azo a um novo paradigma nos estudos sociais sobre o corpo, o qual, por contraposição aos paradigmas naturalista e construtivista, poderá ser designado de *paradigma animista*, no sentido em que reúne um conjunto de abordagens sociológicas que tentam dar vida (“*anima*”) à carne e, simultaneamente, ao discurso inanimado, ao material e ao ideal: uma *sociologia carnal* (Crossley, 1995; Wacquant, 2003a, 2003b), *corpórea* (Burkitt, 1999) ou *incarnada* (Selgas, 1994), aproximações sociológicas que traduzem modos de conhecimento da sociedade que

---

<sup>94</sup> Segundo António Damásio, em *O Erro de Descartes* (1995:240), é «muito provável que a mente não seja concebível sem incorporação (*embodiment*)», na medida em que «a mente surge da actividade nos circuitos cerebrais, sem sombra de dúvida» (1995:233); em *O Sentimento de Si* (2000 [1999]) o autor vai descrever em pormenor os fenómenos cerebrais que lhe permitem explicar a cognição como acção incarnada e avançar para uma «neurobiologia da consciência». Cognição e sensualidade surgem, assim, na obra de Damásio, à semelhança de Merleau-Ponty, como dimensões “naturalmente” integradas, na medida em que a cognição do mundo não é independente das capacidades perceptivas do sujeito incarnado. Mas estas, nos circuitos cerebrais por que passam, também não deixam de ser moldadas pelo quadro simbólico incorporado pelo sujeito incarnado: «a cultura constitui a lente específica por meio da qual o Homem enxerga o mundo. Por ela, sentidos humanos adquirem uma coloração especial e o mundo uma fisionomia humana. Por ela, o universo deixa de ser algo dependente apenas de programações orgânicas e os sentidos de se definirem pelas estruturações biológicas dos organismos individuais. Pela cultura, o mundo passa a depender em larga medida das convenções sociais, variáveis de sociedade para sociedade, de grupo para grupo, de tempo para tempo – o que vale também para os sentidos, por meio dos quais em cada lugar e em cada tempo os homens se relacionam com o mundo. Segundo as convenções, em cada sociedade são diferentes as ênfases e os direccionamentos dos órgãos dos sentidos. Não se pode negar que as culturas se aproveitam dos sentidos para codificar o mundo; não obstante, toda a sociedade codifica também estes sentidos, pois experiências sensoriais são mensagens que devem ser descodificadas de alguma forma.» (Rodrigues, 1986:90).

passam pelo seu *conhecimento erótico* (Sirost, 2000), pela sua *razão sensível* (Maffesoli, 1996), ou por uma *hermenêutica carnal* (Jung, 1996).

Loïc Wacquant, por sua vez, leva esta postura teórica aos seus limites metodológicos. A sua proposta de uma sociologia carnal passa pela assunção da natureza incarnada do próprio investigador e da implicação do corpo e dos sentidos deste enquanto «primeiro instrumento de pesquisa» (2003a:171). O corpo do investigador, que tende a fazer-se passar por ausente na pesquisa empírica, deve ser etnograficamente considerado e explorado ao entrosar-se no terreno das práticas eleitas como objecto de estudo, como o próprio Wacquant desenvolveu a propósito da sua pesquisa sobre o universo dos *boxeurs* de um *ghetto* negro de Chicago (2002 [2000]). Tal acontece, sobretudo, quando está em causa a descoberta de saberes, desejos e lógicas «*viscerais*» (curiosamente esquecidos nos trabalhos que consagram o terreno de estudo sobre a corporeidade), ancoradas no organismo profundo, que são «opacas ao pensamento pensante», muitas vezes difíceis de fazer passar ou de concretizar em linguagem<sup>95</sup>: «fazer uma sociologia carnal é tomar seriamente o facto de que o agente social é incorporado, um ser que antes de tudo “sofre”, como bem diz Marx nos Manuscritos Filosóficos de 1844, e isto é verdadeiro também para o investigador enquanto agente social. E dotar-se dos meios de procurar o corpo não apenas como “construto social”, produto da sociedade e da cultura, mas também como construtor social, como matriz geral de conhecimento e de acção no mundo» (Wacquant, 2003b:20).<sup>96</sup>

A perspectiva fenomenológica de Merleau-Ponty (1908-61) tornou-se popular entre os sociólogos mais adeptos do paradigma animista, ou seja, que pretendem explorar a *experiência vivida* do sujeito incarnado.<sup>97</sup> Isto apesar das críticas que lhe têm sido feitas directa ou indirectamente, interpostas aos que têm trabalhado sob a alçada das suas concepções sobre o corpo, críticas associadas, em grande medida, ao facto da base conceptual da fenomenologia radicar em tradições mais filosóficas que sociológicas. Para Inglis & Howson (2001, 2002), por exemplo, a tentativa de transferência e de equivalência de debates e análises conceptuais com tradições teóricas diferentes (como o problema filosófico da distinção entre sujeito e objecto, e a sua tradução teórica na sociologia para o debate entre acção e estrutura social), não será a mais

---

<sup>95</sup> Esta dificuldade já vem sendo longamente discutida na investigação sobre a mobilização do corpo na dança. Ver, por exemplo, Thomas, 1997; Schott-Billmann, 2001; Phil, 2004.

<sup>96</sup> Sobre a construção de um “conhecimento sensual” sobre a “experiência” e a “prática performativa”, ver também O'Neill *et al.*, 2002.

<sup>97</sup> Ver Csordas, 1990, 1994; Crossley, 1995, 1996, 2001a, 2001b; Falk, 1994; Leder, 1990, 1992; Lingi, 1994; Shilling & Mellor, 1996; Shilling, 1997b, 2001; Williams & Bendelow, 1999; Williams, 2001.

adequada, acusando a escassez de visão sobre o corpo vivido dentro das «configurações estruturais» e das «relações de poder».<sup>98</sup>

Da revisitação sociológica do pensamento de Merleau-Ponty, ficou a premissa básica que identifica a dimensão invariavelmente incarnada, conscientemente ou não, da relação do indivíduo com o mundo, nas suas várias dimensões da vida. Enquanto «território existencial do *self*» (Csordas, 1990, 1994), forma inescapável de *estar* e de *ser* no mundo (*being-in-the-world*), de experimentar e pertencer ao mundo, o corpo funciona como *lugar mediador* entre as esferas exterior e interior do indivíduo, interpondo-se em todas as suas experiências mundanas. Para Merleau-Ponty (1993 [1962]) a função primeira da percepção, por exemplo, não é meramente contemplativa, mas de envolvimento prático.

A relação com o mundo vê-se assim estruturada com base na incarnação sensório-motora do indivíduo. Enquanto substância sensível e sensorial, o corpo vivido é entendido como realidade com capacidades de sentir e de se fazer sentir, de ser visível e de se dar a ver, de ser tangível e tocar, de ser audível e de ouvir, de se emocionar e de estimular emoções. Daí Csordas, a par de outros autores<sup>99</sup>, preferir a noção de *embodiment* (na acepção de «incarnação») à de «corpo» enquanto objecto de estudo, na medida em que a primeira implica mais do que uma entidade material (que se *tem*): designa um «campo metodológico definido pela experiência perceptiva e um modo de presença e de implicação no mundo (que *é*, *está* e se *faz*)» (Csordas, 1994:10).

Nesta perspectiva, como enuncia Miguel Vale de Almeida, «a incorporação não é experienciada, é a base mesma da experiência. (...) O corpo é o terreno da experiência e não objecto dela» (1996:12). O corpo vivido é presumido, simultaneamente, como um corpo que constrói e é construído pelo mundo da vida do sujeito incarnado e incorporado. Enquanto organismo vivo e sensório-motor, é a partir das respectivas potencialidades perceptivas, cinéticas e sensitivas que aquele se apropria, age sobre e interage com o mundo material e social. Nas suas imagens, posturas, gestos, emoções e outras iniciativas, o corpo é vivido e construído em reacção (que pode ser não apenas conformação) ao contexto tal como o percebe (material e simbolicamente) nas suas estruturas e organização.

Os conceitos de “corpo vivido” e de “incarnação” assumem, assim, a indivisibilidade entre corpo e sujeito, ultrapassando dualidades e dualismos enraizados na história do pensamento sobre o corpo. «O corpo vivido não é apenas uma coisa no mundo mas uma forma através da

---

<sup>98</sup> No âmbito deste debate, veja-se a excelente resposta de Crossley (2001b) aos argumentos de Inglis & Howson (2001).

<sup>99</sup> Burkitt, 1999; Crossley, 1995, 2001a, 2001b; Radley, 1998; Shilling, 1993, 1996, 1997, 2001; Williams, 1999.

qual o mundo acaba por ser (*comes to be*)» (Leder, 1992:25). Não é um *objecto* inerte entre outros *objectos*, mas um *sujeito* que experimenta e produz o mundo. A perspectiva fenomenológica torna assim possível entender as «forças activas» do corpo no mundo (Lingi, 1994:2), nomeadamente no mundo social.

Segundo Merleau-Ponty, o corpo reúne em si uma dupla pertença à ordem do *objecto* e à ordem do *sujeito* (1993 [1962]). As sociologias potencialmente recenseadas no paradigma animista, por referência à perspectiva de Merleau-Ponty, pretendem ir além da noção cartesiana de *corpo em si (Körper)*, corpo *objectificado* enquanto estrutura *maquinica*, para entender a acção humana enquanto acção *incarnada*, *sensível* e *comunicativa*, *prática* e *inteligente*, *agenciada* num *corpo para si (Leib)*, um corpo *intencional*, *vivido*, *sentido*, *percebido*, *emocionado*, *desejado* e *projectado* pelo *sujeito*. Um corpo *objecto* sobre o qual o *sujeito* pode agir (*maquilhar-se*, *tatuar-se*, etc.), *construir* a sua *identidade pessoal*, *proporcionando* os contornos *materiais* que lhe devolvem o sentimento *individual* de *ser* e *estar* no mundo. Mas também um corpo *ele próprio* *sujeito* que lhe serve de *suporte* de *acção* e de *experiência*, *materialidade* que se é e que se faz para *ser*, *foco* de *atenção* a partir da qual o *self* e o mundo *interagem*, *se interpretam* e *se codificam*.

A noção de *corpo-sujeito* não rejeita a ideia de que o corpo mantém, através da sua *pertença* e *envolvimento* no mundo social, certas formas *estabilizadas*, *incorporadas*, de *ser* e de *fazer*, de *agir* e de *reagir* em sociedade. Pressupõe, contudo, que essas mesmas maneiras possam ser transformadas pelo *sujeito incorporado*, não sendo totalmente determinado por elas. Como Bourdieu exemplifica: «ao contrário dos mundo escolásticos, certos universos, como os do desporto, da música ou da dança, pedem um *cometimento* *prático* do corpo, e portanto uma *mobilização* da “*inteligência*” *corporal*, de molde a *determinar* uma *transformação*, ou até mesmo uma *inversão* das *hierarquias* comuns. (...) Os *treinadores* *desportivos* procuram meios *eficazes* de se fazerem entender pelo corpo, em situações que fazem parte da *experiência* de cada um, nas quais se compreende com uma *compreensão* *intelectual* o gesto a fazer ou a não fazer, sem se estar em condições de fazer efectivamente o que se compreendeu à falta de uma *verdadeira* *compreensão* pelo corpo. E muito *encenadores* recorrem a *práticas* *pedagógicas* que têm em comum o *facto* de procurarem *determinar* a *suspensão* da *compreensão* *intelectual* e *discursiva* e obter do actor, através de uma longa série de *exercícios*, que ele, segundo o modelo *pascaliano* da *produção* da *crença*, descubra *posturas* *corporais* que, *carregadas* de *experiências* *mnésicas*, sejam capazes de pôr em *movimento* *pensamentos*, *emoções*, *imaginações*» (Bourdieu, 1998:127).

A própria experiência corporal quotidiana é cada vez mais mediada por recursos e serviços técnicos reflexivamente mobilizados sobre o corpo-objecto no sentido do corpo-sujeito experimentar novas expressões, sensações e emoções, ou controlar outras menos desejáveis. Universo de aparência e sensação, o corpo contemporâneo é um corpo comunicante, que larga signos, lastros de sentido, onde a epiderme ganha uma profundidade simbólica ímpar e as capacidades performativas são experimentadas ao limite. Não é simplesmente matéria orgânica, onde as modificações decorrem no tempo biológico. É uma realidade susceptível de intervenção, de modificação, de intensificação, de exploração nas suas dimensões plástica, motora e sensorial. Exibe um trabalho de gestão entre o que é dado (carne) – e que tem um potencial de mudança e exploração que lhe é intrínseco – e o espaço de possibilidades legítimas de mobilização que é socialmente concedido, cada vez mais amplo.

Na intersecção da relação e da *praxis*, da linguagem e do símbolo, da instituição e da contestação, da percepção e da acção, da sensação e da emoção sobre o mundo, o corpo acaba por assumir, em termos sociológicos, não apenas o estatuto epistemológico de *objecto de poder*, mas também de *locus de acção* (Crossley, 1996:104; Frank, 1995 [1991]:48-49). Daí a necessidade de, não só trazer a carnalidade à sociologia, como repensá-la de uma forma activa, entendendo o corpo, na sua concretitude, não apenas como *produto* mas também como *agente social*, como actor e *enjeu* (Berthelot, 1987:7), como *operador social activo* (Crossley, 1996:99).

Como Crossley argumenta na sua proposta de uma *sociologia carnal* (1995), uma sociologia que dê conta não apenas da experiência objectiva da incorporação, mas também do que os sujeitos experimentam subjectivamente desse processo, partindo do exame das bases necessariamente incarnadas dos constituintes praxiológicos e simbólicos da acção social. Uma sociologia que dê conta do modo como as pessoas respondem corporalmente às estruturas sociais, e de como estas últimas são formatadas por *selves sensórios* e *sensuais* (Shilling & Mellor, 1996:2), compreendendo e explicando como as normas, valores e constrangimentos sociais são subjectivamente experimentados nos terrenos sensual e sensorial. Ainda que a experiência corporal seja formatada pelas estruturas prevalecentes, não é irreduzível a essas mesmas estruturas, na medida em que os indivíduos podem experimentar e responder ao contexto social em que emergem, *questionando* (distanciando-se e criticando como objectos que necessitam de ser transformados) ou *naturalizando* (através da sua rotinização e reprodução) as respectivas estruturas, no sentido reflexivo ou cognitivo vulgarmente atribuído a esses termos. (Shilling & Mellor, 1996:4; Shilling, 2001:336, 2002:331).

Nesta perspectiva, a sociologia do corpo, ainda de estatuto fluído e controverso, de conceitos indecisos e metodologia tacteante (Berthelot, 1982, 1983, 1986, 1992, 1998;

Featherstone, 1995), pode atingir um privilegiado interesse *heurístico*: participar numa sociologia que parta não apenas do seu campo de análise habitual (instituições, classes, grupos, etc.), mas, paralelamente, de formas e manifestações sociais mais anódinas, permitindo devolver dimensões sociais aos fenómenos sociais que, noutras aproximações, seriam difíceis de captar, e por aí dar conta de alguns novos problemas sociológicos.

Por outro lado, enquanto pólo de análise conceptual, a corporeidade emerge como um lugar privilegiado de reflexão e eventual resolução teórica de dualismos recorrentes na tradição moderna das ciências sociais: natureza/cultura, material/simbólico, indivíduo/sociedade, corpo/mente, acção/estrutura, resistência/poder, razão/emoção, etc. Deste modo, ao seu estatuto de *operador social* nas formas que assume e nas acções para que é convocado, junta-se o de *operador epistemológico* (Berthelot, 1983:121, 1987:7, 1992:15): não apenas um objecto a conhecer, mas um meio de conhecimento, pela possibilidade que confere em, através dele, (re)conhecer as formas de poder que o social imprime na natureza, como ainda o modo como recursos, capacidades e atributos que lhe são naturais são socializados e/ou explorados socialmente.



### III: DO «CORPO JOVEM» E DOS JOVENS NOS SEUS CORPOS

#### 3.1. Juvenilismo, etarismo e o valor social do “corpo jovem”

A saliência, valorização e discussão (quotidiana, mediática e acadêmica) sobre o corpo na sociedade contemporânea ocidental, nas suas práticas, aparências e discursos, acontece, em boa medida, a pretexto quer da transversalidade da celebração social de um “corpo jovem” e respectivas estratégias de conservação e/ou modificação, quer das diversas modalidades de celebração social do corpo a partir dos próprios jovens. No entanto, o imenso trabalho de desconstrução sociológica e de arqueologia social feito em torno das categorias “juventude” ou “jovem” fez-se, em grande medida, a partir de estratégias de evitamento e distanciação relativamente aos biologicismos naturalistas e evolucionistas arreigados à categoria de “adolescência”, amplamente celebrada e legitimada pela psicologia, medicina, literatura, etc. (Bynner, 2005; Criado, 1998; Feixa, 1993; Frith, 1986 [1984]; Galland, 1985, 1997). É, aliás, esta categoria que está no princípio dos estudos sobre jovens, nomeadamente a partir da psicologia americana, no início de século XX (Hall, 1905), ganhando o monopólio até meados desse século, altura em que o termo “juventude” e “jovem” começou a ganhar visibilidade social e força política, em grande medida enquanto “problema social”, começando a ser objecto de apropriação analítica por parte da sociologia.<sup>100</sup>

No esforço de desconstrução simbólica das ideologias que densificam a categoria «juventude» ou «jovem» (irresponsabilidade, ociosidade, desvio, delinquência, etc.), bem como de inventariação da heterogeneidade social que essas mesmas categorias implicam (em termos de género, de origem de classe, de condição perante o trabalho, de habitat, de tipo de família, de nível de escolaridade, só para citar algumas das variáveis sócio-demográficas mais amplamente utilizadas para dar conta da pluralidade social inerente à condição juvenil), a sociologia interessou-se pouco pela a dimensão propriamente corporal implicada nesta «nova idade de vida» (Galland, 1990), no valor simbólico e de uso social que os jovens dão ao corpo, nas suas representações e vivências que dele têm.

---

<sup>100</sup> Para uma arqueologia sobre a construção social e conceptual da categoria “adolescência”, ver Braconnier & Marcelli, 2000; Huerre *et al.*, 2000 (1997); Lesko, 1996. Para uma arqueologia sobre a construção social e conceptual da categoria “juventude”, ver Alpizar & Bernal, 2003; Criado, 1998; Feixa, 1993; Groppo, 2000; Levi & Schmidt, 1996. Para uma arqueologia e discussão cruzada em torno dos termos “adolescência”, “pós-adolescência”, “juventude” e “jovem adulto”, ver Bynner, 2005; Cicchelli-Pugeault, Cicchelli & Merico, 2002; Galland, 2001; Léon, 2004.

Com a excepção de alguns estudos produzidos pelo C.C.C.S. (*Centre for Contemporary Cultural Studies da Universidade de Birmingham*) no pós II Guerra Mundial, onde os visuais e os estilos juvenis “subculturais” foram objecto com algum destaque, só mais recentemente, já no decorrer dos anos 90, a sociologia começou a olhar com mais atenção para a “juventude” a partir da sua corporeidade, ao contrário da psicologia, que sempre cuidou de olhar para o “adolescente” do ponto de vista biológico e fisiológico, fazendo coincidir esta categoria com a de “puberdade”. Ainda que marginal, esse eixo analítico encontra já algum interesse e consistência na agenda da usualmente designada “sociologia da juventude”, abordado, sobretudo, a partir de práticas juvenis que mobilizam o corpo sob formas mais visíveis, porque espectaculares ou socialmente problemáticas, como os desportos radicais, as *rave parties*, os distúrbios alimentares, o consumo de drogas, a sexualidade, etc. «Ou não fossem os objectos comuns de pesquisa realidades que atraem a atenção da investigação por justamente serem realidades que se tornaram notadas, visíveis, problemáticas», parafraseando Pais (1996b:200).

Não obstante a *juventude* ser uma categoria recentemente inventada e socialmente construída<sup>101</sup>, que apenas e tão-somente seja uma *palavra* (Bourdieu, 1980) ou uma *metáfora* (Feixa, 1993) parece um pressuposto que incorre numa atitude de extremo nominalismo. Ainda que a “idade jovem” seja, histórica e contextualmente, «*um facto social instável*» (Gauthier, 2000) e que, por consequência, os limites para a aferição sociológica da “juventude” não sejam de natureza eminentemente biológica, ou seja, não se determinem exclusivamente pela idade dos indivíduos, certo é que, socialmente, *ser jovem* passa pela codificação etária de um dado modelo de *corporeidade*. Isto na medida em que o corpo, na sua carnalidade, é, entre outros atributos, um lugar privilegiado de *visualização da idade* (Bytheway & Johnson, 1998).

Com efeito, e considerando as devidas distâncias perante as visões naturalistas ou substancialistas que servem de obstáculo epistemológico à abordagem sociológica de qualquer fenómeno, há que reconhecer que a operação de (des)construção do objecto *juventude*, ao interrogar-se sobre os atributos que permitem identificar essa categoria social, remete para uma *condição corporal* que se consubstancia numa multiplicidade de situações, imagens e *performances* com alguma especificidade simbólica. A partir dessa especificidade, a categoria *juventude* começa a ser socialmente construída e reconhecível na interacção quotidiana, através da percepção e categorização de determinados traços *fenotípicos* e *diacríticos*<sup>102</sup> que, sob a

---

<sup>101</sup> Ver Cabral & Pais 1998; Criado, 1998; Cruz, *et al.*, 1984; Galland, 1997; Grácio, 1990; Pais, 1990, 1993.

<sup>102</sup> Os traços fenotípicos correspondem a características individuais “herdadas naturalmente”, ou socialmente construídas como tal, na medida em que correspondem à realização dos genes de uma pessoa, determinados pela acção dos factores do meio ambiente no decorrer do desenvolvimento do organismo humano. As características *fenotípicas* diferenciam-se das características *diacríticas*, ou seja, os sinais corporais “acrescentados” voluntária e

forma de investimentos e desempenhos corporais diversos, são simbolicamente correlacionados e atribuídos a uma dada condição etária.<sup>103</sup>

É certo que os limites inferior e superior dessa condição social – que tem a *transitoriedade* como propriedade imanente<sup>104</sup> – são de difícil determinação, na medida em que não existe um consenso alargado, tácito ou formal, quanto às fronteiras etárias que delimitam quando se começa a ser jovem e se deixa de sê-lo. Aliás, um dos traços fundamentais dos processos de transição para a idade adulta nas sociedades ocidentais contemporâneas é o facto de serem menos normalizados e padronizados, menos *prescritivos* e *lineares*, sujeitos a uma dinâmica de *des-ritualização* (Pais, 2000). No passado, os tradicionais modelos de transição para a vida adulta eram sujeitos e regulados por formas rituais que tendiam a configurar normativamente as trajectórias juvenis, segundo critérios de ordem geracional, classista, de género, etnicidade, etc. Ora, as situações rituais que assinalavam tradicionalmente as alterações estatutárias na transição para a idade adulta no ocidente – como a integração no mercado de trabalho, a autonomização residencial, a conjugalidade ou a parentalidade – são, hoje, mais incertas e desformatadas, ancoradas em trajectórias mais fluidas e diversificadas, marcadas por percursos sinusoidais e oscilantes, como os movimentos de um *yô-yô* (Pais, 1996a), com futuros de cenário aberto.

Neste contexto, as fronteiras que delimitam a juventude enquanto categoria e condição social revelam-se mais flexíveis, inconstantes, flutuantes, a qualquer momento reversíveis. Em última instância, a delimitação dessas fronteiras passa também, e sobretudo, por uma leitura corporal. Essa leitura é feita através de atributos associadas ao processo biológico de crescimento e envelhecimento, os quais vão sendo socialmente codificados por relação a

---

reflexivamente pelos indivíduos, destinados a distinguir a modulação do seu próprio corpo quer diacronicamente (do estágio corporal anterior), quer sincronicamente (das restantes corporeidades com que se confronta socialmente), estabelecendo assim uma diferença de sentido intra e intercorporal.

<sup>103</sup> Ainda que, com frequência, objectivamente descoincidentes.

<sup>104</sup> São inúmeros os estudos que, na já longa história da Sociologia da Juventude como área disciplinar especializada, se têm dedicado à determinação das configurações dos processos de transição dos jovens para a “idade adulta” a partir de várias dimensões de análise: nas suas várias esferas de experiência social, com principal destaque para as transições da escola para a vida activa e de autonomização familiar, mas também da sexualidade, do lazer e práticas culturais, das sociabilidades amicais, da vida política e associativa, etc. (ver, por exemplo, Pais, 1993; Ferreira de Almeida *et al.*, 1996; Ferreira de Almeida *et al.*, 2003; Cabral & Pais, 1998; Pais & Cabral, 2003; Pappámikail, 2004; Guerreiro & Abrantes, 2004a, 2004b); em estruturas e conjunturas várias, sendo múltiplos os estudos que tentam comparar os processos de transição para a “vida adulta” em diferentes contextos juvenis no tempo e no espaço (ver, por exemplo, Ferreira, Figueiredo & Silva, 1999; Amit-Talai & Wulff, 1996; Bynner & Chisholm, 1998; Bynner, 2001; Chisholm *et al.*, 1995; Wyn & Dwyer, 1999; Evans, 2002; EGRIS, 2001); a partir de ancoramentos sociais e culturais também eles variados (Thorne, 2004), em função da classe (Silva, 1999), género (Fonseca, 2000, Fonseca, 2001), etnia ou raça (Contador, 2001; Vala *et al.*, 2003), etc.; recorrendo a aproximações teórico-metodológicas de natureza mais macro ou microsociológica (Du Bois-Raymond, 1998; Pais, 2001, 2003; Plug *et al.*, 2003). Para uma genealogia sistemática mas abrangente sobre a “juventude” como uma condição de transição ver, por exemplo, Evans & Furlong, 2000; Shanahan, 2000. Para uma crítica dessa postura, ver Singly, 2000.

determinadas fases do ciclo de vida. Temos como atributos corporais relacionadas com o início da condição juvenil, por exemplo, os primeiros *sinais pubertários*: as primeiras borbulhas nas faces, o surgimento de pilosidade no corpo, nomeadamente nos genitais e nas faces dos rapazes, a menstruação no caso das raparigas ou as primeiras ejaculações também no caso dos rapazes, etc.; a idade adulta, por sua vez, vem corporalmente associada aos primeiros atributos de “maturidade”, como o surgimento dos primeiros cabelos brancos, calvície, rugas, adiposidades, etc. Para além destas marcas fenotípicas, existe todo um complexo de imagens (roupas e penteados, por exemplo) e desempenhos corporais (posturas, gestos, actividades físicas) cuja mobilização invoca a aproximação, a vivência ou o distanciamento perante a condição juvenil.

Esse processo biológico, morfológico e fisiológico de modificação corporal tem, hoje, ao seu serviço todo um conjunto de recursos e de serviços criados no sentido do seu controlo e vigilância, encorajadores da crença num corpo perfectível e preservável. Algumas inovações estéticas, cosméticas, tecnológicas, desportivas, nutricionais ou cirúrgicas, a par de mudanças verificadas em termos de qualidade e estilo de vida, proporcionam que uma determinada imagem idealizada do corpo juvenil possa ser individualmente gerida no sentido da sua produção, do seu prolongamento ou, até, da sua antecipação. São recursos mobilizados numa luta subjectiva que implica estratégias de distanciamento perante uma condição infantil – através, por exemplo, da reivindicação de um determinado tipo de vestuário junto dos respectivos “financiadores”, ou da assunção de determinados comportamentos ou actividades físicas – ou, no outro extremo, estratégias de retardamento da inevitabilidade dos traços que o tempo vai deixando sobre a pele – as rugas, as melenas brancas, a fadiga, os quilos “a mais”...

Tudo isto em nome da produção e da manutenção de um modelo socialmente idealizado e consagrado de corporeidade: um corpo que se deseja obstinadamente *jovem*, e que vive na esperança, ilusória convenhamos, de que, com a parafernália de recursos ao seu dispor, «se liberta da idade e se converte num imaginário» (Barbero, 1998). A «juventude» ou a «idade jovem» é um tempo socialmente construído, porém codificado no corpo. Uma juventude que dura cada vez mais tempo (Dirn, 1999) e que se tenta que perdure, nas promessas mercantis da *juvenilização* dos corpos (Featherstone & Wernick, 1995:177). Em última instância, é-se jovem quando se começa a parecê-lo, e transpõe-se a condição juvenil quando se deixa de (conseguir) transparecê-lo.

Ser e parecer fundem-se numa imagem que, na respectiva projecção e percepção, consubstancia a *figura* do jovem.<sup>105</sup> Há, efectivamente, uma normatividade que enquadra a *figura* do adolescente e do jovem, normatividade essa que, em grande medida, é estabelecida com base em critérios de ordem corporal. Por razões várias, a *juventude* já não é tanto uma categoria de valor negativo, como em grande medida o foi aquando da sua invenção (indolente, delinquente, perigosa, etc.), mas uma categoria de valor positivo, constituindo, hoje em dia, uma geração de referência.

Por um lado, «o crescimento da população idosa, acompanhado de um decréscimo da fecundidade, tem contribuído para o retrocedimento do peso dos jovens no conjunto da população, fazendo com que a juventude se assuma, no futuro, cada vez mais como um grupo de idade com valor estratégico de “raridade”.<sup>106</sup> (...) Mais do que isso, as jovens gerações têm vindo a constituir-se num importante quadro de referência para as gerações mais velhas, possibilitando uma certa horizontalidade intergeracional de valores. Os gostos juvenis passam às gerações mais velhas. Certos jovens iniciam os seus pais em matéria de vídeo, informática e música. É como se os processos de socialização tivessem sofrido uma inversão de sentido: já não são apenas os filhos a serem socializados pelos pais; estes acabam por anuir, com entusiasmo ou resignação, a alguns dos chamados valores juvenis. A novidade é a capacidade que os jovens revelam em influenciarem o mundo dos adultos; é a permeabilidade que as mais velhas gerações dão mostra de se deixarem influenciar ou mesmo seduzir por alguns valores juvenis; é, enfim, a tolerância com que outros valores juvenis são encarados pelas gerações mais velhas» (Pais, 1998:37, 39-40).

Neste contexto, o valor do «corpo jovem» adquire um relevo central na visibilidade e reconhecimento social que obtém nas sociedades ocidentais contemporâneas, enquanto corporeidade de referência e de reverência no culto quotidiano ao corpo, paradigma glorificado de beleza, forma, saúde e vitalidade. «Operou-se uma inversão maior nos modelos de comportamento», diz Lipovetsky, justificando esta afirmação com as palavras de Yves Saint-Laurent: «”outrora, uma rapariga queria parecer-se com a mãe. Actualmente, é o contrário que se verifica.” Parecer mais novo do que se é importa agora muito mais do que exhibir uma categoria social: a Alta Costura, com a sua grande tradição de refinamento distinto, com os seus modelos destinados às mulheres adultas e “instaladas”, foi desqualificada por esta nova

---

<sup>105</sup> Nos termos em que Jünger define e discute o conceito de figura, enquanto “um todo que engloba mais do que a soma das suas partes” (2000).

<sup>106</sup> Nomeadamente em contraposição ao amplo *movimento de juvenização* da população que emergiu com os *baby-boomers* do pós-guerra e que chegam à adolescência por volta dos anos 60 (Travaillot, 1998:21), engrossando as fileiras de jovens que davam visibilidade a alguns fenómenos (desemprego, delinquência, contestação social, etc.) fundadores dos «pânicos morais» que envolveram esta categoria na sua génese. Ver Cohen, 1979.

exigência do individualismo moderno: parecer jovem» (1989 [1987]:163). E, nesta óptica, «o culto da juventude e o culto do corpo caminham a par, requerem o mesmo olhar constante sobre si próprio, a mesma autovigilância narcísica, a mesma obrigação de informação e adaptação às novidades» (Lipovestky, 1989 [1987]:166).

Quando se deixa de vigiar no sentido de «estar a par», isto é, quando as disposições subjectivas para o acompanhamento das inovações que, constantemente, consubstanciam o «corpo jovem» já não são mobilizadas, há o risco de já não se ser (intersubjectivamente) reconhecido como pertencendo ao tempo presente, actual, de se sentir ultrapassado «no seu tempo», no tempo da sua geração demográfica. Tome-se como exemplo o consumo de um dos mais básicos recursos de produção do «corpo jovem», a indumentária que lhe veste (e camufla) a pele. Quando os jovens portugueses dizem, a propósito do consumo de roupa, que compram *sempre que se gosta de determinada peça* (39%), ou *quando se começa a não gostar da roupa que se tem* (31%), vislumbra-se uma intensa rotatividade nos respectivos guarda-roupa, no sentido da sua actualização sempre que se gosta (da novidade) ou se desgosta (da antiga) (Ferreira, 2003:356-357).<sup>107</sup>

Este sentido de rotatividade ou estabilidade do visual, de actualização ou permanência do guarda-roupa, permite a conexão do jovem a um dado contexto cronológico, a sua localização num dado momento, estabelecendo um sentimento de pertença a um «tempo», que é interpretado como o «seu» tempo (Ewen, 1988:23). Nesta óptica, a preocupação dos sujeitos com a actualização do visual pode corresponder, de um ponto de vista antropológico, à tentativa de prolongamento de uma pertença geracional no tempo, de alongamento do «seu» tempo de pertença juvenil, considerando o ininterrupto movimento sazonal subjacente a esse *império do efémero* que são as indústrias dedicadas à produção de recursos para a construção e manutenção dos visuais juvenis (Lipovetsky, 1989 [1987]).

Manter-se jovem corresponde à adopção e manutenção de uma imagem, postura e desempenho corporal, uma *gestalt*, conotada com a imagem pública criada sobre essa idade de vida. Muitos, independentemente da idade, sexo ou estatuto social, renderam-se ao *sportswear*, aos *jeans*, às *t-shirts*, às dietas e ginásticas várias, aos cosméticos de alisamento e tonificação da pele, às tatuagens e aos *piercings*, contaminados pelo *complexo de Peter Pan*, arquétipo

---

<sup>107</sup> Dados decorrentes de um inquérito realizado à escala nacional no ano 2000, no âmbito do Observatório Permanente da Juventude, a uma amostra representativa da população jovem residente em Portugal Continental com idades compreendidas entre os 15 e os 29 anos. Esse inquérito permitiu aprofundar e avaliar a extensão das estruturas simbólicas e sociais envolvidas na relação dos jovens portugueses com o corpo, através da aplicação de um módulo específico sobre este tema. A visualização gráfica e a análise destes e de muitos outros resultados do módulo dedicado às atitudes perante o corpo dos jovens portugueses, alguns dos quais apresentaremos ao longo deste capítulo, podem ser consultadas em Ferreira, 2003:265-366.

cultural profundamente enraizado nas sociedades ocidentais contemporâneas, onde parecer ter um «corpo jovem» é uma ambição social largamente partilhada. Os sonhos de imortalidade e os elixires da juventude sempre existiram, poções míticas cujo móbil principal era a luta pela conservação do corpo enquanto jovem. Mas se outrora esses produtos eram restritos a uma elite de afortunados, hoje em dia, esse sonho tende a democratizar-se, existindo um «elixir da juventude» à mão de qualquer um em muitas prateleiras de supermercado ou mercearia de bairro.

Destacar o actual carácter *referencial* e *reverencial* do «corpo jovem», implica salientar o seu estatuto normativo e socialmente instituído de *corporeidade modal* (Berthelot, 1983:128), ou seja, de possibilidade corporal onde se conjuga um determinado conjunto de traços fenotípicos, diacríticos e de técnicas corporais com valor de referência e legitimidade social de culto, por relação a um conjunto de outros possíveis corpóreos socialmente disponíveis, mais *ex-cêntricos*. Será a partir desse modelo de corporeidade que, actualmente, se fundamentam e operacionalizam socialmente as noções do que é ou não ser «bonito», «sensual», «desejável», «saudável», «dinâmico», etc., valores cardinais da mitologia moderna que, na forma de imagem idealizada e consubstanciada nos líderes e nos mitos juvenis, inunda a quotidianidade pelos meios mediáticos.

Se se considerar, na linha de Machado Pais, que «as normas são propriedades emergentes ou constituintes da estrutura social e que são socialmente compartilhadas; e se pensarmos, ainda, que em cada contexto cultural as condutas podem ser apreciadas em termos da sua adesão a determinadas normas; podemos aceitar a definição de normas como “regras apropriadas” de comportamento, socialmente definidas, orientadoras de condutas em determinados contextos», também «definíveis como expectativas – socialmente compartilhadas – que os indivíduos têm sobre o modo como os outros esperam que cada um se deve comportar» (Pais, 1998:18-19). No presente, seguir (reverencialmente) as normas de corporeidade (referenciais), implica que as condutas de investimento e de regulação corporal individuais sejam socialmente avaliadas e classificadas em conformidade com os padrões e convenções sociais que definem o «corpo jovem», correlativas a um modelo de *corpo-e-idade* celebrado pela beleza, forma, saúde, vitalidade e sedução que evoca.

O «corpo jovem» corresponde a um ideal-tipo no sentido weberiano do termo, um imaginário corporal que se consubstancia no desejo de obter uma tensão máxima da pele e uma silhueta conforme aos cânones de perfeição; na obsessão de manter um corpo activo e sempre apto, longe da ameaça de doença ou do prenúncio de morte; de construir um corpo sedutor e sensual, sempre desejável e ávido; de explorar um corpo hedonista e irreverente, que deve

proporcionar gozo e prazer imediato. É este «corpo jovem» que assoma hoje em dia como realidade ideal(izada), normalizada e naturalizada, condicionada (condenada?) a alimentar expectativas ilusórias e ansiedades sobre a realidade corporal que muitos ambicionam para si próprios e esperam dos outros. É em função deste modelo de corporeidade que o corpo (nomeadamente o corpo dos próprios jovens) passa a ser alvo de observação e contemplação, vigilância e celebração, objecto de escrutínio e avaliação permanente, quer por parte do seu portador, quer dos que com ele se cruzam habitualmente.

O “corpo jovem” é uma imagem corporal socialmente produzida, em grande medida, pelos *media*. A visibilidade mediática que temas relacionados com o corpo ganharam recentemente, quer através da sua intensiva cobertura em meios de comunicação social mais generalistas, quer através da emergência de meios tematicamente especializados, é um dado fácil de constatar. Basta deitar um olhar mais atento aos escaparates ou quiosques de jornais e revistas que pontuam as nossas cidades, folhear algumas dessas publicações, ou visionar alguns programas televisivos – nomeadamente quando têm como público-alvo a população mais jovem – para perceber o destaque de temas como cuidados a ter com o corpo, moda e imagem, alimentação e saúde ou desporto, por exemplo.

A publicidade, por sua vez, enquanto emanção visível da sociedade de consumo, tem utilizado abundantemente o suporte corporal para vender os mais variados produtos e serviços. Vestido ou desnudo, capitaliza-o como nunca enquanto símbolo investido de poder de sedução e de captação do olhar, fazendo associar às suas marcas determinados modelos de corporeidade, com os respectivos quadros simbólicos de referência (Castro, 2003; Falk, 1994; Giroux, 1998; Veríssimo, 2005). Nesta óptica, dada a amplitude social e poder simbólico que caracteriza actualmente o discurso publicitário, este acaba por constituir o discurso hegemónico e doutrinário sobre a corporeidade na sociedade contemporânea<sup>108</sup>, invadindo espaços públicos e privados com “corpos de sonho” e promessas de produtos que garantem a vitalidade necessária para várias noites de dança ou de trabalho, ou as medidas ajustadas às exigências padronizadas. A publicidade produz assim um modelo de corporeidade ideal, que irá corresponder ao perfil do «corpo perfeito, isto é, ao corpo que apresenta as medidas padrão na relação peso-altura, tanto para o feminino, como para o masculino (...) apostada na defesa do corpo físico glorioso e realizado, onde o desejo desemboca no prazer» (Resende, 1999:9, 15-16).

---

<sup>108</sup> Ultrapassando largamente o poder simbólico de outros discursos tradicionalmente enunciadores, produtores e reprodutores de modelos de corporeidade, nomeadamente de “corpos de sonho”, como o foram a literatura, na sua prosa ou poesia. Ver Resende, 1999:10-13.



A intensa mediatização de imagens corporais tem tido, em grande medida, por referência simbólica e suporte figurativo explorado, a representação do “corpo jovem”: «a insistência dos conteúdos publicitários implicando jovens centrou-se em torno de alguns aspectos que se revelaram mais pertinentes: resumidamente, a apresentação do corpo surge como uma das representações mais marcantes da imagem juvenil, tanto na sua dimensão activa – através do desporto e da dança – como na sua dimensão simbólica – através das modas e atavios. Isto é igualmente importante, tanto para rapazes como para raparigas», revela Luísa Schmidt (1993a:273) a propósito do estudo que fez sobre a construção da identidade juvenil portuguesa a partir dos discursos normativos instituídos pelos meios de comunicação, ou mais concretamente da publicidade televisiva.

Segundo a autora, a evolução da imagem pública da juventude portuguesa é efectivamente marcada por uma progressiva atenção à imagem do corpo, em particular à do corpo despido, patente no aumento exponencial da publicidade a objectos, práticas e outros bens de consumo ancorada numa imagem física da juvenilidade, enquadrando-os em contextos de moda, desportivos, de música e dança onde o valor estético, espectacular ou erótico do «corpo jovem» é intensivamente explorado (Schmidt, 1985:1062): «aliás, se a imagem do corpo jovem sempre associou elementos simbólicos, nunca como hoje esta componente se tornou tão marcante. O juvenil como representação aparece pois ligado mais do que nunca ao valor simbólico e económico dos objectos e muitas dessas mercadorias associam-se directamente à imagem do corpo» (Schmidt, 1993a:274).

Mediaticamente instituída como ideal «genérico» de corpo, a imagem do «corpo jovem» vem instalar nos «corpos particulares» que se deixam por ele seduzir.<sup>109</sup> Na sombra mediática ficam outras formas de corporeidade, de existência e de vivência corporal, permanecendo à margem dos mecanismos e instituições privilegiadas de celebração social do corpo. Se alguns destes corpos organizam, eles próprios, os seus próprios mecanismos e instituições de celebração<sup>110</sup>, outros, mais desprotegidos, vêem-se socialmente depreciados e condenados a figurar como anti-corpos, enquanto símbolos incarnados de corporeidades preteridas: o “corpo desfigurado”, o “corpo doente”, o “corpo deficiente”, o “corpo velho”, o “corpo obeso” – cujas formas evocam condensada e eufemisticamente os estigmas impostos aos corpos anteriores –, corpos marginais relativamente ao dogma do corpo perfeito, liso e esbelto, bronzeado e

---

<sup>109</sup> Roberto da Matta (1986) refere-se a «corpos genéricos» por referência a estados universais ou condutas generalizantes dentro de um sistema, e a «corpos particulares» quando a relação entre um estado, situação ou contexto social e o corpo é mais intensa, dando margem a discernimentos imediatos e conseqüentemente a uma equação directa entre o corpo (e suas posturas e gestos, relações e atitudes) e certas situações sociais. Diferencia, por exemplo, o corpo na casa e na rua, ou o corpo festivo e de trabalho.

<sup>110</sup> É o caso dos corpos extensivamente tatuados e perfurados, como iremos ver na segunda parte deste trabalho.

tonificado, são e forte, potente e eficiente, desejado e desejante, emancipado e autônomo, ilusão mediaticamente criada e cultivada, na publicidade, na moda, na música, no *star-system* em geral.

O *juvenilismo*, enquanto ideologia que promove e fundamenta a hegemonia do bem-estar, do bem-estar e da busca de excelência física associados ao «corpo jovem», está na base de situações de *etarismo*, ou seja, situações de auto-marginalização e de discriminação social que têm como critério operativo a *idade*. Tal sucede na medida em que a operacionalização social do juvenilismo se traduz numa moral corporal, num *dever-ser* que convida o sujeito a, voluntariamente, se vigiar no sentido da auto-manutenção e otimização das potencialidades imagéticas e cinéticas do respectivo corpo, tentando disfarçar o melhor possível o processo de envelhecimento, incutindo-lhe a ilusão dessa possibilidade através dos recursos que industrialmente disponibiliza, e responsabilizando-o por um eventual (mas inevitável) fracasso.

Trata-se, na linha de Fournier (2004:44-46), de uma ideologia particular a uma sociedade de tipo *guerreira*, onde a juventude, a acção, a eficácia e o desempenho corporal são valores exaltados, em oposição a sociedades ditas *sagazes*, onde as pessoas mais velhas são reconhecidas e valorizadas na sua experiência e sapiência. Num contexto socialmente aguerrido, competitivo, de cultura da *performance*, a ideologia juvenilista potencia alguma ansiedade e angústia perante um corpo que, na aparência e movimento, pareça enrugado, mirrado, pesado, amolecido, fatigado, incapaz, instigando à recusa da fatalidade dos defeitos físicos bem como da aceitação pacífica das marcas e efeitos activos do processo de envelhecimento no organismo.

Na mesma linha, Lipovetsky argumenta que a dignidade contemporânea do corpo enquanto símbolo primeiro da pessoa, impela-a a «zelar permanentemente pelo seu bom funcionamento, lutar contra a sua obsolescência, combater os signos da sua degradação através de uma constante reciclagem cirúrgica, desportiva, dietética, etc.: a decrepitude “física” tornou-se uma torpeza. (...). Num sistema personalizado, só resta ao indivíduo durar e conservar-se, aumentar a fiabilidade do seu corpo, ganhar tempo e ganhar contra o tempo. A personalização do corpo mobiliza o imperativo da juventude, a luta contra a adversidade temporal, o combate tendo em vista a identidade a conservar sem hiato nem desgaste. Continuar jovem, não envelhecer: é o mesmo imperativo de funcionalidade pura, o mesmo imperativo de reciclagem, o mesmo imperativo de dessubstancialização, espiando os estigmas a fim de dissolver as heterogeneidades da idade» (Lipovetsky (1989 [1983]:58-59).

O corpo, enquanto realidade em permanente devir, constitui um espaço propício à leitura subjectiva e intersubjectiva do movimento do sujeito no tempo, ao dar uma forma provisoriamente visível aos sinais de passagem deste até ao respectivo desaparecimento. A *temporalidade do corpo*, enquanto instabilidade do suporte físico e biológico do sujeito, tende a ser percebida pelo próprio e pelos outros como uma «limitação ontológica» (Vale de Almeida, 2004:28), um fenómeno que é tido como uma ameaça à «independência» e «estabilidade» da *psique*, podendo mesmo gerar processos de contradição ou de *desidentificação* entre corpo e identidade pessoal, patentes na consoladora epígrafe «*estou velho de corpo mas sou jovem de espírito*». O corpo é, de um ponto de vista antropológico, tomado como lugar de morte (Le Breton, 1999:11), antevendo-se a aproximação desta através dos sinais enviados pela própria carne: o envelhecimento inevitável das suas funções e órgãos, a maior probabilidade em contrair doenças e em gerarem incapacidades no encontro sensorial do mundo, a diminuição da vitalidade e capacidades envolvidas nos seus desempenhos, o medo da dor e do sofrimento, da sujeição e da dependência.<sup>111</sup>

Aquém de alguns valores centrais da contemporaneidade – juventude, beleza, sedução, desejo, vitalidade, performance, saúde –, o «corpo velho» é lugar de constatação e confronto com a precariedade da carne, com a provisoriedade da vida, em suma, com a fragilidade da condição humana. É um corpo *indesejável*, na medida em que não (se) deseja nem provoca desejo. Enquanto tal, a mudança corporal que se observa no decorrer do tempo biológico tende a ser lida, na actual modernidade, como um processo de “decadência”, fazendo do envelhecimento e da velhice um estigma que urge acautelar, «evocador de uma morte que faz o seu caminho no silêncio das células» (Le Breton, 2000 [1990]:146).

O indivíduo ocidental contemporâneo tem dificuldade em lidar com a morte. Daí o envelhecimento e a velhice serem objecto de «um especial terror para as pessoas de hoje em dia», produzindo um desejo «quase neurótico» em permanecer jovem (Lasch, 1979 [1981]:207), em grande medida promovido por uma cultura do consumo e da imagem cultora de uma *concepção auto-preservacionista* do corpo, que encoraja e responsabiliza o indivíduo por adoptar estratégias instrumentais no sentido de combater o que se entende ser a “deterioração” e “precarização” corporal (Featherstone, 1982:18). O corpo contemporâneo é aberto a novas experiências no sentido da sua modificação, desde que sejam orientadas para reforçar um sentido de *self* perene, estável e durável, imortal (Frank, 1991).

---

<sup>111</sup> Para algumas leituras especializadas na análise sociológica do processo de envelhecimento, ver Bond & Coleman, 1990; Bythewat *et al.*, 1988; Faircloth, 2003; Featherstone & Wernick, 1995; Gilleard & Higgs, 2000; Le Breton, 2000 [1990] (capítulo 7).

### 3.2. Valor, sentidos e vivências do corpo entre os jovens

No âmbito de uma sociologia da juventude em grande medida dominada por um esforço de desconstrução sociológica da pluralidade social intrínseca ao «juvenil», bem como dos processos de transição para a idade adulta centrados, sobretudo, entre a escola e o trabalho, o «corpo jovem» aparecia sobretudo como valor social de referência e reverência, nomeadamente para os «não jovens». No entanto, o facto é que a «adolescência» e/ou a «juventude», esses tempos recentemente inventados e cada vez mais dilatados nas sociedades ocidentais contemporâneas, são fases do ciclo de vida em que o corpo, no que nele acontece, o que com ele se faz e dele se pode e deseja fazer, toma um lugar central, investido de um valor de experimentação e exploração pessoal, bem como de expressão e de reconhecimento social, difícil de ser alcançado por qualquer outro referente identitário. No processo de (re)construção de si que implica essa fase de vida, é através do corpo que o jovem se experiencia e experimenta o mundo enquanto pessoa autónoma, se representa e se apresenta ao mundo social enquanto indivíduo singular, sendo também a partir dos signos que o respectivo corpo emite que o mundo social se apropria e categoriza o jovem enquanto ser social.

Conscientes do seu elevado valor expressivo e performativo, e aproveitando a sua disponibilidade universal, bem como dos recursos colaterais que lhe são actualmente destinados, os jovens encontram no corpo um suporte fácil de mobilizar na afirmação e *empowerment* da sua agência social. A entrada na «idade jovem» marca o início de uma condição de transição onde o jovem tenta conquistar uma autonomia acrescida na escolha das suas próprias referências. É uma fase caracterizada por tentativas de *experiência autónoma* ou socialmente *emancipatória* que, frequentemente, passam pelo corpo. Propriedade de primeira ordem para muitos jovens despossuídos de outros recursos e capitais a potenciar e agenciar socialmente, os regimes que lhe investem nessa fase do ciclo de vida, sob o ponto de vista económico e simbólico, vêm no sentido da sua definição pessoal e inserção social, da sua construção individual e apresentação social enquanto pessoa (relativamente) autónoma (Langman, 2003). É no *interface* destes dois pólos que os jovens investem em *projectos corporais* de configuração variada, acreditando em simultâneo no seu poder de autentificação pessoal e de inclusão social, quer os desenvolvam sob o signo da conformação, quer da contestação aos modelos e instituições de produção corporal dominantes.

Compreende-se assim que os actuais contextos sociais juvenis se revelem tão *somatizados*, sendo vários os dados empíricos que permitem afirmar a crescente mobilização e

valorização de diferentes dimensões da corporeidade por parte das mais recentes gerações em presença na sociedade portuguesa contemporânea. Já nos idos anos 80, uma investigação sobre a construção da juventude como categoria social empreendida por Luísa Schmidt, ao procurar detectar aspectos da “cultura juvenil” cruciais na vida social dos jovens, constatava ser a *imagem do corpo* um dos mais importantes (1985:1062). Todos os jovens que, na altura, entrevistou, independentemente do grupo social e do sexo, demonstravam a sua grande preocupação com a imagem do corpo, referindo o “aspecto físico” como essencial na definição e distinção de si próprios e do seu grupo, em associação não só aos atributos físicos propriamente ditos, na sua carnalidade (ser destro, forte e bonito), mas também à roupa (andar na moda), tendo o cuidado de deixar bem vincado a sua preocupação com a “originalidade” e o “estilo”.

A indumentária constitui, de facto, uma segunda natureza do corpo, uma espécie de *prótese* ou de *prolongamento* que pressupõe um processo activo na construção da apresentação de um *self* incorporado (Villaça & Goes, 1998; Carmo, 2001). A importância objectiva e subjectiva do uso de vestuário, calçado e outros objectos que cobrem a superfície dos corpos dos jovens e que compõem os seus *visuais*, vai bastante mais além do mero *valor de uso* que lhes é vulgarmente atribuído, ou seja, do estatuto funcional e pragmático que tais objectos também cumprem na superação de necessidades antropológicas tidas como “naturais”, como a simples “protecção” do corpo (Baudrillard, 1995 [1972]:9-10). Pode dizer-se, com Giddens, que «o vestuário é muito mais do que um simples meio de protecção corporal: é, manifestamente, uma forma de demonstração simbólica, uma maneira de dar forma exterior a narrativas de auto-identidade» (Giddens, 1997 [1991]:57).

Quinze anos depois desse estudo efectuado por Luisa Schmidt, os dados provenientes do inquérito nacional aos jovens realizado pelo Observatório Permanente da Juventude em 2000 (Ferreira, 2003), nas questões relativas à produção dos visuais em contextos juvenis, vieram confirmar o lugar privilegiado que a imagem corporal continua a deter na estrutura das referências de construção identitária dos jovens, quer enquanto território existencial privilegiado na construção de uma identidade pessoal, singular e autónoma, quer enquanto recurso distintivo na demarcação das fronteiras simbólicas de natureza grupal. O que os jovens vestem, o que calçam, o que colocam para adornar, para cheirar, para disfarçar, são recursos que fazem da sua carne uma realidade significativa, que asseguram «a passagem do sensível para o sentido» (Barthes, 1999 [1967]:286), adquirindo significados flutuantes e difusos que expressam diferenciações sociais mais convencionais ou singularizantes.

A prestação social dos visuais em contextos juvenis começa por ser amplamente reconhecida pelo inestimável valor de troca simbólica que concede aos jovens enquanto signo

de *identidade pessoal*. Se no cenário das culturas pré-modernas, os visuais, bastante mais estandardizados e codificados que hoje em dia, designavam sobretudo a identidade social do indivíduo, hoje, sem perder essa propriedade, a imagem exterior do corpo tende a ser simbolicamente mais investida como recurso de promoção da diferença individual, tornando-se num dos principais eixos vivenciais na construção da auto-identidade. É nesse sentido que vão as respostas dos jovens portugueses, quando questionados sobre a principal função social do visual: 50% responde que a maneira como as pessoas se vestem, calçam, penteiam, etc., é sobretudo *uma forma de exprimir a individualidade de cada um* (Ferreira, 2003:341).

Enquanto espaço-fronteira de definição de si próprio e de reconhecimento perante o outro, torna-se clara a convocação do corpo e dos recursos que lhe são colaterais, como é o caso do vestuário, como suporte de identificação do *self*, concedendo a uma larga faixa de jovens um sentido de individuação e de projecção social como pessoa autónoma e singular que poucos suportes identitários podem proporcionar. Mas apesar de a tónica ser posta no poder expressivo da identidade pessoal, o visual não surge de todo dissociado de características designativas de identidades sociais diversas, sendo também valorizado como recurso sinalizador de fronteiras simbólicas de natureza inter-geracional (18% considera que *distingue os jovens dos adultos*), de género (10% acha que *marca as diferenças entre sexos*), de poder económico (9% concorda que *exibe as diferenças de poder económico*), ou ainda de natureza inter-grupal ou "tribal" (8% pensa que *diferencia os grupos de jovens entre si*) (Ferreira, 2003:341-343).

Sem nunca se perder o peso dominante do visual enquanto expressão simbólica de individualidade, a sua função de personalização social ganha maior destaque e exclusividade à medida que os jovens vão sendo mais escolarizados e de origens sociais mais favorecidas. Mais diversificados nas funções de demarcação simbólica que atribuem ao visual, os inquiridos menos escolarizados e de estatuto social mais baixo tendem também a dar bastante valor às funções de diferenciação inter-geracional e inter-sexual. Segundo dados do mesmo inquérito, as funções expressivas do visual enquanto recurso de diferenciação inter-geracional e inter-grupal tendem também a ser relativamente mais valorizadas entre os inquiridos mais jovens, ainda na escola, ao contrário da função de diferenciação entre géneros, a qual ganha proeminência entre os inquiridos mais velhos, já a viver autonomamente (15%), em conjugalidade (17%) e pais (15%). Por fim, a valorização do visual como forma simbólica de distinção juvenil inter-grupal e de exibição do poder económico, para além de revelar atitudes mais partilhadas entre os inquiridos menos escolarizados e de baixa condição social, é também típica de jovens residentes em *habitat* urbano, ao contrário do que sucede com a apropriação do visual como estratégia de demarcação inter-geracional, mais própria de jovens com origens geográficas rurais.

Já inquéritos anteriormente realizados no âmbito do Observatório Permanente da Juventude, desde os anos 80, vinham continuamente a destacar o valor central do corpo entre os jovens nessa época. Em 1987, a esmagadora maioria dos jovens inquiridos concordava que os “jovens de hoje”, em comparação com as mais velhas gerações, atribuem maior importância ao *corpo*, às *actividades físicas* e à *vida sexual*, constatando ainda terem gostos muito diferentes em matéria de *vestuário* e de *música* (Conde, 1989, 1990). Uma década mais tarde, praticamente (1995), num inquérito mais alargado, desta feita representativo da população portuguesa residente no Continente, aplicado com o objectivo de apontar as diferenças e continuidades nas constelações simbólicas dos jovens de hoje e das gerações mais velhas na sociedade portuguesa contemporânea (Pais, 1998), replicaram-se esses mesmos indicadores, tendo-se denotado uma concordância generalizada e consensual em torno da maior valorização do corpo, do vestuário e das actividades físicas por parte dos actuais jovens (Ferreira, 1998:170-171).

A corporeidade, em algumas das suas dimensões constitutivas – a imagem, a motricidade e a sensorialidade –, vê-se assim integrada no núcleo duro dos referentes que, endo e exogenamente, funcionam como pólos de estruturação das fronteiras simbólicas que produzem e distinguem os “jovens de hoje”, respectivamente, como *categoria* (juventude) e *geração social*<sup>112</sup> (os mais novos ou a mais nova geração). No fundo, são dimensões referenciais que adquirem uma larga visibilidade e consenso social enquanto signos identitários da actual “juventude”, extrapolando critérios assentes na mera proximidade etária. Na sequência dos anteriores, os resultados do módulo introduzido no inquérito de 2000, específico às atitudes dos jovens portugueses perante o corpo, vieram reafirmar a centralidade que tais dimensões da corporeidade continuam a deter como referência nos processos juvenis de construção identitária, revelando o importante valor expressivo atribuído pelos jovens de hoje ao corpo, nas suas dimensões imagética, cinética e sensitiva.

Quando, por exemplo, nesse inquérito, se pediu aos jovens inquiridos que avaliassem o seu nível de interesse perante um conjunto de temas recorrentes na agenda dos *media*, as áreas de tematização directamente associadas a regimes de mobilização e investimento corporal localizam-se, desde logo, entre as que suscitam maior interesse na generalidade da população jovem: depois da *música*, assunto que maior nível de interesse juvenil mobiliza (considerando os índices de «muito interesse» atribuídos), segue-se a *alimentação e saúde*, o *desporto*, bem

---

<sup>112</sup> Por contraposição à noção de *geração demográfica* e admitindo a hipótese de «cada geração social só ficar determinada mediante uma auto-referência a outras gerações (das quais se vê distinta)». Nunes, 1987 [1972]:87. Ver também Pais, 1993.

como a *moda, imagem e cuidados com o corpo* (Ferreira, 2003:269-275). Existem, contudo, segmentos sociais que demonstram uma mais elevada predisposição subjectiva para o acompanhamento mediático destas temáticas, habilitando os seus actores a uma maior permeabilidade aos sistemas de valor corporal veiculados. O nível de interesse por assuntos de natureza especificamente corporal demonstra-se, por exemplo, bastante sensível às clivagens de género, nomeadamente quando se observa o contraste de interesses entre, por um lado, a tematização mediática de questões relacionadas com regimes alimentares e de gestão da imagem do corpo, e, por outro, a tematização mediática sobre *performances* desportivas.

De facto, o interesse pelos temas relacionados com *alimentação e saúde* verifica-se substancialmente mais acentuado entre os inquiridos do género feminino, onde encontramos 35% da população a demonstrar  *muito* interesse contra apenas 18% de homens com nível de interesse equivalente. O mesmo sucede com a atenção prestada à tematização mediática de assuntos relacionados com *moda, imagem e cuidados com o corpo*, os quais despertam  *muito* interesse junto de 29% das jovens mulheres, quando o mesmo nível de interesse entre os jovens do sexo masculino não vai muito além dos 11%.<sup>113</sup> Esses dois temas, a par da *música* (38% das inquiridas dedicam-lhe  *muito* interesse) fazem efectivamente parte das primeiras prioridades do acompanhamento mediático dentro do universo feminino. Em sentido inverso vai a atenção dada aos assuntos *desportivos*, substancialmente mais acentuada entre o género masculino, onde cerca de 58% dos inquiridos declaram o seu mais elevado interesse, contra apenas 15% das mulheres.

As condições socio-culturais dos jovens produzem igualmente importantes efeitos sobre o interesse pela mediatização de assuntos relacionados com regimes do corpo. Constatou-se notoriamente o crescimento paralelo do interesse temático pela *alimentação e saúde*, bem como pela *moda, imagem e cuidados com o corpo*, com o grau de escolaridade e o estatuto social dos jovens inquiridos, temas cujo interesse surge substancialmente mais elevado entre os jovens com escolaridades pós-secundárias e de estatutos sociais mais altos. Embora com um contraste não tão acentuado, sente-se ainda algum abrandamento no interesse pelo *desporto* entre os inquiridos com escolaridades pós-secundárias. Por fim, destacou-se ainda a dimensão *urbana* associada ao interesse mediático por assuntos relacionados com a corporeidade, notando-se uma sobrerrepresentação do mais elevado nível de interesse pela temática da *alimentação e*

---

<sup>113</sup> O caso das domésticas é excepcional dentro do segmento social feminino, na medida em que praticamente metade das jovens nesta condição diz ter "pouco" ou "nenhum" interesse pelos assuntos relacionados com *moda, imagem e cuidados com o corpo* (41%). O mesmo já não acontece relativamente ao interesse deste sector juvenil específico (e reduzido) pela *alimentação e saúde*, próximo da variação média.



saúde, bem como pela *moda, imagem e cuidados com o corpo*, junto dos jovens residentes em *habitat* urbano ou semi-urbano, relativamente aos residentes em *habitat* rural.

Sabendo-se que, por um lado, os *media* são uma importante instância – senão mesmo a fundamental – de produção, difusão e legitimação social dos modelos dominantes de corporeidade<sup>114</sup>; e que, por outro, esse lugar de centralidade mediática do corpo encontra ressonância homóloga no quadro dos interesses mediáticos dos jovens portugueses, segmento que se caracteriza por um elevado grau de exposição aos *media*, nomeadamente aos *media* televisivos (Gomes, 2003; INE, 2001); são dados que permitem ponderar a hipótese, muito provável, do acentuado *poder simbólico* destes últimos na produção, circulação e promoção dos imaginários, cânones, opções e recursos de corporalidade que servem de referência aos jovens nos seus processos cognitivos de percepção, classificação, avaliação e categorização intra e intercorporais.

Por outro lado, enquanto as tradicionais figuras da arte eram tidas como pertencentes a um outro mundo, e portanto, inatingíveis, o *star system* contemporâneo promovido pelos *media* e pela publicidade esbatem a fronteira entre ficção e realidade, produzindo e difundindo a ideia de que, se as instruções de um determinado produto ou serviço forem seguidas à risca, é possível atingir o ideal corporal perspectivado. Ao mesmo tempo, a proliferação de imagens corporais que, dentro de uma cultura de consumo, diariamente assaltam os jovens, torna-os mais conscientes da sua aparência externa, confrontando-os com ícones que enformam (e conformam) os ideais de perfeição física, “corpos de sonho” que saem do reino da excepção e invadem a vida quotidiana. Tal contexto convida também, por consequência, a considerar os potenciais efeitos perversos desta intensiva mediatização do “corpo jovem”, na medida em que, ao explorar largamente imagens corporais juvenis que estabelecem elevados padrões de atractividade e desempenho corporal, a acção dos *media* poderá potenciar sentimentos de insatisfação e incompetência física na imagem ou percepção de cada jovem sobre o seu próprio corpo (Philips & Drumond, 2001).<sup>115</sup>

A incorporação juvenil dos modelos de corporeidade ideal veiculados mediaticamente e a sua tentativa de excorporação pode, efectivamente, a par de outros factores, produzir efeitos na

---

<sup>114</sup> «Os profissionais da publicidade, quando recorrem, entre outros instrumentos, aos diversos atributos corporais, procuram, no processo de concepção dos anúncios, reflectir as aspirações sociais e tornar a publicidade num espelho dos “sonhos” do consumidor. (...) A publicidade ao exhibir o corpo, certas posturas, práticas e marcas corporais é um dos elementos sociais que contribuem para os regimes do corpo, para a organização da sensualidade, para a adopção e opção de estilos de vida» (Verissimo, 2005:15).

<sup>115</sup> A *imagem ou percepção* do corpo próprio, enquanto dimensão fundamental da identidade pessoal, condensa «o conjunto de representações, sentimentos e atitudes que o indivíduo elaborou acerca do seu corpo ao longo da existência», através de experiências não apenas sensoriais e cognitivas, mas também afectivas e sociais (Bruchon-Schweitzer, 1990:173-174).

relação que alguns jovens mantêm com o seu próprio corpo e, conseqüentemente, na respectiva auto-estima. Como sugere Agostinho Ribeiro, «é natural que, ao representar o *seu* corpo (na terceira pessoa), o indivíduo o avalie pelo confronto com modelos (por exemplo, de estética) (...). A *imagem do corpo* tem de facto um determinado valor para o sujeito, e é com base nesta *cotação* que ele define atitudes e organiza comportamentos no plano social. E a nota que atribui ao corpo conta, com um peso significativo, para a sua auto-estima» (Ribeiro, 2003:50).

Esses efeitos podem-se consubstanciar, por exemplo, na intensificação de estratégias de vigilância sobre o corpo, na indução de anamorfose na percepção individual da imagem social que o corpo projecta, ou na condução a uma gestão corporal "de risco" através da aplicação radicalizada de vários regimes de modificação corporal hoje facilmente acessíveis. É neste contexto que alguns distúrbios de natureza psicopatológica cuja prevalência e crescimento têm sido associados ao segmento juvenil da população (como a anorexia, a bulimia ou a vigorexia, por exemplo), podem ter a sua génese, entre outros factores, na insatisfação pessoal do jovem com a sua imagem corporal, nomeadamente quando tem como referente comparativo os modelos de corporeidade mediaticamente difundidos e socialmente valorizados.<sup>116</sup>

Relativamente a este aspecto, apesar da população jovem portuguesa se mostrar relativamente satisfeita com a sua *forma e aspecto* físico, segundo dados recolhidos no âmbito do inquérito aos jovens portugueses de 2000, mais de 1/3 dos jovens manifesta o seu desejo em melhorar estas dimensões da sua corporeidade, sentimento que se acentua entre os adolescentes que ainda permanecem na escola (Ferreira, 2003:275-280). Por outro lado, destaque-se os 19% de jovens portugueses que afirmam sentir com regularidade (*muitas ou algumas vezes*) *não gostar do seu corpo tal como é*, revelando uma baixa *auto-estima corporal*. Saliente-se ainda os 10% de jovens que, a este sentimento de insatisfação corporal, acumulam um sentimento de insatisfação pessoal, confessando sentir frequentemente que *gostariam de ser uma pessoa diferente da que são*. Ao manifestarem simultaneamente a sua insatisfação enquanto corpo e pessoa, revelam, assim, um forte sentimento de baixa auto-estima identitária (Ferreira, 2003:280-286).

Enquanto expressão de uma *desidentificação* entre pessoa e corpo, os sentimentos subjectivos de baixa auto-estima identitária ou exclusivamente corporal vieram a produzir, em termos empíricos, efeitos significativos nas atitudes dos jovens que desses sentimentos partilham perante o corpo, no sentido da intensificação efectiva ou pretendida de estratégias de

---

<sup>116</sup> Onde, por exemplo, a magreza, no caso feminino, ou a tonicidade muscular, no caso masculino, são hipervalorizadas e associadas a valores de beleza, auto-controle, sucesso e competitividade, correspondendo a modelos de corporeidade incorporados em *figuras* que servem de *ícone* no mercado que tem como público-alvo os segmentos juvenis da população, no campo do desporto, da música e da moda, por exemplo.

vigilância, controlo, modificação e estilização corporal com vista a realizar o ajustamento às imagens juvenis intensivamente exploradas pelos *media*, concretizadas em modelos profissionais “perfeitos”. Por outro lado, esses indicadores manifestam ainda, em termos analíticos, um elevado grau de *reflexividade corporal* entre alguns dos segmentos mais jovens da sociedade portuguesa, no sentido de uma ampla consciência do valor expressivo da realidade corporal, bem como de uma acentuada valorização do bem-estar e bem-parecer dessa dimensão identitária.

### **3.3. Da reflexividade corporal juvenil: uma realidade socialmente fragmentada**

A *reflexividade*, um dos principais conceitos utilizados na sociologia de hoje para caracterizar as sociedades e os indivíduos contemporâneos, concerne, em traços gerais, à capacidade do indivíduo de olhar para si próprio com algum distanciamento, de se analisar e de se projectar, de operar escolhas e de tomar decisões relativamente a si próprio, em vários domínios da sua vida. Pode dizer-se que a reflexividade não é uma característica de hoje. O indivíduo sempre teve alguma capacidade reflexiva. No entanto, perante uma estrutura social tão complexa, dotada de uma pluralidade de opções e possibilidades que o obriga, a todo o momento, a ponderar as suas decisões de resposta e reacção, o nível de reflexividade individual, de certa maneira, redobrou. Sem que deixe de haver aspectos normativos e constrangimentos sociais, estes encontram-se mais diluídos, sendo mais subtis, difusos e lineares. Ainda que não haja todas as alternativas, o importante é que há cada vez mais alternativas, bem como informação e recursos de acessibilidade às mesmas. A escolha dessas alternativas passa pela subjectividade do sujeito, ela própria socialmente construída, como já se teve oportunidade de ver, através de socializações múltiplas e, por vezes, contraditórias.

Essa dinâmica reflexiva atingiu também o corpo, já não inevitavelmente concedido como uma realidade pré-definida, fixa e inviolável, um *destino*, mas um suporte individual socialmente mobilizado e apropriado enquanto realidade contingente e volátil, compósita e inacabada, *destirrente* (Babo, 2000:337), susceptível de ser explorada, projectada e modificada sob diferentes modalidades, através dos diversos meios técnicos que a ciência actualmente oferece, os *media* divulgam e o mercado disponibiliza, e que instituem uma cada vez mais vasta e poderosa indústria de *design* corporal. Termos como sociedade *somatófila* (Pais, 1998), *corporeísta* (Maisonneuve, 1978) ou *somática* (Turner, 1992), são designações que, no fundo, salientam a vivência numa sociedade onde a consciência do corpo é bastante mais elevada,

dotada de uma mais ampla reflexividade individual e colectiva quer sobre a acção corporal, quer sobre a acção sobre o corpo.

Com excepção da vivência que o caracterizava entre as elites aristocráticas e burguesas (Pais, 1986), corpo era habitualmente vivido, até meados do século XX, como uma espécie de *presença ausente* no quotidiano dos indivíduos, sujeito a um *apagamento ritualizado*, quando dissolvido no quase-automatismo das ritualidades diárias a que estava sujeito (Le Breton, 1984). É esta postura perante o corpo que tem vindo a fundamentar a sua suposta naturalização: «se por um lado o corpo é a presença mais permanente e inescapável nas nossas vidas», coloca Leder, «é também essencialmente caracterizado pela ausência» (1990:1), permanecendo como que num estado de infra-consciência, uma espécie de *transparência fenomenológica* (Lamer, 1995:6) ou de *acomodação irreflexiva* (Cohen & Taylor, 1978) na maneira mais ou menos automática, imediata e repetitiva como é assumido e tratado na vida quotidiana.

Quer isto dizer que, apesar de infinitamente presente enquanto suporte material de toda e qualquer acção humana, o corpo seria também infinitamente ausente na consciência de quem o habita: abandonado na ritualidade repetitiva dos seus gestos e cuidados que sobre si recaem; esquecido na espontaneidade das percepções sensoriais que proporciona; transparente na familiaridade estabelecida com o sujeito que o incorpora e respectiva rede de relações. Via-se invisível, portanto, nas suas próprias dramatizações e desempenhos diários. Uma presença constante e inevitável na vida quotidiana, mas evanescente na sua evidência *taken for granted*, manifesta na “naturalidade” e “fatalidade” dos seus gestos, sensações e imagens: «na vida corrente, o lugar do corpo como carne é o do silêncio, da discrição, do apagamento, mesmo da escamoteação ritualizada» (Rivière, 1992:141).

O sentimento da sua presença avistava-se esquecido até ao momento em que o corpo oferecia uma resistência ou provava uma situação limite, onde emergia como objecto estranho, separado e fora do controlo do *self*, que se esforça pela recomposição da sua “naturalidade” e “discrição”. Tal sucederia, por exemplo, aquando de estados de disfunção orgânica (doença, fadiga extrema, dor, privação de movimentos ou de funções); de experiências intensas de sofrimento ou prazer (morte de outrem, sexualidade); de alterações fisiológicas e morfológicas temporárias (gestação). Ocorreria ainda aquando da ruptura das convenções que tendem a reger a presença e intervenção do corpo na vida social, como a visibilidade da monstruosidade (Gil, 1994; Shildrick, 1999; Tucherman, 1999) ou de outras figuras de dimensão corporal insólita, cuja identificação e reconhecimento somático, ao romper com a discrição exigida à presença corporal na vida social, passa a ser informado por estereótipos e preconceitos que dão lugar a rituais de evitamento da sociabilidade, bem como à intensificação das etiquetas que regem os

fenómenos de proxémia. Por outras palavras, a presença do corpo impunha-se quando a espontaneidade, a naturalidade, a reserva e a irreflexividade da relação que o sujeito mantém com o respectivo organismo era, de alguma forma, posta em causa, induzindo um excesso de presença corporal.

Mais actualmente, o corpo vislumbra-se como um lugar predilecto de discursos vários no espaço social, ao nível da academia, das artes e letras, dos *media*, da publicidade, da interacção quotidiana, todos eles indutores e tradutores de uma activa consciência e valorização da sua presença na vida social e pessoal. Aliás, coloca-se mesmo a hipótese de, hoje em dia, sequer haver condições para essa consciencialização da presença e do valor social do corpo desaparecer em alguma ocasião, tal é a constância e a impetuosidade do contacto com os discursos sobre os riscos corporais (do sol, da alimentação, das pandemias, dos prazeres, etc.), com os estímulos visuais por parte da publicidade e *media* em geral, até com as próprias avaliações e classificações intercorporais que se fazem quotidianamente nos espaços de interacção nucleares. Presentemente é-se permanentemente convidado, senão mesmo obrigado, sob pena de sanção social, a investir no capital físico, qualquer que seja a fase do ciclo de vida biológico.

A essa dinâmica de sobre-consciencialização da fisicidade, uns designaram-na de *reflexividade corporal* (Giddens, 1997 [1991]), outros de *reflexividade carnal* (Crossley, 1995, 2005). Não se trata aqui de uma noção de reflexividade ubíqua, inevitável e desinteressada, tal como é entendida e tratada por Garfinkel (1967), presente e naturalizada (*taken for granted*) em qualquer acção social. Pelo contrário, a noção de reflexividade corporal pressupõe por parte do sujeito da acção do corpo ou sobre o corpo uma percepção distanciada e consciente desse mesmo corpo enquanto *alter-ego* e *acessório* relevante no seu projecto de identidade (pessoal e social) e de estilo de vida. «Para ser próprio, o corpo deve ser estranho e assim tornar-se apropriado» (Nancy, 2004:18), pelo que a asserção «isto é o meu corpo» implica uma relação de propriedade que se funda na criação de uma distância simbólica, evidenciada na articulação do pronome demonstrativo «isto» com o pronome possessivo «meu» por relação ao substantivo corpo.

Neste sentido, a reflexividade corporal diz respeito à capacidade de olhar sobre o seu corpo como algo de seu mas, simultaneamente, exterior a si, algo que não apenas se é mas que se tem para ser (o que ainda não se é) (Crossley, 2001c:140). Ou seja, a capacidade adquirida de assumir o papel de si mesmo como outro (Ricoeur, 1990) e, simultaneamente, de aceder a uma perspectiva de fora sobre si próprio, um processo que, no dizer de Maria Augusta Babo, implica o «paradoxo máximo da auto-reflexividade: a exterioridade do sujeito face à imagem; ou,

dito de outro modo, a exterioridade máxima da imagem face ao sujeito. “Ver-me de fora”, como muito lucidamente afirma Pessoa. (...) [A reflexividade] exige pois um dispositivo opaco que lhe devolva a imagem como se o próprio olhar, autonomizando-se e saindo para fora do corpo, se pudesse, só então, apropriar dele. A auto-reflexividade, experiência aparentemente mais autêntica da representação, exige pois o recurso a um dispositivo outro de mediação [como o espelho ou a fotografia, por exemplo], além de, da parte do próprio, um movimento de descentramento, de exterioridade, que subverte, no próprio acto em que se produz, a identidade pura.» (Babo, 2000:336).

A reflexividade corporal implica, portanto, um processo de *objectificação* do corpo (Csordas, 1994:7), um processo de percepção da própria imagem do corpo como algo exterior a si, um corpo que se *tem*. Mas que se tem para *ser*, nomeadamente para ser algo que ainda não se é. Todos *temos* e *somos* um corpo. Esta alusão ao trabalho de Merleau-Ponty é provavelmente uma das, se não mesmo a mais recorrente expressão – provavelmente já *cliché* – na literatura sobre o corpo. No entanto, é necessário reconhecer que esta *décalage* tem uma natureza mais *reflexiva* que natural, na medida em que nela é jogada a possibilidade de distanciação entre o corpo enquanto estrutura formal (carnal) da acção e o corpo enquanto matéria simbólica, na qual se funda a capacidade individual de objectivar a determinação simbólica para poder jogar com a carne, de a manipular e modificar de uma forma criativa e inovadora (Berthelot, 1998:10-11; Crossley, 2005:2).

Daí não aderirmos convictamente a algumas críticas feitas a Giddens, quando acusam a sua teoria de prolongar a visão cartesiana que conceptualiza de forma binária a relação entre mente e corpo, submetendo o segundo à prevalência do primeiro e negligenciando o papel da condição incarnada do sujeito na estruturação do conhecimento, ou como os estados emocionais dos sujeitos participam activamente na formatação do sistema social (Budgeon, 2003:37; Shilling, 1997; Shilling & Mellor, 1996; Turner, 1992). Estes autores argumentam que a análise de Giddens está essencialmente comprometida com a mente, ao sobre-enfatizar o pensamento cognitivo e a reflexividade como mediadores da agência e da estrutura, e ao negligenciar a *mediação somática* e as bases corporais da acção social como modo de implicação primário com o mundo. A ênfase no processo de reflexividade produz um actor social cuja mente toma o controlo do corpo, tornando-se fundamentalmente um agente pensador e seleccionador, uma *consciência desincarnada* e não um agente com “feeling” e “being”, possuidor de sentidos, sensualidades e hábitos físicos que foram *parcialmente* socializados, mas que também formatam a acção e as estruturas sociais (Shilling & Mellor, 1996:4; Turner, 1992:87).

O facto é que, do ponto de vista das ideologias contemporâneas sobre o corpo, este continua a ser, ou até será cada vez mais, um objecto “natural” e material a ser “civilizado” pelo intelecto. Como refere Balandier, hoje, cada vez mais, «o corpo, desde sempre visto como um aparato mecânico, submete-se à soberania do espírito; a união da matéria e da forma é de início pensada enquanto relação de dominação, apropriação e comando do segundo sobre o primeiro» (Balandier, 1997 [1985]:23). E esse facto social, analiticamente reconhecido e tratado por Giddens, não entra inevitavelmente em contradição com uma postura analítica que privilegie como objecto o papel das bases necessariamente incarnadas da acção social. São planos analíticos diferentes, realizados a partir de diferentes recortes da realidade, podendo até complementar-se do ponto de vista da constituição de uma sociologia do corpo. O reconhecimento do aceleramento e difusão do controlo regular e a monitorização reflexiva do corpo, concretizada na decisão do agente perante um conjunto de opções e escolhas cada vez mais alargado sobre esse suporte, não faz da reflexividade corporal uma condição básica para a acção incorporada de todos os agentes, sequer anula todas as micro-acções do corpo e sobre o corpo “naturalmente” empreendidas, *que vont de soi*.

O desenvolvimento de uma postura reflexiva perante o corpo, permite ao sujeito tornar o corpo um objecto para si próprio e experimentar-se a si próprio enquanto sujeito carnal. Um sujeito *do* seu objecto-corpo, e não sujeito *ao* seu objecto-corpo, isto é, um sujeito que não se entrega naturalmente ao seu corpo, como um destino que fatalmente se é, mas que sente que o pode experimentar e alterar como *accessório* (problemático ou não, considerando a sua expectativa de ser), na sua estrutura e hábitos. Esta dinâmica reflexiva implica por parte do sujeito carnal intencionalidade na acção do corpo ou sobre o corpo, no sentido em que envolve a capacidade de produzir discursivamente os seus sentidos, de elucidar sobre as suas justificações, de analisar os riscos (físicos e sociais) que envolve, de prever os efeitos que decorrem da acção do ou sobre o corpo.<sup>117</sup>

Ao mesmo tempo, implica ainda uma perspectiva intersubjectiva, ou melhor, intercorporal, da acção do corpo e sobre o corpo. O corpo só é objecto para o próprio quando este tem consciência de que é também objecto para os outros, detendo a capacidade de incorporar (mas não necessariamente de excorporar) as perspectivas destes no seu próprio sistema de disposições. Essa capacidade passa pela consciência da forma como as suas respectivas diferenças corporais são codificadas dentro de determinados esquemas e categorias de

---

<sup>117</sup> Mesmo que, muitas vezes, essa postura reflexiva seja retrospectiva, quando é senão depois de agir com o corpo ou sobre o corpo que, retrospectivamente, se atribui uma “causa”, uma “razão”, uma “significação”, uma “justificação” a essas mesmas acções.

representação e classificação (que podem ser traços fenotípicos como os genitais ou a cor da pele), ou traços diacríticos (como as marcas, as cirurgias, as maquilhagens, a própria roupa).

O conceito de *imagem corporal* traduz esse movimento intersubjectivo da reflexividade: sendo crucial na reconstrução analítica da forma como o sujeito se pensa e se sente fisicamente, como experiência e expressa corporalmente as suas emoções, é, em simultâneo, um produto do seu ser-incorporado-no-mundo, traduzindo um produto reflexivo do corpo na mente do sujeito sensível ao contexto sócio-cultural e histórico em que se insere. A imagem do corpo não corresponde tão somente a uma realidade anátomo-fisiológica, na medida em que nela está integrada toda uma vida corporal significativa, um corpo vivo e vivido de prazeres, sofrimentos, desejos, angústias, estádios morfológicos, fisiológicos e cinestésicos variados, figuras de referência corporal diferenciadas, etc. Por outro lado, a imagem corporal é necessariamente tão física como psicológica e social, na medida em que todos os aspectos da imagem corporal (percepções, representações, classificações, avaliações) são desenvolvidos e construídos dentro e através das relações sociais, constringendo a forma como o sujeito investe no seu próprio corpo e se relaciona com o corpo dos outros.

A noção de *reflexividade corporal* evidencia, em suma, um estado cognitivo de elevada auto-consciencialização da condição existencial e valor social do corpo (Lynch, 2000:42). É a consciência deste circuito entre sujeito-carnalidade-sociedade na produção do corpo – um dos fenómenos mais interessantes para a sociologia de hoje<sup>118</sup> –, no sentido quer da sua manutenção, quer da sua alteração, que permite fazer a *diferença* e produzir, em determinadas circunstâncias sociais, fenómenos de excorporação, ou seja, a transformação dos mecanismos de incorporação e/ou de reprodução das convenções corporais. À luz do conceito de reflexividade corporal, conceitos tradicionais na sociologia do corpo como o de *técnica corporal*, de Mauss (1966 [1950]), não tem que ficar analiticamente reduzido à forma de padrões de movimentos ou comportamentos corporais accionados com base em competências socialmente incorporadas e reproduzidas. As técnicas corporais envolvem competências que, na prática, permitem exercer algum controlo sobre o mundo e tornar funcional a vida quotidiana, constituindo, em si próprias, formas práticas de entender e de manifestar uma posição no mundo.

---

<sup>118</sup> Daí muita da actual sociologia do corpo ter subjacente uma noção de indivíduo enquanto agente de acção, passível de actos de vontade para além das estruturas incorporadas. Muita desta sociologia, devotada à análise das práticas de modificação e manutenção corporal, enquanto técnicas corporais particulares porque reflexivas, faz-se em contraposição às teorias mais estruturalistas do *corpo dócil*, de matriz foucaultiana, que tendiam a ignorar analiticamente o papel activo do sujeito socializado na escolha e formulação de projectos corporais.



Nem todas as práticas incluídas no repertório de técnicas corporais socialmente disponíveis pressupõem, contudo, na sua mobilização, uma relação de elevada consciencialização e reflexividade carnal entre sujeito e objecto-corpo. Muitas delas supõem uma mobilização de forma naturalizada, sobre as quais não é absolutamente necessário ter reflexividade (Crossley, 1997:32). É neste contexto que Crossley entende a acção corporal (sobre o corpo ou com o corpo) como um *continuum*, que vai desde as rotinas mais “naturais” – em que os actores não são inteiramente estratégicos ou intencionais, onde a mobilização do corpo não é inteiramente consciente ou comunicacional –, a regimes que envolvem uma ampla consciência prática e/ou discursiva, distinguindo entre *técnicas corporais pré-reflexivas* e *reflexivas* (2005:2-3).

Na sua concepção, as técnicas corporais pré-reflexivas correspondem àquelas a que Mauss mais dirige a sua atenção, práticas corporais mais mundanas, rotinas mais naturalizadas, *taken for granted*, governadas pela tradição e com uma extensividade social maioritária. São experiências incarnadas que envolvem uma combinação de memória cognitiva e de memória-hábito, na medida em que, sendo informadas por formas de conhecimento adquirido e incorporado, são mais do que meras competências técnicas, assumindo o estatuto de *habitus*, o equivalente latino para o termo grego *hexis*, correspondente a formas de razão prática que remetem a «operatividade de uma actividade continuamente praticada, a realidade do exercício. (...) O hábito é um conhecimento e uma memória existente nas mãos e no corpo, e ao cultivarmos o hábito é o nosso corpo que “compreende”» (Vale de Almeida, 1996:16, invocando Connerton, 1993:114). As técnicas pré-reflexivas são, simultaneamente, factos sociais, na medida em que emergem e se difundem dentro de um contexto colectivo, como resultado da interacção, podendo ser identificadas em grupos ou redes sociais específicos. Variam entre sociedades e grupos, pré-existindo e sobrevivendo aos indivíduos específicos que as praticam em qualquer momento no tempo.

Alguns movimentos do corpo, por exemplo, constituem técnicas corporais pré-reflexivas, na medida em que não se diz rotineiramente ao corpo para pôr uma perna à frente da outra enquanto se anda. Alguns hábitos de higiene, outro exemplo, são demasiadamente difundidos para reflectirem algo distintivo sobre o *self*, no sentido de servirem a construção de narrativas de auto-identidade tal como Giddens as concebe: na sua esmagadora maioria, os jovens portugueses *tomam banho* com uma regularidade diária, sendo praticamente 3/4 a *usar um desodorizante* com a mesma frequência, cuidados de higiene que se afiguram assim com uma ritualidade rotineira (Ferreira, 2003:304-308). Se até meados do nosso século as práticas de higiene e limpeza eram socialmente prescritas como imperativos, hoje, para muitos, em muitas

situações, convertem-se em deleitosos rituais de celebração da intimidade individual (Le Breton, 1990): «outrora o sabão era associado à energia, à saúde, à disciplina moral, hoje em dia os produtos de higiene dão primazia à suavidade, ao encanto das aparências» (Lipovetsky, 1994 [1992]:118). Fazendo parte das normatividades quase obrigatórias para que os jovens de hoje sejam aceites como membros socialmente competentes, são práticas *dóxicas*, como diria Bourdieu (1979), demasiado naturalizadas e esperadas para constituírem matéria de escolha, equivalendo ao grau zero da produção corporal, tanto a nível da intenção como do reconhecimento do *self*.

Já a domesticação do odor corporal através do *uso de água-de-colónia ou perfume* se verifica menos regular para uma camada significativa da população jovem, reservando-se-lhe um valor simbólico socialmente distintivo: se praticamente metade tem o hábito de usar uma colónia ou perfume diariamente, cerca de 32% reserva esse ritual apenas para determinados momentos semanais, 15% para momentos ainda mais raros, sendo um hábito rejeitado por apenas 5% dos jovens portugueses (Ferreira, 2003:304-308). O uso de água-de-colónia ou de perfume já pertencerá, portanto, ao domínio das técnicas corporais reflexivas.

Estas são técnicas corporais mobilizadas com um propósito intencional, o qual, seja qual for o sentido simbólico ou justificação racional dada pelo agente, passa pelo trabalho sobre o próprio corpo, de forma a modificá-lo ou a mantê-lo de alguma maneira, no todo ou em alguma parte em particular. São técnicas *do* corpo, na medida em que a sua mobilização envolve elementos cognitivos (uma forma de conhecimento e de entendimento que implica competências incorporadas) e elementos carnis (traduzidos em esforço corporal); mas são também técnicas *para* o corpo, que modificam ou mantêm o corpo de alguma forma, não reduzindo a actividade corporal ao mero comportamento mecânico e determinado (Crossley, 2005:9-11). O conceito de técnica corporal reflexiva é suficientemente concreto para facilitar a análise empírica e restituir a dimensão vivida e simbólica da carne, acabando por equivaler analiticamente à noção de *regime corporal*, proposta por Giddens.<sup>119</sup>

As técnicas corporais reflexivas desempenham um papel central na construção de um sentido reflexivo de *self*, ou seja, no processo de retorno cognitivo e de distanciamento crítico do sujeito perante si próprio, na medida em que, ao mobilizar estas práticas, o sujeito está a construir-se a si próprio, de uma forma prática. Se algumas podem ser mobilizadas num dado momento da trajectória social ou do curso de vida do indivíduo no sentido da modificação do seu

---

<sup>119</sup> Giddens entende por *regime corporal* todos os comportamentos regulares que impliquem o controlo sobre as necessidades orgânicas e os hábitos pessoais de auto-disciplina corporal que, organizados e regulados de acordo com determinadas convenções socio-culturais e estratégias de produção identitária, sejam relevantes para a continuidade ou promoção de traços corporais de ordem cinética ou imagética (1997 [1991]:58).

sentido de *self*, para marcar um novo capítulo na narrativa de vida, outras também podem servir para preservar ou manter, conservar da mesma maneira um aspecto particular do *self*, como os atributos que revelam a sua juventude, por exemplo (Crossley, 2005:14-15).

Num ou noutro caso, todavia, são mobilizações corporais que remetem para uma construção identitária eminentemente *deliberativa*, onde o *self* é reflexivamente construído como um projecto a ser trabalhado, sempre aberto a novas possibilidades e métodos de construção. Ainda que de características individualizantes, não serão, porém, projectos obrigatoriamente virados sobre si próprios. No jogo da aparência, da motricidade e da sensação, o corpo não só é questionado, desafiado e avaliado quando se observa reflectido no espelho – *intracorporalidade* –, como se constrói em constante relação com os outros – *intercorporalidade* –, colocando-se constantemente à prova através de jogos de comparação, de atracção e de reconhecimento.

A dinâmica reflexiva actualmente verificada em torno do corpo apresenta-se, contudo, socialmente segmentada, sendo mais saliente, como se viu, entre as mais jovens gerações. Não só porque sobre elas recai todo um conjunto de constrangimentos, pressões e apelos externos no sentido de concretizar um *dever-ser*, um *dever-parecer* e um *dever-estar* corporal que tem por referência a reverência a um imaginário de «corpo jovem», como já se viu, mas também na medida em que a «adolescência» e/ou a «juventude» são fases do ciclo de vida marcadas por diversos e intensos estímulos interiores ao próprio corpo, no sentido da alteração da sua configuração morfológica e fisiológica, que o acordam do potencial estado de infra-consciência ou ausência a que estaria votado no mundo de vida do jovem, impondo a sua presença. Na intimidade, o jovem adolescente começa efectivamente a verificar a inquietude de um corpo que se transforma, tornando-se num foco de atenção e vigilância pessoal sobre alguns processos orgânicos, morfológicos e fisiológicos, em alguns casos de tal forma perturbadores do sentido de integridade do *self* nuclear do jovem que o controlo que atijam pode tomar configurações do foro obsessivo.

O «corpo jovem» consubstancia-se concretamente num corpo que, no âmbito das transformações imagéticas, funcionais e hormonais a que está sujeito organicamente, pode ser vivido e interpretado pelo adolescente que as sente sob a impressão de ficar fora do controlo do próprio, como já evidenciava Hall (1905) no início de século XX. Enquanto organismo soma-anatómico vivo e vivido, o «corpo jovem» encontra-se efectivamente sujeito a alterações várias, devidas à emergência da configuração anatómica própria da *puberdade*, categoria que, apesar das flutuações históricas que têm marcado a sua semântica, tem sido regularmente empregue no sentido de classificar um período da vida marcado por acontecimentos biológicos que assinalam o início da sequência de transformações morfológicas, fisiológicas e bioquímicas

sobre um «corpo infantil», perdendo os contornos que o definiam em função de novas propriedades corporais. O próprio vocábulo *adolescência*, na sua semântica histórica, acaba por enfatizar o mesmo processo fisiológico: *adolescere*, no latim, quer dizer «crescer», cujo particípio presente em *adolescens* significa «aquele que está a crescer» e o particípio passado *adultus* significa «parar de crescer».<sup>120</sup> E, como expõe José Manuel Pinto, «se a objectividade da transformação pubertária não levanta qualquer dúvida, o mesmo não acontece com o percurso transformacional que se opera no espaço mental do adolescente, também ele em transformação» (2002:61).

Ainda que sem aderir aos clássicos discursos restritivos sobre o *processo pubertário*, que o definem como um fenómeno brusco de viragem biológica, com uma duração e sintomas próprios, não se pode desprezar que, na sua continuidade de fenómenos que convergem numa progressiva transformação do organismo, a fatalidade genética, química e fisiológica das transformações pubertárias implica um conjunto de alterações corporais, visíveis e invisíveis, que levam os adolescentes a reformular a sua auto-imagem, bem como a reformular a imagem que os outros têm de si. Daí que, apesar de suceder numa cronologia relativamente variável, a adolescência, nos seus sinais pubertários, assinale uma fase do ciclo de vida do indivíduo que implica um momento de (re)construção de si e do mundo, no qual o investimento, a exploração e o auto-governo do corpo humano, na forma de domesticação de muitos desses sinais, adquire uma enorme relevância subjectiva.

Sinalizando publicamente a entrada social na «idade jovem», o sujeito debate-se com uma nova silhueta de si próprio com a qual vai estabelecer novos elementos de identificação e identificação, confronta-se com um «novo» corpo que vem a aceitar ou não, fraccionado ou por inteiro, consoante a auto-avaliação feita dos resultados das alterações fisiológicas e morfológicas por que passa, sempre condicionada pelo contexto social em que se insere. Trata-se de um período que implica, portanto, a integração identitária de uma nova imagem corporal, dotada de determinadas características físicas mais ou menos concomitantes com os modelos corporais disponíveis e valorizados no seu mundo de vida, gerando efeitos quer a nível da sua própria auto-percepção, quer da percepção de si na rede de interacções sociais em que se movimenta. Durante esse período pode, assim, ser experimentada uma fissura entre o corpo que se desejaria ter e o corpo que se tem (ou se pensa ter quando se olha ao espelho), fissura para a qual a indústria de *design corporal* apresenta cada vez mais possibilidades para quem a pretende colmatar.

---

<sup>120</sup> Para mais detalhes sobre as flutuações históricas da relação entre as categorias “adolescência” e “puberdade”, ver Huerre *et al.*, 2000 [1997]:29-41, 71-88; ou Braconnier & Marcelli, 2000:61-65, 159-169.

Entre as mudanças fisiológicas que caracterizam os sinais pubertários, destacam-se as mais visíveis, porque corporalmente exteriores, como o pleno desenvolvimento dos órgãos genitais, a aceleração do crescimento em altura, o desenvolvimento muscular e da repartição de gorduras, a voz assume novas tessituras, as glândulas sudoríferas e sebáceas são hiper-activadas, intensificando odores e desencadeando erupções cutâneas na forma de acne, etc. Do latim *pubertas*, pertence a uma família de palavras eruditas derivadas de *pubis*, «pelo», que designa o ganho de pilosidade em torno dos órgãos genitais por altura da puberdade. Por outro lado, *pubis* é ainda uma derivação de *pubes*, que significa «buço, penugem». Os pelos da face, sob as formas de “bigode”, “pêra”, “barbicha” ou “suiça”, eram em meados do século XIX os únicos púbis permitidos ao homem exhibir publicamente, enquanto signos distintivos da ruptura irreversível que, daí para a frente, se estabelece entre ser “criança” e ser “adulto”. Dito de outro modo, o buço assinala que o indivíduo se tornou capaz de se reproduzir.

Às preocupações com a auto-imagem, acrescem então ainda as inquietações com a integração identitária de um corpo sexuado. Desde os textos de sustentação mais científica aos de intenção mais poética sobre a puberdade, o acento foi, de facto, quase sempre colocado nas modificações físicas que afectam o corpo humano tornando-o apto a procriar: a «emergência de uma puberdade que faz irromper um corpo sexuado com desejos novos, muitas vezes sentidos como inconfessáveis. O adolescente depara-se com um corpo sexuado, onde medo e desejo se entrecruzam e perturbam» (Pinto, 2002:57). O corpo do jovem começa a desabrochar para o desejo, assim como para a necessidade de se fazer desejar, em redes de relacionamento e de sociabilidade amical que se fragmentam e se estendem, estendendo-se também as possibilidades de encontro amoroso, o que implica a aprendizagem de competências e estratégias de sedução onde o corpo surge inevitavelmente implicado.

A dinâmica reflexiva gerada em torno do corpo por acção dos factores enumerados, de ordem social e anátomo-fisiológica, evidenciou-se, contudo, desigualmente distribuída no próprio espaço social juvenil. Embora se possa falar de uma ampla reflexividade corporal no mundo contemporâneo, enquanto capacidade de reflectir sobre as condições propriamente corporais da sua existência e, desse modo, ter mais possibilidades de as modificar, ela é mais activa para uns do que para outros, o que leva a considerar as condições estruturais que estimulam a própria reflexividade. Existem, de facto, contextos juvenis tendencialmente mais *somatizados* que outros, ou seja, dotados de condições objectivas mais favoráveis à emergência, propagação, desdobramento e empenhamento subjectivo numa lógica de promoção corporal. A concretização empírica dessa lógica manifesta-se numa atitude genérica de valorização e auto-responsabilização pelo *design* e *performance* do corpo, atitude que se observa tanto mais

partilhada quanto mais *pós-tradicionistas* se configuram os contextos sociais onde os jovens se movem.

De facto, segundo os dados recenseados no inquérito às atitudes dos jovens portugueses perante o corpo, os jovens posicionados na base da hierarquia social, apenas dotados dos recursos escolares elementares, residentes em *habitat* rural, e em situações sociais mais vulneráveis e precárias, como a domesticidade e o desemprego, revelam um maior alheamento e resignação perante a sua condição corporal, registando maiores dificuldades em avaliar o estado actual da sua condição física, e maior indiferença perante a hipótese de melhorar a sua forma e aspecto físico; manifestam ainda um maior despojamento e conservadorismo perante as várias possibilidades de intervenção directa ou indirecta no corpo, investindo substancialmente menos em estratégias de vigilância, controlo, modificação e estilização corporal (Ferreira, 2003:363-366). Em suma, entre os jovens com este perfil sociográfico, predominam os que menos reflexivos se mostram relativamente à sua condição corporal, abandonando o corpo à sua condição de *dado natural*.

Irá ser, por sua vez, junto dos segmentos juvenis mais escolarizados e de estatuto social mais elevado, residentes em meio urbano, com particular (mas não exclusiva) incidência no universo feminino, que se encontraram os jovens mais interessados nas tematizações mediáticas do corpo, mais insatisfeitos e exigentes com a sua condição física, mais sensíveis e conscientes dos riscos implicados em determinadas mobilizações corporais, mais diligentes e aplicados nos cuidados de higiene diária, mais vigilantes e restritivos na alimentação que fazem, mais dedicados a regimes desportivos sob a égide da manutenção ou melhoria da forma e aspecto físicos, mais permissivos na aceitação de determinadas modificações corporais inovadoras ou extravagantes e mais audazes na sua concretização, bem como mais ecléticos e pormenorizados nos recursos convocados na composição dos seus visuais, susceptíveis de integrar um *projecto reflexivo de individualização social*, enquanto território existencial privilegiado para a construção de uma identidade pessoal socialmente distintiva. Não será por acaso que, nesses mesmos segmentos sociais mais favorecidos, a percepção do *visual como forma de exprimir a individualidade*, ainda que dominante, mais se acentua.

Nesses contextos, muitos jovens encontram no *culto do corpo* um *templo do eu* por excelência<sup>121</sup>, isto é, um eixo vivencial ímpar na construção de sentido auto-identitário, disponível a ser explorado, investido e capitalizado através de rituais e regimes vários, de pendor mais cinético ou imagético, ao ponto de poder vir a tornar-se eixo orientador ou estruturante de um

---

<sup>121</sup> A expressão é de Lipovetsky, 1994 [1992]: 60.

determinado estilo de vida<sup>122</sup>. Corpo, identidade e estilo de vida articulam-se assim na forma de *projectos reflexivamente organizados*, para utilizar a expressão de Giddens, planeados a partir da pluralidade de possibilidades de usufruto corporal oferecidas pela “modernidade tardia”, de trama cada vez mais ampla e complexa (1997 [1991]).

Os jovens encontram hoje uma plêiade cada vez mais diversificada de escolhas e opções disponíveis em termos de regimes corporais a seguir. Com o desenvolvimento de uma imensa indústria de *design corporal* que compreende esferas tão diversas como a reprodução biológica, a engenharia genética, a cirurgia plástica, a motricidade humana, o nutricionismo, a cosmética, paralelamente à crescente tematização e circulação mediática desses conhecimentos, o corpo torna-se numa realidade passível de *opções* e *escolhas* (Shilling, 1997:67). Isto na medida em que tais conhecimentos rapidamente se transformam em hipóteses susceptíveis de ser exploradas num projecto de (re)construção identitária, emancipando o corpo relativamente à postura naturalista que o toma como mero *adquirido*, realidade geneticamente herdada, governada por processos biológicos incontornáveis.

Nesta medida, no imaginário corporal contemporâneo, o corpo é *desnaturalizado* e deixa de ser tomado como um destino herdado ao qual cada um é abandonado, mas um objecto privilegiado de sujeição à vontade individual, um *acessório* (Le Breton, 1999) que cada jovem mobiliza e (re)constrói segundo o seu desejo, empenho e recursos (materiais e simbólicos), traduzindo um sentimento de escolha personalizada, de subjectividade soberana. Esse trabalho, quanto mais consciente e deliberado, maior reflexividade implica por parte de quem o intenta.

Odores que se domesticam diariamente, cabelos que se tingem e esculpem para além do seu aspecto “natural”, adiposidades que se eliminam e músculos que se dilatam através de regimes alimentares e desportivos cada vez mais sofisticados, visuais que se estilizam no vestuário, calçado e outros pormenores que o singularizam. São estas as estratégias em que os jovens portugueses mais investem ou admitem vir a investir na gestão da sua corporeidade, consubstanciando o núcleo duro da *ética construtivista* que orienta as suas atitudes perante o corpo (Ferreira, 2003). O valor expressivo desses investimentos advém do facto de operarem modificações no sentido da aproximação à configuração de perfectibilidade própria da corporeidade da época contemporânea: um corpo lavado, perfumado, estilizado no vestir e

---

<sup>122</sup> Aplica-se aqui o conceito de *estilo de vida* tal como é entendido por Giddens: "um conjunto mais ou menos integrado de práticas que um indivíduo adopta não só porque essas práticas satisfazem necessidade utilitárias, mas porque dão forma material a uma narrativa particular de auto-identidade" (1997 [1991]:75). Para o autor, entre as opções que actualmente delineiam um determinado estilo de vida põem-se cada vez mais escolhas em termos de modelos de corporeidade a conseguir, com os respectivos *regimes corporais* a seguir, que desenham um sector do estilo de vida com cada vez mais relevância social e subjectiva.

pentear, bem definido na silhueta – no sentido da magreza, no caso feminino, ou da tonificação muscular, no caso masculino.

Daí a aceitação e penetração efectiva que regimes como a dieta e a musculação têm, respectivamente, no universo feminino e masculino. São 13% os jovens portugueses que afirmam já ter feito dieta, sendo 36% os que, nunca tendo experimentado, admitem vir a fazer. No universo feminino, esses valores sobem aos 18% para as que já fizeram e 45% que admitem vir a fazer, recolhendo menor adesão entre os homens (onde decresce, respectivamente, para 7% e 26%). Estes, por sua vez, encontram no desporto, nomeadamente na musculação, o regime mais apropriado à concretização das ambições corporais da masculinidade contemporânea. No geral, 12% da população inquirida afirma já ter praticado musculação, sendo 34% a proporção dos que admitem vir a fazê-lo. Entre o género masculino, são 18% os jovens que já experimentaram este regime desportivo, atingindo 49% os que admitem vir a nele investir, proporções bastante além das atingidas entre o género feminino, onde a prática de musculação encontra apenas 7% de praticantes efectivas e 21% de potenciais (Ferreira:2003:315-319,325-326).

Os regimes de musculação e dieta constituem actividades que, paradoxalmente, combinam disciplina e ascetismo – pela regularidade, controlo e restrição que implicam – com narcisismo e hedonismo – pelo prazer visual ou sensorial que, individualmente, convocam. Apesar de serem mobilizadas no sentido da conformidade aos modelos corporais de referência e reverência, as práticas de musculação e de restrição alimentar podem, a qualquer momento, ver-se desvirtuadas no seu sentido inicial, quando os projectos corporais que ancoram se *radicalizam* pelo excesso de disciplina na conformidade aos modelos de referência instituídos. A este tipo de comportamentos designo-os de mobilizações corporais *hiper-disciplinadas*, as quais podem resultar, por exemplo, em comportamentos compulsivos clinicamente classificados como *dismorfias corporais*, como a anorexia ou a vigorexia (e que, em termos sociológicos, correspondem à radicalização de projectos de corporeidade normativa ou dominante, alicerçados em critérios e referências de género).

Por outro lado, a reduzida expressão e aceitação de intervenções corporais como o *piercing* ou a *tatuagem* no conjunto da população jovem inquirida em 2000 – nomeadamente quando aplicadas na sua modalidade múltipla em grandes extensões de intervenção epidérmica –, arremessadas para um universo simbólico conotado com traços de natureza “sub” ou “contra-cultural”, faz delas investimentos à partida socialmente *in-disciplinados*, isto é, mobilizações corporais que pressupõem modelos de corporeidade percebidos como dissidentes perante os modelos legítimos de referência e reverência, mas convergentes entre si em termos das



disciplinas e códigos corporais que produzem como *nomos* alternativos (Ferreira, 2003:322-323). A excessividade que lhes é habitualmente impressa no espaço social, enquanto práticas transgressoras do espaço de limites e possibilidades legítimas de utilização decorativa do corpo ocidental, conotam-nas com o traço de *radicalidade* hoje atribuído a alguns comportamentos e formas culturais juvenis.

### 3.4. Comportamentos “radicais” e manifestações corporais entre os jovens

Actualmente, em Portugal, o epíteto “radical” é relativamente difundido para qualificar diversos tipos de práticas, comportamentos e manifestações culturais juvenis. Para o que remete, nestes contextos, a expressão “radical”? Como entendê-la à luz destas manifestações contemporâneas? Na sua acepção enciclopédica, o termo “radical” surge como relativo à *raiz*, designando o que dela parte ou provém. Em termos gerais, tende a nomear o que de mais *essencial, profundo e invariável* existe, havendo tido uma larga amplitude de utilização ao longo do tempo: desde a área da matemática (o  *sinal radical*  $\sqrt{\quad}$  que indica a operação de radiciação, ou seja, a operação em que dados 2 números se obtém a raiz), passando pela química (onde designa o grupo de átomos ou fragmento molecular cuja estrutura prevalece inalterada ao longo de uma série de reacções químicas), até à linguística (para designar o segmento significativo e invariável comum a várias palavras, portador de uma significação igualmente comum a essas mesmas palavras).<sup>123</sup>

Do ponto de vista sócio-histórico, o conteúdo da expressão “radical” tem mantido quase invariavelmente uma conotação política, havendo surgido para qualificar atitudes e condutas de oposição que preconizavam reformas profundas nas instituições conservadoras da ordem social. Arreigado a uma tradição antimonárquica e anticlerical, o termo “radical” entra na linguagem política no fim do século XVIII por via inglesa, começando por ser utilizado para designar os *whigs*, partidários do sector mais extremo do partido liberal inglês, opositores ao Monarca Jorge III e, mais tarde, para designar as atitudes dos defensores da Independência Norte-Americana, dos entusiastas da Revolução Francesa, dos que apoiaram o movimento para a reforma parlamentar inglesa de 1932, ou dos implicados nas lutas pelo sufrágio universal no fim do século XIX.

---

<sup>123</sup> Ver Verbo Enciclopédia de Cultura, Volume 15, Lisboa, Editorial Verbo, pp. 1684-1687; Grande Enciclopédia Portuguesa e Brasileira, Editorial Enciclopédia Lda., Lisboa – Rio de Janeiro, vol. XXIV, pp. 219-224,

O termo chegou ainda a designar diversos partidos políticos em vários países da Europa (como em França ou na Suíça, onde existiu a designação de Partido Radical), bem como alguns dos respectivos órgãos de difusão ideológica.<sup>124</sup> Mais recentemente, a categoria “radical” tem surgido como qualitativo de movimentos e comportamentos sociais com uma intervenção social perturbadora. Expressões como “grupos radicais”, por exemplo, são hoje em dia habituais nos meios de comunicação social.

Na esteira desta aceção, à invenção da “juventude” como categoria e valor social, veio igualmente associado o epíteto “radical” que, no pós-guerra, começou por designar jovens organizados em torno de partidos ou grupos políticos cuja posição ideológica e acção política se situavam nos extremos do eixo das simpatias partidárias, ou fora deste eixo mais tradicional, que as polariza entre a direita e a esquerda. É neste sentido que vem a posição de Octávio Ianni, num texto que escreveu em 1963 intitulado *O Jovem Radical*. Com uma matriz de inspiração nitidamente marxista, o “jovem radical” era perspectivado pelo autor como um militante politicamente implicado, inconformista e inconformado, socialmente desajustado e em contradição com os interesses e ideais da sua própria classe de origem, bem como com os princípios básicos que orientam o funcionamento do sistema de produção capitalista. Nas suas palavras: «na maior parte dos casos, esse comportamento [o comportamento radical] é o produto de uma consciência peculiar da condição social do próprio jovem, da sua situação de classe e da sociedade global» (Ianni, 1963:160).

Actualmente, ainda que o epíteto “radical” continue a ser usado como categoria classificatória de comportamentos e manifestações juvenis de pendor mais iconoclasta, este já não se encontra no estrito âmbito da tradicional vida política – o que, convenhamos, não quer dizer que os comportamentos e manifestações juvenis socialmente reconhecidos como “radicais” não sejam passíveis de ter uma conotação política, agora num sentido mais lato e culturalista do termo.<sup>125</sup> Embora referido à disposição adquirida para o activismo político, o *habitus radical* pode ir além do espaço da política institucional convencional, e utilizar as mais diversas técnicas de

---

<sup>124</sup> Só em Portugal, com o título *Radical* ou *O Radical* publicaram-se vários jornais de ideologia liberal e republicana no início do século. Ver Grande Enciclopédia Portuguesa e Brasileira, Editorial Enciclopédia Lda., Lisboa – Rio de Janeiro, vol. XXIV, p. 222.

<sup>125</sup> Hoje, são inúmeros os autores que enfatizam a *viragem cultural* (Nash, 2001) que veio a suceder na sociologia política e dos movimentos sociais, localizando diversos tipos de reivindicação de direitos de cidadania e várias formas de activismo já não na esfera da política tradicional, mas nas esferas da produção cultural e das identidades. Ver, entre outros, Beck, 2000; Buechler, 1995, 1999; Calhoun, 1994; Crossley, 2001a, 2003; Dubet & Thaler, 2004; Dubet, 2004; Dunn, 1998; Edelman, 2001; Eder, 1993, 1995; Elliott, 2001; Eyerman, 2002; Eyerman & Jamison; Feixa, Costa & Pallarés, 2001; Fraser & Honneth, 2001; Giddens, 1995 [1990], 1997 [1991]; Hetherington, 1998; Honneth, 1995, 2004; Lash & Featherstone, 2001; Maffesoli, 1988, 2002 [1992]; McDonald, 1999, 2002, 2004; Melucci, 1989, 1995; Nash, 2001; Smart, 1990; Touraine, 1994 [1992], 2004; Stevenson, 2001; Turner, 1990, 1993, 2001; Turner & Hamilton, 2004; Wexler, 1990.

protesto no actual *stock* histórico e cultural disponível (Crossley, 2003). Do mesmo modo, não tem que estar inevitavelmente arreigado a nenhum movimento social em particular, podendo ser adquirido (e não reproduzido), na prática, através da participação fluida do jovem nas acções de vários movimentos (pacifista, ambientalista, feminista, os direitos dos animais, etc.).

O *habitus radical* pode, inclusive, ser transportado e aplicado em outros domínios da existência mundana do agente activista, como o domínio profissional (através da escolha de profissões compatíveis com a prática), da vida familiar (a rejeição de contratos de casamento, por exemplo), do consumo (rejeição da compra de determinados produtos ou marcas), ou do próprio corpo, enquanto recurso expressivo de marcação e demarcação da distância do indivíduo perante a ordem social e política convencional. Toda a esfera pessoal pode tornar-se potencialmente política, quando o *habitus radical* opera como uma estrutura subjectiva que circula por entre a esfera política, profissional, doméstica, de lazer, do consumo, do corpo, em suma, do *mundo de vida* do jovem: como diz Crossley, «o radicalismo não é apenas uma matéria relacionada com o que os radicais fazem na arena política formal, mas afecta igualmente a forma como trabalham, as suas circunstâncias domésticas e até a forma como se vestem» (2003:54-55).

Nesta óptica, a acepção do traço de *radicalidade* atribuído a algumas formas contemporâneas de cultura urbana juvenil ganha hoje novos contornos, e passa a ter implícita uma noção de comportamento social orientado por um princípio de exacerbação, experimentação, superação e/ou transgressão de normatividades, limites ou convenções de ordem variada, em domínios sociais diversos, com recurso a diferentes estratégias e instrumentos, comportamento esse que implica sempre determinado tipo (físico, social, cultural, económico, etc.) e grau de *risco* (Beck, 1992). Esse tipo de comportamento remete, em muitas formas de cultura juvenil, para versões *exacerbadas* da corporeidade, fora das normatividades (físicas e simbólicas) que regulam e disciplinam social e culturalmente os corpos, nomeadamente os corpos juvenis, concedendo-lhes uma visibilidade marcada pela originalidade e diferença, socialmente reconhecida como «radical» (Atkinson, 2004; Atkinson & Young, 2001).

Se o traço de “radicalidade” atribuído a determinados comportamentos juvenis passa pela excessividade reconhecida aos usos e investimentos feitos no corpo, é porque o corpo, designadamente o “corpo jovem”, como já se teve oportunidade de analisar, é objecto de controlo e regulação social que traduz, nas práticas e detalhes corporais mais íntimos e ínfimos, um trabalho de domesticação e docilização, ligado a socializações várias (familiar, escolar, sociabilística, etc.), no sentido da tentativa da sua normalização e conformidade em função de

determinados padrões sociais de utilização, intervenção e exploração (de género, de orientação sexual, de apresentação, de *hexis*, de emoção, etc.).

Como vimos, a saliência e valor simbólico que o corpo toma hoje na sociedade contemporânea ocidental acontece, em boa medida, a pretexto da hegemonia da celebração social de um imaginário genérico e homogeneizado de “corpo jovem”, e da mercantilização das respectivas estratégias de conservação ou adequação, um modelo de corporeidade altamente divulgado, formatado, e disciplinado pelos meios de comunicação social, cujos padrões estéticos pouco se compadecem com as corporeidades particulares e locais. Trata-se de um *corpo-objecto* moldável através de dietas e da vigilância alimentar, de musculação e outras actividades de tonificação muscular, domesticado e acomodado sob o signo da beleza, da saúde, da vitalidade, da pujança, do prazer, um corpo sempre atlético, belo, ágil, vigoroso, prazeroso e eternamente desejável.

É este o modelo de corporeidade juvenil mediaticamente celebrado na publicidade, no cinema, nos telediscos, e em outros meios imagéticos de comunicação social de massas, sobretudo nos que têm os jovens como segmento de público a atingir. Simultaneamente, num contexto de intensa objectificação e mercantilização do corpo e dos acessórios e recursos que o servem, esse é o modelo corporal de referência e de reverência, transversalmente reificado, fetichizado, cobiçado e globalizado no espaço social. Neste cenário de comunicação e difusão visual do «corpo jovem» à escala global, o *mercado* e os *media* que o servem e que dele dependem, que o sustentam e dele se sustentam, converteram-se num espaço simbólico e discursivo altamente disciplinador dos corpos juvenis (e não só) (Cruz, 2002:158; Escobar, 2005:69; Giroux, 1998:28). A ênfase no corpo juvenil é exigida não apenas aos próprios jovens, como se estende a outros sujeitos sociais. Portar símbolos do corpo juvenil, parecer sempre jovem, constitui um valor social desta época.

Para além do mercado e respectivos mecanismos de sustentação, os jovens estão ainda sujeito a outros discursos disciplinadores e práticas institucionais aquietadoras da sua corporeidade: enquanto público-alvo privilegiado de políticas de saúde pública desde os anos 90, fundadas sobre representações do juvenil como período de fragilidade e vulnerabilidade psicológica, hormonal e sexual, a “juventude” tem vindo a ser construída como uma categoria de risco sanitário nos discursos veiculados por técnicos (médicos e psicólogos) e instituições a operar na área da saúde sexual e reprodutiva, evidente em todo o trabalho de prevenção da

gravidez adolescente, sida, toxicodependência, acidentes de viação, tabaco e álcool, depressão, suicídio, etc.<sup>126</sup>

Por outro lado, as corporeidades juvenis têm ainda sido objecto de controlo e regulação intensa por parte da escola e da família, instituições com uma responsabilidade social primordial no sentido de assegurar a conformidade dos jovens às normatividades que consubstanciam a ordem estabelecida (Ferreira, 1997, 2000a:56). A partir destas instituições tendem a ser (re)produzidos discursos reguladores e agenciadas práticas disciplinares e sancionadoras que apontam para a moldagem de um corpo que corresponde a ideais e expectativas de apresentação, de *hexis* e de emoção corporal adultocêntricos, formais e institucionais, valorizando e promovendo corporeidades modais em detrimento das marginais (Escobar, 2005:74). O nomadismo e a diversidade estética dos corpos juvenis particulares, por exemplo, contrasta com o sedentarismo ou a uniformização que algumas escolas exigem. Nos casos em que as instituições e processos educativos reconhecem a singularidade de alguns corpos juvenis, tendem a estigmatizá-los ou a formalizá-los. Na família, por outro lado, continuam a reproduzir-se fortemente subjectividades hegemónicas de género e de orientação sexual, só para dar um exemplo.

Comercialmente explorado e socialmente instituído à escala global, o modelo ideal de «corpo jovem» que coloniza a carne de muitos jovens e de muitos outros que o querem fazer parecer, tende, por sua vez, a marginalizar toda a complexidade e diversidade dos possíveis corporais (juvenis e não só) socialmente disponíveis, nomeadamente em contextos sociais de estrutura juvenilizada. As classificações elaboradas pelas instituições produtoras e reprodutoras de biopolítica juvenil tornam-se mecanismos de controlo, dominação e de exclusão social, não uma exclusão que põe os jovens “fora do mundo social”<sup>127</sup>, mas que os desvincula, quando não os afasta mesmo, das orientações e actividades institucionais e prescritivas favoráveis ao ordenamento social normativo, pondo-os em contacto com outras zonas de sociabilidade e produção simbólica do mundo social.

É neste sentido que as sociabilidades amicais ou, mais concretamente, as “microculturas juvenis”, formadas nos interstícios sociais onde a escola, o bairro e os espaços de lazer se encontram, assumem um valor e um significado acrescido no caso dos jovens corporal e subjectivamente “não conformistas”. Isto na medida em que, como formula Pedro Moura

---

<sup>126</sup> Ver, por exemplo, informação veiculada por associações como a Associação de Planeamento Familiar ou o Instituto Português da Juventude, nomeadamente através dos seus sítios virtuais. Para uma abordagem sociológica sobre o tema, ver Lorient, 2004; Maillachon, 2004; Ozer, Macdonald & Irwin, 2002.

<sup>127</sup> Como advogam algumas teorias das transições juvenis de pendor mais “integracionista” e “conformista”, em contraste com teorias de pendor mais “subcultural” e “oposicional”. Para uma síntese destas correntes, ver Ferreira, 2000a; 2000b.

Ferreira, «para estes jovens, o grupo constitui, por vezes, o único espaço de aceitação e integração sociais perante a adversidade do mundo convencional. Sem as referências para a modelagem das reacções “oposicionais” e sem a sustentação proporcionadas pelo grupo, a afirmação da identidade não conformista seria, com certeza, muito mais difícil. (...) o suporte dos elos colectivos proporciona a segurança e o apoio ao desenvolvimento e expressão das atitudes de “oposição”» (2000a:64- 77).

A partir dessas zonas, como movimento de reacção, resistência e dissidência perante o modelo hegemónico e normalizador do “corpo jovem”, muitos jovens tentam impugnar esses “decretos normalizadores” institucionais, uns adoptando uma atitude de *autismo corporal*, demonstrando um corpo indiferente à norma, abandonado e acomodado ao destino “naturalmente” herdado; outros instaurando contra-modelos através da mobilização de determinadas técnicas e regimes corporais que se esforçam por transformar o “lugar comum” do corpo num lugar significativo pela diferença, inovação e singularização, acabando na produção de “corpos espectaculares”, hiperbólicos, que não se produzem “discretos” e sedutores dentro dos cânones modais de corporeidade.

Com efeito, se se entrar pelo mundo juvenil adentro, na rua, no bairro, centros comerciais, jardins, pelos espaços das “micro-culturas” a que os jovens vão aderindo mais ou menos efemeramente, vislumbra-se como são plurais os corpos que nele circulam, com estéticas variadas, mobilizações cinéticas que apelam a formas de habilidade corporal pouco legitimadas e (re)conhecidas, investimentos sensoriais que buscam novas sensações e emoções através do corpo, na experimentação dos seus limites, na intensificação das suas reacções. Investimentos estéticos, motores e sensitivos que não são apenas de *conformação* mas também de *confrontação* relativamente aos imaginários globalizados que tendem a homogeneizar a figura juvenil, e que oferecem aos jovens a possibilidade de ser distinto do outro (seja de outros seus pares, seja dos seus pais). Acabam por constituir mobilizações corporais de expressão não hegemónica, no sentido em que as performances imagéticas e cinéticas que transitam ou habitam esse suporte material não correspondem necessariamente ao modelo corporal hegemónico, promovido institucionalmente.

Essas técnicas corporais encontram-se frequentemente ancoradas a *culturas de dissidência*, ancoradas em espaços de sociabilidade juvenil vulgarmente designados como «subculturas» ou «tribos urbanas», que encontram nas margens das vivências juvenis quotidianas novos espaços para protagonizar. Constituinte importantes bolsas de reflexividade endógena e crítica dentro do mundo social – onde a visão pessimista e distanciada do mundo social mais institucional e estabelecido tende a ser característica –, os jovens localizados nesses

espaços sociais, desde a sua emergência após a II Guerra Mundial, funcionaram como «colonizadores de territórios inóspitos» (Ruiz, 2002:120), lutando pela criação, apropriação e controlo de recursos que ficaram à margem quer da acção de instrumentalização económica, quer das agendas políticas oficiais. Isto no sentido de instalar e desenvolver *modalidades experimentais* alternativas às modalidades dominantes de aparência, de lazer, de residência, de vida em comum, de conjugalidade, de profissionalização até, exaltantes de valores hedonistas e individualistas, de ludicidade, autenticidade e de expressão e realização individual.

É nesta óptica que, em tais contextos, o espaço liso e disponível do corpo humano vem a tomar um valor fundamental como *instrumento expressivo*, um corpo que é socialmente percebido, mobilizado e vivido como um recurso a explorar nas suas várias potencialidades *plásticas, somáticas e sensoriais*, susceptível de ser moldado, experimentado e excitado nos parâmetros de um *projecto* individual (socialmente contextualizado) de construção e apresentação do *self* (Giddens, 1997 [1991]). Um corpo que pressupõe uma actuação social não apenas *a partir* dele próprio, através da reprodução de técnicas corporais incorporadas, mas *sobre* ele próprio, traduzida num *projecto reflexivo* de produção do principal suporte de individualização e de agenciamento social. Perante a atitude anti-conformista partilhada, a mobilização do corpo no âmbito de tais contextos supõe, por sua vez, usos e investimentos corporais socialmente reconhecidos como “excessivos” considerando as convenções que, nos nossos dias, regulam as possibilidades de mobilização e apropriação social do corpo.

Estes outros corpos, manifestações heterodoxas de corpos periféricos e contestatários – sejam expressos através de sexualidades transgressivas, de gestos arriscados ou da ostentação de visuais espectaculares, criados, produzidos e difundidos em espaços culturais à margem do sistema de produção, celebração, comercialização e consumo da corporeidade dominante –, prefiguram formas de intercorporalidade ou de encontro corporal com o Outro que pretendem formas de globalização alternativas à hegemónica (Neves, 2004:78). Daí que, ainda que socialmente minoritárias, essas formas de expressão corporal adquiram uma visibilidade como nunca tiveram pelo valor mediático que lhes é atribuído, dada a sua raridade e espectacularidade.<sup>128</sup>

Existe, portanto, uma forte tensão em torno das vivências concretas dos corpos juvenis, entre a vivência de um *corpo-objecto*, coisificado, capitalizado e posto a render na cena do consumo e da moda, como efeito da trama mediática promovida pelo mercado e tráfego de imagens; e a vivência de um *corpo-sujeito*, atravessado por uma multiplicidade espessa de forças oblíquas e insubmissas, que resistem à programação serializada da subjectividade

---

<sup>128</sup> Sobre a mediatização destas estéticas corporais periféricas e respectivos efeitos sociais, ver Ruiz, 2002:129-141.

corporal capitalista, e que por isso mesmo é capaz de produzir agenciamentos colectivos que incarnam novas ou renovadas corporeidades, cujas linguagens e práticas não tentam suprimir o sistema de dominação, mas fissurá-lo micropoliticamente, pondo freio ao império globalizado do imaginário do “corpo jovem”. Alguns desses corpos-sujeito tornam-se *corpos-suspeitos*, corpos sob suspeição, notados e estigmatizados nos circuitos da segurança urbana, que passa a vigiar e a sancionar os seus portadores enquanto potenciais sujeitos perigosos.

Considerando que, como vimos atrás, 1) a mobilização social do corpo não deve ser reduzida a mecanismos que operam no sentido da sua *sujeição* e *conformidade*; e que 2) a restituição da dimensão social do corpo tem apostado, sobretudo, na compreensão deste enquanto *lugar de contenção*, inscrevendo-o na teoria sociológica sobretudo como *realidade passiva* ante os mecanismos sociais de incorporação<sup>129</sup>, é premente a necessidade de estudar também como as acções inovadoras empreendidas por agentes incarnados podem modificar as estruturas existentes e gerar novas estruturas, quebrando o ciclo de reprodução (Crossley, 2003:44).

Urge, nesta perspectiva, analisar diferentes modalidades de expressão “radical” do corpo empreendida por jovens, através das quais estes tentam introduzir sub-repticiamente alguma desordem na ordem corporal imposta. A resposta à pergunta lançada por Berthelot (1983) «que corpo para que sociedade?», implica que se questionem não apenas os cânones do *corpo legítimo* em cada espaço-tempo e as respectivas formas de construção social dessa legitimidade, mas também os cânones dos corpos que figuram como *ilegítimos*, nos seus respectivos espaços de produção, legitimação, difusão e vivência social: «o corpo só é “a medida de todas as coisas” se entendermos as modalidades pelas quais se *conforma* e *deforma* à ordem dominante» (Lopes, 2004:124).

Como vimos, as várias abordagens da corporeidade pressupõem que, segundo os contextos específicos de inserção social em que é mobilizado, o corpo comporta múltiplas variações no que concerne às “regras” e aos “excessos” a que é socialmente submetido, isto é, ao campo de possibilidades e de interditos sociais que sobre ele recai, em termos dos seus usos e investimentos (traduzidos em esforço, tempo, dinheiro e recursos). A corporeidade, tal como tem as suas normas, tem também as suas anti-normas, os seus “monstros” (Gil, 1994; Shildrick, 1999; Tuchermann, 1999), sendo ambos os sistemas de normatividade definidos um por relação ao outro e sujeitos a alterações no tempo e no espaço na sua relação recíproca.

---

<sup>129</sup> Suporte material sujeito ao exercício de poderes disciplinares vários que o tentam repetidamente controlar e monitorizar, reprimir ou docilizar (Foucault, 1979, 1994 [1976], 1994 [1984a], 1994 [1984b], 1999 [1975]), ou lugar de naturalização do arbitrário cultural e social (Bourdieu, 1977, 1998).



Como argumenta Falk, «a corporeidade exige a existência de limites que confinam, restrinjam e definam o corpo humano, tal como a transgressão ela própria geralmente necessita de fronteiras. A corporeidade é uma categoria cultural e também histórica. Como as ordens, enquanto sistemas de fronteiras, mudam na história (e de cultura para cultura), também o ultrapassar de fronteiras e, portanto, as formas de corporeidade também mudam» (1994:61). Por outras palavras, a transgressão no corpo está íntima e reciprocamente relacionada com a questão dos limites da ordem corporal relativamente aos quais excede, na medida em que pressupõe a existência de limites, tal como a estabilidade da ordem necessita do estabelecimento de fronteiras de transgressão. Mais do que negar o tabu, como diria Bataille, a transgressão transcende-o e completa-o (Bataille, 1988 [1962]:55). Ao mesmo tempo que o legitima, abre as suas fronteiras, diríamos nós.

Nesta perspectiva, a corporeidade, enquanto lugar de transgressão, também se trata ela própria de uma construção social, na medida em que a percepção do excesso nas mobilizações e investimentos corporais nunca está isolada de um sentido de sagrado e de profano, de tabu e de infracção, de ordem e de caos, categorias de significados sociocultural e historicamente construídos e contextualizados. Tal foi bem demonstrado por Bakhtin (2005 [1968]), na análise que fez do *corpo grotesco* produzido durante os rituais de Carnaval da Idade Média, enquanto forma corporal “ofensiva” da ordem feudal e eclesiástica estabelecida (Fiske, 1989). O corpo grotesco corresponde a um modelo de corporeidade que celebrava a libertação temporária da ordem moral hegemónica, através da suspensão das proibições, normas e tabus religiosos e místicos que lhe eram impostos quotidianamente. Um corpo que se regia por um princípio de transgressão nos excessos e exageros que cometia efemeramente, enfatizando mais o *processo* que o *produto*, cultivando o grotesco em oposição estética à beleza canonizada, bem como o prazer dos sentidos por oposição à moralidade restritiva e disciplinar do corpo político e religioso da época.

O actual *corpo radical* detém algumas similaridades com o corpo grotesco de outrora, caracterizando-se também por atentar tabus e fronteiras corporais largamente institucionalizadas nas explorações e investimentos imagéticos, cinéticos e sensoriais para que remete. Na intenção reflexiva e deliberativa que subjaz à sua produção social, está a ruptura com convenções e limites corporais estabelecidos pela e dentro da ordem sócio-cultural prevalecente, fronteiras que procuram “conter” ou confinar a corporalidade humana nas suas imagens, movimentos e sensações, dentro de certas formas históricas e culturais específicas (Williams, 1998:78), fechá-la aos fluxos simbólicos que passam pelo seus orifícios sensoriais (Falk, 1994:7).

O imaginário de *corpo radical* não se consubstancia, porém, num conjunto de comportamentos e imagens previamente estabelecidos como anti-normas e ritualisticamente mobilizados enquanto tal, como sucede com o *corpo grotesco* medieval definido por Bakhtin. Pelo contrário, sendo um corpo que celebra a individualidade, a singularidade da pessoa no espaço social, o corpo radical consubstancia-se numa estrutura material e simbolicamente *aberta* e *escapatória*, mobilizada no âmbito de projectos de subjectivação propícios à construção de uma cultura de distinção individual. Em constante evasão aos mecanismos que tentam normativizá-lo e institucionalizá-lo, o corpo radical tende a desagregar-se em micro expressões performativas que se concretizam empiricamente numa multiplicidade rotativa, efémera e fluida de expressões corporais, processo que vem sofisticar o jogo de prescrições e de interditos corporais, bem como multiplicar e complexificar os códigos de percepção e classificação corporal subjacentes aos jogos de significação de que as expressões da corporeidade, nas suas dimensões imagéticas, cinéticas e sensoriais, são suporte e instrumento (Falk, 1994:65).

Se se tomar a história da corporeidade ao longo do processo civilizacional como resultado de reciprocidade entre disciplina e emancipação, entre controlo e transgressão, observa-se que hoje, o campo da experiência corporal cresce e diversifica-se quer na esfera da produção (é notório o crescimento quantitativo e qualitativo das profissões dedicadas ao corpo, engrossando as fileiras de uma cada vez mais sofisticada e rentável indústria de *design* corporal), quer na esfera dos consumos e lazeres, campos cada vez mais sensuais. A recente deslocação dos constrangimentos normativos sobre o corpo para a esfera da responsabilidade individual, acompanhada da intensa mercantilização e mediatização em torno desse suporte enquanto suporte privilegiado da individualidade do sujeito, são condições objectivas que fazem fragmentar e multiplicar as estratégias anti-conformistas e de demarcação da corporeidade modal, ela própria sempre em aparente remodelação. O que ontem era dado como transgressivo, rapidamente pode ser absorvido pelo mercado dedicado ao corpo e por ele divulgado como marca de diferença, sendo todavia massivamente produzido e consumido.

Situação que, por sua vez, instiga à procura de novos recursos por parte dos segmentos sociais mais inovadores e cultores da diferença, e/ou à radicalização de determinados projectos corporais no sentido de intensificar o seu potencial valor de choque e de distinção individual, ponto avançado de uma nova norma em gestação. Vão engendrar-se novas práticas onde o excesso, enquanto aposta em novos extremos dos limites corporais, volta a ser mobilizado para (tentar) assumir a ruptura com os automatismos e a invisibilidade conferida pela banalização de excessos anteriores. O corpo radical surge, assim, socialmente apropriado como manifestação e efeito de uma livre disposição e de uma livre expressão do *self*, funcionando como expressão

fantasmática e utópica da liberação dos possíveis corporais, nas suas práticas e sentidos vividos.

Num contexto de superabundância de referências de diferenciação e de saturação dos suportes de singularização do corpo – introduzidas pela rotatividade intensa que o modo de produção em série e estandardizada lhes imprime –, os jovens muitas vezes utilizam o excesso para fazer a diferença, pressão a que estão sujeitos e se sujeitam eles próprios em determinados contextos sociais. Para se distinguir e afirmar a sua singularidade e autenticidade, alguns jovens apropriam-se do que lhes é apresentado e disponibilizado como tal no seu mundo de vida, investimentos e recursos que, imputados de um sentido social que os conota com o desviante e bizarro, apelam ao olhar e incitam à reflexão, à codificação, à crítica, subindo a pressão social normalizadora.

Note-se, contudo, que a transgressão característica do corpo radical não é exclusivamente consubstanciada em práticas corporais in-disciplinadas e orientadas por anti-normas ou normas anti-conformistas, podendo também ser encontrada no exacerbamento da norma, no excesso de adequação ao modelo modal de corporeidade, concretizado em hiper-disciplinas que traduzem o esforço aplicado, intensivo e exagerado (socialmente percebido e classificado como tal) no sentido da conformação às normas corporais. Pense-se, por exemplo, nos *corpos anorécticos* ou *vigorécticos* que decorrem da radicalização de projectos de magreza e tonicidade muscular, da hiper aplicação dos regimes corporais que proporcionam consubstanciar as convenções de beleza de género, como as dietas, a actividade física e a ingestão de fármacos.

As expressões “*radicais*” do corpo correspondem, em suma, a práticas que propõem usos corporais inéditos, pautados, à vista desarmada, pela *espectacularidade* que exibem (Abramo, 1994), traduzida num *excesso de presença* que coloca o corpo em evidência social quer no seu *gesto* ou *movimento* (e pode-se pensar, por exemplo, no caso dos designados “desportos radicais”, ou dos corpos que dançam incansavelmente em *raves* que se prolongam por vários dias), quer na sua *imagem* (e aqui pode-se convocar, por exemplo, os corpos de cada vez mais jovens que se cobrem extensivamente de tatuagens ou *piercings*, ou os já falados corpos anorécticos e vigorécticos).

A dinâmica de radicalização dos projectos corporais vêm inaugurar uma nova aliança antropológica entre sujeito e corporeidade, sub-aproveitada no decorrer da modernidade, onde o «corpo civilizado» era dominado por estratégias de evitamento, de disfarce, de camuflagem, de distanciação no sentido da discrição, da reserva, da adequação às convenções imagéticas e cinéticas de regulação corporal. O corpo radical, por sua vez, ganha um protagonismo social que o coloca em posição de exibição, visível e passível de múltiplas apreciações, codificações e

categorizações sócio-simbólicas, emergindo da descrição quotidiana que lhe é socialmente prescrita, estabelecendo novas formas e figuras de corporeidade, bem como de relação intersubjectiva dos sujeitos com o corpo.

Que poderão significar esses usos “radicais” do corpo por parte de alguns jovens? Que constelações de valores e representações sociais informam as manifestações mais radicalizadas do corpo em determinados contextos juvenis? Na medida em que o corpo se torna referente primeiro da individualidade do jovem, quanto mais “radicalidade” for socialmente reconhecida ao projecto que excorpora, mais elevados são os seus ganhos expressivos de singularização social. Daí que, tal como indiciava a etimologia do epíteto “radical” anteriormente apresentada, o *corpo radical* acabe por evidenciar uma subjectividade que procura as suas raízes essenciais através do constante desafio perante a realidade carnal que a incorpora, onde o portador se coloca a si próprio o repto de experimentar os seus limites corporais, de entrar em constante ruptura com as metas que vai conseguindo atingir, no sentido de encontrar a sua *autenticidade*, o que o define e o demarca socialmente enquanto indivíduo singular, enquanto *individualidade*.

Os comportamentos ou investimentos “radicais” no corpo tomam a forma de *experiências de transcendência*, actualizadas e transpostas para um universo de intimidade e personalidade, pressupondo por parte de quem as empreende um movimento contínuo de *transcendência de si próprio*, manifesto na constante procura de definição e superação dos seus limites últimos, busca essa realizada em nome do próprio, enquanto sujeito com capacidade de se colocar a si mesmo os seus limites mais extremos. É nesta perspectiva que o corpo radical se consubstancia num corpo em devir, que não apenas resulta na reconfiguração da própria materialidade e performatividade carnal, mas também na reconfiguração identitária e subjectiva do próprio sujeito, em relação com os outros e consigo próprio.

Por outro lado, as performatividades socialmente reconhecidas como “radicais” poderão ainda expressar, por parte de quem as agencia, um desejo de existência, de protagonismo e de emancipação, enquanto práticas potenciadoras de um sentimento de estar activamente no mundo e de ser “alguém” no mundo. A excessividade que as caracteriza poderá constituir uma forma de procura de sentido existencial no mundo, se operacionalizado como compensação de uma espécie de “*sentimento de inexistência*” (Aubert, 2004:19, 2005) particular aos estatutos de pessoa e cidadão dos jovens. Isto na medida em que poderá propiciar a ruptura com uma eventual auto-percepção do jovem como mais um entre muitos com uma existência igual a tantas outras, deixado à mercê dos caminhos previamente traçados e das expectativas sobre si depositadas pelas instituições que tradicionalmente enquadram as vivências juvenis.

A intensidade e a espectacularidade propiciada pelas vivências de uma corporeidade radical, no seu processo ou resultado, permitirão, assim, romper com a insuportabilidade de um sentimento de vacuidade existencial, no sentido em que funcionam como manifestações excorporadas, para si próprio e para os outros, de que se é capaz, corajoso, forte, habilidoso, e não mero agente passivo, alienado e reflexo mimético de outros, sujeito às expectativas e pressões sociais destes.

As práticas “radicais”, neste sentido, são actividades que encerram um sentido de *prova*, testemunho revelador e demonstrativo de capacidade de agenciamento e emancipação, correspondendo ao exercício de um poder performativo que permite a quem as pratica testar e demonstrar capacidades, habilidades e particularidade, conferindo-lhes uma expressão simbólica de poder e distintividade. Daí a hipótese plausível da “radicalidade” investida em algumas práticas de modificação e mobilização corporal integrar o conjunto de estratégias reactivas perante os sistemas estriados, quotidianos anódinos e futuros nublados que tendem a caracterizar os contextos vivenciais dos jovens de hoje, o que vem retomar o conteúdo político tradicionalmente inscrito no termo “radical”.

Num contexto estrutural cada vez mais instável e concorrencial, onde a experiência social das vivências juvenis tende a ser marcada pela precariedade, aleatoriedade, fragmentação e fragilidade dos laços sociais mais intermutáveis, ao mesmo tempo que pelo culto da performance e da auto-responsabilização, os jovens encontram no seu corpo um recurso disponível e altamente valorizado, um capital facilmente mobilizável e moldável para fazer face a esse cenário no sentido adaptativo ou reactivo. Perante o excesso de possibilidades e opções, incertezas e aleatoriedades, pressões e prescrições, solicitações e exigências, sonhos e/ou expectativas sociais, muitas vezes objectivamente pouco concretizáveis, a que os jovens estão actualmente sujeitos na sua vida quotidiana, muitos respondem com equivalente excessividade nos seus investimentos subjectivos mais imediatos e acessíveis, nos consumos e nas aparências, nas experiências e nos prazeres, na intensidade e velocidade com que se entregam à vida, muitas vezes em consciência do risco de morte que correm, numa espécie de dever continuado e hiperactivo de celebração.

A excessividade será uma das principais características do indivíduo qualificado como *hipermoderno*, frenético, enérgico e inovador, produto da actual *modernidade exacerbada*, em contraposição ao homem razoável dos séculos passados, o que valorizava a “medida justa”, a “sensatez” e o “equilíbrio”, durante muito tempo o ideal moral e social de pessoa (Aubert, 2004, 2005). Daí as patologias adequadas aos novos tempos, marcadas pelo excesso: numa sociedade pautada por rígidos padrões de beleza e de elegância, encontramos as patologias

alimentares, de oscilação entre bulimia e anorexia; numa sociedade que exige altos padrões de rendimento na escola e no trabalho, encontramos patologias como o stresse ou o *burn out*, a depressão e a ansiedade, patologias que resultam do hiperfuncionamento de si. Do mesmo modo, existem produtos que permitem enfrentar o excesso de requisitos performativos ou a sua evasão (produtos energéticos, produtos farmacológicos vários, drogas, etc.).

Conhecer as configurações e respectivas ancoragens ou enraizamentos sociais das várias expressões corporais “radicalizadas” de hoje, nas formas de que se revestem, nas lógicas simbólicas que nelas são investidas e nos efeitos sociais que produzem, é uma tarefa inovadora e relevante para sociologia contemporânea, na medida em que remetem e dão a conhecer processos e dinâmicas sociais recentes que emergiram e se desenvolvem na sociedade portuguesa contemporânea: a sua fragmentação e pluralização social e cultural, a consolidação dos valores individualistas, a emergência de novos estilos de vida, a remoralização da vida quotidiana, a transfiguração da vida política e dos gestos de cidadania, etc.<sup>130</sup>

E, desta forma, temos a mais-valia de uma aproximação sociológica aos universos juvenis que, para além de inovadora, lhes restitui uma dimensão que tanto valorizam e mobilizam na sua vivência quotidiana: o seu lugar corporal. Um lugar que permite chegar sociologicamente aos universos juvenis para além das suas tradicionais entradas, muitas vezes mais construídas pelo investigador que realmente vividas pelos jovens, com a vantagem de encontrá-los enquanto *sujeitos* sociais. Afinal, se é no corpo que muitos jovens mais intensamente experimentam e vivem o controlo social e os mecanismos disciplinares, é também na superfície da pele que alguns encontram o lugar performativo de expressão e desempenho do ideário de liberdade e autonomia individual constitutivo da modernidade mais recente, onde se entrosam políticas orientadas no sentido da individuação e reconhecimento social de uma subjectividade que tende a ser sentida e vivida como diferente, singular e autêntica.

---

<sup>130</sup> Ver AA.VV., 1998; Ferreira de Almeida, 1990; Rato & Ferreira, 1995; Reis, 1994; Viegas & Costa, 1998.

## IV. CORPOS VISTOS E ENTREVISTOS: DELIMITAÇÃO DO UNIVERSO DE OBSERVÁVEIS E ESTRATÉGIAS METODOLÓGICAS DE OBSERVAÇÃO

### 4.1. Corpos vistos: ensaio de aproximação tipológica a figuras do “corpo radical”

A *corporeidade*, como já foi dito, corresponde ao conjunto de traços que dá conta do corpo como construção e realidade vivida socialmente. Cada sociedade é dotada de um determinado *espaço de corporeidades* (ou seja, uma variedade de possibilidades de intervenção, investimento e exploração do corpo), dentro do qual é instituída uma certa *corporeidade modal* (ou seja, um conjunto determinado de traços e usos corporais socialmente mais valorizados e legitimados que outros). É em função do espaço de corporeidades socialmente disponível e, nomeadamente, por referência ao modelo de corporeidade modal, que os jovens jogam com as possibilidades de *radicalização* de projectos que impliquem a mobilização expressiva do corpo.

A mobilização expressiva do corpo em contextos juvenis pode assumir diferentes formas. Considerando duas dimensões de distinção analiticamente relevantes para a caracterização do que designámos de *corpo radical* – o tipo de *potencialidade corporal* capitalizada e a *legitimidade social das disciplinas accionadas* nos projectos corporais, por referência às disciplinas utilizadas nos modelos de referência dominante –, ensaiaremos uma tipologia de abordagem analítica desse *ideal tipo* corpóreo, a qual poderá constituir o ponto de partida e de orientação inicial da selecção e delimitação de “terrenos” e/ou “casos” de observação empírica com alguma *tipicidade* enquanto «instâncias comparáveis do mesmo fenómeno geral» (Ragin, 1992:1)<sup>131</sup>.

Um dos principais eixos de distinção de diferentes mobilizações expressivas do corpo em contextos juvenis é o que divide o tipo de *potencialidade corporal* capitalizada no projecto de corpo e de identidade que o jovem tem em mente, de natureza mais *cinética* ou *imagética*. A *potencialidade cinética* remete para investimentos mais acentuados na natureza motora do corpo, na *hexis* e na *praxis* corporal, considerado na sua dimensão actuante, enquanto *performer* da acção, capitalizado nos recursos energéticos capazes de produzir movimentos que se traduzem neurologicamente em sensações e emoções. Em termos concretos, compreende um conjunto de práticas que convocam o corpo como instrumento com *valor de uso* enquanto meio de descoberta e experimentação do mundo através do movimento, através da abertura a

---

<sup>131</sup> Para o aprofundamento da discussão em torno da metodologia de *estudo de caso*, ver o conjunto de textos editados na obra de Ragin & Becker, 1992, ou ainda Yin, 1988.

estímulos exteriores mais ou menos intensos que tentam desafiar fronteiras motoras e novos estados emocionais. O reconhecimento da “radicalidade” investida ou atribuída a esta forma de mobilização, advém do cálculo social sobre o grau e tipo de riscos implicados na experimentação das intensidades sensoriais e limites performativos do universo físico.

A compreensão desta forma de mobilização social do corpo reflecte um contexto de hipervalorização da experiência sensível (cujo limite será a alteração dos estados de consciência, a dor ou até a morte), associada a um discurso das emoções, nomeadamente ao prazer, à sensualidade, ao gozo, à excitação, mas associada também à coragem de, voluntariamente, aceitar para si próprio um desafio que implica riscos físicos, supostamente em total liberdade, ou seja, sem qualquer aparente constrangimento para o fazer.<sup>132</sup> É nesta perspectiva que ocorre, frequentemente, a convocação de actividades corporais como os desportos “radicais” ou a dança, por exemplo, orientada no sentido da intensificação “adrenalínica” do momento vivido, numa espécie de emocional espasmódico que dará ao indivíduo uma sensação de transcendência simultaneamente individual e social (porque interiormente vivida e socialmente presenciada), permitindo a heroicização do personagem que, para si, havia previsto no projecto identitário subjacente.

A *potencialidade imagética* das expressões corporais remete, por sua vez, para os investimentos na plasticidade do corpo, valorizado e investido enquanto *imagem*, iconográfica ou escultórica, enquanto superfície e/ou forma perceptível, *gestalt* visual susceptível de intervenção, transformação, modificação (Featherstone, 1999). Equivale aos investimentos que, na linguagem vulgar, privilegiam a aparência física, o *look*, o visual, segundo os quais o corpo é potencializado nos seus recursos materiais e capitalizado nas suas potencialidades plásticas, enquanto matéria orgânica (carne) susceptível de ser esculpida, moldável, enquanto superfície (epiderme) susceptível de ser desenhada e adornada. Um corpo que se estiliza esteticizando-se (Maffesoli, 1988b, 1990a; Featherstone, 1982, 1987, 1990, 1991).

Compreende um conjunto de práticas que produzem a aparência corporal como signo com *valor de troca*: vestuário, escarificações, adornos, musculação, dietas e outras formas de modificação, através das quais o corpo é produzido como acessório de expressão e lugar de significação, quando envia intencionalmente sinais no sentido de dar a ler a outro os símbolos de uma condição social, de uma participação tribal, de um compromisso individual, de uma atitude perante a vida e a sociedade. Note-se, contudo, que o mesmo traço físico – o significante – é susceptível de ser inserido em regimes de significação diferentes, segundo a conjuntura histórica

---

<sup>132</sup> Ver Ehrenberg, 1991; Elias & Dunning, 1992 [1985]; Le Breton, 2002a, 2002b, 1995d, 1997, 2002c, 1995c, 1998a 1991 [2000].



e cultural, ou até a situação de interacção concreta de que participa. O reconhecimento da “radicalidade” atribuída a esta forma de mobilização advirá do cálculo social sobre o grau de discrição/espectacularidade reconhecido ao projecto, cálculo esse que pode convocar as convenções que identificam o corpo legítimo e instituído (ou seja, o que preserva ou acentua qualidades fenotípicas socialmente valorizadas, como a saúde, a juventude, etc.), ou o corpo neo-barroco e dissidente que caracteriza algumas culturas juvenis urbanas.

Ora, esta questão introduz um segundo eixo analítico do *mise en jeu* do corpo na vida social dos jovens, o qual remete para a questão da *legitimidade social das disciplinas* accionadas nos usos e intervenções no corpo. A percepção, avaliação e categorização das possibilidades corporais usadas pelos jovens faz-se considerando determinadas formas modais de corporeidade enquanto *modelos de referência* legítimos e instituídos. É por comparação a estes que é atribuído o traço de “radicalidade” a algumas mobilizações juvenis do corpo. Esse traço pode ser reconhecido em projectos à partida *in-disciplinados*, isto é, projectos que propõem modelos de corporeidade, logo à partida, dissidentes perante os modelos legítimos, mas convergentes entre si em termos das disciplinas e códigos corporais que os produzem como *nomos* alternativos. Mas o traço de “radicalidade” também pode ser atribuído a projectos corporais *hiper-disciplinados*, ou seja, que se caracterizam pelo excesso de conformidade e de disciplina corporal perante os modelos de referência instituídos. Começemos por apresentar mais em detalhe estes últimos.

A *radicalidade hiper-disciplinada* compreende investimentos e estratégias destinadas a transformar ou a explorar o corpo no sentido da sua aproximação à configuração tida como legítima. O projecto de identificação poderá remeter para processos de adopção mimética, nem sempre lineares, não apenas de comportamentos e imagens corporais, mas também de atitudes, crenças e valores de outros significativos que, no plano da imagem e do modo de vida, são tomados como modelo de referência canónicos e hegemónicos. Trata-se de um corpo hiper-disciplinado no sentido da conformidade a normas muito rígidas e precisas no uso e na modificação que nele é feita. Surge habitualmente associado a valores corporais dominantes, de beleza, auto-controle, sucesso e competitividade, correspondendo muitas vezes a modelos de corporeidade incorporados em *figuras* que servem de *ícon* no mercado juvenil, no campo do desporto, da música e da moda, por exemplo.

A *radicalidade in-disciplinada*, por sua vez, remete para um corpo que invoca um conjunto de categorizações que tentam subverter, à partida, na sua produção, o sistema de regulação corporal, socialmente conotadas com a transgressão da norma ética e estética, ao propor gramáticas e disciplinas corporais alternativas às convencionais, quer em termos imagéticos,

quer em termos comportamentais. É um corpo que se barroquiza, onde as formas são mais valorizadas do que os conteúdos, revestindo-se de uma exuberância na aparência e de uma excentricidade no gesto que acabam por desafiar as prescrições e interditos sociais e sensitivos que o regulam e, através desta conduta, questionar o funcionamento da ordem corporal e social.

Muitos dos jovens que investem neste tipo de projectos corporais de referência in-disciplinada poderão ter, efectivamente, dificuldades de enquadramento nos marcos sociais simbolicamente representativos do normativo, utilizando o corpo como instrumento de rebeldia e contestação, como base de *violência simbólica* perante as normatividades prescritivas que regem os principais domínios do sistema social. Daí a sua leitura social estar habitualmente associada a traços de “agressividade” e “marginalidade”. Apesar de corresponder a formas de mobilização corporal que, na sua intenção manifesta, poderão não ser informadas por qualquer espécie de consciência política (para si), acaba por conter implícita uma ideologia radicalmente libertária e emancipatória, reveladora de uma atitude política (em si) que pressupõe mudança social e cultural, mas induzida de forma atomizada, pessoalizada da intimidade da vida individual ou grupal. Ao mesmo tempo que forçam a abertura do espaço dos possíveis corporais a novas práticas lúdicas e hedonistas, os investimentos corporais de referência in-disciplinada tendem também a constituir uma estratégia de distinção e realização pessoal, onde o espaço «liso» do corpo assume uma dimensão autoral, contribuindo para a multiplicação e complexificação das possibilidades de uso cinético e/ou imagético e respectivos significados sociais e investimentos simbólicos.

O cruzamento dos dois eixos de análise da corporeidade atrás apresentados – *potencialidade corporal investida* e *legitimidade dos modelos de referência* –, permite uma aproximação tipológica ao universo de potenciais figuras do *corpo radical* observáveis na sociedade contemporânea, ou seja, de domínios empíricos onde se poderão encontrar exemplos razoavelmente típicos de mobilizações “radicais” do corpo enquanto eixo estruturante de condutas e identidades de alguns jovens. São manifestações juvenis que põem o corpo no jogo social, ou que jogam socialmente com o corpo, no extremo dos limites que, sobre este, tendem a ser socialmente impostos. Daí o traço de “radicalidade” que lhes é socialmente atribuído. São exemplos desta figura, nos termos da tipologia proposta: o corpo mobilizado no decorrer de “desportos radicais”; o corpo que imparavelmente dança em contextos de *clubbing* ou *raving*; o corpo anorético e/ou vigorético que cultiva a elegância ou a tonicidade ao extremo; ou o corpo que se marca extensivamente, como se de uma tela se trate.

**Potencialidades  
Cinéticas**

<b>Radicalidade Hiper-disciplinada</b>	1) Desportos Radicais	2) Rave & Clubbing	<b>Radicalidade In-disciplinada</b>
	3) Comportamentos anoréticos e vigoréticos	4) Tatuagem e <i>Body piercing</i>	

**Potencialidades  
Imagéticas**

No desporto, um domínio tradicionalmente disciplinado, o excesso inscrito num corpo ou que procura o risco e a sensação “adrenalínica”, ou que tenta a demonstração social da superação dos seus próprios limites, como acontece na prática de alguns desportos designados como “radicais” ou de “aventura”, faz com que as convenções que espartilham esse espaço acabem por ser simbolicamente subvertidas e funcionalmente afrontadas. Algumas culturas juvenis (*skaters*, *surfistas*, *bykers*, etc.) estruturam-se simbólica e socialmente em torno deste tipo de *expressões de investimento cinético*, onde através de uma extrema implicação física, são assumidos diversos tipos e níveis de *risco* físico, no quadro de uma ética de experimentação e de exploração de limites corporais e de recursos sensoriais de ordem variada.

O investimento nestas actividades não está só no gozo do prazer individual que advém da sua prática, está também no reconhecimento social da superação dos limites propriamente fisiológicos, na assunção do risco de vida e na vitória desse desafio. O aparente “descontrolo” da situação na sua prática, com os riscos que daí transparecem, faz com que sejam modalidades socialmente percebidas como “radicais”, “extremas”, situando-se na margem da legitimidade desportiva. Aliás, são raras as modalidades federadas deste tipo de actividades desportivas. No entanto, se essas modalidades emergem num quadro social, já à partida, bastante disciplinado, cuja actuação se reveste de um alto nível de normatividade, a disciplina corporal e social que é exigida na sua prática é notoriamente exacerbada relativamente a modalidades desportivas mais tradicionais: o extremo controlo e preparação corporal, bem como a solidariedade grupal (quando é praticada em grupo), que são exigidos na sua prática por forma aos riscos implícitos serem minorizados, remete para um quadro de radicalidade hiper-disciplinada, típica de situações de «descontrolo controlado» (Elias & Dunning, 1992 [1995]).

Por outro lado, o êxtase que muitos jovens procuram na dança, prolongado por várias horas, por vezes dias, através do uso de psicotrópicos ou fármacos que não só ajudam a enfrentar exigências de vitalidade e resistência física, como também possibilitam a descoberta de novas sensações psico-somáticas através da intensificação sensorial do desempenho corporal no momento em que os jovens se entregam a esta actividade, leva-nos a um corpo também valorizado pela expressão da sua actuação cinética e onde os seus limites físicos e sensoriais são experimentados e desafiados. Daí a sua radical *in-disciplina*.

Uma das dimensões mais estruturantes de algumas culturas juvenis contemporâneas é precisamente a música, nos seus mais diversos estilos. Alguns dos exemplos mais recentes desses estilos remetem directamente para uma produção musical puramente instrumental e fortemente rítmica, que pressupõe uma apropriação corpórea através da dança (*techno, trance, drum'n bass, etc.*). É um corpo cuja performance se pretende liberta de constrangimentos cinéticos, apesar da observação proporcionar a experiência da existência de *hexis* coreográficas bastante codificadas. Apesar de investimento individualizado, a prática do *raving & clubbing* remete também para situações sociais marcadas por rituais sociabilísticos exacerbados, proporcionadores de momentos de *efervescência colectiva* e *comunhão orgiástica* equivalentes aos ritos de possessão tribais (Durkheim, 2002 [1912]; Skelton & Valentine, 1998), o que lhes concede uma significação sociológica específica, considerando a sua contemporaneidade.

A par destes projectos caracterizados por investimentos corporais de natureza mais cinética, outras formas de mobilização corporal permitem desenvolver projectos expressivos de pendor mais *imagético*, utilizando estratégias cujo objectivo principal é o processo de modificação corporal que proporciona no sentido da adequação a modelos de corporeidade actualmente dominantes. Esses modelos de corporeidade, na sua referência dominante, apesar de terem em comum o facto de serem associados a valores de juventude, saúde, sedução e sucesso, vislumbram-se muito clivados segundo o género: temos, por um lado, os modelos apropriados no masculino conotados com a força e a tonicidade muscular; por outro, os modelos apropriados no feminino conotados com a feminilidade e a fragilidade corporal. No sentido da concretização desses modelos, as estratégias operacionalizadas compreendem actividades como, por exemplo, a *musculação* entre os jovens do género masculino, ou os *regimes dietéticos*, sobrerrepresentados entre os segmentos juvenis femininos. São práticas que, apesar de remeterem para modelos de corporeidade normativa, também têm os seus cultores mais “radicais”, que transgridem no excesso de adequação à norma através da aplicação intensiva das estratégias disciplinares que tais projectos pressupõem.

De facto, a concretização de projectos corporais que recorrem a estratégias dietéticas e/ou desportivas, tem vindo a traduzir-se num cada vez maior número de casos identificados como patologias ou perturbações psicossomáticas, associadas a comportamentos obsessivos e compulsivos no controle e restrição da alimentação e na prática de exercício físico no sentido da magreza (anorexia) ou da musculação (vigorexia), com quadros de sintomatologia e de diagnóstico muito bem definidos. Daí o interesse sociológico em compreender as condições objectivas e subjectivas que estarão na base do que chamamos de *comportamentos anorécticos e vigorécticos*.

Muito genericamente, entende-se por comportamento anoréctico ou vigoréctico o comportamento que se pauta por um conjunto recorrente de acções de vigilância, restrição e disciplina sobre o corpo, no sentido de manter ou atingir um modelo de corporeidade "ideal", em termos dos modelos dominantes: por exemplo, olhar-se ao espelho e ver reflectida uma imagem de si distorcida da realidade; vigiar o peso e as calorias ingeridas em cada refeição; comparar a sua figura com outras figuras mediáticas ou pertencentes aos seus quadros de interacção nucleares; sentir a necessidade constante de seguir dietas rigorosas e/ou de fazer exercício físico, frequentemente associada ao uso de substâncias químicas ou "naturais" que prometam o emagrecimento ou o aumento da massa muscular. Tratar-se-á do efeito perverso decorrente de uma estratégia accionada no âmbito de um projecto corporal de referência normativa que se radicaliza. E lembra à sociologia que, apesar de tudo, o corpo não pode ser tratado apenas como uma construção social ou cultural, mas também como uma entidade biológica e orgânica, cujo espaço de possibilidades de intervenção externa tem de funcionar dentro do estado permitido pela sua homeostasia interna.

Por fim, temos ainda o exemplo de algumas culturas juvenis onde a pretensão a viver "na margem" se incarna literalmente através de inscrições corporais socialmente percebidas como excessivas, transgressoras do espaço de limites e possibilidades legítimas de utilização decorativa do corpo, como a tatuagem e o *body piercing*. A assunção e percepção da "radicalidade" neste tipo de projectos corporais tem por referência um modelo de corporeidade que é socialmente reconhecido, à partida, como dissidente, transgressivo, indisciplinado, sobretudo quando associada a grandes extensões de intervenção epidérmica. Mas também a tatuagem e o *piercing* têm as suas disciplinas concretas, associadas a regras básicas de higiene na sua aplicação e uso, a códigos iconológicos e de gestão estética e social de colocação na epiderme.

Por outro lado, a natureza subversiva e contestatária investida neste tipo de recursos por quem a eles recorre intensivamente, vai sendo simbolicamente reconvertida à medida que o

centro se vai apropriando das margens, ou seja, que as margens vão sendo absorvidas no *mainstream* pelo sistema da moda. Nestes casos, a rebeldia vai sendo marcada pela intensificação exacerbada dos recursos e intervenções, ou pela própria reconversão dos mesmos. Hoje, em Nova Iorque e em Londres, com o *piercing* e a tatuagem domesticados pelo sistema enquanto recursos *fashion*, a referência dissidente incarna-se através da escarificação epidérmica recorrendo a bisturi ou ferro em brasa (esta última ainda no domínio social de algumas “comunidades sadomasoquistas”).

#### **4.2. Corpos entrevistados: da observação à fala com “corpos marcados”**

Considerando as várias figuras possíveis do “corpo radical”, escolheu-se para efeitos de investigação empírica neste trabalho o caso do corpo extensivamente marcado, com recurso a tatuagens e *body piercing* na sua versão multiplicada. Tendo como objectivo obter um olhar mais próximo e aprofundado sobre os diferentes usos, sentidos e efeitos das marcas corporais entre as novas gerações em Portugal, este trabalho seguiu, em larga medida, os protocolos qualitativos e intensivos de uma *pesquisa de terreno* (Becker, 1994; Costa, 1987). Esta estratégia metodológica permitiu, simultaneamente, captar a pluralidade de discursos produzidos pelos jovens sobre a construção do seu projecto de corpo, bem como restituir detalhadamente a complexidade dos contextos subjectivos na sua articulação com os contextos objectivos a partir dos quais tais discursos são produzidos, relacionando os “textos” (corporais) com os respectivos contextos (sociais). Isto é, interpretar os discursos dos interlocutores a partir dos seus posicionamentos objectivos e contextos sociais de produção e elocução.

É, contudo, hoje consensual afirmar a importância de uma abordagem plurimetodológica como estratégia eficaz na “clarificação” dos objectos de estudo, quer em termos da sua extensão, quer em termos do seu significado (Pais, 1995; Lalande, 1998). Na compreensão deste, as técnicas de recolha de informação e as metodologias quantitativas ou qualitativas que as enquadram não se opõem dualisticamente, antes se completam dualmente, num jogo de articulação entre os exercícios de *cifrar* e de *decifrar* (Pais, 2002:139-155). Num esforço de evidente *complementaridade* e *articulação* entre métodos qualitativos e quantitativos a respeito de *dados complexos* e *multidimensionais* (Sierra, 2003) como são os modos de reflexão e de utilização social do corpo na sociedade contemporânea, o presente trabalho começou por contar, na sua primeira fase, com uma panorâmica nacional, de natureza extensiva e quantitativa, sobre a prevalência do uso e de determinadas atitudes e imagens sociais por parte dos jovens

portugueses perante a tatuagem e o *body piercing*, em conjunto com outras práticas de modificação e produção corporal, fornecida pela análise dos resultados de um inquérito por questionário realizado a uma amostra nacional representativa dos jovens entre 15 e 29 anos residentes no continente, aplicado no decorrer do ano 2000, no âmbito do Programa de Estudos do Observatório Permanente da Juventude (Pais & Cabral, 2003).

Esse inquérito (questionário em anexo), que incidiu sobre a temática genérica das Práticas Culturais e Condutas de Risco, integrou uma vasta bateria de indicadores sobre práticas corporais e atitudes perante o corpo, alguns deles já atrás apontados. O tratamento estatístico descritivo desses dados permitiu não só avaliar a dimensão quantitativa das práticas de marcação permanente do corpo entre a população jovem portuguesa integrada nessa *coorte* etária, como consentiu ainda identificar preditores, perfis e contextos sociais para a sua mobilização efectiva, potencial, ou para a sua recusa. Quer isto dizer que possibilitou não apenas identificar a sua dimensão (quantitativa), como, simultaneamente, compreender as respectivas ancoragens sociais. Ao mesmo tempo, facultou ainda um retrato das correlações entre os traços simbólicos atribuídos ao uso de tatuagem e *body piercing*, identificadoras das diferentes constelações de sentidos em que tais traços se agrupam, considerando não apenas a população jovem que mobiliza ou pensa vir a mobilizar tais recursos, mas também a população jovem que recusa fazê-lo.

A noção de *projecto corporal*, seja este de natureza cinética ou imagética, implica sempre uma *conduta com um objectivo predeterminado* (Velho, 1987 [1981]:26), uma consciência reflexiva sobre a modificação intencional e programada do corpo mobilizada, a qual se traduzirá posteriormente, de uma forma mais difusa ou ordenada<sup>133</sup>, em memória discursiva e justificativa, pressupondo a capacidade dos actores em dar expressão verbal às racionalizações e condições subjacentes aos seus *actos de vontade* sobre o corpo. A compreensão aprofundada dos sentidos atribuídos a tais actos pressupõe, então, a utilização de métodos e técnicas sensíveis ao espaço de subjectividade do sujeito portador e empreendedor do projecto de corpo em análise, espaço de subjectividade esse que, para o sociólogo, não traduz um mero reflexo da individualidade desse actor, mas das múltiplas socializações a que está exposto e é sujeito ao longo da vida (Lalanda, 1998:875).

Daí a necessidade de atentar igualmente aos campos fenomenológicos em que se enquadra a vivência e produção social desse mesmo projecto de corpo, com atenção particular

---

<sup>133</sup> Formas essas que dependerão da própria legitimidade dos recursos mobilizados na modificação do corpo, e do impacto social que o sujeito calcula que este poderá vir a ter. Depreende-se então que, quanto mais “radicalizado” o projecto se apresentar socialmente, maior capacidade reflexiva pressupõe por parte do seu responsável.

às trajetórias sociais e biografias individuais dos seus portadores. Isto na medida em que, embora subjectivamente reivindicados como projectos de auto-expressão individual, não deixam de envolver actos planeados e desenvolvidos num determinado quadro de sucessão de sociabilidades e de constelações culturais, que, por sua vez, irão observar-se como apoiantes, resistentes ou indiferentes aos projectos de corpo em causa.

A compreensão de uma acção é, em grande medida, determinada pela captação do seu sentido subjectivo (Luckman & Berger, 1999 (1966); Schutz, 1972, 1974a, 1974b, 1978). O questionamento acerca do sentido da acção social, não só é pertinente, como inevitável. Não se deve desprezar a *intencionalidade* investida na acção realizada (ou seja, o sentido que o agente imputa à sua conduta), bem como o complexo de significados práticos em que se situa a conduta (os marcos de sentido vividos pelos agentes), pois é aí que reside a atribuição e interpretação do sentido das acções.<sup>134</sup> Qual a intencionalidade de determinados esquemas corporais que se projectam metaforicamente, como a marcação do corpo, hoje? Qual o cenário de fundo compreensivo em que assenta a intencionalidade e se experimenta a corporeidade marcada? Qual o cenário de fundo compreensivo em que se alicerça a recuperação do valor central da corporeidade?

Grande parte deste trabalho desenvolve-se, efectivamente, em torno da compreensão dos «comos», recorrendo à *descrição densa* (Geertz, 1973) e analiticamente modelizada das lógicas simbólicas impressas pelos jovens nos seus projectos de marcação corporal extensiva. Como pensam estes jovens o corpo que marcam? Como é que eles pensam que os outros pensam o corpo marcado? Como é que eles pensam a gestão deste encontro social? Isto para perceber, posteriormente, por que o marcam, pois será no contexto dessa densidade simbólica para a qual remete a corporeidade marcada, configurado em valores e representações muitas vezes conflituosos, que residirão as *estruturas de sentido* mais profundas que levam esses jovens a marcar extensivamente o corpo.

Esta postura elege a dimensão subjectiva como componente central na explicação do fenómeno social. A acção na sua consciência, na sua reflexividade, na sua vivência e racionalização subjectiva. Mas as acções individuais, como Weber também ponderava, por mais que não o queiram ser, ou não se pensem enquanto tal, são sempre temperadas pelos constrangimentos sociais e culturais em que se desenrolam. De acordo com Weber, a realidade é-nos dada apenas na sua aparência, enquanto fenómeno observável. Do mesmo modo o corpo, enquanto elemento sensível da realidade, não é apenas o que dele se vê mas o que sobre ele socialmente se constrói, se elabora, lhe é investido, lhe é acrescentado (simbólica e

---

<sup>134</sup> A este propósito, ver Weber, 1983 (1922), cap.I, pontos 1.4 – 1.9.



materialmente). E a sociologia cá estará para clarificar as estruturas e os mecanismos generativos que lhe estão associados. Os seus conceitos funcionam como construções analíticas que classificam, dividem e organizam eventos e aparências observáveis. Uma construção em segundo grau, uma construção sobre as construções subjectivas dos actores (Schutz, 1978).

A elaboração dessa visão ou reconstrução faz-se, por sua vez, tendo por referência um cenário mais amplo, que integra as condições de possibilidade da intencionalidade e da narratividade sobre o projecto de corpo. Para captar as estruturas de sentido inerentes a uma acção, enquanto formas de reacção, negociação e/ou adaptação simbólicas às condições estruturais de produção, há que ter um conhecimento mínimo das condições que possibilitaram a configuração desse sentido. A captação e compreensão dos significados das acções cometidas sobre o corpo pretende a busca e a explicação de algo mais profundo, relativo às estruturas de sentido produzidas em torno do corpo, às quais só se terá oportunidade de aceder através da articulação da intencionalidade com o seu cenário de fundo, aqui colocada em termos das conexões que existem entre um dado modelo de corporeidade e o mundo social em que é produzido e reproduzido<sup>135</sup> (Selgas, 1994:82). Convém, portanto, perceber a acção que decorre de um acto de vontade sobre o corpo como um momento específico localizado na sequência de actos materiais e discursivos que consubstanciam a prática social em análise e, simultaneamente, ter em atenção que a densidade expressiva que é subjectivamente associada ao acto, surge sempre contextualizada em determinadas estruturas de dominação, legitimação e produção corporal e social.

O trabalho de objectivação sociológica das estruturas de sentido de uma acção, para além do levantamento das intencionalidades e simbologias que o sujeito atribui às suas acções, na realidade envolve uma espécie de *círculo interpretativo*, mantido entre as diferentes imputações de sentido atribuídas pelo sujeito, e as respectivas condições sociais de produção e reprodução simbólica. Nesta óptica, considerar as intenções manifestas dos agentes, bem como o contexto prático e ideológico que estes formulam na descrição, narração e racionalização dos seus actos, aparece como um momento fundamental na pesquisa empírica, mas que deverá ter lugar sempre em diálogo com as diferentes configurações simbólicas em presença e processos sócio-históricos mais amplos.

A (re)construção dos códigos de expressividade e representação invocados a propósito de um projecto de corpo (tarefa a que se dedica, em grande medida, este trabalho), passa pela

---

<sup>135</sup> Conexões essas que podem funcionar quer em termos de conformação, quer em termos de reacção de oposição e resistência às estruturas dominantes no “cenário de fundo”.

(re)construção paralela dos *marcos* (biográficos, contextuais e estruturais) que enquadram os significados da acção, os conjuntos de normas e valores sociais que consubstanciam as geometrias sociais por onde se desenham os desejos privados, e que tornam possível que uma dada conduta seja dotada de algum tipo de sentido e se converta numa acção. Ou seja, é essa trama social de marcos práticos, ideológicos, simbólicos, institucionais, de sociabilidade, etc., que, ao instituir-se como espaço de possíveis para a acção, constitui um *fundo compreensivo* para o seu significado.

Nesta perspectiva, o propósito de demonstrar *como* os protagonistas de projectos extensivos de marcação corporal interpretam e produzem sentido sobre o seu projecto, será feito em articulação com a sua trajectória de vida, com as respectivas condições sociais a partir das quais decorreu a formulação e desenvolvimento do projecto. São condições que os agentes dão por estabelecidas e que constituem o cenário prático-discursivo em que assentam as estruturas de sentido inerentes ao acto de marcar o corpo. O que, para captá-las na sua configuração mais ampla, implica uma reconstrução do cenário estrutural da produção desse sentido, uma visão sinóptica da totalidade que subjaz à acção, ao agente, ao contexto sócio-simbólico da prática em análise. Foi o que se tentou fazer, em grande medida, nos capítulos 1 e 3 desta parte do trabalho, e o que se fará ainda, aquando da reconstrução histórica da sociogénese das práticas de marcação corporal, no capítulo 1 da segunda parte.

Considerando que o objectivo primeiro deste trabalho é a compreensão dos processos sociais que levam alguns jovens a construir-se, do ponto de vista identitário, com recurso à radicalização de um regime corporal desde logo socialmente investido de uma boa carga simbólica de in-disciplina, o trabalho de campo decorreu com a preocupação básica de procurar captar como os jovens portadores de corpos marcados vivem (socialmente) e significam (culturalmente), numa palavra, como *experienciam* esses mesmos corpos e, em particular, como integram e articulam essa sua experiência nos planos intracorporal e intercorporal. O problema delimitado requereu uma postura epistemológica de abertura e disponibilidade perante o terreno empírico – os discursos e vivências juvenis do corpo marcado –, no sentido de auscultá-lo antes de se optar por determinadas perspectivas e hipóteses teóricas restritas (e restritivas).

Adoptando uma postura que Turner (1992) chama de *pragmatismo metodológico* – a que pressupõe que, de um ponto de vista epistemológico, «a orientação teórica e a técnica metodológica que os cientistas sociais adoptam, deve, pelo menos em parte, ser determinada pela natureza do problema e pelo nível de explanação por ele exigido» (1992:57) –, considerou-se a abordagem fenomenológica, enquanto filosofia radical da experiência e, mais genericamente, as abordagens interpretativas e compreensivas da acção social, eminentemente

*contextualistas* (Pais, 2002:75-138), os paradigmas mais apropriados para trabalhar com esse objecto. Em termos metodológicos, tais paradigmas prescrevem protocolos que pressupõem um contacto próximo e intensivo com o universo observável, no sentido de perceber de perto a vivência do corpo, nas suas pragmáticas, sentidos e marcos contextuais.

O corpo, enquanto *significante flutuante* (Babo, 2001; Gil, 1980; 1988), dificilmente fala por si. Daí os limites relativos a técnicas fundamentadas apenas na observação situacional dos corpos em relação, própria a correntes interaccionistas. Mas enquanto reservatório de memória, suporte de experiência e acessório de presença no mundo, o corpo faz falar.<sup>136</sup> «Também é verdade», como coloca Gilberto Velho, «que sempre haverá um *gap* entre uma ação que pode ser observada e descrita, registrada, e o que se passou ou passa na mente dos atores. Por mais precário que possa ser o método, é a verbalização através de um discurso, que pode fornecer as indicações mais precisas sobre projectos individuais» (1987 [1981]:27).

Embora tenhamos de aceitar a impossibilidade de descobrir o que na “realidade” as pessoas pensam, há que reconhecer o papel fundamental da discursividade na produção da vida social. Ora, o acesso ou a recuperação da experiência da marcação corporal, no aspecto fenomenológico do termo, passa pelos discursos dos actores sobre determinados tópicos. O sentido atribuído ou reivindicado a uma determinada acção com o corpo ou sobre o corpo, alude a componentes tanto de expressão como de valoração que são susceptíveis de perpassar nos *relatos* dos agentes que a vivenciam, via privilegiada para captar os marcos das estruturas de sentido das acções (Selgas, 1994:51). Há, portanto, que pôr os corpos a falar sobre si mesmos.

Para tal, assumiu-se a postura do «investigador viajante» (Pais, 2002:55-59) e começou-se por *deambular* pelos espaços onde mais facilmente poderíamos encontrar esses corpos extensivamente marcados: *espaços reais* como os estúdios onde são produzidos; *espaços virtuais*, como os sítios na Internet onde muitos desses corpos são expostos. E assim mergulhava naquela fase a que muitos dos manuais de investigação em ciências sociais à *carte* hoje existentes designam de «fase exploratória da pesquisa empírica» (Quivy & Campenhoudt, 1992 [1988]:45-88).

Durante essas deambulações, aproveitou-se a frequência dos estúdios para fazer alguma observação *in loco* de todo o processo de execução das marcas, utilizando quer *métodos discretos* ou técnicas de «escutar à porta», como lhes chamam Glasser & Strauss (1967), quer métodos mais interventivos, através dos quais o investigador já acciona mecanismos de

---

<sup>136</sup> Ainda que, por vezes, seja difícil fazer falar o corpo sobre si próprio, como, por exemplo, no contexto “vivido” da dança, onde uma consciência discursiva sobre esta actividade é mais difícil de encontrar, existindo, contudo, uma *consciência prática* susceptível de ser observada (Giddens, 1984:374-375).

solicitação de informação, como a manutenção de algumas conversas mais informais e curtas com vários clientes, no sentido de avaliar os seus estados de espírito, expectativas, motivações antes, no decorrer e após a experiência da marcação. Simultaneamente, foi-se lendo muita da inumerável literatura de testemunhos, conselhos e dúvidas que pauta o espaço virtual sobre a “*body modification scène*”. Sobre esta lata designação, existe todo um vasto mundo virtual que se abre com uma disponibilidade imensa a este tipo de incursão de descoberta, permitindo o contacto com inúmeros sites não apenas de publicidade e informação prestada por estúdios, mas também de depoimentos pessoais sobre a experiência de marcação corporal em todo o mundo, uns sob a forma de testemunho pessoal, outros de entrevista propriamente dita.

Nas conversas tidas com vários clientes, durante as suas esperas nos estúdios, a relação de interacção revelou-se de uma forma simétrica e fluida, sem grandes demarcações no papel de entrevistador e/ou de entrevistado, partilhando a condição comum de participantes numa mesma situação de *conversa informal*. Muitos nunca chegaram a saber o que o seu interlocutor era investigador, provavelmente pensando que estaria pelos mesmos motivos que eles próprios. Mas também houve situações onde sequer existiu a intervenção activa do sociólogo na definição do tema de conversa. Esta apenas surgia, sendo o seu desenrolar não delimitado no tempo e podendo evoluir no sentido de cobrir tópicos não sugeridos pelo sociólogo, que não fossem sequer do seu interesse. Do mesmo modo, não se verificou uma estruturação da acção em torno de sequências de pergunta e resposta, características do formato de entrevista formal, assistindo-se frequentemente a sequências de intervenções não estruturadas e dirigidas de uns participantes para outros (pois em geral havia já participantes em jogo na situação de “sala de espera”), sem estarem necessariamente focalizados na prestação de informações ao sociólogo.

Os conhecimentos que decorrem deste tipo de situação de observação directa e, por vezes, participativa, não incluíram apenas as informações dadas pelos actores, solicitadas ou não pelo sociólogo, mas também o conjunto das práticas observáveis nos cenários vividos: o acanhamento ou constrangimento de muitos jovens ainda não iniciados em entrar nos estúdios, ou seja, em se aproximar desse mundo social que tinham como afastado do seu mundo de vida; o tipo de informação pedida ao representante do estúdio considerando a intervenção pretendida; o tipo de informação “obrigatoriamente” dada por esse representante mesmo quando não pretendida; as inúmeras situações de negociação estética entre o trabalho pretendido e o trabalho possível e/ou aconselhável; as conversas tidas antes e depois da intervenção efectuada, a própria aplicação dos recursos, etc. Muita desta informação ia sendo apontada pelo investigador, sob a forma de “caderno de campo” o qual, infelizmente, acabou por ser furtado da

respectiva viatura, ente outros bens e escritos, aquando de uma das suas incursões pela noite lisboeta.

A informação tratada e apresentada neste trabalho acabou por contar, sobretudo, com os relatos *finalmente* obtidos em situação de *entrevista*. E destaco o *finalmente* no sentido de salientar o trajecto já decorrido pelo investigador entre a percepção inicial de uma questão e a formulação formal de perguntas aos actores sob a forma de entrevista. Como formula Ricardo Arce, «o investigador pergunta-se a si mesmo antes de poder propor perguntas aos actores. É óbvio que o faz porque percebe uma inquietante diferença entre o que sabe ou conhece e o que necessita saber para aquietar a sua consciência. Perguntar é um das saídas para a energia que salta dessa diferença de potencial entre ignorância e desejo de conhecimento e que se traduz num primeiro questionamento a um mesmo em busca de resposta. Outra coisa diferente será chegar a formular perguntas efectivas aos actores ou aos informantes a quem finalmente entrevistamos» (2000:107).

A entrevista corresponde a uma entre muitas outras situações mais ou menos formais de interacção em *conversação verbal*, definida pelo facto de constituir um *encontro formalizado* entre dois (ou mais) sujeitos com *estatutos diferenciados e assimétricos* de participação na situação – isto é, estabelecendo uma separação inicial explícita entre o estatuto de entrevistador e o estatuto de entrevistado; e desse mesmo encontro ser explicitamente solicitado e previamente preparado pelo investigador (mas também pelo entrevistado<sup>137</sup>), no sentido obter dos entrevistados informações sobre determinados temas ou tópicos *em princípio* definidos pelo primeiro (Blanchet & Gotman, 1992:19; Ghiglione & Matalon, 1978:58; Grawitz, 1990:761-762; Ruquoy, (1997 [1995]:86). E se se quer obter das entrevistas um material que responda ao que a investigação persegue, há que começar por assegurar a própria qualidade e pertinência das perguntas a fazer relativamente ao objecto de pesquisa.

Ao contrário das situações de *conversa*, as situações de entrevista pautaram-se por um grau de formalidade mais elevado, conferindo ao investigador um estatuto privilegiado na definição dos tópicos considerados relevantes no decurso da conversação, bem como na organização e condução das interacções com os entrevistados. A própria utilização do gravador durante a situação de entrevista concede uma formalidade à situação de entrevista que não acontece numa situação de conversa não gravada, apesar de todos os entrevistados terem

---

<sup>137</sup> A escolha da hora e do local em que tem lugar a entrevista, a delimitação da sua duração e a forma como a situação é enquadrada pelos entrevistados pode funcionar como um constrangimento poderoso, susceptível de limitar o conteúdo da informação explícita produzida no decorrer do encontro. Algumas das entrevistas a profissionais foram feitas nos próprios estúdios, aproveitando tempos mortos entre as actividades. Daí a grande dificuldade em obter depoimentos de tatuadores sob a forma sistemática de entrevista.

facilmente compreendido e aceite a necessidade da gravação. Aliás, não terá sido por acaso que algumas vezes, depois de dar por terminada a situação formal de entrevista com o desligar do gravador, se teve de pedir para voltar a ligá-lo, na medida em que a fluidez da conversa posterior proporcionou informação importante que não havia sido abordada anteriormente.

O estudo de um universo observável, qualquer que ele seja, requer tantas entrevistas quantas forem necessárias para ilustrar a pluralidade e a especificidade de posições que se apresentem significativas perante o objecto em análise. A cada entrevista, não apenas se vão descobrindo aspectos até aí desconhecidos, como também se vão confirmando e compreendendo dados acumulados, até que os novos relatos denotem dados e esquemas já sabidos e redundantes. Logo que se destaque uma certa coerência na análise e que os novos depoimentos mais não façam do que confirmarem os anteriores, pode-se considerar que está atingido um *nível de saturação de informação*, efeito que serve habitualmente de critério para estimar a suficiência da amostra etnográfica recolhida (Bertaux, 1997; Hiernaux, 1997 [1995]:173).

No caso específico deste trabalho, foram efectuadas quinze entrevistas individuais *em profundidade*, oito das quais efectuadas em duas sessões distintas, dada a longa duração média de cada uma, que oscilou entre o mínimo de cerca de três horas e meia e o máximo de seis horas. Preferimos, portanto, menos *unidades observáveis*, mas com resultados materiais mais ricos, susceptíveis de encapsular uma maior densidade de informação, a observações mais numerosas mas susceptíveis de produzir materiais relativamente mais pobres em termos de densidade simbólica captada. Em vez de amplificarmos a homogeneidade do conjunto de entrevistados, e de apostar na «multiplicação excessiva do idêntico», preferiu-se a «escolha intencional de diversidades típicas», «estrategicamente recolhidas e tratadas em profundidade»: «uma colecção de materiais, ainda que restrita, pode proporcionar a sua “saturação” antes até de estar materialmente esgotada; o seu “resto” será então um “luxo para verificação”» (Hiernaux, 1997 [1995]:172, 174), com o qual, na maior parte das vezes, os tempos e os orçamentos disponíveis para projectos de investigação não se compadecem.

Os entrevistados foram recrutados em estúdios de tatuagem e *body piercing* de Lisboa e arredores, bem como através da capitalização de algumas redes de relações estabelecidas no meio, mas sem nunca utilizar o tradicional método de «bola de neve» entre entrevistados, por forma a evitar efeitos de homogeneização da amostra em decorrência da sua dependência de redes de sociabilidade previamente estabelecidas. O processo de selecção dos entrevistados não foi aleatório, ou tão-somente decorrente das conveniências, constrangimentos e facilidades pragmáticas do investigador no acesso ao universo observável, como muitas vezes acontece no

uso de técnicas qualitativas (Payne & Williams, 2005:308). Enquanto *amostra estratégica e intencional*, conceptualmente conduzida e tipologicamente relevante<sup>138</sup>, a selecção dos jovens entrevistados foi submetida a intenções explícitas.

Entre estas foi considerada, em primeiro lugar, a sua *exemplaridade* em termos do objecto de estudo (Ruquoy, 1997 [1995]:103), enquanto portadores visíveis de projectos extensivos de tatuagem e *body piercing*, tomando a *extensão* e a *visibilidade* das suas marcas corporais como critérios indicativos do grau de “radicalidade” do projecto corporal. Fez-se também por diversificar a “amostra” de casos entrevistados em termos de *variáveis sócio-demográficas clássicas*, geralmente utilizadas em estudos extensivos, como o género, grau de instrução, origem social, condição perante o trabalho, mas também uma outra *variável estratégica* (Ruquoy, (1997 [1995]:104), mais especificamente ligada ao universo observado (para além da extensividade corporal da marcação), e que tem que ver com a pertença “tribal” desses jovens, ou seja, a sua integração ou não em *grupos de estilo*.<sup>139</sup>

Trata-se, evidentemente, de uma amostra cuja *representatividade* é válida mais de um ponto de vista da *pertinência* e *conveniência* sociológica dos casos seleccionados (considerando alguns princípios sócio-estruturais tipicamente indutores de variação comportamental e representacional), do que pela significância estatística dos casos acumulados, resultando da «saturação dos casos que repetem a mesma estrutura de um determinado fenómeno, que não é do foro psicológico, mas releva do universo social» (Lalanda, 1998:878). A *intencionalidade* que presidiu à sua construção, mais do que medir e determinar quantitativamente proporções, prevalências ou probabilidades generalizáveis sobre os factores que influem na experiência social das marcas (Lieberson, 1992:106-109), foi a de aceder à identificação e compreensão das estruturas de sentido reivindicadas e atribuídas a corpos extensivamente marcados, das formas como estas foram sendo socialmente produzidas nas biografias dos seus portadores, ou ainda de como a visibilidade social desses corpos interfere e é gerida socialmente nas respectivas vidas quotidianas, considerando algumas das suas principais condições sociais de proveniência e de ancoragem. Partilhando da postura de Machado Pais, entre outros autores<sup>140</sup>, «ao estudar-se um caso, o objectivo não é representar o mundo; basta a representação do caso. Aliás, um caso não pode representar o mundo, embora possa representar um mundo no qual muitos casos semelhantes acabam por se reflectir» (2001:109).

---

<sup>138</sup> Ou seja, uma amostra que vale mais pela *profundidade analítica* que possibilita sobre o universo observado, do que pela sua *profundidade morfológica*, considerando o nível de descrição e generalização que permitirá (Pais, 2001:110). Glaser & Strauss (1967) chamaram-lhe *theoretical sample*.

<sup>139</sup> Ver quadro de caracterização dos entrevistados em anexo

<sup>140</sup> Ver, por exemplo, Harper, 1992.

Considerando esse objectivo, o número de entrevistas formalmente efectuadas revelou-se suficiente para reconhecer a variabilidade de perspectivas e de significados construídos por parte de quem tem o corpo extensivamente marcado, que, para todos os efeitos, não se vislumbrou muito distinta. O efeito de *saturação da informação* foi denotado quando se observou que os entrevistados, com recrutamentos, trajectórias e condições sociais muito diferenciadas, e não mantendo qualquer relação entre si, recorrentemente produziam um discurso muito coerente e homogéneo, invocando quadros simbólicos muito semelhantes a propósito dos usos, sentidos e efeitos sociais de um corpo extensivamente marcado. Ou seja, quando a partir dos seus discursos começou a denotar-se a existência de uma *narrativa sociologicamente convergente* no sentido de uma certa estrutura de sentidos e contextos de produção (Abbott, 1992:69).

Além disso, o universo sujeito à observação e análise mais sistemática centra-se num universo social ultra-minoritário, que consubstancia um caso estatisticamente raro, atípico e marginal, porém sociologicamente muito rico e significativo, como se terá oportunidade de constatar. De facto, este trabalho reflecte, em grande medida, quadros simbólicos e modos de vida de um “núcleo duro” de jovens que, depois de terem experimentado, continuam a tatuar e a perfurar o seu corpo em larga extensão. É diferente do caso dos jovens que, em maior número, se limitam a tatuar um pequeno apontamento numa zona relativamente discreta do corpo, ou a colocar um ou outro *piercing* num dos lugares já socialmente legitimados e consagrados para a perfuração. As intenções invocadas, as significações investidas, os próprios recrutamentos e efeitos sociais decorrentes do uso dos mesmos recursos por uns e por outros, mas em quantidades diferentes, são substancialmente diferentes, como se terá oportunidade de constatar e compreender.

Apesar da aparência senso-comunizada de pertença a um mundo fechado e socialmente marginal, colectar os testemunhos destes jovens sobre os seus projectos de corpo, bem como as respectivas histórias de vida, foi uma tarefa relativamente fácil. O que poderá motivar estes jovens a falarem de si próprios sem aparentemente tirarem daí qualquer espécie de benefícios? Ora, os jovens clientes entrevistados revelaram-se muito disponíveis e entusiasmados com essa oportunidade, vislumbrando-a como um momento de celebração social de um recurso que privilegiam na definição e expressão da sua identidade pessoal, assim como de reconhecimento social positivo da sua existência enquanto *pessoa* por parte de alguém (o investigador) que pertence uma instância socialmente prezada (a universidade). Isto sem terem de ser sujeitos a um interrogatório de perguntas fechadas, ou de perguntas jornalísticas “padrão” no sentido de satisfazer curiosidades exóticas acerca da tatuagem e do *body piercing*, mas enquadrando estes recursos que tanto valorizam nas suas biografias pessoais. A ideia de virem a ser protagonistas



de uma tese de doutoramento, de contribuir para um trabalho mais profundo e alargado, distante da superficialidade e banalidade jornalística a que são frequentemente sujeitos, estimulou a sua participação entusiástica. O sentimento de protagonismo social que a entrevista lhes proporcionou esteve bem claro quando muitos deles, quando lhes foi referida a questão do anonimato a que estavam sujeitos os seus depoimentos, reagiram manifestando algum desgosto em virtude do seu nome não vir a ser identificado.

Nas suas narrativas partilharam impressões sobre as experiências e os significados das imagens e adereços que cobrem os seus corpos, a forma como descobriram estes recursos e se desenvolveu o seu projecto de corpo, o que pensam ainda fazer no âmbito deste e os limites que lhe impõem, as relações que estabelecem entre o respectivo projecto de corpo e a sua identidade e estilo de vida, os efeitos e reacções que tiveram ao projecto corporal na sua vida quotidiana, entre os amigos, os colegas e a família, como foram construídas as suas actuais redes de sociabilidade e que peso tem o projecto de corpo nessa construção, quais as suas atitudes perante a sociedade, em que formas de participação social investem e, em geral, como se têm caracterizado as suas trajectórias de vida, nomeadamente a nível escolar e laboral, e de que forma se têm reflectido na estruturação dos seus modos de vida.

Mais difícil foi conseguir entrevistas com os profissionais da área, sobretudo por, em virtude da crescente mediatização destas formas de modificação corporal, serem muito frequentemente solicitados por jornalistas para prestarem declarações, mostrando-se saturados perante esse dispositivo de captação de informação. Acresce ainda o facto de, em geral, não se sentirem identificados com as formas habituais de tematização mediática do exercício da sua profissão e do mundo social que representam, onde a figura social associada ao corpo tatuado tende a ser conotada com exotismo, patologia, marginalidade social, agressividade e violência. Daí a atitude de prudência e resguardo prévio com que mo investigador se defrontou inicialmente por parte de alguns destes profissionais, obrigando-o a demarcar-se da actividade jornalística e, até mesmo, da psicologia perante estes potenciais entrevistados, explicando-lhes mais claramente quais eram os objectivos do trabalho, argumentando que a entrevista não seria uma conversa curta sobre o tema, mas que se pretendia uma narrativa mais aprofundada sobre as respectivas histórias de vida.

Uma outra dificuldade sentida foi, considerando os objectivos de aprofundamento biográfico, a obtenção de entrevistas com os indivíduos profissionalmente dedicados à *tatuagem*. Tecnicamente muito mais morosa e exigente na situação de aplicação, o profissional da tatuagem está mais sujeito a limitações de tempo no seu quotidiano que o *body piercer*. Isto, a somar às imensas listas de espera a que estão sujeitos os clientes dos nomes mais reputados,

faz com que obter uma entrevista de um tatuador seja um privilégio e uma raridade. De forma sistemática, conseguimos apenas uma. As informações que obtivemos acerca dos restantes protagonistas da tatuagem, para além de algumas conversas informais e fortuitas com os próprios, foram através das suas respectivas companheiras, de vida e de estúdio.

Embora alguns desses profissionais estejam integrados em escalões etários dificilmente conotados com a “condição juvenil”, havendo sido inicialmente solicitados sobretudo na condição de informante privilegiado, cedo nos apercebemos da riqueza biográfica dos seus trajectos de vida, nomeadamente da sua vivência enquanto jovens. A par disso, as suas trajectórias são exemplares do modo como este tipo de corpos se traduz em modos de vida relativamente estabilizados, indo bastante além da mera manifestação corporal de uma certa “irreverência” tradicionalmente atribuída à fase juvenil do ciclo de vida. Daí termos privilegiado os seus relatos a par dos relatos dos seus clientes, independentemente da idade que apresentavam.

As entrevistas efectuadas a portadores de corpos extensivamente marcados, multituados e multiperfurados, profissionais ou apenas consumidores de tatuagem e/ou *body piercing*, foram *semi-estruturadas* na sua preparação, e *semi-directivas* na sua aplicação (Ghiglione & Matalon, 1978:57-58; Colognese & Melo, 1998:144; Ruquoy, (1997 [1995]:87). Estas características são importantes de realçar, considerando que nas situações correntes em que a entrevista é utilizada como procedimento de pesquisa, os investigadores tendem a considerar sobretudo a avaliação e interpretação do conteúdo das mesmas, não prestando muita atenção às condições da sua aplicação e às que a precederam (a não ser que estas contribuam nitidamente para clarificar o sentido dos relatos obtidos ou de alguma das suas passagens) (García, 2000:75, Ruquoy, 1997 [1995]:100-115). As excepções mais evidentes a esta prática encontram-se na etnometodologia e no internaccionsimo simbólico, que tratam as entrevistas como uma situação de encontro, entre tantas outras.

A *semi-estruturação* respeita ao facto da entrevista ser antecedida da preparação prévia de um guião inicial de entrevista (em anexo), o qual, mais ou menos formalizado<sup>141</sup>, acautela a recolha de informação concernente aos interesses centrais e prioritários da pesquisa, não deixando total margem de manobra ao sujeito entrevistado na escolha das dimensões e tópicos a narrar sobre a sua vida. A estruturação de um guião de entrevista exige, portanto, um trabalho prévio de preparação e de incursão exploratória sobre o universo de observação em análise, durante o qual o investigador se deixe contaminar pelas categorias e dimensões nativas, e

---

<sup>141</sup> O grau de formalização da estrutura do guião variará em função da multidimensionalidade do objecto de estudo, da centralidade que o instrumento toma no processo de pesquisa empírica (exploratório, principal ou complementar), bem como do tipo de análise que se projecta fazer (Blancher & Gotman, 1992:61; Ghiglione & Matalon, 1978:77; Ruquoy, 1997 [1995]:109-111).

respectivos valores. Para o caso, muitos dos tópicos evocados no decorrer das conversas informais que mantive com os clientes e profissionais dos estúdios, das conversas que lhes ouvi, bem como dos casos e situações com os quais contactei virtualmente, acabaram por integrar posteriormente o guião de entrevista, ajudando imenso na estruturação de uma sequência inicial de questões.

O guião, por mais fluído que seja, é um dispositivo essencial na situação de entrevista, na medida em que, quando um encontro é definido pelos actores como tal, instala-se a expectativa no entrevistado de que o procedimento a ser seguido terá a forma encadeada de pergunta / resposta, e de que será conduzido pelo investigador. Tal acautelarà a instalação de silêncios que podem ser sentidos como embaraçantes para o entrevistado (embora para o entrevistador possa equivaler a um momento de oportunidade para o entrevistado retomar o assunto da forma que mais lhe convier), bem como desagradáveis esquecimentos na abordagem de determinados tópicos por parte do entrevistador, ou ainda a perda por parte deste do rumo temático que mais lhe interessa, quer devido à imposição de outros tópicos por parte do entrevistado, quer devido a “brancas” provocadas pelo «pânico» ou «desconforto» de alguns investigadores menos experientes em conversar com estranhos (Demazière & Dubar, 1997:88-89).

Assim sendo, a prévia preparação de um guião de entrevista, mais ou menos longo, mais ou menos estruturado, mais ou menos pormenorizado, permitirá ao entrevistador conduzir a entrevista e a sua sequência e formular os seus tópicos, «segundo os objectivos definidos pela própria investigação. Não se trata, por isso, de ouvir um qualquer relato ou uma história sem estrutura de sentido, mas de ouvir falar de uma realidade segundo um traçado que lhe é proposto e em relação ao qual o entrevistado se cola ou se desvia» (Lalanda, 1998:874).

A elaboração de um guião de entrevista obriga a seleccionar certos tópicos e a omitir outros, acabando por circunscrever, assim, os limites do universo das respostas possíveis. Tal procedimento não implica, no entanto, de forma alguma, a *manipulação* da informação recolhida, apenas a circunscreve num espaço de possibilidades temáticas e num tempo de disponibilidades mútuas. Acontece recorrentemente o desenrolar da entrevista obrigar a renegociar esses limites, quer em termos da sequência prevista (organizada tendo em mente um potencial diálogo), quer da desistência de certas perguntas pouco pertinentes à luz do contexto subjectivo relatado pelo entrevistador, quer ainda da introdução de outras tantas, entretanto achadas interessantes, acautelando os frutuozos efeitos da *serendipidade* provenientes do trabalho de campo (Merton & Barber, 2003). Essas redefinições podem atingir apenas o guião de uma situação de entrevista específica, como podem vir a ser adoptadas para as restantes situações de entrevista, com outros sujeitos.

Em última instância, no fundo, cada entrevista acaba por ter guião próprio, um guia cuja aplicação implica uma *geometria variável*, em grande medida gerida no decorrer da própria situação de interacção entre entrevistador e entrevistado. Um guião que deverá favorecer a produção de discurso sobre um dado tema através de *estratégias de intervenção e de escuta*, na medida em que, tal como coloca Ricardo Arce, «a essência da entrevista é a escuta, uma escuta atenta que se apoia no leito que brinda essa abertura da atenção provocada pela pergunta» (2000:107). Mas uma escuta *activa e metódica* (Kaufmann, 1996:906), que pressupõe não um entrevistador “neuro”, preocupado em não manifestar aprovação, reprovação ou surpresa perante as declarações do entrevistado, em guardar o máximo de distancia pessoal possível e em implicar-se o menos possível na conversação, calando mais que formulando, como pressupõe o ensino clássico da aplicação da técnica de entrevistar; mas, pelo contrário, um entrevistador interveniente, que, com os devidos cuidados perante o risco de afectar as respostas do entrevistado, se envolva activamente nas questões com a finalidade de provocar o interesse e o envolvimento deste último na pesquisa (Blanchet & Gotman, 1992:78; Bourdieu, 1993:916; Kaufmann, 1996:17; Ruquoy, 1997 [1995]:100-103).<sup>142</sup> Afinal, como atenta Virgínia Ferreira, «toda a acção de pesquisa se traduz no acto de perguntar. (...) Tudo se resume a saber fazer perguntas e a identificar os elementos constituintes da resposta» (1987:165).

Ora, a natureza *semi-estruturada* do guião utilizado neste trabalho, advém justamente do facto desse instrumento, ao contrário de um questionário, ter sido concebido de uma forma suficientemente plástica e maleável para facilmente ser adaptado às formas de narração e de articulação de conteúdos que sucedem por parte do entrevistado na situação de entrevista. Daí se ter começado, por exemplo, por ter um guião que inicialmente privilegiava o *body piercing* como recurso privilegiado de marcação corporal – era esse o recurso mais visível e discutido no espaço público mediatizado, o mais surpreendente e inovador – para rapidamente, no decorrer do trabalho de campo, ter que se integrar e valorizar o papel assumido pela tatuagem, que surgia com um valor simbólico e biográfico bastante mais acrescido relativamente ao primeiro nas narrativas dos primeiros jovens entrevistados sobre os seus projectos de marcação corporal.

Manter rigidamente a fidelidade das hipóteses, ou melhor, das suspeitas iniciais, pode gerar equívocos e comprometer inteiramente o trabalho de campo, na medida em que este é abordado como se fosse melhor conhecido do que de facto é, sem uma espera paciente, alerta e aberta à alteridade cultural, no sentido de que esta interpele a segurança do mundo possível que

---

<sup>142</sup> A proximidade social e a familiaridade simbólica conseguidas com o universo de observáveis durante a fase exploratória da pesquisa são condições principais que asseguram uma «comunicação não violenta» (Bourdieu, 1993:907).

previamente o investigador construiu, mais formal ou impressionisticamente. Para provocar no entrevistado respostas às nossas perguntas, estas têm que fazer sentido e interessar o primeiro, mesmo quando não têm para elas resposta pronta. As perguntas propostas deverão cumprir um duplo papel: gerar um material etnográfico relevante para o investigador, mas também instaurar uma conversa interessante do ponto de vista do actor, ao fazer activar através do diálogo em sequência pergunta / resposta os recursos culturais dos actores. Para isso, há que conhecer com alguma precisão os problemas em torno dos quais se centram os interesses dos entrevistados, e obter um conjunto de temas sobre os quais seja lógico e razoável esperar que produzam com facilidade um discurso próprio, suficientemente amplo e rico em comentários que possibilitem a inferência<sup>143</sup> das estruturas de sentido da acção social.

Encarado desta forma, levar um guião previamente estruturado para a situação de entrevista não implica a mera aplicação e replicação de uma sequência de perguntas previamente estruturada, mas um processo sustentado e contínuo de atenção e reciprocidade inquisitiva por parte do investigador perante o contexto que tenta *des-cobrir*. Assim sendo, a utilização de um guião vislumbra-se um procedimento bastante útil, ao facilitar a adequação inicial entre *contextos analíticos* e *contextos subjectivos*, ao permitir o acordo entre *relevâncias teóricas* e *relevâncias biográficas* e, simultaneamente, aferir da coerência do mesmo e da respectiva legitimidade teórica face ao objecto em análise, se se acatar o princípio segundo o qual a articulação dos elementos comuns a essas duas ordens deve ser respeitada nos termos invocados pela própria situação de entrevista.

E nesta constante *tensão* que perpassa a situação de entrevista, o *primado da realidade* afirma-se relativamente à tradicional *função de comando da teoria* (Ferreira de Almeida & Pinto, 1987:62; Ferreira de Almeida & Pinto, 1990:81; Silva, 1987:52), que deve deixar-se desafiar pelo desenrolar do processo de pesquisa e abrir a possibilidade das hipóteses teóricas emergirem no seu fluxo. A definição destas *a priori*, mediante a primazia da construção prévia de um modelo fechado de análise, pode, efectivamente, constituir um obstáculo à apreensão de certas dimensões das realidades sociais, sobretudo quando estas são ainda pouco conhecidas e

---

<sup>143</sup> A inferência, segundo Bardin, é uma operação lógica, por indução ou dedução, através da qual se admite uma proposição em virtude da sua ligação com outras proposições já aceites como verdadeiras, constituindo uma forma de interpretação controlada (1979 [1977]:22, 38, 133). No caso de pequenas amostras intencionais, como a nossa, pressupõe-se uma inferência de natureza indutiva, a qual tenderá a emergir de uma forma gradual, tentada e enraizada em aproximações empíricas intensivas e descrições densas (Glaser & Strauss, 1967).

tratadas no âmbito da disciplina sociológica (Berteaux, 1997; Kauffman, 1998; Mayer, 1995, Pais, 2002).<sup>144</sup>

Por um lado, os trabalhos sociológicos sobre a sociedade contemporânea, como vimos nos capítulos anteriores, fornecem um quadro teórico coerente com as incertezas, ambiguidades e contingências que a caracterizam, sublinhando igualmente os limites teóricos de muitos instrumentos conceptuais da sociologia clássica, que muitas vezes impedem de pensar sobre a novidade das situações sociais. Por outro lado, o argumentário da segunda modernidade (“pós-modernidade”, “modernidade tardia”, “modernidade líquida”, etc.), embora sedutor, muitas vezes peca pelo delírio conceptual ensimesmado e empiricamente pouco validado. A exponencial complexidade, fragmentação e intrincabilidade da malha de relações sociais contemporâneas já não se compadecem com lógicas de explicação totais, quadros de análise demasiado amplos e holísticos. Daí a vantagem epistemológica de pesquisas muito concretas, empreendidas sobre micro-fenómenos socialmente muito bem localizados e delimitados, dotadas de multimetodologias interpelativas dos actores enquanto sujeitos sociais eles próprios concretos, com ambições mais heurísticas que de prévia comprovação teórica (Pais, 1993, 1995, 2002).

Nas palavras de Kaufmann «existem várias maneiras de fazer teoria. O método clássico consiste em propor um encadeamento de hipóteses originais remetendo-as para os conhecimentos disponíveis e criticando as proposições anteriores. (...) A minha opinião é que pode existir uma outra maneira de fabricar teoria. O princípio será inverso: a partir do concreto, da observação, do aspecto mais simples e verificável das coisas. Não que eu imagine que seja possível formar hipóteses sem reflexões e leituras prévias. Mas o desafio consiste em evitar a ilustração *a posteriori* de conceitos através de exemplos, e tomar o concreto como matéria de elaboração de ideias novas. E utilizando o capital teórico de partida como um simples instrumento, suplementar e aberto à surpresa» (2000:8). Para tal, o autor propõe a formulação e a aplicação de um modelo de entrevista que designa de *compreensiva*, a qual se caracteriza justamente por inverter as fases de construção do objecto de estudo: «o terreno não será já uma instância de verificação de uma problemática preestabelecida mas o ponto de partida desta problematização» (Kaufmann, 1996:20).

Alguns designaram esta postura epistemológica de *grounded theory*<sup>145</sup>, a qual postula, contra o primado da teoria na condução da pesquisa empírica, uma espécie de “liberdade

---

<sup>144</sup> Muita da produção sociológica sobre culturas juvenis proveniente do *Birmingham Centre for Contemporary Cultural Studies*, estreitamente associada à validação de teorias neo-marxistas, pecou justamente pelo estreitamento consequente à prévia modelização da (parca) pesquisa empírica a essas teorias.

<sup>145</sup> Glaser & Strauss, 1967; Glaser 1978, 1992, 1993, 1998, 2001, 2003; Strauss, 1997; Strauss & Corbin, 1990, 1997.

conceptual” inicial, visando captar o modo como as estruturas sociais se reflectem na existência quotidiana dos indivíduos, compreender os pontos de vista destes últimos em função dos respectivos «mundos de vida», e não fazer derivar as estruturas de sentido de hipóteses teóricas totalizadoras. Estas, por sua vez, irão sendo equacionadas a partir da própria pesquisa de terreno, fundadas num permanente movimento de *ida e volta* entre trabalho de campo e modelização conceptual, o que pressupõe um processo de investigação assente menos numa lógica de reprodução, demonstração e/ou comprovação de saberes já adquiridos, que numa *lógica da descoberta* com vista à revelação de novos saberes (Pais, 2001:103; 2002:19, 141, 152). Daí a importância do trabalho de campo ser sempre paralelamente acompanhado da leitura de bibliografia específica às experiências e situações empiricamente descritas.

A situação de entrevista, tal como foi prevista, subentende esse constante procedimento indutivo de *vai-e-vem* contextual, onde novos elementos empíricos vão sendo integrados no contexto analítico e sendo devolvidos, sob a forma de pergunta, aos contextos de vida dos mesmos actores ou a outros em condições idênticas. O que é fundamental é que esses elementos possam ser identificados pelos actores nos seus próprios termos, independentemente de operações de tradução posteriores. A diferença entre o relato do sociólogo e dos actores, nesta fase, assenta na consideração explícita por parte do primeiro das dimensões que os segundos tendem a tomar como mais importantes. A produção de conceitos e de propostas teóricas de tipo substantivo ou formal, envolve assim uma relação estreita com o terreno e com o vocabulário e os recursos cognitivos mobilizados pelos sujeitos (as categorias que permitem descrever a realidade em análise).

A *semi-directividade* na aplicação da entrevista, por sua vez, pressupõe que a solicitação de informações sobre determinados temas ou tópicos aos entrevistados seja controlada por parte do investigador, através de um esquema de alternância pergunta / resposta *em princípio* definido por este último. Através desta pragmática, o investigador encarrega-se de manter o controlo da situação de interacção discursiva, tentando delimitar os tópicos abordados nas suas perguntas, bem como de circunscrever as respostas dos entrevistados, ou de aprofundar os pontos que ele próprio não teria explicitado, permitindo contudo ao entrevistado que estruture o seu pensamento em torno do objecto em perspectiva (Ruquoy, 1997 [1995]:87). A função de dar início e por terminada a entrevista, bem como de formular os tópicos de conversa pertence ao entrevistador, a quem cabe, igualmente, definir o grau de estruturação e formalização do encontro. Ao entrevistado caberá a função de fornecer as respostas às perguntas formuladas, dentro dos limites estabelecidos pelo investigador.

Mesmo quando o entrevistador é levado a abandonar o seu guião ou a improvisar a sequência da entrevista em função das respostas que vai recebendo, a assimetria da relação original tende a ser conservada, através da manutenção da sequência pergunta / resposta e dos respectivos papéis. Acontece, contudo, no decorrer da entrevista ou de entrevistas consecutivas envolvendo os mesmos participantes, verificar-se uma progressiva simetriação dos estatutos e uma flexibilização da organização sequencial do encontro em torno da alternância pergunta / resposta, tendendo a entrevista, nesses casos, a tomar uma dinâmica de *conversação* hermeneuticamente mais rica, reformulando os termos da relação entre os participantes e, em particular, reduzindo a assimetria própria dos estatutos de participação na entrevista. Mas há que não relaxar a situação, na confiança de que tudo está a ser gravado. A atenção auditiva por parte do entrevistador no papel directivo da entrevista tem que ser constante, de forma a ir conseguindo contextualizar adequadamente as suas próprias questões, bem como a conseguir extrair novas e pertinentes perguntas a partir do relato do entrevistado.

A entrevista «pode, ou deve, proporcionar ao entrevistado uma ocasião inesperada de se interrogar a si mesmo e de testemunhar. (...) É, por vezes, no acto de se contar que o próprio indivíduo encadeia situações e motivos que nunca foram por ele explicitados» (Lalanda, 1998: 874-875), organizando de uma forma coerente memórias desorganizadas, percepções imediatas, imagens e gestos quotidianos. Nesta óptica, entre outros riscos, a introdução de alguma directividade por parte do entrevistador numa situação de entrevista acautela, por exemplo, os eventuais efeitos de naturalização e de familiarização da experiência corporal, ao induzir reflexividade sobre situações, procedimentos e “rituais” corporais que os actores têm, muitas vezes, como adquiridos, e que poderiam ser esquecidos ou sobre os quais poderá ser difícil a discursividade.

O corpo é uma entidade vivida. As acções que sobre ele recaem supõem diferentes graus de reflexividade, desde as técnicas mais rotineiras até às modificações mais extremas e cuidadosamente ponderadas (Crossley, 2005). Quando a reflexividade é prévia à situação de entrevista, a resposta do entrevistado tende a ser pronta, rápida; quando não, o entrevistado tende a mostrar-se reticente, pensativo, cuidadoso na resposta, chegando mesmo por vezes a acusar «nunca ter pensado nisso». Perante tal resposta, quer dizer que a pergunta é descabida no contexto subjectivo do indivíduo? Não obrigatoriamente, pois pode apenas dizer que o entrevistado teria sobre o comportamento indagado uma atitude naturalizada, que a entrevista obriga a reflectir.

Deste modo, ao assegurar que algumas questões e tópicos fundamentais serão introduzidos na conversa entre entrevistador e entrevistado, a directividade, mais ou menos



elevada, permitirá ao investigador aceder sob a forma narrativa e descritiva a esse tipo de experiências corporais (com o corpo e sobre o corpo) dos sujeitos entrevistados. Perante formas de acção corporal (com o corpo e sobre o corpo) mais quotidianas, onde o corpo surge como um dado natural, praticamente ausente na consciência do agente incorporado, seria particularmente difícil recolher dados sobre a experiência corporal. Como solicitar os sujeitos, nestes casos, para falar sobre algo que dão como adquirido? E será que estimulá-los a falar sobre o seu próprio corpo, nessas situações, pressupõe uma artificialidade? perguntam Nettleton & Watson (1998:10). Não parece, se considerarmos que hoje em dia, muito frequentemente, o corpo constitui tópico de conversa banal na vida quotidiana: «aquele é bonito ou feio», «comes demais ou de menos», «estou mais gordo ou mais magro», etc., são frases que se ouvem a todo o momento no decorrer da vida social.

Ora, a situação de entrevista não será mais do que uma tentativa, ainda que mais formalizada, de pôr as pessoas a falar sobre o seu corpo. Aliás, aquando da marcação, o entrevistador habitualmente dá conta, ainda que de forma genérica, dos tópicos que versarão a conversa, o que imediatamente predispõe o potencial entrevistado, no caso de aceitar prestar declarações, a pensar em eventuais perguntas e a preparar-se para a sua resposta. A reflexividade está à partida induzida. As entrevistas serão mais do que momentos de subjectivação que objectivam o corpo de determinadas formas, sendo justamente essas formas de objectivação subjectiva do corpo que o entrevistador deseja captar.

No caso com que se trabalhou empiricamente, não se esteve propriamente perante situações de falta de reflexividade por parte dos entrevistados sobre a sua corporeidade. A atenção prestada à fisicalidade é, desde muito cedo, pessoal e socialmente notada, dado o seu aspecto fora do comum. O corpo destes jovens é quotidianamente discutido, interpelado, questionado, exigindo constantemente a sua justificação e agilizando a sua subjectivação. Assim sendo, a entrevista revelou-se um meio privilegiado e relativamente facilitado de acesso às racionalizações que os jovens utilizam para descrever, justificar e explicar a formulação dos seus projectos de marcação corporal, ou seja, para atribuir sentido ao corpo que construíram. Ao mesmo tempo que permitiu chegar às narrativas de atribuição de intenções e sentidos referidas ao tópico que constituiu o argumento principal de conversa, ou seja, a construção de um projecto de corpo que passa pela sua marcação extensiva através da tatuagem e *body piercing*, possibilitou igualmente enquadrar estas declarações, de forma voluntária ou com a ajuda do entrevistador, nas respectivas trajectórias sociais e contextos de vida.

O trabalho de campo decorreu entre 2001 e 2003, a partir de um lugar social do investigador como *outsider* desse universo, bem como da própria experiência da prática corporal,

ao contrário de algumas das investigações que ultimamente têm sido publicadas sobre o tema (Atkinson, 2003; DeMello, 2000; Maccormack, 2006; Mendoza, 2004; Sanders, 1989; Steward, 1990), onde os autores são, geralmente, eles próprios sujeitos largamente marcados. O que, aliás, vem na tradição dos estudos sobre culturas juvenis, sobretudo as que decorrem junto de “grupos de estilo”, também designados como “subculturas”, “tribos” ou “cenas juvenis”, onde frequentemente os investigadores em acção detêm algum grau de proximidade *inicial* com o universo observado, partilhando dos elementos que identificam os estilos de visual de cada uma dessas culturas juvenis.

O conhecimento adquirido no decorrer de processos de pesquisa encabeçados por investigadores nestas condições – que alguns já discutiram enquanto tipo de pesquisa diferenciado, designando-a como *insider doctrine* (Merton, 1972), *insider research* (Roseneil, 1993; Hodkinson, 2005), *native ethnography* (Wolcott, 1999) ou *experimental knowledge* (Maxwell, 1996:30-31) – poderá ser, com certeza, de natureza diferente. Não é, contudo, um dado adquirido que a pertença e familiaridade do investigador com o universo estudado seja sinónimo de acesso privilegiado à informação e ao entendimento da mesma, como alguns invocam. Não só porque obrigará o investigador a uma maior reflexividade, cautela e atenção sobre os enunciados que produz a respeito do fenómeno em causa<sup>146</sup>, obrigando-o a descentrar-se de si próprio e a distanciar-se da centralidade da sua experiência vivida<sup>147</sup>, como também o obriga a estar consciente dos efeitos do seu visual nos processos de interacção e de identificação que decorrem no trabalho de campo, colocando-o num estatuto ambíguo entre o “nós” e os “outros”<sup>148</sup>, e tornando-o vulnerável a classificações judicativas e especulativas, a suspeitas e desconfianças, decorrentes do seu prévio (e visível) compromisso com o fenómeno estudado, neste caso com as marcas que porta no seu próprio corpo, respectivos significados, qualidade, correntes estéticas, envolvimentos grupais, etc.

A situação inversa também não será totalmente verdadeira, ou seja, o facto de não haver qualquer tipo de proximidade social e simbólica, *corporalmente constatada*, entre o investigador e seu objecto de observação, não trás inevitavelmente prejuízos em termos hermenêuticos. Pelo

---

<sup>146</sup> Decorrente não de uma observação participante empreendida *depois* do trabalho de campo começar, mas de uma efectiva implicação anterior no fenómeno social em análise.

<sup>147</sup> Embora podendo trazê-la como *recurso* na própria pesquisa empírica (Hodkinson, 2005:142-146), enquanto exercício de auto-reflexividade analiticamente informada, postura mais consciente do que as que propõem a *exotização do familiar* (Costa, 1987:146-148; Velho, 1988:41), como forma do investigador socialmente implicado e comprometido com o objecto de estudo ganhar dele uma suficiente distância crítica.

<sup>148</sup> Ainda que no contexto da diversidade, a multiplicação e a fluidez que caracterizam, hoje, as culturas juvenis, seja cada vez mais difícil aferir a real existência de “grupos” suficientemente substantivos que permitam empregar claramente a designação de “membro” ou “não-membro” (Bennett, 1999; Muggleton, 2002 [2000]), como acontecia entre as subculturas do passado, com fronteiras mais precisas, distintivas e culturalmente consistentes (Cohen, 1979; Hall & Jefferson, 1977).

contrário, poderá vir a promover um *efeito de pedagogia* ou até mesmo de *catecismo* do entrevistado sobre o entrevistador, não dando por adquirido o conhecimento deste sobre a experiência do fenómeno em observação e análise. De facto, o efeito de *alterização* sentido pelo investigador por parte dos entrevistados, várias vezes se consumou na pergunta directa sobre se este tinha alguma tatuagem ou algum *piercing* mais escondido, habitualmente sucedida de uma proposta de marcação, por vezes com o aliciamento da gratuitidade. Por outro lado, sentiu-se muitas vezes por parte dos entrevistados a sua preocupação em dar a entender aspectos da sua experiência que estão perfeitamente “naturalizados”, bem como a desculpar e a esclarecer o investigador sobre algumas questões que só seriam plausíveis e legítimas por parte de um leigo.

Clarificado o não estatuto jornalístico da pessoa e do trabalho<sup>149</sup>, tomadas algumas precauções em termos da *fachada* a levar para os encontros, no sentido da maior simplicidade e descontração possível, sem perder a noção de *estilo pessoal* que se percebeu ser importante entre os jovens entrevistados<sup>150</sup>, e cultivada uma postura relaxada, pouco judicativa e de constante interesse perante as histórias que eles iam contando e as emoções que ia demonstrando, bem como de alguma cumplicidade quer na linguagem<sup>151</sup>, quer perante as actividades que se desenrolavam ao longo da entrevista<sup>152</sup>, o investigador sempre sentiu ter espaço aberto por parte dos entrevistados para o estabelecimento da empatia, confiança e cooperação necessárias para se aproximar da pessoa, das marcas e da vida daqueles.

Mais do que ser *insider* ou *outsider*, importa sim demonstrar uma postura de atenção e disponibilidade à alteridade (Lalanda, 1998:874; Mayer, 1995:363), de respeito pela integridade pessoal do actor entrevistado, de reconhecimento da dignidade que o lugar social que ocupa lhe outorga no seu próprio contexto, bem como da sua capacidade em ensinar tudo aquilo que da sua biografia e do panorama cultural que a enquadra pode ser aprendido, o que, ao contrário de tantas outras formas de entrevista, faz da entrevista sociológica uma verdadeira forma de *exercício democrático* (Lahire, 2005:401). Ainda que para isso, por vezes, seja necessário o

---

<sup>149</sup> Esse sim, teria sido um obstáculo à realização das entrevistas, dado não apenas a saturação mediática a que na altura os profissionais da área estavam sujeitos, mas também o tipo de abordagem sensacionalista com que tendem a ser tratados no espaço público mediatizado, na qual habitualmente não se revêem.

<sup>150</sup> E que por diversas vezes sinto que me defendeu de classificações estereotipadas sobre o universitário «*nerd*» intelectual, ou o universitário da tuna académica, imagens difundidas e muito pouco consideradas dentro destes meios, até mesmo de escárnio, enquanto estereótipos do jovem bem comportado e alinhado, nos antípodas das vivências e das expectativas de vida dos jovens entrevistados.

<sup>151</sup> É importante acautelar contra o tradicional *erro de expert* em que muitas vezes o sociólogo incorre, ao levar para o campo questões numa formulação que, se é muito familiar a ele próprio, quase naturalizada, pode ser completamente estranha aos entrevistados, provocando situações de embaraço, incompreensão, ressentimento, que poderão comprometer o decorrer da entrevista. Segundo Cicourel, a entrevista deverá integrar as “categorias nativas comuns”, de maneira a favorecer a empatia e a sincronizar a comunicação entre entrevistado e entrevistador (1982:116).

<sup>152</sup> As “ganzas” que se fumavam, os tráficos que se faziam, as músicas que se ouviam, os *pit bull* que por algumas salas se passeavam, com curiosidade acrescida pelo visitante desconhecido.

investigador empreender conscientemente uma espécie de *suspensão moral de si*, no sentido de actuar em conformidade não com as suas próprias opiniões e categorias de pensamento, momentaneamente pendentes, mas com as que o seu interlocutor vai enunciando. Só a partir desse momento o entrevistador estará em condições de entrar em sintonia e empatia com a posição do seu interlocutor, no sentido de se aproximar da intimidade afectiva e intelectual que o caracteriza, e de melhor compreender as respectivas estruturas de sentido (Bourdieu, 1993:910; Kaufmann, 1996:51). Incarnando essa atitude e provando-a no contexto da situação de entrevista, é difícil que o discurso produzido pelo informante careça de validade<sup>153</sup>, fiabilidade, autenticidade e densidade etnográfica.

#### **4.3. Corpus discursivos: das falas sobre aos conteúdos dos “corpos marcados”**

O *conteúdo discursivo* da entrevista, justificação única da mesma, sem a qual o encontro não teria razão de ser, foi integralmente *gravado*, *transcrito* (por colaboradores) e *validado* (pelo investigador). Este último passo revelou-se de uma importância fundamental no processo de pesquisa. A transcrição das entrevistas, ao ser feita por colaboradores, é muito útil no sentido de libertar o investigador de um processo moroso, deixando-o livre para se dedicar a outras tarefas concernentes à pesquisa que não podem ser delegadas em outrem (como a leitura e o fichamento bibliográfico). No entanto, deixa-o vulnerável a situações de potencial erro ou desvalorização de determinado tipo de informações por parte de terceiros que não participaram *in vivo* da situação de entrevista

Daí o processo de validação das transcrições por parte do investigador se ter revelado um momento de importância crucial: não apenas porque acaba por constituir um último momento de contacto directo com a viva voz do entrevistado, na oralidade das suas emoções, indecisões, omissões, ênfases, expressões vocais e até mesmo, num esforço de memória, expressões faciais – na medida em que a partir daí a relação passa a ser estabelecida apenas com o discurso transcrito, no formato (reductor) de texto solto do seu contexto situacional de origem (Kaufmann, 1996:79-80) –, as quais o transcritor, por não ter participado da situação de interacção, não está em condições de recuperar no contexto discursivo da narração, podendo no momento da validação, vir a ser recuperadas pelo investigador; mas, sobretudo, porque é um

---

<sup>153</sup> Embora, como nota Ruquoy, «ao colocarmos frente a frente dois sujeitos com a sua subjectividade, não podemos garantir que as informações obtidas sejam idênticas noutra situação de interacção. É igualmente impossível garantir uma comparabilidade perfeita dos dados, uma vez que o dispositivo de interrogação não pode ser rigorosamente idêntico» (1997 [1995]:85).

momento que acautela contra eventuais imprecisões por parte de transcritores mais apressados e impacientes, ou menos cuidadosos e rigorosos. Muitas vezes, as gravações não são feitas nas melhores condições, o que constitui uma dificuldade acrescida no processo de transcrição, levando frequentemente o transcritor a reproduzir palavras ou expressões que não são fiéis às originais mas que, no momento da validação, podem vir a ser recuperadas.

Um pormenor pragmático que se revelou importante nesta fase foi deixar uma margem relativamente alargada na impressão, de forma a anotar pequenas chamadas de atenção, comentários reflexivos, observações oportunas no decorrer de uma primeira leitura. Uma margem, portanto, «sobre a qual se podem levantar pontes para outros discursos» (Pais, 2002:135), de confronto analítico com as nossas próprias impressões primeiras, de diálogo conceptual com as referências bibliográficas que entretanto se vai digerindo, de relação entre vários excertos da entrevista, sobre a qualidade do material, de recuperação do “tom” emotivo que foi dado às palavras na situação de entrevista, etc.

Posteriormente à transcrição e validação dos discursos obtidos através das entrevistas, estes foram sujeitos a procedimentos analíticos dos respectivos conteúdos, segundo uma *lógica de análise qualitativa* (Maroy, 1997 [1995]:117), no sentido de estilhaçar, de *desatar* (Pais, 1993:86, 2001:125, 2002:150) as unidades de sentido expressas e encadeadas pelo actor social, e de voltar a unificá-las, a *atá-las* de uma forma analítica e sociologicamente conceptualizada. Isto na medida em que as estruturas de sentidos subjacentes ao material discursivo recolhido não têm que seguir, inevitavelmente, a ordem de inteligibilidades imposta pelo entrevistado. A *ilusão da transparência* dos discursos dos indivíduos sobre eles próprios (Bourdieu, 1968), ou seja, a crença de que os entrevistados têm a capacidade de conhecer e reproduzir as condições relativas à sua acção, é uma tentação fácil de cair, quando, de facto, o que os actores testemunham sobre as suas práticas, acções e trajectórias não são mais do que as suas próprias representações e valorações sobre as mesmas, lógicas simbólicas em grande medida socialmente produzidas, inconscientemente inculcadas, que muitas vezes escapam à sua reflexividade e narratividade imediata.

É nesta perspectiva que Machado Pais concebe as técnicas de análise de conteúdo como um conjunto de procedimentos que consubstanciam «uma *técnica de ruptura* com o teor “aparente” dessas respostas» (1993:83), e que acabam «por se traduzir na produção de um *meta-texto* analítico» (2001:115). Parte-se do pressuposto de que os conteúdos imediatos, discursivamente *manifestos* nos textos dos relatos dos jovens entrevistados sobre os seus corpos marcados, remetem para conteúdos culturais *latentes*, mediados pelas estruturas

simbólicas e sociais a partir de onde os discursos são produzidos e reproduzidos, e que lhes servem de marcos de referência (Ruquoy, 1997 [1995]:89). Os sentidos desses conteúdos não são literalmente intrínsecos aos relatos, mas derivam de contextos (históricos e sócio-simbólicos) que são extrínsecos às palavras do discurso. A intencionalidade do sujeito, ou os *motivos para* formular um dado projecto ou empreender determinada acção, respeitam aos fins por este declarados no sentido de justificar essa mesma acção ou projecto. Por detrás dessa ordem de intencionalidade, existem condições objectivas que o levaram a escolher determinado projecto em particular, e que poderão remeter para experiências sociais passadas, para socializações cruzadas ou paralelas que ocorrem na vida quotidiana do actor social.

Abeirar esta ordem profunda de motivações implicou, nesta fase do trabalho, um exercício de montagem dos relatos veiculados pelos jovens entrevistados no sentido de identificar diversos sistemas de referências simbólicas, em articulação simultânea com as condições sociais da sua formulação, bem como com uma problemática teórica central: a produção social de um projecto extensivo de marcação corporal. Para tal, em termos pragmáticos, começou-se por numerar e identificar cada entrevista em função das variáveis (clássicas e estratégicas) caracterizadoras do contexto de vida do entrevistado ao longo do tempo, por forma a ter sempre presente o lugar social de elocução do discurso.

De seguida, procedeu-se a uma primeira leitura *vertical* do material recolhido, entrevista a entrevista, com vista a dois objectivos: ao *reconhecimento de unidades de análise* com relevância sociológica comum aos relatos dos entrevistados, unidades essas que podem corresponder a opiniões sobre determinados temas, enunciação de práticas, situações, acontecimentos, contextos vivenciais ou sequências de acções específicos, a propósito dos quais os jovens entrevistados tiveram oportunidade de se pronunciar no decorrer da entrevista; concomitantemente, procedeu-se à identificação e isolamento de potenciais *unidades de registo* categorizáveis e comparáveis entre si (que poderão corresponder a frases, parágrafos ou até mesmo trechos mais longos), passíveis de integrar a *grelha de unidades de análise* que veio a ser posteriormente estabilizada e aplicada a todos os discursos dos entrevistados.

A relevância sociológica das unidades de registo decorre da potencialidade teórica que o investigador lhes reconhece, numa fase já maturada da pesquisa empírica e bibliográfica, de virem a condensar *unidades de sentido* representativas de conteúdos culturais mais profundos que os seus conteúdos propriamente semânticos, conteúdos culturais esses que, no caso em análise, remeterão para as estruturas de sentidos excorporadas em corpos extensivamente marcados projectados em contextos juvenis.

A utilização da *margin de confronto* deixada nas páginas onde foram impressos os discursos dos entrevistados, revelou-se, aqui, extremamente útil, no sentido de permitir ir assinalando potenciais unidades de análise em correspondência com determinadas unidades de registo. Nela se iam escrevendo notas sobre eventuais *categorias*<sup>154</sup>, de natureza *analítica* ou *descritiva*, as quais foram sendo afinadas à medida que as entrevistas se iam lendo e relendo. Nesta primeira fase, a leitura das entrevistas não se traduziu, na verdade, num momento único e linear de leitura, mas revestiu a forma de um *processo em espiral* (Maroy, 1997 [1995]:125, 128), onde o mesmo *corpus* de material empírico foi relido e retrabalhado em vários momentos no tempo, consubstanciados em constantes movimentos retroactivos de ajustamento e redefinição das potenciais unidades de análise e de registo, no sentido de nele identificar, o mais *exaustivamente* possível, recorrências e padrões simbólicos susceptíveis de serem *categorizados* de forma *exclusiva* e de formar um *todo coerente*.<sup>155</sup>

Depois de estabilizada uma *grelha de análise categorial*<sup>156</sup>, o *corpus* de entrevistas foi submetido a um trabalho de *transversalização das unidades de registo*, ou seja, de colocação lado a lado das várias manifestações discursivas dos entrevistados, organizadas segundo as categorias elencadas na *grelha de unidades de análise*. Ao contrário de um ensaio analítico de *conectividade de tipo vertical*, onde as unidades de análise são seleccionadas por referência a momentos, temas e/ou categorias fortes no discurso de um único sujeito objecto de estudo (Pais, 2001:121), neste estudo as unidades de análise inventariadas funcionaram como unidades básicas de relevância analítica transversal ao conjunto dos discursos de vários entrevistados, permitindo averiguar pólos de *conectividade horizontal* entre unidades de registo oriundas de diferentes entrevistados, através de exercícios sistemáticos de comparação, homologação<sup>157</sup>, associação, correlação, contrastação, tipologização, etc., por forma a conseguir, posteriormente, formular hipóteses interpretativas, propostas analíticas que tecerão um conjunto de relações entre essas unidades e entre estas e os contextos de vida dos actores observados.

---

<sup>154</sup> Ou seja, «classes pertinentes de objectos, de acções, de pessoas ou de acontecimentos» (Maroy, (1997 [1995]:118), susceptíveis de constituir unidades de análise conceptual.

<sup>155</sup> Ver, por exemplo, os modelos de análise de conteúdo mais processuais propostos por Ghiglione & Beauvois *et al.*, 1985 e Ghiglione & Matalon *et al.*, 1985, em contraste com os modelos mais rígidos propostos por Bardin, 1979 (1977).

<sup>156</sup> A Grelha de Unidades de Análise utilizada neste trabalho, enquanto conjunto de dimensões ou categorias descritivas ou analíticas que permitem interrogar, comparar e classificar sistematicamente o material empírico recolhido, dando-lhe um fio condutor que vai além da inteligibilidade de cada actor entrevistado, encontra-se em anexo neste trabalho.

<sup>157</sup> Ou seja, agregação sob uma mesma designação de palavras ou expressões pertencentes a «famílias semânticas» similares ou correspondentes a distintas versões semânticas do um mesmo conteúdo conceptual básico, podendo ser vistas como pertencentes a uma mesma categoria de análise (Pais, 2001:210).

O *corpus* empírico foi organizado e classificado praticamente na sua totalidade (satisfazendo o critério de *exaustividade*), segundo a riqueza heurística que demonstrava relativamente às unidades de análise elencadas (satisfazendo o critério de *pertinência* em função da problemática de partida), com a preocupação de o trecho incluso numa dada unidade de registo não ser integrado em diversas categorias (satisfazendo o critério de *exclusividade* das unidades de registo), mesmo que, por vezes, tal tenha significado um certo grau de arbitrariedade (Bardin, 1979 [1977]:36, 98).

A interpretação dos resultados da análise foi sendo efectuada a partir de constantes *exercícios de conceptualização* ou *descrição analítica* das unidades de registo (Maroy, 1997 [1995]:120), os quais, enquanto processos de produção de abstracções a partir da observação empírica, permitiram transformar os “conteúdos literais” dos relatos em “conteúdos conceptuais”, correlativos a sentidos profundos ou latentes. Nesta passagem, recorreu-se quer a conceitos já sociologicamente inventariados, a categorias cuja conceptualização dentro das teorias ou das disciplinas envolvidas na problemática em análise, alcançaram um desejável grau de abstracção, possibilitando ampliá-lo e discuti-lo à luz de novas experiências e situações de vida específicas e concretas; quer à identificação e densificação conceptual de *categorias nativas* relativamente comuns aos entrevistados, categorias sócio-históricas de percepção da experiência corporal e do mundo social que a envolve.

O uso concomitante das duas estratégias de conceptualização não teve resultados despiciendo, na medida em que o facto de o investigador ser orientado por uma lógica de descoberta não implica necessariamente a não utilização, a título provisório e heurístico, de teorias ou hipóteses já produzidas na literatura sociológica. Estas, efectivamente, permitiram-lhe muitas vezes ganhar tempo na interpretação dos dados. No caso de algumas das hipóteses teóricas anteriormente estabelecidas terem sido contraditas ou se revelado demasiado afastadas dos dados recolhidos, o investigador pode, simplesmente, abandoná-las ou discuti-las à luz dos seus próprios dados: «com efeito, parece-nos que a literatura está por vezes suficientemente fornecida, nomeadamente em estudos de campo, para permitir criar uma problemática de partida relativamente elaborada e abreviar desde logo a fase de descoberta» (Maroy, 1997 [1995]:136).

As categorias nativas – ou *conceitos de primeira ordem* (Schutz, 1974a, 1974b, 1978), *conceitos sensibilizantes* (Blumer, 1969) ou *palavras identitárias* (Dubar, 2000:207) – não são mais do que as categorias que o sujeito social escolhe, agencia na sua linguagem corrente e reconhece como pertinentes para dar conta das suas próprias experiências, para se dizer e se pôr em cena, para justificar as motivações das suas acções, para dar a entender as suas



posições perante o mundo, em cada uma das suas esferas de existência. São palavras que integram o registo discursivo da argumentação do entrevistado, susceptíveis de suportar a lógica narrativa e intencional do argumentário a ser compreendido pelo interlocutor.

Estão, frequentemente, distantes das categorias oficiais e conceptuais que o sociólogo, ao “levar no bolso”, tende a impor ao seu trabalho de campo quando não o aborda sob a perspectiva da descoberta, correndo-se o risco quer de “forçar” os dados obtidos, quer de negligenciar conceitos e hipóteses susceptíveis de emergir indutivamente, restringindo o potencial heurístico e de serendipidade da pesquisa, ou seja, a possibilidade de irrupção de novos tipos de lógicas simbólicas, com a eventual invalidação das habituais. Ou até mesmo de vir a dar maior densidade analítica e pluridimensionalidade a conceitos já construídos. Quanto mais as categorias indígenas se afastam das categorias oficiais ou dos conceitos academicamente institucionalizados, mais as lógicas simbólicas expressas se afastam dos modelos teóricos consagrados e maior complexidade analítica poderá ser introduzida.

O exercício de conceptualização que estas categorias nativas possibilita acaba por poder ser bastante mais inovador, na medida em que introduz o analista no universo de percepção e interpretação dos seus observados. Este tipo de análise adequa-se perfeitamente aos objectivos do nosso trabalho na medida em que, informado pelo quadro teórico-epistemológico da sociologia compreensiva, esforça-se «por reconstituir, pela interpretação, o significado visado pelos actores em situação, em que se trata de desvendar os sentidos de uma situação ou de uma acção, a fim de explicar posteriormente as suas causas ou efeitos» (Maroy, 1997 [1995]:121).

A identificação e análise de categorias nativas “fortes” permite identificar as *estruturas de interpretação* da realidade social usadas quotidianamente pelos jovens para dar sentido ao seu lugar corporal e estabilizá-lo no seu mundo de vida, estruturas que são simultaneamente produzidas, acumuladas e reproduzidas nas experiências sociais dos entrevistados, através dos múltiplos e complexos processos de socialização e de contra-socialização a que estão sujeitos. A relevância analítica dessas mesmas estruturas de interpretação, advém da sua centralidade na mediação entre *estruturas sociais* e *estruturas de consciência* dos entrevistados, permitindo identificar os *modos de negociação* que os indivíduos usam para *reagir* aos seus contextos de vida, e sob que *pretextos* (Pais, 2001:121-123; 2002:125). Nesta perspectiva, são categorias cuja utilização não é inócua, envolvendo sempre um conjunto mais ou menos difuso de pressupostos e conteúdos culturais que remetem e iluminam processos e fenómenos sociais próprios do mundo social em análise, a partir dos quais se poderão desenvolver ou alargar os horizontes analíticos dos «conceitos de segunda ordem».

A operação de *análise categorial de conteúdos transversais*, mais do que chegar a descrições quantitativas que produzam generalizações axiomáticas ou inferências, válidas e replicáveis dos dados recolhidos para o seu contexto<sup>158</sup>, permite a restituição e compreensão das categorizações pertinentes e das lógicas simbólicas inerentes aos discursos dos jovens entrevistados a propósito de determinados temas ou momentos da vida correlacionados com as suas marcas corporais, propiciando o cruzamento entre formas de narração e formas de reflexividade. Fá-lo, todavia, permitindo ir além do sujeito singular e das suas circunstâncias pessoais, que mais não serão senão a expressão individualizada de um tecido social ao veicular, nos seus discursos, determinadas representações, avaliações e classificações sociais. Como refere Machado Pais, «a interpretação sociológica das práticas simbólicas não se deve limitar à “interpretação nativa”, até porque há significações de determinadas práticas simbólicas das quais os nativos não têm consciência. Daqui que a interpretação dos *contextos dos indivíduos* deva levar em linha de conta não apenas a sua significação exegética (interpretação endógena nativa), mas também os “contextos de vida”, isto é, os elementos do meio social que os levam a desenvolver determinadas práticas simbólicas e a interpretá-las num determinado sentido» (Pais, 2002:144).

O exercício de transversalização permitirá, assim, reagrupar em classes e tipologizar as “ordens categoriais” e dos “universos de crença” subjacentes às estruturas de sentidos da acção social e corporal, enquanto *formas simbólicas* sociologicamente caracterizáveis e interpretáveis, por referência aos respectivos contextos sociais de produção, eles próprios igualmente transversalizados (Dubar, 2000). Trata-se de um procedimento que, em face de diferentes narrativas perante um mesmo “acontecimento” ou “objecto”, provenientes de diversos actores sociais, cada uma delas estruturada segundo os parâmetros e particularismos específicos ao “eu individual” que a enuncia, «pode ultrapassar as singularidades de cada narrativa e construir progressivamente uma representação sociológica das componentes sociais (colectivas) da situação em estudo» (Bertaux, 1997:33), colocando em comparação directa diferentes fragmentos narrativos, representativos de diferentes casos, e subsumindo, desde modo, as

---

<sup>158</sup> Ver Bardin (1979 [1977]), Vala (1987) ou Pereira (1998), sobre a utilização de várias técnicas de análise de conteúdo, onde a quantificação sintáctica ou de palavras adquire uma enorme relevância, conferindo-lhes uma aura de rigor e objectividade positivista. Há, no entanto, quem discuta e assuma um tipo de *generalização sistemática* (Vaughan, 1992:197), ou *generalização moderada* (Payne & Williams, 2005), para as evidências decorrentes da sociologia interpretativa, enquanto produtora de *afirmações* ou *hipóteses testáveis e replicáveis*, ainda que de alcance mais limitado e modesto relativamente ao grau de generalização obtido por métodos de natureza estatística. Cada caso nem sempre representa apenas UM caso (Fonseca, 1999). Mas se, perante um *corpus* de dados quantitativos, a generalização produzida poderá ser, mediante determinadas condições, de natureza estatística e probabilística, perante um *corpus* de dados qualitativos a generalização será sempre de natureza analítica, sem possibilidade de cálculo de probabilidades (Yin, 1989:38).

narrativas individuais em lógicas sociais mais amplas, quando relacionadas com os processos que estruturam e suportam, na vida real, traduzidos na vivência sobre a qual discorrem.<sup>159</sup>

Os extractos das entrevistas que ilustram este trabalho, correspondem a unidades de registo “quentes” utilizadas na análise, os excertos mais “salientes” e “significativos” nesta, aqui apresentadas numa lógica sobretudo *restitutiva*<sup>160</sup> (Demazière & Dubar, 1997:16), no sentido de documentar, de *visualizar* o mais *in vivo* possível o conjunto de argumentos analíticos que se vão expondo, de forma a que o leitor possa situar a análise teórica desenvolvida numa realidade concreta. Na impossibilidade de apresentar todos os extractos demonstrativos do argumentário analítico exposto, seleccionaram-se os mais abrangentes, legíveis e inteligíveis (o que acaba por privilegiar os depoimentos de entrevistados com maior reflexividade e capacidade de comunicar<sup>161</sup>), considerando quer as semelhanças discursivas provenientes de jovens de condições sociais diferenciadas, quer o inverso, ou seja, distinções discursivas formuladas por jovens de idêntica condição social.

Apesar da forma de *exposição* dos extractos de entrevistas ao longo deste trabalho poder transparecer uma lógica de análise eminentemente *ilustrativa*, não foi essa a que imperou na respectiva *produção* analítica. Esta derivou e foi sendo desenvolvida, em larga escala, a partir de um trabalho *analítico*<sup>162</sup> de redução, classificação e interpretação dos conteúdos das entrevistas, reveladores das estruturas de sentido que, *a priori* dos relatos, cumprem o papel de guias na selecção dos elementos enunciativos que se utilizam na sua construção, mediando o *discurso como racionalidade* e o *discurso como oralidade*: «a sequencialidade linear da oralidade estrutura-se sobre uma causalidade proporcionada pela teoria cultural. (...) A estratégia de construção do discurso consiste em unir acontecimentos ordenados em cadeias sintagmáticas lineares, condicionadas pela pertinência da teoria cultural que os engloba» (García, 2000:89).

---

<sup>159</sup> Como nota Maroy, «dizer que o método proposto é adequado para analisar situações sociais externas aos próprios actores implica que achemos legítimo e possível analisar entrevistas como materiais susceptíveis de nos esclarecerem sobre uma situação à qual se referem os entrevistados. (...) A nossa abordagem, pressupõe que se considerem os materiais de entrevistas como documentos orais fornecidos por informadores. Através do discurso dos entrevistados, é possível inferir factos relativos a um contexto que ultrapassa a situação de interacção estrita entrevistador/entrevistado» (1997 [1995]:126-127).

<sup>160</sup> A *postura ilustrativa*, segundo Demazière & Dubar, consiste no uso selectivo da palavra dos entrevistados com a finalidade de servir uma *lógica de demonstração* impressa pelo investigador na condução da pesquisa empírica (1997:16). A *postura restitutiva*, por sua vez, consiste em dar um lugar central à palavra do entrevistado na condução analítica da pesquisa, dela fazendo uso exaustivo e extensivo no sentido de dar a ver e restituir ao leitor a imagem discursiva a partir da qual as formulações teóricas foram construídas (Demazière & Dubar:1997:24).

<sup>161</sup> Como é sabido, «o êxito de entrevistas que visam apreender conteúdos profundamente interiorizados depende da capacidade do locutor para explorar e comunicar os próprios pensamentos» (Ruquoy, 1997 [1995]:90). «Alguns informadores e determinadas circunstâncias da recolha são melhores do que outros; os dados ressentem-se e são, pois, de qualidade desigual. Na análise trata-se então de atribuir mais peso aos dados que são melhores» (Maroy, 1997 [1995]:151-152).

<sup>162</sup> O qual parte do princípio da tomada de consciência por parte do investigador de que os enunciados propostos em situação de entrevista «não falam por si mesmos» e de que os dados recolhidos não podem ser “realidades” ou “verdades” (Demazière & Dubar:1997:34).



**PARTE II**

**DA CORPOREIDADE MARCADA:  
USOS, SENTIDOS E EFEITOS SOCIAIS  
DA TATUAGEM E *BODY PIERCING*  
EM CONTEXTOS JUVENIS**



## I. MARCAS QUE SEMPRE DEMARCARAM: UMA SOCIOGÉNESE DAS PRÁTICAS DE MARCAÇÃO CORPORAL

Quando falamos de «marcas corporais», referimo-nos a um conjunto de práticas ornamentais do corpo que têm a particularidade de, literalmente, o incorporarem e de, deliberada e indelevelmente, marcarem a sua superfície, com recurso a um complexo e diversificado conjunto de objectos materiais e de técnicas de aplicação. Tomam uma variedade de configurações, sendo as mais recorrentes, actualmente, no mundo ocidental, as que se socorrem de formas mais moderadas de perfuração epidérmica, como a tatuagem<sup>163</sup> e o *body piercing*<sup>164</sup>.

Para além destas, outras formas de inscrição corporal mais radicais começam discretamente a tomar lugar dentro do espaço de possibilidades disponíveis para adornar o corpo, formas essas onde são aplicados processos técnicos que vão além da tradicional picadura, implicando o corte ou incisão, a queimadura, a distensão de órgãos ou até a intervenção cirúrgica. Falamos, nomeadamente, do *cutting* ou escarificação<sup>165</sup>, do *branding*<sup>166</sup>, do *stretching* ou dilatação<sup>167</sup>, da colocação de implantes subcutâneos<sup>168</sup>, ou ainda outro tipo de modificações corporais mais extremas como, por exemplo, a cisão da língua ou a amputação de membros.<sup>169</sup> Em Portugal, estoutro tipo de intervenções é ainda muito raro, sendo normalmente auto-infligidas ou adquiridas no estrangeiro, não integrando ainda o segmento da indústria de *design* corporal responsável pela perfuração mercantilizada do corpo, como já acontece noutras metrópoles do mundo.

---

<sup>163</sup> Inscrição de desenhos na profundidade da derme através da injeção mecânica de uma matéria corante de origem mineral, vegetal, animal ou sintética.

<sup>164</sup> Inscrição de uma peça de joalharia em determinada parte da superfície do corpo, sendo, em geral, peças simples, como barras ou argolas. No entanto, dada a sua popularidade e procura, existe hoje uma maior diversidade em termos dos motivos e cores das peças relativamente à altura do seu surgimento em Portugal, há cerca de uma década.

<sup>165</sup> Inscrição na epiderme de figuras geométricas ou de desenhos sob a forma de cicatrizes em relevo, abertas com recurso a bisturi ou a outro instrumento cortante, podendo ou não ser preenchidas com determinados pigmentos corantes. A incisão cria na pele uma chaga, mais ou menos profunda, tratada de forma a criar uma cicatriz plana, saliente ou afundada.

<sup>166</sup> Inscrição na pele de figuras geométricas ou desenhos através de uma queimadura com ferro em brasa, podendo ou não ser preenchida com determinados pigmentos corantes.

<sup>167</sup> Corresponde ao alargamento do orifício do *piercing* com o objectivo de colocar uma peça de joalharia mais volumosa; no contexto das sociedades ocidentais, esta intervenção é habitualmente feita no lóbulo da orelha.

<sup>168</sup> Colocação de objectos por debaixo da pele de forma a dar-lhe relevo, recorrendo-se frequentemente à joalharia utilizada no *body piercing*.

<sup>169</sup> Sobre outros tipos de modificação corporal menos comuns no contexto das sociedades ocidentais, ver, por exemplo, Brain, 1984; Borel, 1992; Chippaux, 1998 (1990); Ebin, 1979; Rubin, 1988; especificamente sobre modificação dos órgãos sexuais, ver ainda Mascia-Lees & Sharpe, 1992; Myers, 1992; Rowanchilde, 1996.

As práticas de modificação corporal enumeradas não são, na sua maioria, uma invenção recente. Ancestrais, universais e praticamente ubíquas, desde sempre, por todo o mundo, parecem ter marcado o corpo humano, tido como um dos actos mais “primitivos” da história da humanidade. Arranhando, rasgando, perfurando, queimando a pele, cortando, penetrando, distendendo, deformando ou amputando órgãos<sup>170</sup>, o corpo foi sempre sendo sujeito a modelações onde o cultural e o social se inscreve e grava sobre o biológico. No contexto das sociedades tradicionais, tomavam a forma de instrumento de *biopoder*, no sentido em que configuravam uma forma microfísica de exercício de dominação e controlo sobre o indivíduo. Reproduzidas numa situação compulsória e obrigatória, as marcas submetiam o indivíduo à autoridade que as impunha, sendo nelas claramente expressas as relações hierárquicas subjacentes ao quadro institucional em que o sujeito marcado se inseria.

Como Isabel Mendes de Almeida explica, «no caso específico da tatuagem, esta sempre se caracterizou, no passado e até épocas não muito remotas, como uma forma de classificação de indivíduos e grupos onde o registro e a supremacia da sociedade sobre esses sempre se verificava de forma rigorosa e inescapável. Valores, visões do mundo, ritos de passagem, comportamentos rituais, nascimentos e morte, as diversas formas de classificação moral e jurídica marcam ao longo da história e das sociedades (diacronicamente) *formas de controlo e ascendência* da sociedade sobre os indivíduos» (2000:103).

As marcas funcionavam, portanto, como formas de decoração corporal complexas mas consistentes, veiculando um sistema de signos que “identificava”, “localizava” e “orientava” socialmente os seus portadores, em conformidade com um código de comunicação definido no contexto de sistemas culturais (políticos, sociais, religiosos...) específicos. Através dessa gramática corporal normativamente codificada e materialmente incorporada, era sublinhada a determinação colectiva e o controlo do social sobre os membros de um dado grupo, manifestando uma noção de pertença colectiva que actuava no sentido de agregar identidades individuais e sociais, ou melhor, de submeter as primeiras a estas últimas.<sup>171</sup>

---

<sup>170</sup> Dilatação do pavilhão auricular, perfuração do septo, dos lábios, das faces, decepamento das falanges, amputação das unhas, alongamento do pescoço, incrustações, apontamento dos dentes ou extracção dos mesmos, deformação cefálica, atrofiamento dos membros, são algumas das práticas desde há muito conhecidas em outras formações sociais. Ver Atkinson, 2003; Borel, 1992; Caplan, 2000; Cassard, 2000; Chippaux, 1998 [1990]; Rubin, 1988.

<sup>171</sup> Ver Brain, 1984; Clastres, 1978 [1974]; Durkheim, 2002 [1912]; Ebin, 1979; Gil, 1980, 1988; Johnson, 2001; Lévi-Strauss, 1986 [1955]; Pritchard, 2001; Schildkrout, 2004; Taylor, 2003; Turner, 1980; Turner 1995 [1969]; Turner, 1999; van Gennepp, 1991 [1909].



No Ocidente, ao serem violentamente combatidas e condenadas pela Igreja enquanto atentado moral à integridade corporal<sup>172</sup>, as marcas corporais permaneceram numa relativa obscuridade até ao século XVIII. Representadas como *marcas de iniquidade* no contexto da tradição judaico-cristã<sup>173</sup>, as diversas formas de inscrição indelével do corpo faziam distinguir o pagão do crente, o ímpio do fiel. Constituíam interditos só aceites quando tomavam a forma de práticas de auto-flagelação divinamente inspiradas, utilizadas para assinalar virtude, obediência e devoção religiosa.<sup>174</sup>

Durante os períodos medieval e renascentista, envoltas de um conteúdo místico, as marcas corporais estiveram ainda discretamente presentes no seio de algumas “subculturas pagãs”, as quais integravam druidas, mágicos, médicos, astrónomos e físicos que, heterodoxos relativamente às tradições cristãs, apadrinhavam filosofias e práticas relacionadas com as ditas “artes” ou “ciências ocultas”, como a astrologia ou a própria feitiçaria (Rosecrans, 2000). Nesses contextos, as marcas eram investidas de significados mágicos e protectores, cumprindo a função de amuleto sagrado e ancestral. Tal como também entre povos guerreiros de cultura *wiccan*, como os Celtas e os Vikings. Daí encontrarmos ainda hoje uma maior tradição e visibilidade da tatuagem em países que tiveram nas suas origens este tipo de culturas pagãs e esotéricas, relativamente aos países da velha Europa Católica, como Portugal (Le Breton, 2002a:26). Se a tradição católica acabou por nunca conseguir impedir totalmente o acto de marcar o corpo, limitou-o notoriamente por comparação aos países de tradição protestante (países escandinavos, países baixos, Alemanha, Reino Unido, ou até mesmo os EUA).

De acordo com a tradição popular e alguma história social acumulada – muito mais relatada que documentada, segundo alguns historiadores (Fleming, 2000) – foi em finais do século XVIII que as marcas corporais começam a popularizar-se no contexto da sociedade ocidental europeia, aquando das expedições marítimas à descoberta do “novo mundo”,

---

<sup>172</sup> O respeito pela integridade do corpo é uma forma essencial de submissão às leis de Deus, enquanto gesto de demonstração de fidelidade ao acto de criação. Se o corpo é «feito à imagem e semelhança de Deus», modificar essa imagem, nomeadamente através da inscrição corporal, equivale a desfigurar a sua “perfeição natural”, o que seria uma blasfémia digna de reprovação moral (Falk, 1995:100; Hardin, 1999:84). Ver *Bíblia Sagrada*, Génesis 4:15; Deuterónimo 14.1; Levítico 19:28.

<sup>173</sup> Reza no Velho Testamento que Caim, tido como primeiro pecador da história da humanidade, terá sido marcado por mão divina. As marcas não são proscritas apenas no Cristianismo. Também no Alcorão, livro sagrado dos povos islâmicos, são consideradas marcas de iniquidade e injúria (Hewitt, 1997:66; Ramos, 2001:42-43).

<sup>174</sup> Num sistema social em que o corpo era codificado como um signo de transcendência, só deveria ser tocado em rituais sagrados e autorizados pela Igreja Católica, como se passava, por exemplo, no caso dos estigmas (*stigmas*), inspirados pela Epístola de São Paulo aos Gálatas 6:17. Os próprios médicos monásticos estavam proibidos, segundo o Concílio de Trento (1163), de proceder à sangria – prática de cura habitual na época – pois violava os limites do interior do corpo. Ora, o corpo marcado é um corpo inscrito, perfurado, cujos limites interiores foram violados. Ver Gustafson, 2000; Jones, 2000; MacQuarrie, 2000.

empreendidas entre cruzadas, descobertas e colonizações.<sup>175</sup> A tatuagem e o brinco passaram, então, a constituir uma importante parcela simbólica da experiência de navegação, difundindo-se não só entre os seus protagonistas mais directamente implicados (ou seja, as tripulações dos navios), como também, por contágio ou mimetismo, entre as suas respectivas redes de relações sociais (Bradley, 2000; Brain, 1984; Ebin, 1979; Fleming, 2000).

A partir daí, criaram-se as condições sociais e culturais para a consolidação do processo no âmbito do qual as marcas corporais foram sendo socialmente construídas como *estigma*, já não no sentido religioso do termo, mas como evidência ou característica corporal cuja leitura social induz um efeito de descrédito sobre quem o porta (Goffman, 1988 [1963]:12). Ao peso do interdito religioso, juntou-se o ónus da distância cultural e social na percepção ocidental das marcas corporais, na medida em que passaram a representar, sobretudo, um *encontro com o Outro*, ou seja, alguém que não é como “nós” e que, portanto, não é um de “nós” (Fleming, 2000:67).

Com efeito, os acessórios e técnicas associados às marcas corporais passaram a ser conotados com o primitivismo, o paganismo, o exotismo e a barbárie, atributos das “sociedades selvagens”, de acordo com a visão “branca” e “burguesa” da Europa “civilizada” (Barkan & Bush, 1995). Esta lamentava não apenas o gosto esteticamente deplorável pelas tatuagens, como a indiferença e falta de sensibilidade à dor evidenciada pelos seus praticantes. Representavam um *Outro colonizado*, primitivo, pré-moderno e pagão, figurado no nativo tatuado e profusamente adornado – como refere Blanchard, «a diferença entre o colonizador e o colonizado está na textura da pele» (1991:13) –; mas também um *Outro marginal*, na medida em que, no processo de importação ocidental das marcas corporais, a sua apropriação localizou-se, em grande medida, nos interstícios das culturas populares urbanas, figurando entre marinheiros,

---

<sup>175</sup> Praticamente toda a bibliografia específica sobre marcas corporais faz referência a James Cook, navegador e cartógrafo inglês (1728-1779) que viajou pelos vários arquipélagos da Oceânia e descobriu a Nova Zelândia, como factor responsável pela emergência da tatuagem e de algumas formas de *body piercing* na sociedade ocidental europeia. Conta-se, designadamente, a história de que a etimologia da palavra *tatuagem* está associada ao fonema *tatau* utilizado no Tahiti para descrever o acto de desenhar no corpo, remetendo-a para os diários das viagens do Capitão Cook. O fonema conserva na duplicação do radical *ta* a encenação do ritual de picar, golpear repetidamente a pele, com o fim de introduzir dermicamente os corantes que darão forma aos traços. Há, no entanto, quem refute esta explicação que se popularizou, na convicção (não apenas assumida mas devidamente documentada) de que «a prática [da tatuagem] não foi importada para o Ocidente como resultado de um encontro colonial como os “primitivos”, sendo um fenómeno cultural do Antigo Mediterrâneo, na Europa e América do Norte.» (Gustafson, 2000:17). É este o argumento forte de alguns textos presentes nas colectâneas organizada por Jane Caplan, 2000 e por Arnold Rubin, 1988.

estivadores, prostitutas, reclusos, membros de *gangs* e máfias, a par de outro tipo de *malandros*<sup>176</sup> (Atkinson, 2003:39; Fisher, 2002:93).

Até meados do século XX, sujeitos extensivamente tatuados<sup>177</sup> eram expostos em *freak-shows* de circos e feiras itinerantes, ao lado de anões, gigantes, gêmeos siameses, mulheres barbadas e outras bizarras corporais e curiosidades animais; eram corpos que também se vislumbravam por entre bairros populares de boémia, pobreza e marginalidade, onde se fixaram os primeiros estúdios dos profissionais que, até aí, em regime itinerante, vendiam os seus serviços aos protagonistas e clientes daqueles espectáculos do bizarro. Apesar de constituir uma actividade bastante comercial e rentável, a tatuagem permanece marginal, praticada no âmbito de uma clientela restrita, habitante ou frequentadora desse «meio de becos e de facadas», no saber de experiência feito dessa figura que foi João do Rio<sup>178</sup> (Rio, s/d: 18):

«Da tatuagem no Rio [de Janeiro] faz-se o mais variado estudo da credice. Por ele se reconstrói a vida amorosa e social de toda a classe humilde, a classe dos ganhadores, dos viciados, das fúfias de porta aberta, cuja alegria e cujas dores se desdobram no estreito espaço das alfurjas e das chombergas, cujas tragédias de amor morrem nos cochios sem ar, numa praga que se faz de lágrimas. (...) Há três casos de tatuagem no Rio, completamente diversos na sua significação moral: os negros, os turcos com o fundo religioso e o bando das meretrizes, dos rufiões e dos humildes, que se marcam por crime ou por ociosidade. (...) A outra camada é a mais numerosa, é toda a classe baixa do Rio – os vendedores ambulantes, os operários, os soldados, os criminosos, os rufiões, as meretrizes. Para marcar tanta gente a tatuagem tornou-se uma indústria com chefes, subchefes e praticantes. (...) Hoje toda a classe baixa da cidade é tatuada – tatuam-se marinheiros, e em alguns corpos há o romance imageográfico de inversões dramáticas; tatuam-se soldados, vagabundos, criminosos, barregãs, mas também portugueses chegados da aldeia com a pele sem mancha, que influência do meio obriga a incrustar no braço coroas do seu país. (...) A sociedade, obedecendo à corrente das modernas ideias criminalistas, olha com desconfiança a tatuagem. O curioso é que – e esses estranhos problemas de psicologia talvez não sejam nunca explicados – o curioso é que os que se deixam tatuar por não terem mais que fazer, em geral, o elemento puro das aldeias portuguesas, o único quase incontaminável da baixa classe do Rio, mostram sem o menor receio os braços, enquanto os criminosos, os assassinos, os que já deixaram a ficha no gabinete da antropometria, fazem o possível para ocultá-los e escondem os desenhos do corpo como um crime.» (s/d, pp. 16-18)

---

<sup>176</sup> Sem que essa concentração grupal signifique, imediatamente, a utilização das marcas como *signo corporativo* (Fisher, 2002:94), ao contrário do que acontecia com o seu uso em algumas comunidades de artesãos (Le Breton, 2002a:28).

<sup>177</sup> Muitas vezes nativos capturados, mas também marinheiros aposentados que encontravam nestes contextos o seu ganha-pão contando histórias acerca das suas aventuras junto de “selvagens” perigosos e pagãos (ironicamente, os Maori ganhavam as honras enquanto protagonistas das narrativas) por quem haviam sido raptados, reafirmando e confirmando todos os estereótipos sobre as culturas tribais. Mais tarde, a partir do início do século XX, de forma a conceder um maior sentido de exotismo e de eroticismo a esses espectáculos, as mulheres extensivamente tatuadas, frequentemente as esposas e namoradas dos donos dos circos, começaram a ser o seu grande pólo de atracção. A este propósito, ver Atkinson, 2003:33-36; DeMello, 2000:53-59; Mifflin, 1997; Rubin, 1988:14. Sobre o modo de produção, promoção e apropriação deste tipo de espectáculos “do exótico”, ver Bogdan, 1994; Gil, 1994; Oettermann, 2000; Tucheran, 1999:128-132.

<sup>178</sup> João do Rio foi o pseudónimo mais constante de João Paulo Emílio Coelho Barreto (1881-1921), escritor e jornalista carioca de relevo, e grande frequentador da boémia do Rio de Janeiro do início do século XX.

Ainda que, ao mesmo tempo, a tatuagem e algumas formas de *body piercing* também tenham sido experimentadas por personagens distintas pertencentes a estratos sociais mais elevados – quer da aristocracia tradicional europeia, quer da alta sociedade americana –, enquanto signo de excentricidade e luxo, bem como de distância irónica perante o rigor dos códigos cortesãos e de celebração do respectivo carisma pessoal e poder político através da *exotização do corpo civilizado*<sup>179</sup>, a burguesia tendia a desconsiderar a beleza estética das marcas corporais em questão e a olhá-las como um indício socialmente inquietante. Reminiscências de um *corpo incivilizado*, em estado “selvagem”, no sentido em que Elias o refere (1989 [1939]; 1990 [1939]): um corpo constringido por poucas normas de comportamento, que dá expressão e satisfação imediata aos seus impulsos, emoções, desejos e necessidades mais básicos, sem a auto-restrição, a consideração e o “refinamento das maneiras” exigido pelo sistema de etiqueta que passa a controlar e a disciplinar as relações intercorporais das classes dominantes.

Tanto mais quando, na viragem para o século XX, a associação entre marcas corporais – nomeadamente a tatuagem – e marginalidade acaba por se institucionalizar no discurso médico e jurídico através dos tratados elaborados por alguns criminologistas, entre os quais o de Césare Lombroso (1895), criminalista italiano e professor de jurisprudência médica em Turim, bem como o de Alexandre Lacassagne (1881), cirurgião da armada francesa e professor de jurisprudência em Lyon. Ambos se debruçaram sobre os indícios físicos da delinquência, entre os quais destacam o uso da tatuagem «como sinal de criminalidade inata, mostrando a insensibilidade dos criminosos à dor e o seu gosto atávico pelo ornamento» (Rocha, 1985:101), tal como o “homem primitivo”, o “selvagem”. Deste modo, o que começou por ser visto como mera curiosidade e exotismo, é tornado expressão corporal de uma patologia criminal, legitimando jurídica e medicamente o descrédito social em que as marcas corporais haviam caído (Jones, 2000:15-16; Le Breton, 2002a, 2002b; Mendoza, 2004:23-36; Sullivan, 2001:13-46).

Ainda hoje, alguma literatura médica no âmbito da psiquiatria e da psicologia tenta associar a decisão por este tipo de práticas a determinados perfis supostamente tidos como psico-patológicos ou com problemas de adaptação às normatividades social ou sexual<sup>180</sup>, como a personalidade anti-social, o comportamento agressivo e hostil, a auto-mutilação, o sado-masochismo, a homossexualidade e outras «dificuldades de ajustamento à sexualidade

---

<sup>179</sup> Ver Atkinson, 2003:33; Blanchard, 1991:14; Borel, 1992:157-160; Bradley, 2000; Fisher, 2002:96; Guest, 2000:101; Hernando, 1997; Le Breton, 2002a:34; Santos, 1997.

<sup>180</sup> Ver, por exemplo, Claes & Vertommen, 2005; Favazza, 1996 [1987]; Putnins, 2002.

heterossexual» (Favazza, 1996 [1987]:153).<sup>181</sup> O corpo marcado é assumido, no âmbito deste tipo de literatura, como *revelador* de uma identidade “profunda”, “verdadeira”, “neurológica”, à qual o sujeito marcado não pode escapar e que a sua pele deixa transparecer.

A pele marcada funcionaria, assim, como “informação objectiva”, texto ideográfico disponível na sua suposta literalidade, uma forma de *exegesis* e *diagnosis* dermatográfica de personalidades com predisposição para desordens que se poderiam manifestar sob formas patológicas e/ou criminosas. A institucionalização médica e jurídica desta visão essencialista, naturalista, normativa e funcionalista da relação entre identidade e corpo, que reenvia as marcas para o âmbito dos comportamentos socialmente anómicos (da patologia psicológica, do desvio social, da delinquência, da criminalidade e da “perversidade” sexual), pesou fortemente na reputação social da sua prática, solidificando o estereótipo negativo que lhes persiste em sobreviver no Ocidente.<sup>182</sup>

Em alguns contextos, as marcas corporais foram ainda utilizadas, formal e informalmente, como *signos de infâmia* (Le Breton, 2002a:28, 2002b:32; Jones, 2000:15). A par de outros dispositivos através dos quais a lei era inscrita nos corpos (instrumentos de tortura, de encarceração, etc.), «maquinaria que transforma os corpos individuais em corpos políticos» (Certeau, 1984:142), a tatuagem também participava de sistemas escravagistas e penais como forma não só de punir comportamentos socialmente disruptivos, como também, sobretudo, como meio de sujeição, ao classificar, identificar e perenizar uma condição social dominada.<sup>183</sup> Correspondiam a números, letras ou figuras geométricas tatuadas na pele, inscrições de valor possessivo ou judiciário com acção proprietária ou punitiva sobre determinados grupos sociais (escravos, criminosos, desertores, minorias étnicas e sexuais<sup>184</sup>), destinadas a distinguir os indivíduos livres dos submetidos.

Em algumas *instituições totais* (Goffman, 1968, 1996), contudo, o sentido judiciário e proprietário das marcas viu-se invertido, quando as suas tradicionais vítimas começaram a incorporá-las voluntariamente, prática que veio a adquirir bastante popularidade dentro das prisões, por exemplo. Aí, o seu valor estigmático acabou por ser subvertido e transubstanciado

---

<sup>181</sup> Sobre a perspectiva psico-patológica da marcação corporal, desde a sua construção até à sua reprodução na actualidade, ver Favazza, 1996 [1987]; Hewitt, 1997; Jeffreys, 2000; Pitts, 1999, 2004; Strong, 1998; Sullivan, 2001.

<sup>182</sup> De facto, são estes os atributos das marcas corporais presentes na imagem veiculada pelos *media*. Ver Atkinson, 2003:60-68; DeMello, 2000:97-124; Pitts, 1999. Como teremos oportunidade de constatar mais à frente, são também estes os traços identificados para o *piercing* e para a tatuagem por grande parte dos jovens portugueses, dando conta de uma constelação simbólica em torno destes recursos que permanece cristalizada.

<sup>183</sup> Sobre a utilização das inscrições corporais neste tipo de sistemas, ver Anderson, 2000; Atkinson, 2003:38-39; Jones, 2000; Gustafson, 2000; MacQuarrie, 2000; Maxwell-Stewart & Dufield, 2000; Schrader, 2000.

<sup>184</sup> O caso da marcação dos judeus nos campos de concentração durante a II Guerra Mundial (a par de ciganos e de homossexuais), revestia-se de uma humilhação acrescida, na medida em que, como vimos, o Velho Testamento proíbe veementemente as marcas no corpo.

em valor emancipador. A resistência à dominação pode tomar diversas formas, uma das quais através da apropriação dos mesmos artefactos que simbolizavam dominação, mas aqui e agora investindo-lhes estruturas de sentido em oposição, ou melhor, em *negação* das convencionais. Os signos da subordinação e do controlo, exercidos pelas forças da ordem, relembram constantemente como o controlo social é frágil e pode ser posto em causa; e demonstram ainda como escapar a esse controlo, ainda que, apenas momentaneamente, produza um sentido de liberdade. A acção, ao tornar-se voluntária e já não imposta, torna-se assim disruptiva.

Os reclusos são propriedade do Estado, o qual, objectivamente, tem legitimidade para administrar punições sobre os corpos encarcerados (Foucault, 1999 [1975]). Se no seu início a tatuagem integrava este modelo de punição e vigilância do corpo recluso, quando foi abolida, a sua utilização passou a ser frequentemente voluntária por parte dos reclusos, como forma expressiva destes reivindicarem a propriedade do seu corpo individual, actuando como uma poderosa manifestação subjectiva de questionamento da propriedade corporal do Estado (DeMello, 1993; Kent, 1997; Maxwell-Stewart & Duffield, 2000).

Em contextos de reclusão, por definição altamente disciplinados e vigiados, onde se espera que os corpos reajam dócil e receptivamente aos seus apertados mecanismos de controlo, vigilância e disciplina, marcar deliberadamente o corpo através de tatuagens, *branding* ou escarificações, passou a corresponder a um acto de *resistência simbólica* e de *emancipação pessoal* contra os processos de «mortificação do eu» (Goffman, 1968:56-78) característicos desse tipo de instituições.<sup>185</sup> A prática de marcar o corpo entre prisioneiros, ou de se infligir a si próprio a marca, funciona aqui como estratégia de produzir um espaço subjectivo de agenciamento individual, perante a totalização do controlo da instituição prisional sobre o seu corpo, que se pretende docilizado e adestrado através do encarceramento, do suplício, da constante vigilância em panóptico.

Por outro lado, os corpos reclusos sofrem habitualmente um elevado padrão de standardização, quando as disciplinas prisionais os suprem de praticamente todos os elementos que permitem estabelecer e visualizar a sua singularização (cortes de cabelo militarizados, fardas incaracterísticas, etc.). Ora, os regimes de marcação corporal vêm funcionar, também, como forma de restaurar um novo sentido de individualidade perante a desposseção de símbolos singularizadores e a elevada standardização da imagem corporal

---

<sup>185</sup> Segundo Manuela Cunha, «a regulamentação marca o arbítrio da instituição sobre as reclusas – tanto mais ostensivo quanto se exerce sobre o seu corpo ou apresentação pessoal. (...) Ou seja, na cadeia não se procede apenas à desvalorização do eu, através de uma drástica diminuição da autonomia pessoal (...). Assiste-se também à fragilização das fronteiras de um eu até então privado. Ao cabo de algum tempo, esta “mortificação”, em suma, parece conduzir a um esbatimento da noção do eu e à dissolução da individualidade.» (1996:73-78).

que é institucionalmente exigida ao corpo recluso. Invocam, simultaneamente, um sentido de dissidência social, na medida em que, ao aplicarem deliberadamente um signo expressivo com uma longa e cristalizada história de utilização transgressiva, os prisioneiros (de)marcavam e reproduziam em consciência o seu estatuto socialmente marginal, de *outsider*, criando iconografias próprias que comunicavam identidades e redes de sociabilidade produzidas em reclusão.

O valor simbólico de dissidência, rebelião e contestação social atribuído às tatuagens em contextos prisionais, no sentido de distanciamento crítico perante os padrões corporais e culturais dominantes, alarga-se a outros contextos sociais quando é também reclamado, a partir dos anos 30, entre alguns segmentos sociais mais jovens que, nessa altura, começaram a destacar-se socialmente pela espectacularidade dos seus visuais e pelos comportamentos tumultuosos que lhes eram atribuídos. Muitos desses jovens haviam, inclusivamente, iniciado o seu processo de marcação corporal em contextos prisionais ou institucionalizados (McKerracher & Watson, 1969; Steward, 1990; Verbene, 1969).

A tatuagem e, mais tarde, o *body piercing*, vêem-se assim instituídos enquanto signos expressivos de *rebeldia juvenil*, o que vem suscitar algum “pânico moral” entre os pais de jovens recrutados entre as “classes médias”, dado não apenas o conservadorismo que caracterizava os modelos de corporeidade na época, mas sobretudo a relação simbólica instituída entre essas marcas e comportamentos tidos como socialmente desviantes, psico-patológicos ou até mesmo criminosos.<sup>186</sup> Independentemente das manifestações de repúdio e das pressões sociais no sentido do seu controlo, as marcas corporais conhecem um crescente sucesso depois da II Guerra Mundial, vindo a ser *transversalmente* apropriadas em contextos micro-grupais de natureza variada<sup>187</sup>: étnica<sup>188</sup>, sexual<sup>189</sup>, artística<sup>190</sup> e/ou juvenil<sup>191</sup>, habitualmente designados de *subculturas*, *contraculturas* ou, mais recentemente, *tribos* ou *cenos juvenis*.

---

<sup>186</sup> Daí o Senado de Nova Iorque ter produzido legislação, em 1933, no sentido de interditar a prática profissional da tatuagem a menores de 16 anos, bem como, uns anos mais tarde, de regular as condições de higiene e esterilização em que a actividade profissional era exercida, mobilizando contra si instâncias policiais, judiciais, de saúde pública e até grupos civis. Dada a difusão e o crescimento da tatuagem entre adolescentes e jovens adultos, esse tipo de regulação, após a II Guerra Mundial, foi seguido por outros Estados dos EUA, bem como por alguns países da Europa. Em algumas cidades norte-americanas a tatuagem chegou mesmo a ser constituída como actividade ilegal. A este propósito ver Atkinson, 2003:38-42; DeMello, 2000:67-70; Govenar, 2000; Pitts, 2004:380-381; Steward, 1990.

<sup>187</sup> A utilização de marcas corporais neste tipo de contextos não funciona, contudo, como condição *sine qua non* de integração e pertença nesses mesmos grupos. A marcação do corpo é um regime que atravessa todos estes grupos, sendo que apenas alguns dos seus membros as adoptam, sobretudo como recurso expressivo de marcar socialmente a sua diferença, ou seja, a singularidade da sua identidade pessoal.

<sup>188</sup> A tatuagem, já por volta dos anos 30, começou a ser uma prática autodidacta relativamente vulgar entre *gangs* de jovens *chicanos* em Nova Iorque, por exemplo. Ver Phillips, 2001; Govenar, 1988.

<sup>189</sup> Diversas práticas tradicionais de modificação e de intervenção corporal, nomeadamente o *body piercing*, têm sido exploradas em alguns círculos *gay*, fetichistas e sadomasoquistas, primeiros adeptos dos *modernos primitivos*,

De um ponto de vista sociológico, cada uma dessas designações remete para enquadramentos analíticos diferenciados perante o fenómeno das culturas juvenis nascidas no pós-guerra. Privilegiando o eixo analítico do *poder*, as “subculturas” são olhadas na tradição sociológica como filiações sociais (que podem ser não apenas etárias e geracionais, mas também de natureza sexual ou outra) minoritárias e subalternas relativamente a um dado modelo hegemónico de cultura (que pode ser de classe ou parental, por exemplo), filiações a partir das quais se projectam e elaboram formas culturais de reacção aos problemas colocados pela especificidade do grupo no interior da “cultura” de que os seus membros são originários. As subculturas juvenis do pós-guerra, por exemplo, na tradição da abordagem desenvolvida pelo C.C.C.S. da Universidade de Birmingham, surgem entre jovens operários ingleses como resposta *funcional* às transformações e dificuldades vividas pelos jovens oriundos da classe operária nesse período.<sup>192</sup>

A abordagem das culturas juvenis por via das “contraculturas”, por sua vez, privilegiando o eixo analítico da *acção*, entende-as como culturas produzidas em oposição à sociedade em que vivem e que expressam, através da formulação de uma nova constelação de práticas, valores e referências, a recusa em nela se integrar, demonstrando um grande empenho na inteira reversão da ordem colectiva através da experimentação de novos modelos utópicos.<sup>193</sup>

As “tribos” ou “cenas”, por fim, passaram recentemente a ser metáforas recorrentes quer na vida social, quer na vida das ciências sociais, para classificar muitos dos actuais micro-grupos juvenis (mas não só) marcados por um estilo próprio e com alguma visibilidade social espectacular e exotizada. Privilegiam o eixo analítico da *forma*, dada a encenação imagética e/ou performática mais exuberante que identifica os participantes desses grupos. Essas

---

movimento social emergente em São Francisco, mas logo globalizado às grandes metrópoles ocidentais. Ver Atkinson & Young, 2001; Benson, 2000; Califia, 1993; Le Breton, 2002a, 2002b; Levine, 1998; Klesse, 1999; O'Dell, 1998; Pitts, 2000, 2003; Rosenblatt, 1997; Torgovnick, 1999 (1997), Vale & Juno, 1989, 1993; Winge, 2003; Wojcik, 1995; Zbinden, 1997.

<sup>190</sup> Depois dos anos 60, a tatuagem e o *body piercing* começam a atrair o interesse de alguns artistas contemporâneos, como Bruce Newman, Dennis Oppenheim e Chris Barden, no sentido de explorar formas de o criador se tornar simultaneamente sujeito e objecto artístico, no contexto de movimentos estéticos relacionados com a *body art*, a *performance* e o *happening*, por exemplo. Ver Ardenne, 2001; Jones 1998; O'Dell, 1998.

<sup>191</sup> Pode-se destacar a presença de marcas corporais entre membros das “micro-culturas” *motard ou biker*, *rock'a'billy*, *hippie*, *punk*, *skinhead*, *grunge*, *gótica*, *hardcore*, *straitthedge*, *skinhead*; *techno* ou *house*, por exemplo. Ver Blanchard, 1991; Camphausen, 1997; DeMello, 2000; Diógenes, 1998; Domínguez, 2001; Eubanks, 1996; Falk, 1995; Fisher, 2002; Ganter, 2005; Gonzaga, 1997; Govenar, 2000; Klesse, 1999; Le Breton, 1999, 2002a, 2002b; Mendoza, 2004; Polhemus & Proctor, 1978; Polhemus, 1988, 1995, 1996, 1997; Prozio, 2004; Ramos, 2001, 2002; Rubin, 1988; Sanders, 1989; Santos, 1997; Steward, 1990; Wojcik, 1995; Zbinden, 1997.

<sup>192</sup> Ver Hall & Jefferson, 1976; Mungham & Pearson, 1976; Cohen & Taylor, 1978; Hebdige, 1986 (1979); Cohen, 1979; Cohen, 1984; Brake, 1985; Moore, 1994; Gelder & Thornton, 1997; Garratt, 1997; Atkinson, 2003:92-109. Para uma discussão sobre a validade e produtividade heurística do conceito de “subcultura” na sociedade contemporânea, ver Redhead, 1997; Bennett, 1999; Muggleton, 2002 (2000); Muggleton & Weinzierl, 2003; Bennett & Kahn-Harris, 2004; Blackman, 2005; Hesmondhalgh, 2005.

<sup>193</sup> Ver Roszak, 1972; Willis, 1977; Savater & Villena, 1982; Schafraad, 2001; Yinger, 1982; McKay, 1996;.



metáforas, quando operacionalizadas no âmbito da sociologia, tentam contudo ir mais longe, demarcando-se analiticamente da reificação ontológica e estática, da homogeneidade e fechamento social, da cristalização identitária e determinação ideológica pressupostas nas anteriores nomenclaturas, consubstanciando uma viragem conceptual na abordagem das *pós-subculturas*, como lhes chamam alguns autores.<sup>194</sup>

De uma maneira ou de outra, qualquer um destes conceitos *sensu-comunizou-se* entre os próprios jovens, enraizando-se nas suas linguagens quotidianas, sobretudo enquanto metáforas de micro-espços sociais e simbólicos vistos como subterrâneos, alternativos e dissidentes relativamente aos espaços e culturas juvenis mais institucionalizados, dominantes e intensivamente massificados. Dada a controvérsia ainda mantida academicamente sobre a actual validade heurística dos conceitos de *subcultura*, *contracultura*, *neo-tribo* e *cena*, nomeadamente no âmbito da sociologia e antropologia da juventude, opta-se neste trabalho por um termo conceptualmente mais “neutro” para designar este tipo de contextos e culturas juvenis de pequena escala, o de *microculturas*, no sentido de «fluxo de significados e valores manejados por pequenos grupos de jovens [e não só] na vida quotidiana, atendendo a situações locais concretas» (Feixa, 1998:270). Ao mesmo tempo, valoriza-se uma abordagem sobretudo *émica* dessas categorias, deixando que elas fluam dos discursos dos entrevistados, averiguando os respectivos conteúdos simbólicos.<sup>195</sup>

Ora, no âmbito destes contextos juvenis, as marcas corporais viram efectivamente reverter os seus conteúdos de sujeição e dominação, para passarem a revelar um potencial simbólico de subversão social, investidas de significados de resistência, autonomização, liberdade de expressão e individualização por parte dos jovens que as ostentam, desafiando a autoridade e o controlo corporal exercido pelos representantes de algumas instituições que lhes são bastante próximas (família, escola, igreja, o próprio mercado que se lhes dirige mais directamente, etc.). Como peregrinos da liberdade, os participantes desses movimentos vinham reivindicar uma nova maneira de ser e de viver, onde o corpo e a sexualidade fossem vividos de forma mais “livre” e menos ligada aos valores capitalistas.

O corpo extensivamente marcado surge assim, nestes contextos sociais, como modelo oposto ao ideário social do “corpo jovem”, um modelo de corporeidade juvenil, como se viu, altamente formatado, disciplinado e conformado sob o signo da beleza, da lisura, da saúde, da

---

<sup>194</sup> Para uma discussão sobre o conceito de *neo-tribo*, ver Maffesoli, 1988; Magnani, 1992; Cathelat, 1997; Costa, Tornero, Tropea, 1997; Feixa, 1998; Bennett, 1999, 2005; Fournier, 1999; Díaz, 2001; Pais, 2004a. Para uma discussão sobre o conceito de *cena*, ver Abramo, 1994; Bennett & Peterson, 2004. Para uma abordagem sobre os estudos pós-subculturais, ver Muggleton 2000 (2002); Muggleton & Weinzierl, 2003; Bennett & Kahn-Harris, 2004; Hesmondhalgh, 2005.

<sup>195</sup> Análise realizada no capítulo VII deste trabalho.

vitalidade, da pujança. Daí que seja percebido e tratado pelos pólos de autoridade somática ou de biopoder como uma ameaça à ordem social e cultural vigente. De facto, o corpo extensivamente marcado, enquanto persecução biográfica de possíveis corporais, é um corpo disruptivo que, como tal, terá a capacidade de minar e erodir as representações e valores somáticos dominantes sobre o corpo juvenil através da pulverização da universalidade da norma, o que transforma os seus portadores em agentes críticos e activos, habilitados a transformar a vida corporal e cultural (Cruz, 2002:163; Giroux, 1998:32).

O estilo *punk*, um dos exemplos mais visíveis e extravagantes de utilização desse tipo de adereços<sup>196</sup>, foi subversivo não apenas porque desestabilizou fronteiras e convenções culturais dominantes, ao denunciar explicitamente os meios através dos quais tais classificações culturais e discursos homogêneos são construídos, mas porque, implicitamente, mostrou outras possibilidades de comunicação estética e de intervenção corporal, apropriando-se de recursos altamente heterodoxos da corporeidade da época. Entre outras manifestações, a heresia do corpo “mutilado” surgia, no movimento *punk*, como projecção pública da recusa por parte de uma certa juventude das suas condições sociais de existência, superfície onde «o ódio do social se transforma em ódio do corpo», suporte que melhor simboliza a relação obrigada ao outro (Le Breton, 2000:215).

Tendo pouco acesso – ou nem tendo tal pretensão – aos meios legítimos do discurso dominante, tentam deste modo apoderar-se e conquistar o seu mais imediato, próximo e disponível meio de comunicação, o corpo, experimentando-o, reiventando-o para além dos moldes impostos e expectativados pela ordem social. Não para conquistar poder, no sentido tradicional do poder político, mas para conquistar espaço para *poder fazer*, margem de manobra de *existência*. Nessa óptica, criam um coerente e elaborado sistema de adorno corporal no sentido de expressar a sua alienação, insatisfação e dissidência profunda perante uma sociedade em crise e em desintegração que encontravam na sociedade londrina e britânica da época.

De gesto socialmente imposto, marcar o corpo passa então, na sociedade ocidental, à categoria de acção voluntária, de escolha pessoal e deliberada, ganhando, por um lado, o estatuto de gesto transgressivo que rejeita e questiona as noções convencionais de beleza e de integridade física que lhes são tradicionalmente aplicadas, bem como, por outro lado, o estatuto de gesto reivindicativo dos direitos de propriedade e controlo corporal do seu portador perante as instâncias sociais que (re)produzem e aplicam essas mesmas categorias.

---

<sup>196</sup> Ver Abramo, 1994; Andes, 1998; Baron, 1989; Caiafa, 1989; Steward, 1990; Wojcik, 1995.

Mais recentemente, as *formas* culturais do *punk*, bem como de muitas outras culturas juvenis do pós-guerra, entram no circuito comercial e vão sendo transformadas em estilo, fundamentadas numa linguagem que destaca os valores da “autenticidade” e da “diferença individual”. Com este movimento, as marcas corporais vão também saindo da clandestinidade a que estavam votadas, conhecendo um crescente sucesso associado à ideia implícita do corpo como objecto maleável, forma provisória. Escapam aos lugares marginais do sado-masochismo, do fetichismo ou do *punk*, absorvidos por aquilo que se convencionou designar de “tribos urbanas”, e propagam-se ao conjunto da sociedade através do sistema da moda (Le Breton, 2000:217). Os estúdios dedicados à sua comercialização multiplicam-se e, simultaneamente, acentua-se a sua procura.

Recuperadas e reactualizadas no âmbito daqueles contextos de dissidência micro-grupal, o uso das marcas corporais intensificou-se no decorrer da última década do século XX, começando a permear a cultura dominante como forma de expressão pessoal e de singularização social.<sup>197</sup> Neste recente ressuscitar das práticas de marcação corporal, os seus usos não se limitaram a traduzir ou copiar práticas ancestrais. Embora reivindicadas como uma herança cultural das sociedades ditas “primitivas”, a tatuagem e o *body piercing* são hoje praticadas em condições materiais, sociais e simbólicas radicalmente diferentes. Renovam-se nos cuidados a ter e nas técnicas empregues, nos materiais utilizados e nas iconografias representadas, nos próprios conteúdos simbólicos que lhes são emprestados, os quais já não correspondem a significados comuns e unívocos, tacitamente aceites e colectivamente reconhecidos no contexto ritualista, iniciático e fortemente instituído em que as marcas eram praticadas nas sociedades de tipo “holista”.

Ainda que muitas vezes evoquem folcloricamente formas ancestrais, nas sociedades contemporâneas as marcas deixam de corresponder a *signos estatutários* claros e precisos, socialmente determinados e codificados – como o eram em contextos “tribais” tradicionais<sup>198</sup> –, para passarem a constituir *signos identitários* voluntariamente apropriados, simbolicamente flutuantes, ambíguos e desconcertantes, ancorados em narrativas biográficas individuais a partir das quais assinalam e celebram expressivamente tomadas de decisão e opções pessoais, momentos, situações e vivências que consubstanciam uma existência particular, revelando também estéticas e éticas de vida que se pretendem “diferentes” e “alternativas” ao padrão dominante. Recurso expressivo que ambiciona *marcar* e *demarcar* corporalmente um mundo de

---

<sup>197</sup> Como se verá no capítulo V deste trabalho.

<sup>198</sup> Onde este tipo de inscrições corporais atribuía a cada indivíduo o seu lugar social exacto na organização social, assumindo a função de assinalar socialmente estatutos de género, de etapa de vida, de hierarquia social, de clã, de pertença familiar, etc.

vida que se pretende singular, portanto, e já não legitimar colectivamente um dado corpo social.<sup>199</sup>

Esta leitura social que reconhece nas marcas um *valor individualmente distintivo* não anula, contudo, aquela a que estava tradicionalmente associada – antes se justapõe – e que remete para o seu *valor colectivamente estigmático*. Como temos vindo a observar, depois da sua introdução no contexto das sociedades ocidentais, a história social das marcas corporais tem vindo a caracterizar-se pela persistência com que são utilizadas para *demarcar* quem as ostenta, no sentido de circunscrever e assinalar socialmente os seus praticantes. Se nas sociedades tribalistas tradicionais as marcas corporais acompanhavam ritos de passagem que visavam a *integração social*, o uso que lhes tem sido dado na sociedade ocidental tem-se associado, sobretudo, a *ritos de exclusão*, voluntária ou involuntária. Não esqueçamos que, como se tem vindo a analisar, desde sempre a marcação indelével tem funcionado socialmente como acto classificatório de corpos *estrangeiros, estranhos* (Simmel, 1983 [1908]), ou *anormais* (Foucault, 2001 [1975]), adoptado por nativos de culturas temporalmente remotas, indígenas geograficamente longínquos, ou autóctones socialmente distantes.

O uso de marcas corporais continua a não ser socialmente pacífico. Apesar da relativa democratização ocorrida com o alargamento da sua base de recrutamento social para além das chamadas “subculturas”, “contra-culturas” ou “tribos urbanas”, o uso de *body piercing* e de tatuagens mantém-se polémico. Como teremos oportunidade de ver adiante, mesmo entre a mais nova geração, em Portugal, a percepção dominante das marcas corporais deliberadamente infligidas tende a persistir como sinónimo de auto-destruição, patologia psíquica, marginalidade, desvio e contestação social. Dotadas não apenas de uma longa história que as marginaliza simbólica e socialmente, mas também de características que as particularizam no conjunto dos recursos estéticos potencialmente mobilizáveis na construção de um visual<sup>200</sup>, o uso de marcas corporais perdura a suscitar controvérsia e a acarretar efeitos discriminatórios e estigmáticos na interacção quotidiana dos seus utilizadores (Blanchard, 1991; Rothenberg, 1996; Sanders, 1989).

Não obstante a nefasta carga simbólica predominantemente associada às figuras sociais extensivamente marcadas, a actual popularidade, visibilidade e familiaridade social com o seu uso e abuso é, actualmente, um dado objectivo. Inscrições corporais como a tatuagem e o *body*

---

<sup>199</sup> Atkinson, 2003 ; Benson, 2000; Le Breton, 2002a, 2002b; Blanchard, 1991; Falk, 1995; Grogard, 1994; Lamer, 1995; Maccormack, 2006 ; Marques, 1997 ; Mendes de Almeida, 2000, 2001; Mendoza, 2004; Pérez, 2006; Ortega, 2004; Pitts, 2004; Ramos, 2001; Ruiz, 2002; Sweetman, 1999; Turner, 1999.

<sup>200</sup> Dada a sua permanência e invasividade na epiderme, qualidades das marcas corporais que teremos oportunidade de analisar no capítulo IV deste trabalho.

*piercing*, hoje, circulam com discrição ou exibem-se de forma mais ostentatória pelas ruas, escolas, praias e lugares nocturnos. Nos meios de comunicação social proliferam artigos, programas e reportagens especiais sobre a temática, lançando e alimentando a polémica relação simbólica das práticas de marcação corporal com a Igreja e a Medicina, instituições que tradicionalmente se arrogam o papel de controlar e disciplinar os corpos.<sup>201</sup> A publicidade apropria-se e faz associar os significados das marcas corporais aos produtos que apresenta.<sup>202</sup> Ícones mediáticos relacionados com a música, cinema, moda, desporto, etc., incorporam-nas em versões mais limitadas ou extensivas, contribuindo para a sua reabilitação social e simbólica.<sup>203</sup>

A marcação corporal passa a fazer-se num contexto alargado de transacção económica de bens e serviços, sedeadas em *estúdios* onde o cenário tradicionalmente *neo-barroco* da sala de espera<sup>204</sup> contrasta com o ambiente clínico e asséptico do compartimento onde as marcas são aplicadas, povoado por uma panóplia de instrumentos com aparência cirúrgica<sup>205</sup>, por profissionais que se pretendem credenciados. Estes, por sua vez, tentam organizar-se em associações onde se partilham dificuldades, experiências e interesses<sup>206</sup>, celebrando e promovendo estas práticas através da realização e participação em convenções e concursos

---

<sup>201</sup> Para além de inúmeras reportagens na imprensa escrita, também pequenos apontamentos em programas noticiosos, bem como programas televisivos de maior duração, em formatos variados (debates, reportagens, entrevistas, etc.), têm sido regulares nos canais a que os portugueses hoje têm acesso. Destaque-se, por exemplo, os programas: «Falatório», *talk-show* transmitido na RTP2 e apresentado por Catarina Portas, que no dia 10 de Junho de 1997 abordou o tema “Alterações Radicais do Corpo”; «Grande Reportagem», transmitido na SIC no dia 16 de Setembro de 1997, apresentando uma extensa reportagem de Maria João Ruela e Odacir Junior sobre os “Modernos Primitivos”; «Os Filhos da Nação», *talk-show* apresentado por Júlia Pinheiro transmitido na SIC dia 5 de Novembro de 1999, com o tema “Porque vivemos felizes com o corpo que temos?”; «Emoções Fortes», *talk-show* apresentado por Luisa Castel-Branco na RTP1 que, no dia 23 de Novembro de 2001, versou sobre o tema “Novas Tribos Urbanas” e, uns meses mais tarde, sobre “Tatuagens e *Body Piercing*”, programa reeditado com os mesmos convidados de «Luisa Directo», passado no Canal CNL; o programa de informação e debate «Hora Extra», apresentado por Conceição Lino na SIC, em 2003, sobre “Tatuagem e *Body Piercing*”. É ainda de destacar a série *Miami Inc.*, um *reality show* passado num estúdio de tatuagem e *body piercing* em Miami, a passar no canal *People & Arts* desde 2005.

<sup>202</sup> Note-se o caso de algumas campanhas publicitárias de marcas como a Benetton, a Peugeot, a Volvo, a Pré Natal, a Vodafone, a Ray Ban, etc.

<sup>203</sup> Nomes da música, como Anastásia, Anthony Kiedis (Red Hot Chili Peppers), Beyonce, Britney Spears, Christina Aguilera, Dave Navarro (James Addiction), Dolores O’Riordan (Cranberries), Eminem, Fred Durst (Limp Bizkit), Lenny Kravitz, Mel C. (Spice Girls), Nirvana, Pearl Jam, Robbie Williams, Sepultura, Smashing Pumpkins; nomes do cinema e TV, como Ben Affleck, Johnny Deep, Julia Roberts, Mickey Rourke, Raul Gazzola, Sean Connery, Sean Penn, Stephen Baldwin; nomes da moda, como Sybil Buck (*top model* internacional), Eve Salvail (*top model* internacional), Sofia Aparício (*top model* nacional), Jean-Paul Gaultier ou Galliano (ambos estilistas de renome internacional); ou ainda nomes do desporto, como David Beckham (selecção inglesa de futebol), Simão Sabrosa (selecção portuguesa de futebol) ou Dennis Rodman (Chicago Bulls).

<sup>204</sup> Onde dominam paredes pintadas de cores berrantes, labaredas e *graffitis*, elementos decorativos como caveiras, santos, crucifixos, castiçais, velas e outros símbolos religiosos, ou ainda pormenores expositivos que passam por catálogos de tatuagem, mostruários de joalheria utilizada no *body piercing*, fotografias de tatuagens feitas pelos profissionais do próprio estúdio, a par de outras figuras extensivamente tatuadas, perfuradas ou dependuradas, em contextos mais exóticos ou situações mais «radicais». A música «hardcore» tem também uma presença constante, bem como o zumbido da máquina de tatuar.

<sup>205</sup> Desde a utilização de marquesas, batas brancas, luvas de uso único, máquinas de esterilização, etc.

<sup>206</sup> Uma das principais preocupações e anseios destes profissionais é a criação de regulamentação ética e higiénica que oriente e fiscalize quem presta este tipo de serviço e em que condições de higiene e assepsia.

nacionais e internacionais.<sup>207</sup> Galerias de arte e museus procedem à sua exibição sob suportes vários, sempre ancorados num certo discurso antropológico e estético que lhes serve de caução cultural e histórica.<sup>208</sup> A União Europeia organiza um grupo de trabalho no sentido de solicitar o diagnóstico e recomendações para cada país sobre os riscos de saúde inerentes aos processos de marcação corporal.<sup>209</sup> A DECO faz o primeiro estudo efectuado em Portugal sobre as condições de realização das intervenções e as informações prestadas aos clientes em estúdios de tatuagens.<sup>210</sup> Os meios académicos, por fim, começam a reagir com interesse à emergência de um «novo» fenómeno cultural.<sup>211</sup>

---

<sup>207</sup> Em Portugal já foi tentada a constituição de uma Associação dos Tatuadores e *Body Piercers* de Portugal, em 2001, embora hoje em dia não goze de qualquer efectividade (ver <http://www.tattooportugal.com/>). Portugal também vem sendo lugar de convenções internacionais em várias cidades, embora ainda sem o carácter regular que um espaço central de protagonismo e caução simbólica exige, como o é o caso dos EUA, da Alemanha ou da Holanda, por exemplo.

<sup>208</sup> Em Portugal são de referir eventos como a Exposição de Antropologia Visual, organizada na estação do metro do Campo Grande por Zeca Capristano em 1995, o Festival Atlântico, promovido pela produtora Zé dos Bois em 1997 sob a temática «O corpo na sociedade pós-moderna: manipulações e limites», a exibição do documentário *Of Skin & Metal*, de Olga Schubart, na Culturgest em Maio de 1998, seguida de uma exposição de fotogramas retirados do mesmo filme no Museu de História Natural do Jardim Botânico em Lisboa, ou a exposição «Quem vê corpos também vê corações» no Museu Antropológico de Universidade de Coimbra em Março de 1999.

<sup>209</sup> Ver Papameletiou, Shwela e Zenié (2003a, 2003b e 2003c).

<sup>210</sup> Ver «Corpos à espera da lei», in *PROTESTE*, n.º 260, Julho / Agosto de 2005, p. 13; e «Corpos à espera da lei», in *TESTE SAÚDE*, Nº 55, Junho / Julho de 2005, pp. 18-21.

<sup>211</sup> O que é indiciado pelo número de títulos publicados e não publicados sobre o tema nos últimos anos, boa parte dos quais citada na bibliografia deste trabalho.

## II. USOS E ATITUDES DOS JOVENS PORTUGUESES PERANTE AS MARCAS CORPORAIS: UM RETRATO...*DERMOGRÁFICO*

### 2.1. Do *renascimento* português das marcas corporais

Que condições propiciaram este processo? Que significado sócio-cultural adquire em Portugal, cabe agora perguntar. Apesar da ausência de estudos disponíveis que permitam aferir e dimensionar objectivamente o crescimento longitudinal do fenómeno de marcação corporal, diversos autores não hesitam em afirmar o incremento da popularidade do uso de marcas corporais nas sociedades ocidentais contemporâneas, patente na *expansão* (alargamento em número) e *transformação* (perfis sociais de procura mais diversificados) da sua base social de recrutamento. Esta dinâmica é justificada, em alguns trabalhos, pela penetração das práticas de tatuagem e *body piercing* entre segmentos sociais de estatuto mais elevado, com origem nas “classes médias”<sup>212</sup>, entre o género feminino<sup>213</sup>, bem como entre as camadas etárias mais jovens.<sup>214</sup>

No mesmo sentido vão os depoimentos dos nossos profissionais entrevistados: não só identificam o crescimento acelerado do número de apreciadores e de clientes de tatuagem e *body piercing* desde meados dos anos 90, como insistem na diversidade e transversalidade social do fenómeno da marcação corporal, admitindo, porém, a sua notável juvenilização. Por vezes, os profissionais tendem mesmo a enfatizar a natureza qualificada e “insuspeita” da sua nova clientela, provavelmente como tática de legitimação, despatologização e dignificação social e simbólica do uso de marcas tradicionalmente estigmáticas.

*À nossa loja vêm todo o tipo de pessoas. Vêm todas as camadas etárias, de todas as camadas sociais... Epá, vem tudo, tudo, tudo, tudo, tudo, percebes? (...) Acho que não [se deve associar as marcas a estilos de vida alternativos]. Eu acho que é uma ideia que se fez, pronto. É lógico que, se calhar, eu posso dar mais azo à imaginação, e usar mais coisas devido à minha profissão. Agora, eu acho que há pessoas que têm isso e que têm profissões perfeitamente normais. Nós temos aqui executivos, temos médicos, temos pessoas de agências de viagens, temos engenheiros, temos antropólogos inclusive. Temos pessoas de vários estratos sociais e várias profissões que usam.*  
[Empresária de tatuagem e body piercing, 9º ano de escolaridade, sexo feminino, 39 anos]

---

<sup>212</sup> Blanchard, 1991; Benson, 2000; DeMello, 2000, Mendes de Almeida, 2000, 2001; Pérez, 2006; Ramos, 2001; Rubin, 1988; Sanders, 1988, 1989, Sweetman, 1999.

<sup>213</sup> Atkinson, 2002; Fisher, 2002; Hardin, 1999; Miffilin, 1997; Riley & Cahill, 2005; Sanders, 1991; Wroblewsky, 1992.

<sup>214</sup> Atkinson, 2003; Fleming, 2000; Lamer, 1995; Le Breton, 2002a, 2002b; Mendoza, 2004; Ruiz, 2002.

*Podia dizer que há um modelo de consumidor, e esse, neste momento, são os jovens. Por quê? São eles, à partida, que estarão mais abertos a este tipo de coisas. (...) Tens uma série de profissionais e uma série de clientes, uma série de consumidores, das mais variadas classes sociais, das mais variadas filosofias políticas, das mais variadas correntes de pensamento... (...) [associação das marcas corporais a modos de vida alternativos...] Não, neste momento, pelo menos na realidade portuguesa, não se poderá dizer uma coisa destas. Lá está, às tantas devido à grande abordagem que houve por parte dos média em relação a este assunto, generalizou-se, passou a ser visto como uma coisa, apesar de alternativa, já bastante normal, bastante aceitável, e então toda a gente faz. Da pessoa mais “beta”, entre aspas, à pessoa mais “avariada”, também entre aspas, qualquer um deles é passível de usar piercings.*

[Profissional de body piercing, frequência universitária, sexo masculino, 25 anos]

*Há dois ou três anos, ou quatro ou cinco, falava-se de tatuagens, e as pessoas “Aii”, tinham aquelas ideias de todas aquelas gatafunhadas. É evidente que isso hoje já não é assim, e as pessoas já encaram isso um bocado melhor. (...) Acho que as pessoas hoje já têm uma mentalidade um bocado mais aberta. Cada um é cada um, isso é o melhor. Respeitar, desde que não incomode, está tudo na boa. (...) Antigamente não se via uma top model com piercing e com tatuagem. Hoje já se vê. Antigamente não se via um cantor com tatuagem e piercing, hoje vê-se. As pessoas também são levadas a que... tanto influenciadas como... Até é porreiro, eu também acho porreiro, eles até mostraram na televisão isso tudo, para também não haver aquela onda de muito... Da tatuagem, pelo menos, ser mais bem aceite, ‘tás a ver? Não é só o criminoso, o gajo que está na cadeia, o maluco, ‘tás a ver? Acho porreiro.*

[Profissional de body piercing, estudante universitário, sexo feminino, 27 anos]

A imagem popular do tatuado exclusivamente associado ao operariado, ao marinheiro, ao militar, ao recluso, à prostituta, ao jovem delincente ou a outras figuras ligadas a *guettos* criminalizados e marginalizados ou, no caso do *body piercing*, relacionado com comunidades homossexuais e/ou sado-masoquistas, ou com as subculturas nascidas nos países anglosaxónicos, surge assim desactualizada. As marcas corporais saíram efectivamente da penumbra de algumas zonas sociais, deixando de ser privilégio exclusivo de grupos ditos “alternativos” ou marginais, para passarem a ser blasonadas por homens e mulheres de estatutos e grupos sociais diversos, com principal incidência entre as mais novas gerações.

Apesar da consensualidade dos testemunhos em torno da progressiva aceitação, difusão e apropriação transversal das marcas corporais no contexto da sociedade portuguesa, desde uma década a esta parte, convém, contudo, relativizar tal notoriedade. Sobretudo, não cair no erro fácil de enfatizar excessivamente a dimensão do fenómeno. Mais do que uma difusão generalizada, como a imprensa ou até alguns cientistas sociais, entusiasmados, querem fazer crer<sup>215</sup>, a notoriedade social das marcas corporais na sociedade contemporânea ocidental, nomeadamente na sociedade portuguesa, transparece sobretudo no facto de serem acessórios estéticos que, num curto espaço de tempo, adquiriram bastante visibilidade social em termos mediáticos, publicitários, artísticos, políticos e até mesmo académicos.

---

<sup>215</sup> Blanchard, 1991; DeMello, 2000; Le Breton, 1999, 2002a, 2002b; Klesse, 1999; Rubin, 1988; Sanders, 1988, 1989.



De facto, em Portugal, a mobilização efectiva deste tipo de acessórios não é assim tão generalizada, mesmo entre as mais jovens gerações, suas preferenciais consumidoras: segundo um inquérito nacional realizado em 2000 a uma amostra representativa de jovens com idades compreendidas entre 15 e 29 anos, são apenas 4% os jovens que referem já ter feito pelo menos uma tatuagem, sendo menos de 1% os que dizem ter feito mais do que uma; quanto ao *piercing*, somente 2% diz que já fez um sem ser no lóbulo da orelha, sendo residual (0,4%) a percentagem de jovens que diz ter feito mais do que um (quadro 1).

Por outro lado, 85% dos jovens portugueses afirmam que nunca fariam um *piercing* sem ser no lóbulo da orelha, percentagem que sobe para 94% quando se fala em mais do que um; relativamente à tatuagem, apesar de menos rejeitada (31% não fez mas admite vir a fazer pelo menos uma, percentagem que desce para 12% na predisposição para fazer um *piercing*), são ainda cerca de 64% os jovens que nunca fariam sequer uma, percentagem que sobe para 91% quando se fala em várias tatuagens.

#### Quadro 1

##### Atitudes perante práticas de marcação corporal (%)

Práticas	Atitudes	Já fez	Não fez mas admite fazer	Nunca faria	N/S
Uma tatuagem		3,9	31,4	63,7	0,9
Várias tatuagens		0,8	6,5	91,4	1,0
Um <i>piercing</i> sem ser no lóbulo das orelhas		1,8	12,1	85,1	0,9
Vários <i>piercings</i> sem ser no lóbulo das orelhas		0,4	4,5	93,9	1,0

Fonte: Pais & Cabral, Condutas de Risco, Práticas Culturais e Atitudes perante o Corpo – Resultados de um Inquérito aos Jovens Portugueses, Oeiras, Celta, 2003, p. 323.

Os elevados índices de recusa denotam a legitimidade social controversa que as marcas corporais continuam a ter, mais ainda na sua versão de aplicação múltipla. Apesar do actual entusiasmo, visibilidade, curiosidade, interesse ou até “fascinação” social pelas inscrições corporais, não estamos a falar de um fenómeno de massas, sequer de aceitação consensual. Embora já não detenham o estatuto outrora marginal, a utilização desses recursos ainda está longe de ser naturalizada. Na mesma medida que fascina, ainda repele muita gente. Como referencia Célia Ramos relativamente ao caso específico da tatuagem, «sem nunca ter sido verdadeiramente desconsiderada, a tatuagem passeia em nosso quotidiano em liberdade condicional» (2001:181).

Ainda que não estejamos a falar de um fenómeno massificado e consensual, a articulação de um conjunto de factores particulares ao mundo da marcação corporal num cenário estrutural de acelerada abertura, troca, mediatização e cosmopolitização da sociedade portuguesa, bem como da sua crescente liberalização, fragmentação, pluralização e individualização social, proporcionou as condições culturais propícias a que a disseminação social das marcas corporais em Portugal se anunciasse socialmente notável, aderindo ao *renascimento*<sup>216</sup> que já se fazia sentir em outras sociedades ocidentais.

*Primeiro, eu tenho a facilidade porque viajei, porque conheci, porque sei. E eu volto a falar porque às vezes as pessoas esquecem mas, por exemplo, essas coisas da gente ter parabólicas, TV por cabo, pá, parece que não, mas deu a conhecer às pessoas montes de coisas. Porque os jovens também são influenciados pelas suas bandas e cada vez mais. E porque começaram a viajar e começaram a perceber. (...) Não vejo sequer que haja uma banalização neste momento. Há uma introdução muito grande no nosso país, e que nós estamos a viver, finalmente estamos a viver, pá! Isto é a nível mundial.*

[Empresária de tatuagem e body piercing, 9º ano de escolaridade, sexo feminino, 39 anos]

*A Madonna nunca teve um. Mete um no umbigo e, então, tudo o que é chavala mete um no umbigo, 'tás a ver. Aparece uma banda com bom som, o gajo está todo tatuado – mesmo, às vezes, não é pelo gajo estar todo tatuado, é porque a cara dele é bonita e as meninas gostam -- então todos os gajos querem ser como ele, com um ganda estilo. «Olha, aquele é bué da mau. Então, foda-se, também tenho de ser bué da mau. Vou meter tattoos.» 'Tás a ver? Por exemplo. Epá, por isso é que há esses booms assim, 'tás a ver. Olha, a moda agora está a dar valor. A moda agora está a dar valor! Eu estou na moda! Só que já estou na moda é há bué, 'tás a ver.*

[Electricista na construção civil, 8º ano de escolaridade, sexo masculino, 28 anos]

A disseminação social das marcas corporais começa por beneficiar do facto de serem recursos estéticos progressivamente integrados numa indústria de *design* corporal em franca expansão, onde passaram a ser explorados enquanto *bens de consumo* cuja aplicação é convertida em *rito mercantilizado* (Cassard, 2000:28). Com efeito, praticamente inexistentes há uma década atrás, os estúdios de tatuagem e *body piercing* proliferaram na paisagem urbana ocidental, instituindo uma oferta cada vez mais numerosa e profissionalizada, alimentada por uma procura maior e cada vez mais diversificada.

Se no início dos anos 90 apenas duas casas de tatuagem dividiam a clientela lisboeta (“Bad Bonnes Tatro” e “El Diablo”), hoje contam-se em pelo menos cerca de quatro dezenas os estúdios de tatuagem e *body piercing* abertos em Portugal<sup>217</sup>, já não apenas concentrados em

---

<sup>216</sup> O termo *renascimento* é utilizado por vários autores para descrever a recente dinâmica centrípeta a partir da qual as marcas emergiram das margens para o centro da cultura ocidental. Ver DeMello, 2000; Fleming, 2000; Rubin, 1988.

<sup>217</sup> Pesquisa efectuada nas Páginas Amarelas, através da Internet, bem como junto da Associação de Tatuadores e *Body Piercers* de Portugal, em Julho de 2003. Tentou averiguar-se através do Registo Nacional de Pessoas Colectivas, mas não foi possível obter-se tal informação.

Lisboa, mas também dispersos pelos seus arredores<sup>218</sup>, bem como no restante território português.<sup>219</sup> Por outro lado, foram actividades crescentemente acolhidas em salões de beleza e estética, de cenário menos barroco que os tradicionais estúdios, o que veio propiciar a diversificação dos seus contextos de produção e, por consequência, a emergência de novas clientelas. O facto de alguma das potenciais novas clientelas das marcas corporais não se identificarem com o cenário de clandestinidade (mais simbólica que social) que tenta ser mantido pelos estúdios convencionais<sup>220</sup> – construído no sentido de restituir ao cliente o simbolismo dissidente que configura a aura desses objectos – fez, efectivamente, extrapolar a comercialização desses bens e a prestação do serviço da sua colocação para além do seu universo tradicional, integrando as rotinas produtivas de muitos institutos de beleza, onde passam a ser transaccionados como mais um produto e serviço cosmético entre tantos outros.<sup>221</sup>

*Eu acho que passa um bocado por ser moda, por de repente ter havido assim um grande boom... Pronto, não foi assim tão grande, porque não há assim tantas lojas quanto isso, não é? Não há assim tantos tatuadores nem nada disso, não é? Mas não havia, não é? Não se conhecia quase nada, as pessoas iam lá fora para fazer. E, de repente, já se pode fazer cá, e pronto, tornou-se um bocado moda ter uma tatuagem.*

[Professor no ensino secundário, licenciatura, sexo feminino, 32 anos]

*Se calhar não se via mais por não haver casas. Desde que agora há, toda a gente que já gostava e que não tinha hipótese de fazer começou a poder fazer. Se calhar está escondido, ninguém nota e um gajo, quando menos está à espera... Tás a ver? Sim, se calhar é por já haver e tal.*

[Electricista na construção civil, 8º ano de escolaridade, sexo masculino, 28 anos]

*Este boom que, no fundo, começou a haver, tem a ver também com o tal problema que eu te dizia: se calhar havia muita gente, e havia de certeza montes de gente como eu, que gostava imenso, pronto, principalmente falando das tatuagens, que gostava imenso, mas não havia resposta. E agora, de repente, e muito tudo ao mesmo tempo, começou a haver para tudo isto, e por isso as pessoas recorrerem assim em massa.*

[Profissional de body piercing, 9º ano de escolaridade, sexo feminino, 34 anos]

---

<sup>218</sup> Almada, Costa da Caparica, Pinhal Novo, Barreiro, Setúbal, Sintra, Loures, Cascais, Alverca, Póvoa de Santa Iria.

<sup>219</sup> Cobrindo cidades como Torres Vedras, Caldas da Rainha, Coimbra, Figueira da Foz, Aveiro, Porto, Barcelos, Viana do Castelo, Bragança, Albufeira, Quarteira, Olhão e Funchal.

<sup>220</sup> Com efeito, os estúdios de tatuagem e body piercing ainda hoje tentam conservar alguma da aura de clandestinidade que os envolvia, não só através dos elementos decorativos que tradicionalmente os integram, mas também através da ostentação de nomes como como “Bad Bonnes Tattoo”, “El Diablo”, “Golden Dragon”, “Bang Bang!”, “Hot Flame” ou “Dirty Pig”, entre muito outros.

<sup>221</sup> Embora o trabalho de campo não tenha contemplado estes novos espaços de produção de marcas corporais, vários depoimentos recolhidos no âmbito de uma reportagem realizada e transmitida pela SIC em 2003, no programa «Hora Extra» conduzido por Conceição Lino, sobre o uso de tatuagens e body piercing, são ilustrativos desta transferência. Neste programa, a Ana, uma jovem com um visual bastante convencional que ostentava no ombro um pequeno apontamento tatuado, dizia que o tinha feito num estúdio de estética, com a sua esteticista, na medida em que não se sentiria confortável em entrar num estúdio convencional, não se identificando com o lugar e as pessoas que o povoariam: «porque o ambiente, o próprio ambiente, é muito pesado», nas suas palavras.

Neste contexto de comercialização e profissionalização da prática de marcação corporal, os desenhos, os estilos, as técnicas, os materiais utilizados, bem como as condições de higiene exigidas na aplicação de marcas, sofisticaram-se e aperfeiçoaram-se, sendo actualmente os riscos de contaminação e de sofrimento físico praticamente nulos – desde que as disciplinas que envolvem todo o processo de intervenção, antes, durante e depois, sejam cuidadosamente seguidas. A invenção da máquina de tatuar eléctrica<sup>222</sup>, bem como a disponibilidade de materiais descartáveis e a melhoria das condições de esterilização dos materiais que não o são, foram factores que favoreceram a actual difusão das marcas corporais a segmentos sociais, à partida, menos disponíveis à sua aplicação, ao torná-la menos dolorosa e dispendiosa, bem como mais segura, simples e melhor conseguida.

Por outro lado, apartadas dos seus contextos de origem, as várias formas de marcação corporal, na sua actual adesão, não têm necessariamente os mesmos significados sócio-culturais de outrora.<sup>223</sup> A incorporação de marcas por parte de algumas destacadas figuras e *griffes* do sistema da moda, da publicidade, do desporto e, sobretudo, do *star-system* musical nacional e internacional, funcionou como meio de relativa aceitação e familiarização social com as marcas corporais (Sweetman, 1999), sobretudo junto dos segmentos sociais mais jovens, para quem, frequentemente, essas celebridades constituem referências culturais e identitárias. Tais dinâmicas de recontextualização e familiarização acabaram por desmistificar e retirar às marcas corporais, em parte, a *aura de marginalidade* e de *exotismo* que as enformava simbolicamente. Sem que tivessem perdido todo o seu potencial transgressivo, permaneceu-lhes o remanescente expressivo de *singularidade social* que sempre impregnou o seu uso no Ocidente, o qual é agora outorgado envolto numa espécie de *transgressão consentida* (Mendes de Almeida, 2000:111) ou de *diferença tolerada* (Atkinson, 2003:147-150).

*É sempre aquela coisa de que nunca fizeram, porque a sociedade era assim, ou por causa do trabalho, ou porque achavam mal, ou porque dantes era só feito à mão e agora já é feito à máquina e... (...) Mas montes de pessoal faz. Alguns já fazem porque os pais já deixam, porque já se faz com métodos diferentes e com... prontos, com higiene e essa coisada toda. Prontos, já aceitam melhor e também já vêem a arte da tatuagem como uma arte e não como uma... sei lá, desmoralização, uma onda assim um bocado... Já não generalizam tanto a arte da tatuagem. (...) Passaram quase quatro anos, vai fazer agora em Junho quatro anos que eu comecei a trabalhar. E tem tudo, tudo mesmo, mudado. De mês para mês noto que vai havendo, e de ano para ano, de mês para mês e de ano para ano, noto que vai havendo mais adeptos da tatuagem. (...) É como eu digo, eles lá fora são bastante influentes sobre nós, e vai-se passando muita coisa na televisão e muitos adeptos portugueses, cantores, os locutores, jogadores da bola e outras áreas assim, têm sido entrevistados, e todos eles não se fecham e dizem mesmo “Sim, tenho!”, como a Romana e outras pessoas.*

---

<sup>222</sup> Inventada em Nova Iorque em 1980 por Samuel O'Reilly.

<sup>223</sup> Sobre a diversidade e complexidade de utilizações e sentidos das diversas formas de marcas corporais no tempo e no espaço, ver Borel, 1992; Caplan, 2000; Poiriet, 1998; Rubin, 1988.

*Prontos, e não se importam de dizer que «sim, tenho e faço. Olha, gosto! E qual é o problema? É assim que eu me apresento...»*

[Tatuador, 8º ano de escolaridade, sexo masculino, 24 anos]

*Quanto mais gente houver, mais vulgar vai ser, mais socialmente aceite há-de ser, e mais bem visto também vai ser. Por que o facto de conheceres alguém que ostente, dá-te a ti uma certa liberdade e um certo à vontade para poderes fazer também. Normalmente os jovens entram um bocado nisso: «se há pessoas que as têm, porque é que eu não hei-de ter? Se Y fez, então eu também consigo!» E isto vai crescendo, vai sempre crescendo. Como as modificações corporais do século XXI também hão de começar assim. (...) E as pessoas, com muita facilidade, se virão a identificar com alguém que já as tem, alguém que já se propôs, alguém que já ultrapassou o tabu de fazer a primeira. As coisas tendem sempre a melhorar com o tempo. A imagem negativa apaga-se. Aliás, nota-se. Os media agora, cada vez mais, estão a dar relevo ao piercing e à tatuagem. É muito normal, hoje em dia, encontrarmos determinados anúncios. Por exemplo, o da Peugeot, ou mais recentemente o da Pré Natal, em que são utilizadas estas figuras com piercings, com tatuagens, com seja o que for. Por quê? Porque é algo novo, é um chamariz, e faz com que as pessoas se identifiquem com algo diferente. E é isso que as pessoas procuram hoje em dia, é a diferença. Então identificam-se com determinado produto, porque a marca vende a imagem do produto como sendo o radicalismo, a diferença, a ostentação, aquilo que tu quiseres.*

[Profissional de body piercing, frequência universitária, sexo masculino, 25 anos]

No cerne da construção desta aura singular está o valor de *originalidade* actualmente investido nas marcas corporais, favorecido pela reivindicação de um estatuto de artisticidade para esses objectos por parte dos seus respectivos profissionais – questão colocada com particular acuidade para a tatuagem, dada a sua dimensão icográfica (Blanchard, 1991:16). Com efeito, esse estatuto vem sendo progressivamente reconhecido e socialmente ratificado a diversas intervenções no corpo, através da legitimidade concedida por revistas de arte<sup>224</sup> e eventos artísticos multidisciplinares.<sup>225</sup>

Neste processo de legitimação concorre ainda o facto de, também em Portugal como já acontecia noutros países (Atkinson, 2003:45; Sanders, 1988, 1989), os tatuadores, actualmente, provirem cada vez mais de meios relacionados com as Artes Plásticas, Artes Visuais e/ou Design Gráfico. São, muitas vezes, jovens oriundos destas áreas de estudo que, insatisfeitos com as limitações expressivas e de carreira que atribuem às tradicionais formas de desempenho artístico, por um lado, e capitalizando saberes e relações sociais acumulados enquanto consumidores recorrentes de marcas, por outro, elegem a tatuagem como meio de expressão privilegiado. Neste processo, acabam por reclamar o estatuto de artista em substituição do de artesão ou *scratcher*<sup>226</sup>, ao pretenderem deixar de reproduzir apenas desenhos padronizados ou

---

<sup>224</sup> Veja-se, por exemplo, a matéria que saiu sobre tatuagem e outras formas de modificação corporal, na revista Arte Ibérica nº 6 de 1997, dedicada ao tema «Corpo e Arte». Por outro lado, Portugal também já tem desde 2003 a sua própria revista de tatuagem, *on-line*, designada TatuAT: <http://www.tatuat.com/tatuat.html>.

<sup>225</sup> Tome-se em consideração, por exemplo, o Festival Atlântico organizado pela Galeria Zé dos Bois em 1997, todo ele dedicado ao tema «O corpo na sociedade pós-moderna: manipulações e limites».

<sup>226</sup> Termo anglo-saxónico utilizado para designar tatuadores com competências limitadas e com pouca aptidão para a inovação criativa.

*flashes*<sup>227</sup>, para passarem a executar também desenhos originais, criados ou adaptados pelos próprios.

*Acima de tudo acho que é arte. Mas uma coisa é o que eu penso. Para mim, é a minha opinião, e acho que é arte acima de tudo, em termos estéticos.*

[Estudante universitário, sexo masculino, 20 anos]

*A tendência é sempre para crescer, para aumentar... (...) Talvez porque queiram fazer da tatuagem uma arte, o que eu acho que é merecido, não é?*

[Profissional de body piercing, 8º ano de escolaridade, sexo masculino, 23 anos]

## 2.2. Atitudes perante as marcas corporais e perfis sociais das clientelas

Apesar de ser difícil traçar um perfil sociográfico dos consumidores de marcas corporais em Portugal, dada a parca significância estatística que adquirem, os resultados do Inquérito Nacional aos Jovens Portugueses efectuado em 2000 confirmam a heterogeneidade de clientelas indiciada pelos nossos entrevistados (Ferreira, 2003). Tal como já havia sido referenciado a propósito de outros países (Le Breton, 2002a), também em Portugal a apropriação de marcas corporais revela-se relativamente transversal do ponto de vista do género, da origem de classe e da estrutura do capital escolar.

Se elas se revelam mais audazes do que os rapazes relativamente a outras práticas de modificação corporal – no colorido e extravagância dos usos que fazem ou admitem fazer dos cabelos, na predisposição que têm para aplicações como lentes de contacto, ou para intervenções como a cirurgia estética, o bronzamento artificial da pele ou a perfuração do lóbulo das orelhas –, as distinções de género registadas nas atitudes perante modificações mais iconoclastas como o uso de tatuagens e de *piercings* manifestam-se muito pouco significativas: a disponibilidade para fazer uma tatuagem é equitativa entre homens e mulheres (cerca de 1/3 dos jovens de ambos os sexos), assim como a recusa maioritária em fazer um ou vários *piercings* ou várias tatuagens (Ferreira, 2003:324). Nesta perspectiva, se na curta história das marcas na sociedade ocidental os homens têm sido os seus principais adeptos<sup>228</sup>, recentemente esta

---

<sup>227</sup> Termo utilizado para designar o repertório fixo e convencional de iconografias a tatuar, habitualmente exposto nas paredes dos estúdios ou em catálogos. Borel chama-lhes «modelos de confecção» ou *clichés* (1992:178).

<sup>228</sup> No seu início, as mulheres foram de facto bastante ausentes do mundo das tatuagens, nomeadamente até cerca dos anos 70. Até aos anos 50, alguns tatuadores chegavam, inclusivamente, a recusar tatuar mulheres maiores de 21 anos que não fossem casadas e acompanhadas pelo marido. As únicas que não estariam sujeitas a esta restrição seriam as lésbicas e prostitutas (Atkinson, 2002; DeMello, 2000:61; Mifflin, 1997; Wroblewsky, 1992). Ao contrário de algumas tribos do Pacífico (Borel, 1992:174) ou africanas, como os Lunda-Quioco, em Angola, onde a mulher é sempre bastante mais tatuada que o homem, segundo um levantamento estatístico efectuado por Mesquitela Lima nos anos 50, onde se pode ver que «a percentagem de homens com o corpo absolutamente

tendência está a reverter-se no sentido da equidade de género (Atkinson, 2002; Fisher, 2002; Hardin, 1999; Riley & Cahill, 2005; Sanders, 1991).

Ao contrário do que sucede com as restantes práticas de modificação corporal elencadas no questionário<sup>229</sup> aplicado aos jovens portugueses – cuja tendência dominante vai nitidamente no sentido de, com o crescimento do capital escolar e a posição social do inquirido, mais recorrente se tornar a sua concretização efectiva e mais elevada se mostrar a predisposição à sua eventual mobilização –, os usos efectivos de marcas corporais não variam igualmente com o estatuto e/ou escolaridade do seu portador (Ferreira, 2003:327-329). Apenas se pressente uma maior disponibilidade à sua futura e eventual incorporação entre os jovens de estatutos sociais mais altos, o que indicia o valor simbólico que estes objectos vêm adquirindo enquanto *objectos socialmente distintivos* no âmbito desses segmentos sociais (quadro 2). De resto, a colocação múltipla de marcas corporais não foi, de facto, ainda integrada e legitimada pelo sistema da moda como já aconteceu com a sua colocação exclusiva, mantendo-se ainda os seus usos efectivos mais extensivos bastante associados a universos sociais restritos, de natureza "sub" ou "contra-cultural", como iremos ver mais à frente.

Do mesmo modo, se junto de outras práticas de modificação corporal, como a dieta e a musculação, vimos que a insatisfação do jovem com o seu corpo tende a estimular a sua prática efectiva, com as práticas de marcação corporal as variações segundo a auto-estima corporal não obtêm qualquer significado estatístico, não constituindo, portanto, práticas mobilizadas no sentido de elevar o grau de satisfação corporal do jovem (Ferreira, 2003:330). Já o risco que lhe é atribuído acaba por ter efeitos significativos nas atitudes que se desenvolvem perante o *piercing* e a tatuagem.

A maior ou menor consciencialização social dos riscos que determinadas práticas e investimentos corporais acarretam para a saúde dos indivíduos é uma das dimensões da reflexividade característica da sociedade contemporânea, podendo potenciar efeitos sobre a monitorização de determinados regimes aplicados ao corpo. Assim, na hipótese de que diferentes percepções sobre os riscos inerentes a determinadas mobilizações do corpo poderão obter diferentes efeitos na sua efectiva concretização, averiguou-se junto dos jovens portugueses o nível de perigosidade que atribuem a algumas práticas corporais mais

---

tatuado é mínima» (Lima, 1956). A actual raridade de projectos de marcação corporal em grande extensão em jovens do género feminino, verificada através da imensa dificuldade em encontrar potenciais entrevistadas com esse perfil para este trabalho, pode radicar na relativa marginalidade que, tradicionalmente, as raparigas têm tido dentro dos espaços e sociabilidades "subculturais" (Frones, 2001; McRobbie & Garber, 1976; Moore, 1994:103-118; Porzio, 2004). A ausência feminina desse tipo de sociabilidade microculturais tem-se ultimamente esbatido, dando-se, nomeadamente, o caso da criação de movimentos juvenis especificamente femininos, como aconteceu com o movimento RIOT GRRRLS – Revolution Girl Style Now. Ver Duncombe, 1997; Gottlieb & Wald, 1994.

<sup>229</sup> Ver a questão n.º 37 no questionário em Anexo.

recorrentemente envoltas em discursos sociais focalizados no risco (Ferreira, 2003:286-289). Entre elas, a tatuagem e o *body piercing*, recentemente objecto de um relatório produzido por um Grupo de Trabalho Europeu sobre os riscos de saúde das marcas corporais (Papameletiou, Shwela, Zenié, 2003a, 2003b, 2003c), cujos resultados foram alvo de comentários bastante alarmistas na comunicação social portuguesa – como, aliás, já é usual no tratamento mediático deste tema (Pitts, 1999), onde o “pânico moral” característico dos anos 50 vem sendo substituído por uma outra espécie de pânico social, o “pânico higienista”.

## Quadro 2

### Atitudes perante práticas de marcação corporal, segundo o estatuto social (%)

Atitudes	Estatuto social			
	Baixo	Médio baixo	Médio alto	Alto
<b>Uma tatuagem</b>				
Já fez	3,4	4,8	3,2	3,9
Nunca fez mas admite vir a fazer	29,3	32,0	36,2	41,6
Nunca faria	66,8	61,7	59,6	53,2
Não sabe	0,5	1,4	1,1	1,3
<b>Várias tatuagens</b>				
Já fez	0,7	1,0	1,1	0,0
Nunca fez mas admite vir a fazer	5,4	7,3	6,4	11,7
Nunca faria	93,2	89,8	90,4	85,7
Não sabe	0,5	1,7	1,1	2,6
<b>Um <i>piercing</i> sem ser no lóbulo das orelhas</b>				
Já fez	1,5	1,9	0,7	4,3
Nunca fez mas admite vir a fazer	10,0	13,7	20,9	17,2
Nunca faria	87,9	82,9	77,7	76,3
Não sabe	0,6	1,5	0,7	1,1
<b>Vários <i>piercings</i> sem ser no lóbulo das orelhas</b>				
Já fez	0,4	0,2	0,0	1,1
Nunca fez mas admite vir a fazer	3,0	4,7	10,8	10,8
Nunca faria	95,9	93,4	87,8	86,0
Não sabe	0,4	1,7	1,4	2,2

Fonte: Pais & Cabral, Condutas de Risco, Práticas Culturais e Atitudes perante o Corpo – Resultados de um Inquérito aos Jovens Portugueses, Oeiras, Celta, 2003, p. 328

Apesar de as práticas de marcação corporal serem, no conjunto das práticas elencadas, as detentoras dos níveis de percepção de perigo mais diminutos<sup>230</sup>, o grau de perigosidade atribuído não deixa de produzir efeitos sobre a efectiva e potencial mobilização das marcas corporais (figura 1). De facto, 98% dos jovens que consideram *muito perigoso* fazer um *piercing* ou uma tatuagem afirmam que nunca fariam um *piercing* sem ser no lóbulo da orelha, e 75% que

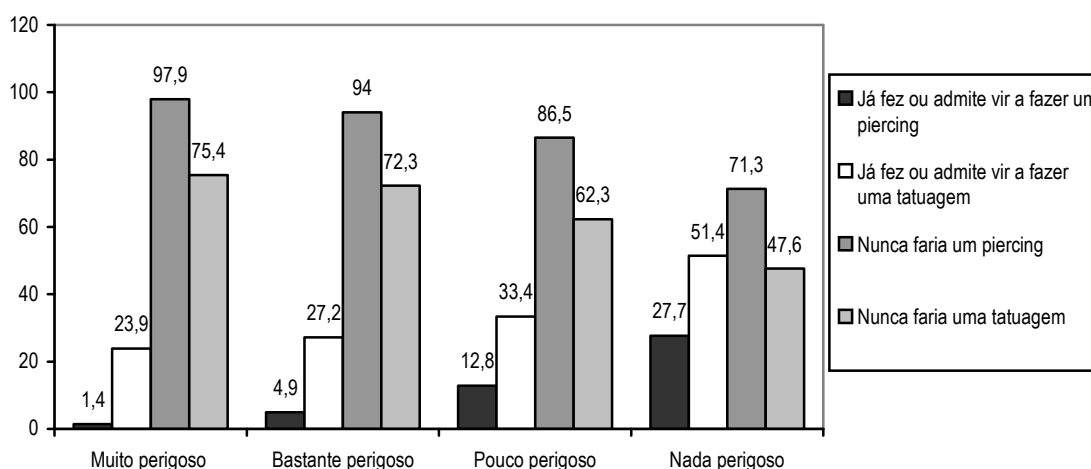
<sup>230</sup> 7% dos jovens portugueses considera muito perigoso fazer um *piercing* ou uma tatuagem, 18% bastante perigoso, 34% pouco perigoso, 30% nada perigoso, sendo 11% os que afirmam “não saber” responder à questão. Para a comparação dos níveis de perigosidade observados para as práticas de marcação corporal com os observados para outras práticas corporais, ver Ferreira, 2003:286-289.



nunca fariam uma tatuagem. À medida que decresce o nível de perigo percebido sobre estas práticas, vai-se desenhando uma atitude mais permissiva perante as mesmas, dilatando os valores dos que põem a possibilidade de vir a concretiza-las.

**Figura 1**

**Atitudes perante fazer uma tatuagem e um *piercing* sem ser no lóbulo da orelha, segundo o nível de perigo atribuído a fazer um *piercing* ou uma tatuagem (%)**



Fonte: Pais & Cabral, *Condutas de Risco, Práticas Culturais e Atitudes perante o Corpo – Resultados de um Inquérito aos Jovens Portugueses*, Oeiras, Celta, 2003:339.

Ainda que pouco expressivo, o uso efectivo ou potencial de marcas corporais revela-se uma prática eminentemente urbana (quadro 3). São, efectivamente, os jovens residentes em meio urbano os que mais aderem a práticas de marcação corporal, sobretudo do ponto de vista da sua concretização efectiva. Ainda que se verifique existir entre os jovens residentes em meio rural alguma abertura subjectiva ao potencial uso de um *piercing* ou de uma tatuagem, parece haver forças e dinâmicas que inibem a sua capacidade de concretização, o que poderá explicar-se não apenas pela mais difícil acessibilidade dos meios que o permitem, mas também por acção de mecanismos de vigilância e controlo social sobre o corpo, mais apertados e de orientação simbólica mais conservadora (Domínguez, 2001).

A cidade moderna, pelo contrário, oferece-se como território social propício quer à afirmação da diferença, da inovação e da transgressão criativa (Costa, 2000), quer do exercício de uma "política do sujeito" mediante a adesão dos seus habitantes a uma "política do corpo" de

natureza individualizante (Pile, 1996)<sup>231</sup>, expressões simbólicas que, como veremos mais à frente, iremos encontrar entre jovens detentores de projectos de marcação corporal extensiva.

### Quadro 3

#### Atitudes perante práticas de marcação corporal, segundo o *habitat* (%)

<i>Habitat</i>	Urbano	Médio urbano	Rural
<b>Atitudes</b>			
<b>Uma tatuagem</b>			
Já fez	5,9	1,6	1,8
Nunca fez mas admite vir a fazer	31,8	29,1	32,4
Nunca faria	61,5	69,0	64,6
Não sabe	0,9	0,3	1,3
<b>Várias tatuagens</b>			
Já fez	1,4	0,0	0,2
Nunca fez mas admite vir a fazer	8,5	3,4	4,9
Nunca faria	88,7	96,0	93,5
Não sabe	1,2	0,5	0,9
<b>Um <i>piercing</i> sem ser no lóbulo das orelhas</b>			
Já fez	2,8	0,8	0,7
Nunca fez mas admite vir a fazer	13,9	8,5	11,2
Nunca faria	82,3	89,4	87,4
Não sabe	0,9	1,3	0,7
<b>Vários <i>piercings</i> sem ser no lóbulo das orelhas</b>			
Já fez	0,5	0,0	0,5
Nunca fez mas admite vir a fazer	6,2	1,9	3,1
Nunca faria	92,1	96,8	95,5
Não sabe	1,0	1,3	0,7

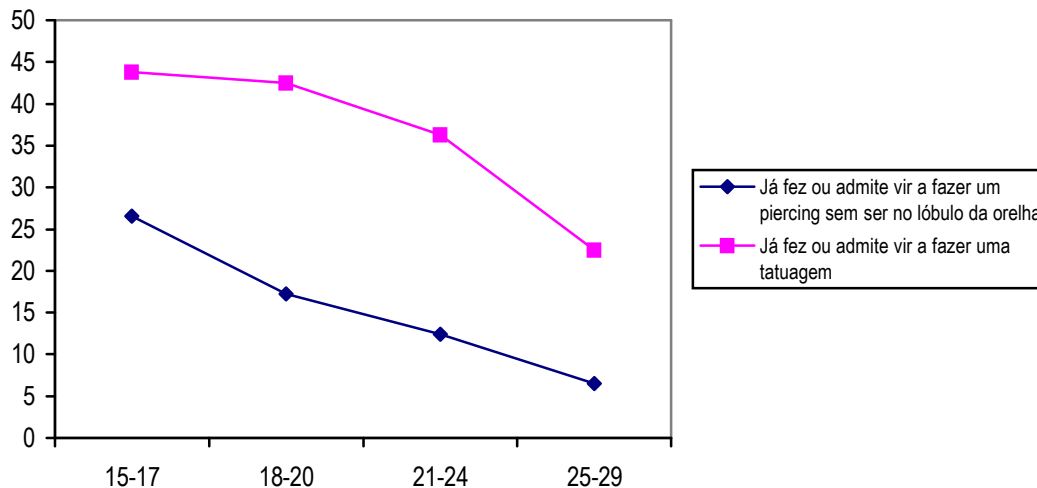
Fonte: Pais & Cabral, *Condutas de Risco, Práticas Culturais e Atitudes perante o Corpo – Resultados de um Inquérito aos Jovens Portugueses*, Oeiras, Celta, 2003, p. 332.

Por outro lado, revelam-se práticas bastante juvenilizadas, efectivadas, sobretudo, por jovens ainda fora do espaço laboral, enquanto estudantes ou desempregados. Com efeito, a incorporação de marcas corporais como a tatuagem ou o *piercing*, a par de outras alterações mais excessivas ou de "radicalidade" socialmente mais visível, como pintar o cabelo, fazer um penteado extravagante ou usar lentes de contacto coloridas, são práticas cuja concretização ou respectiva expectativa se constata mais frequente entre jovens adolescentes, denotando-se um decréscimo acentuado na sua mobilização efectiva ou potencial com o avançar da idade ou, mais concretamente, com o decorrer do processo de transição para a idade adulta (figura 2).

<sup>231</sup> "Corpos cívicos" que, na experiência do espaço urbano, encontram as condições de produção e reprodução social da sua "diferença", bem como da reivindicação do direito à "indiferença" perante a sua visibilidade ao olhar do outro. Ver Sennett, 1994.

**Figura 2**

**Jovens que já fizeram ou admitem vir a fazer uma tatuagem ou um *piercing*, segundo o grupo etário (%)**



Fonte: Pais & Cabral, *Condutas de Risco, Práticas Culturais e Atitudes perante o Corpo – Resultados de um Inquérito aos Jovens Portugueses*, Oeiras, Celta, 2003, p.331.

Tal ficar-se-á a dever, em boa medida, à acção de vigilância e controlo social que, de uma forma mais apertada, é exercida sobre o corpo e as modificações sobre ele permitidas quando os jovens entram no mercado de trabalho. De facto, as alterações de exuberância mais visível são práticas cuja concretização ou respectiva expectativa diminui expressivamente entre os jovens na condição de trabalhador (quadro 4). A imagem é um critério frequentemente aplicado como mecanismo de selecção e admissão do jovem candidato a um posto de trabalho, exigindo que se adequa às expectativas de apresentação dos empregadores. Em determinados segmentos do mercado, nomeadamente em alguns meios empresariais do sector terciário, a imagem chega a ser protocolarmente codificada e instituída como um *dever-parecer* contratual ao qual o empregado está obrigado.

Haverão, aliás, estratégias de reconversão da imagem social do corpo quando, no universo juvenil, se faz a passagem da situação de estudante para a de trabalhador, por quanto na primeira os jovens se revelam relativamente mais audazes e permissivos relativamente a este tipo de modificações de maior exuberância.<sup>232</sup> São práticas que encontram também uma assinalável adesão por parte dos jovens desempregados que, fora do controlo e vigilância social da aparência inerente ao meio profissional, se permitem investir em estratégias mais ousadas, como fazer uma ou até mais tatuagens, ou fazer um ou mais *piercings*. Ou que, pelo contrário, se encontram na situação de desemprego justamente pelos visuais mais exóticos que ostentam.

É, efectivamente, entre os desempregados, a par dos estudantes (sobretudo dos que simultaneamente trabalham), que a incorporação efectiva ou projectada deste tipo de marcas corporais é mais assinalável. Trata-se, portanto, por um lado, de uma manifestação juvenil eminentemente enraizada no meio estudantil, sendo concretizada neste contexto por quem tem o capital económico necessário para lhe aceder, sendo a tatuagem e o *body piercing* práticas bastante dispendiosas, nomeadamente se se tiver em consideração o "dinheiro de bolso" dos jovens portugueses que ainda não trabalham. Daí os seus índices de concretização mais altos entre os trabalhadores-estudantes, condição juvenil que se sabe associada a ocupações e formas atípicas de emprego, precário, rotativo e temporário (Cabral & Pais, 1998), provavelmente exercido em segmentos do mercado de trabalho não tão prescritivos e conservadores quanto à imagem dos seus potenciais ocupantes, sendo mais transigentes aos pormenores menos vulgares de determinadas imagens juvenis. Compreende-se, portanto, que as práticas de marcação corporal sejam mais facilmente usadas por trabalhadores-estudantes que por jovens exclusivamente trabalhadores, mais susceptíveis a constrangimentos da ordem do "dever-parecer" contratual.

Mas trata-se também de uma manifestação politicamente investida e interventiva, considerando que o investimento em práticas como a tatuagem ou o *body piercing* podem corresponder à incorporação expressiva de uma atitude de desafiliação social por parte de quem se encontra, voluntária ou involuntariamente, à margem de uma certa ordem social, nomeadamente do mercado de trabalho (ou, mais especificamente, de alguns dos seus segmentos mais institucionais).

---

<sup>232</sup> Voltaremos mais aprofundadamente a esta questão no capítulo VII deste trabalho, quando abordarmos a gestão social do projecto de marcação corporal por parte destes jovens, nomeadamente aquando das suas inserções laborais.

#### Quadro 4

##### Atitudes perante práticas de marcação corporal, segundo a condição perante o trabalho (%)

Condição perante o trabalho	Estuda	Trabalha e Estuda	Trabalha	Desemp.	Domést.
<b>Atitudes</b>					
<b>Uma tatuagem</b>					
Já fez	1,8	9,3	4,2	11,3	0,0
Nunca fez mas admite vir a fazer	41,9	29,1	24,4	40,2	14,6
Nunca faria	55,2	60,5	69,7	47,4	82,9
Não sabe	1,0	1,2	0,8	1,0	2,4
<b>Várias tatuagens</b>					
Já fez	0,1	2,3	1,0	3,1	0,0
Nunca fez mas admite vir a fazer	8,0	4,7	5,2	11,3	4,9
Nunca faria	90,5	89,5	92,7	84,5	92,7
Não sabe	1,2	2,3	0,8	1,0	2,4
<b>Um <i>piercing</i> sem ser no lóbulo das orelhas</b>					
Já fez	1,8	3,5	1,5	4,1	2,4
Nunca fez mas admite vir a fazer	20,8	10,5	6,6	17,5	9,8
Nunca faria	76,2	84,9	91,1	78,4	87,8
Não sabe	1,0	1,2	0,9	0,0	0,0
<b>Vários <i>piercings</i> sem ser no lóbulo das orelhas</b>					
Já fez	0,1	1,2	0,4	1,0	0,0
Nunca fez mas admite vir a fazer	7,5	3,5	2,4	7,2	3,2
Nunca faria	91,0	93,0	93,2	91,8	90,3
Não sabe	1,0	2,3	0,9	0,0	6,5

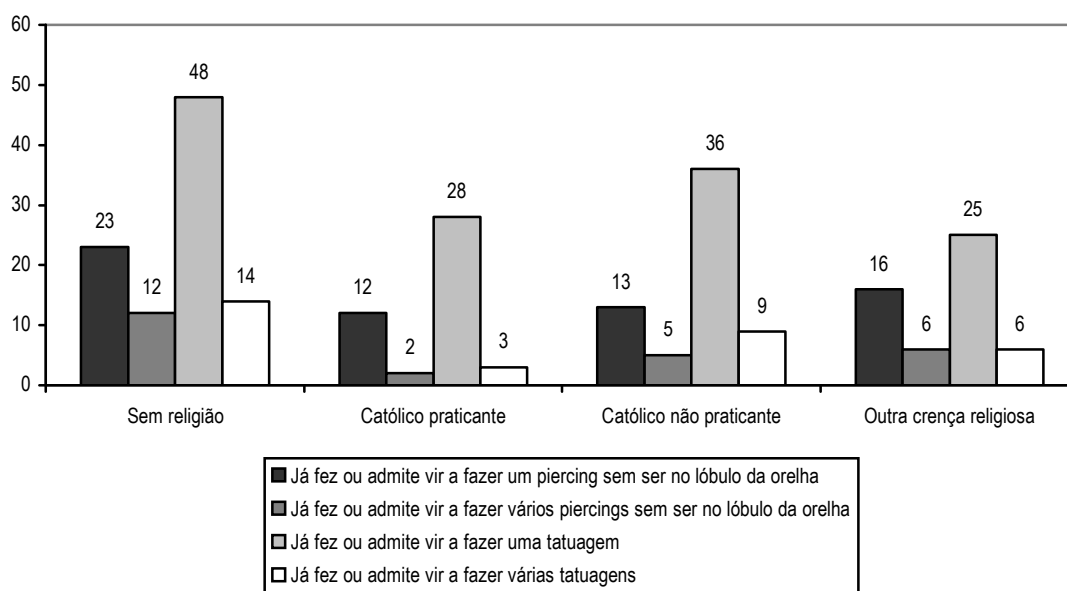
Fonte: Pais & Cabral, *Condutas de Risco, Práticas Culturais e Atitudes perante o Corpo – Resultados de um Inquérito aos Jovens Portugueses*, Oeiras, Celta, 2003, p. 334.

Esta hipótese ganha maior consistência quando se observa que, para além de serem práticas com uma mais elevada mobilização entre jovens excluídos do mercado “oficial” de trabalho (estudantes e/ou desempregados), a tatuagem e o *body piercing* são também investimentos cuja concretização efectiva ou admitida se encontra associada a variáveis que remetem para domínios de valores que se revestem de um *carácter estratégico* enquanto elementos simbólicos que «possuem uma extensividade ou comunicabilidade estruturadora» com outros domínios sociais, constituindo ordens de valores que «alastram a dimensões éticas e normativas, envolvem posições quanto ao modo de organização da economia, se ligam a modelos e estilos de vida, [e] se correlacionam frequentemente a outros campos de valores» (Ferreira de Almeida, 1990).

Com efeito, a incorporação múltipla de *body piercing* e de tatuagens<sup>233</sup>, como vimos, não depende tanto de variáveis tradicionais na distribuição das diferentes atitudes perante o corpo e investimentos no mesmo (como o género, o grau de instrução, o estatuto social ou o grau de satisfação subjectiva com o corpo), como de variáveis de natureza ideológica como a *posição política* e a *posição religiosa* (figuras 3 e 4). São práticas nitidamente mais frequentes entre jovens sem religião e com simpatias partidárias mais acentuadas entre os partidos minoritários – com particular incidência no Bloco de Esquerda – ou sem qualquer tipo de simpatia partidária. Jovens, portanto, menos alinhados perante a actual forma de organização do sistema social e as suas instâncias de regulação mais prescritivas e conservadoras. Muitos dos jovens que investem ou pretendem investir mais extensivamente em inscrições no corpo de carácter permanente parecem ter, portanto, dificuldades de enquadramento nas instâncias societais simbolicamente mais representativas do *status quo* (política e religião), utilizando o corpo como instrumento expressivo de dissidência e rebeldia perante as normatividades que, a partir dessas instâncias, regem os principais domínios do sistema social.

**Figura 3**

**Jovens que já fizeram ou admitem vir a fazer *piercing*(s) ou tatuagem(s), segundo a posição religiosa**

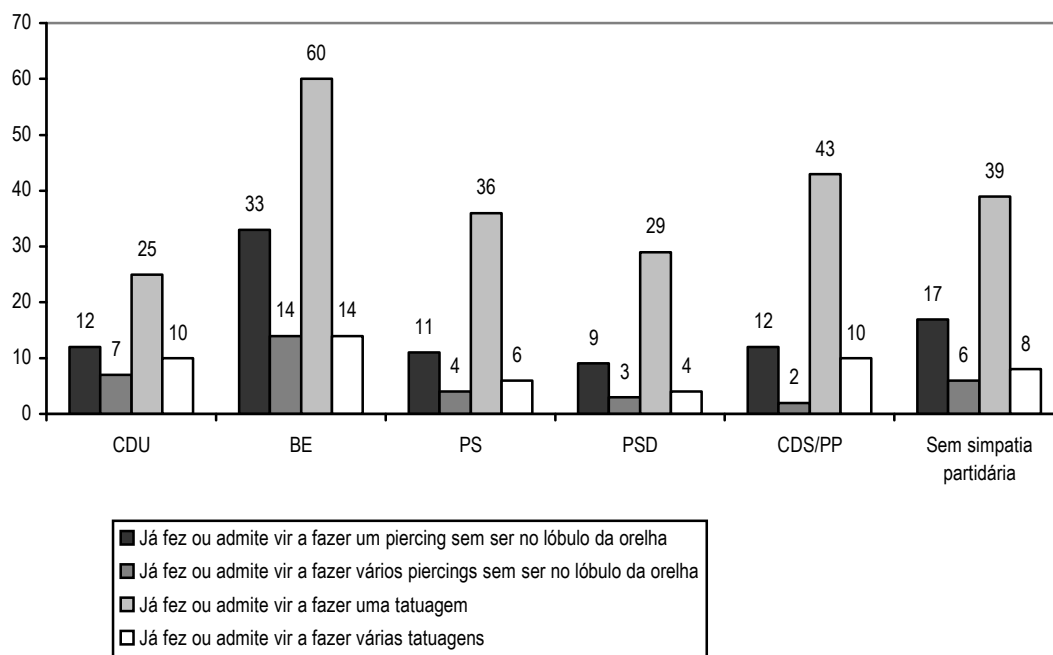


Fonte: Pais & Cabral, *Condutas de Risco, Práticas Culturais e Atitudes perante o Corpo – Resultados de um Inquérito aos Jovens Portugueses*, Oeiras, Celta, 2003, p. 335.

<sup>233</sup> Mais do que a sua incorporação exclusiva, não deixando de se fazer notar, também, entre os que a praticam nestes moldes.

**Figura 4**

Jovens que já fizeram ou admitem vir a fazer *piercing(s)* ou tatuagem(s), segundo o grupo de simpatia partidária (%)



Fonte: Pais & Cabral, *Condutas de Risco, Práticas Culturais e Atitudes perante o Corpo – Resultados de um Inquérito aos Jovens Portugueses*, Oeiras, Celta, 2003, p. 336.

### 2.3. Localizações corporais das marcas e género

Se não se vislumbram efeitos de género no uso de marcas corporais ou na disponibilidade para tal, já o mesmo não sucede ao nível da sua respectiva localização corporal, onde essa variável assume um efeito preponderante e estruturador. No caso da tatuagem, as zonas preferenciais são o *cimo das costas*, os *braços* e o *peito/tronco*. Os braços são uma opção predominantemente masculina, provavelmente o tradicional *biceps*, símbolo corporal por excelência, entre os mais visíveis, da força e da virilidade atribuídos à identidade masculina, sobretudo quando muscularmente tonificado.

Apesar de as mulheres serem mais diversificadas nas escolhas dos locais em matéria de tatuagem, também existem zonas de inscrição dominante feminina, geralmente mais invisíveis perante o olhar público, como a *barriga*, o *fundo das costas*, a zona *genital* e as *nádegas* (quadro 5), o que converge para uma lógica de destaque de zonas tradicionalmente conotadas com a sensualidade atribuída à identidade feminina aos olhos dos interesses e desejos masculinos. São tatuagens colocadas no sentido de uma partilha socialmente mais restrita, apenas com aqueles que lhes são mais íntimos. Na medida em que as tatuagens têm um efeito estigmatizante mais acentuado sobre as mulheres, a colocação em zonas mais privadas do corpo permite-lhes gerir melhor a sua identidade social no contacto casual e quotidiano.

#### Quadro 5

##### Zonas preferidas para a localização de tatuagens, segundo o género (%)

Zonas do corpo	Total	Masculino	Feminino
Cara/cabeça	0,8	66,7	33,3
Nuca/pescoço	2,7	61,6	68,4
Braços	28,6	80,8	19,2
Mãos	1,8	30,8	69,2
Peito/tronco	17,6	50,4	49,6
Barriga	8,5	18,3	81,7
Cimo das costas	37,6	51,7	48,3
Fundo das costas	8,5	26,7	73,3
Zona genital	0,8	16,7	83,3
Nádegas	3,0	19,0	81,0
Pernas	8,6	42,6	57,4
Pés	5,2	27,0	73,0
N/S	2,0	--	--
N/R	3,7	--	--

n=710 (Apenas os jovens que responderam já ter feito ou que admitem vir a fazer pelo menos uma tatuagem)

Fonte: Pais & Cabral, *Condutas de Risco, Práticas Culturais e Atitudes perante o Corpo – Resultados de um Inquérito aos Jovens Portugueses*, Oeiras, Celta, 2003, p. 339.

Relativamente ao *piercing*, a lógica da sua localização tende a ser nitidamente mais ostentatória ao olhar público do que as tatuagens. O destaque preferencial vai para o *umbigo*, uma escolha maioritariamente feminina, mas também para o *sobrolho*, a *cartilagem das orelhas*, o *nariz* e a *língua* (quadro 6). A localização do *piercing* sobre a face vem tornar esta marca num foco central de exibição pública. Neste tipo de inscrição corporal, a gestão das opções na localização no corpo não é, porém, tão distintamente marcada pelo género, ainda que se observe uma preferência masculina pelo adorno do mamilo e outra feminina pelo adorno da zona



genital, o que poderá indiciar uma tentativa de intensificação da acuidade sensorial de zonas tradicionalmente tidas como erógenas.

#### Quadro 6

##### Zonas preferidas para a localização de *piercing*, segundo o género (%)

Zonas do corpo	Total	Masculino	Feminino
Sobrolho	27,5	57,1	42,9
Cartilagem das orelhas	18,9	52,8	47,2
Nariz	11,4	56,3	43,8
Língua	10,0	60,7	39,3
Lábios	3,6	70,0	30,0
Queixo	3,6	50,0	50,0
Outras zonas da face	1,1	33,3	66,7
Mamilos	5,0	78,6	21,4
Umbigo	42,9	10,6	89,2
Zona genital	1,4	25,0	75,0
N/S	2,1	--	--
N/R	2,9	--	--

n=280 (todos os jovens que responderam já ter feito ou admitem vir a fazer um *piercing* sem ser no lóbulo das orelhas)

Fonte: Pais & Cabral, *Condutas de Risco, Práticas Culturais e Atitudes perante o Corpo – Resultados de um Inquérito aos Jovens Portugueses*, Oeiras, Celta, 2003, p. 340.

Os testemunhos dos nossos entrevistados confirmam as tendências estatisticamente identificadas, ou seja, a preponderância do umbigo como escolha feminina e do mamilo como opção masculina, preferências percebidas enquanto actos de reprodução e conformidade mimética dos seus ícones em termos de modelos de corporeidade a seguir, localizados no mundo da música e da moda.<sup>234</sup> Contrariamente à localização da tatuagem, os rapazes tendem a ser mais ecléticos relativamente às raparigas na localização dos seus *piercings*, procurando uma lógica de originalidade estética, de singularidade pessoal e exploração dos limites sensoriais, ou seja, uma lógica de desafio às convenções que regem a corporeidade masculina, que não se denota tão manifesta entre o universo feminino, mais mimético relativamente ao quadro de referências que as servem.

<sup>234</sup> Quer as indústrias do *glamour* quer as do *bizarro*, em contraponto às primeiras (ambas envolvem a moda, o cinema ou a música, por exemplo) fabricam constantemente “eus ideais”, ícones de comportamento a seguir, proporcionando consumos actualizados de identificação e mimetismo.

*Nisso era mais orelhas e umbigos. Talvez um narizinho e... coisa assim, mas era só os básicos. (...) Umbigos! [Para raparigas?] Sim! (...) Têm as Spice Girls, as Spice Girls têm os umbigos furados, e elas furam o umbigo também. Tem a ver, é um bocadinho, em muita gente é um bocadinho. E depois se tu vires as top models, a Naomi, e a Sofia Aparício. (...) [E nos rapazes?] Talvez as orelhas ou talvez as mamas, os rapazes furam muito a mama. Sim, sim! Muitos, muitos, isso é, tenho muita gente, muita gente, mais homens, mais homens.*

[Profissional de body piercing, 9º ano de escolaridade, sexo feminino, 34 anos]

*Furar o umbigo. Como o Carolas dizia, «o umbigo é rei». (...) Talvez porque, lá está, as top models começaram a furar e elas também querem! (...) Quando há centenas de furinhos à volta do umbigo que podiam ser feitos, mas é sempre no mesmo sítio, estrategicozinho. É na barrinha, furar-lhe em cima, o brilhantezinho, que eu acho horrível, mas pronto, cada um é cada um. Eu pessoalmente acho horrível. Depois, vem a língua. A língua, eu acho que é por causa, um bocado, das pessoas também verem nos grupos musicais, desde as Spice aos não sei o quê, e fazem sempre questão de mostrar a língua furada nos clips. As pessoas acham piada e então vêm. Mamilos, rapazes basicamente, mais ninguém. Depois a língua, depois orelhas e mamilos. (...) De certa forma, as raparigas encaram aquilo, se calhar, com uma outra ideia: querem ser iguais às top models, querem ser iguais, 'tás a ver a cena, querem ter o que amiga tem. Os rapazes já é uma onda mais de «eu tenho diferente de ti.»*

[Profissional de body piercing, estudante universitário, sexo feminino, 27 anos]

*No caso das mulheres, isto a nível do body piercing, será o umbigo e a língua. O umbigo é assim uma coisa já institucionalizada, se assim quiseres, entre as mulheres. E a língua é daqueles mais fácil de esconder e que não implica nada de muito radical, que tenha a ver com as áreas genitais e erógenas. No caso dos homens será o sobrolho e os mamilos. (...) [O umbigo...] Porque é uma das zonas que as raparigas mais exibem quando vão sair à noite, ou pura e simplesmente quando se vestem para estar no dia a dia. Terão muito mais facilidade em escondê-lo quando querem, e ostentá-lo quando querem. E além disso, uma barriguinha bem feita é sempre sexy. E o que tiver um brinquinho, chama um pouco mais a atenção. Daí o umbigo. (...) No caso dos homens, normalmente farão primeiro no sobrolho, e só depois é que passarão aos mamilos. (...) Por uma questão erótica, se assim quiseres, ou por questão de afirmação. O poderem dizer “eu consigo furar o mamilo!”. Lá está, associa-se o mamilo a uma zona bastante sensível do corpo. O desafiar o erotismo... (...) [Para começar...] Pensei no umbigo, mas no homem não fica muito bem. Então optei pelo mamilo, achei que era uma boa maneira de começar.*

[Profissional de body piercing, frequência universitária, sexo masculino, 25 anos]

Quer entre rapazes, quer entre raparigas, a localização das marcas revela-as como instrumento de sedução ao olhar. Objectos atraentes, não só focalizam as zonas do corpo em que são colocadas, ao destacar e particularizar um fragmento da sua superfície, como as transfigura na leitura social do olhar que suscita, evocando mais ou menos discretamente, mais ou menos subtilmente, o valor da sensualidade. Se logo à partida os diferentes órgãos do corpo humano não se revestem do mesmo valor perante o olhar quer do seu proprietário, quer dos que o rodeiam (Belk, 1988; Le Breton, 1992, 1995b; Myers, 1992; Rowanchilde, 1996; Synnott, 1993), quando ornamentados, tendem a ver aumentado o seu valor simbólico e social pela capacidade que o adereço tem de os tornar extraordinários e, por consequência, de os fazer notar, de os dar a ver, quando publicamente desvelados.

Já entre as sociedades pré-letradas, as marcas assumiam, entre outros, o papel de embelezar, despertar, senão mesmo exaltar a sensualidade do corpo, enquanto corpo desejável e que assume o desejo (Lima, 1956; Poiriet, 1998; Rubin, 1988). Na sua transposição para a sociedade ocidental, como já se fez menção no capítulo anterior, as marcas foram sobreinvestidas de conotações eróticas ainda mais evidentes, ao recontextualizar-se nas culturas *gay* e sado-masoquistas dos anos 70, pervertendo as tradicionais categorias de belo e feio, de selvagem e civilizado, de moral e imoral. Ainda que já não exclusivas desses circuitos, algumas marcas mantêm, contudo, o seu *valor fetiche* (Steele, 1996:193), no sentido em que são adereços que dramatizam determinados locais do corpo sob o signo do desejo, induzindo e estimulando a atenção, a fantasia e os sentidos do outro.

Entre os jovens, o valor fetiche das marcas corporais tende, porém, a evocar mais uma sensualidade que uma sexualidade, a convocar mais um facto de sedução que de exploração sensorial. Ou seja, quando determinadas marcas são mobilizadas por parte dos jovens sob o signo da erotização, funcionam usualmente mais pelo valor estético que lhes é atribuído ao ornamentar e convocar o olhar alheio sobre uma zona corporal com potencial significado erógeno, do que pelo seu potencial valor de uso sensorial. Daí, por exemplo, as expectativas de colocação de *piercings* genitais estarem praticamente fora do horizonte de possibilidades entre os segmentos juvenis. Nestes contextos sociais, a *lógica da ostentação* que a apropriação de marcas visíveis pressupõe, sobrepõe-se à *lógica da posse* inerente às marcas por definição ocultas, como as genitais.

Com efeito, segundo os testemunhos recolhidos junto dos profissionais da nossa praça, a incorporação de marcas nos órgãos genitais atrai fundamentalmente clientelas mais velhas, que têm a *discrição* como valor de aparência – até, muitas vezes, pelo papel social que lhes é exigido em termos profissionais ou estatutários. Daí aplicarem-nas em locais pouco acessíveis ao olhar, susceptíveis de serem partilhadas apenas no seio de uma relação mais íntima. Por outro lado, as marcas genitais surgem, habitualmente, entre este tipo de clientelas sociais como marcas minimalistas, não fazendo parte de projectos de marcação corporal mais extensivos.

*[Quem faz piercings genitais] São pessoas normalíssimas, daquelas que tu não fazes mesmo a mínima ideia. O teu empregado do banco, ou a senhora dos correios. Sim, pessoas um pouco mais velhas. Tanto homens como mulheres. Normalmente são pessoas que têm talvez, em si, uma certa excentricidade, se pudermos chamar assim, têm o seu quê de diferente. (...) [Mas] que devido à sua posição social, devido ao seu emprego, não podem mostrar nada que seja tatuagens ou piercings.*  
[Profissional de body piercing, 9º ano de escolaridade, sexo feminino, 34 anos]

*É raríssimo, íssimo, pessoal que faz genitais. São basicamente homens a quererem furar o escroto. É os colhões, as peles. É porreiro. Sei que o C. tinha... E aquilo fazia um sucesso! O C. engatava muitas raparigas! Eu penso que as raparigas tinham curiosidade de saber como é que era aquilo. Porque o C. era uma pessoa não muito bonita, feia até... E eu acho que as miúdas queriam era saber o que é que era aquilo. (...) [Quem faz genitais são fundamentalmente pessoas de...] Meia-idade. Um bocado sado-maso. Alguns deles mesmo assumidos. Mas é raríssimo. Primeiro porque têm vergonha. E depois não se lembram, sequer, de furar isso. Mas mesmo o pessoal novo fica um bocado assim... A perguntar para quê?*

[Profissional de body piercing, estudante universitário, sexo feminino, 27 anos]

*[Quem faz piercings genitais são...] Mulheres já numa idade avançada, vá lá, dos 25 em diante. Homens também. Homossexuais e heterossexuais, não haverá assim grande distinção... Mas são pessoas que além de já terem uma idade avançada e já serem um pouco maduros, também têm compromissos a nível de trabalho que os comprometem a usar piercings a nível facial. E depois há os outros que o fazem pelo gosto da novidade e pelo factor erótico. No caso dos homens, não são muitos os homens que começam pelo Prince Albert. Normalmente começam por uma coisa menos comprometedora. Ou seja, que ligue só com a pele e não tanto com... Porquê? Porque há sempre a possibilidade de se tirar e deixar fechar. O Prince Albert já implica furar a glândula, já mete um pouco mais de respeito. (...) No caso das mulheres, são escolhidos mais os lábios vaginais. Não será uma zona, na ideia delas, que comprometa tanto o bom funcionamento do aparelho genital, então estão mais à vontade. O lábio maior, o lábio menor... São muito poucas as que fazem na pele do clítoris ou no clítoris em si. Mas também há.*

[Profissional de body piercing, frequência universitária, sexo masculino, 25 anos]

Quem, de entre os jovens, aplica marcas genitais ou planeia vir a aplicá-las no futuro, fá-lo sobretudo pela elevada singularidade pessoal que daí lhes advém, por via do valor de excepção que a raridade e radicalidade da incorporação de marcas nessas zonas corporais lhes imprime. São marcas que, habitualmente, vêm celebrar e coroar um processo de marcação corporal com alguma longevidade. No entanto, quem as faz não deixa também de evocar o valor-fetiche que, visual e sensualmente, as suplementa: são marcas cuja localização inusitada não só induz curiosidade como produz admiração, não só suscita o olhar como acicata o toque, servindo de catalizador para, visualmente, estimular o desejo. No acto sexual, por sua vez, potencia a exploração e multiplicação das possibilidades lúdicas da relação, bem como a intensificação das sensações libidinosas associadas à zona corporal em que está colocado, sensibilizando-a para o jogo erótico através de pequenos actos de pressão, esticção, libação, etc.

*Sinto-me bem com, tiro proveito em certas situações de certos piercings. Por exemplo, tenho um piercing na mama esquerda que, no caso de dormir com uma rapariga, a minha sensibilidade neste peito é igual à de uma mulher, praticamente. O peito das mulheres é muito sensível, nós homens não temos o peito tão sensível... Não há aquele ponto de excitação normalmente. Mas pondo um piercing na mama (...) mesmo depois de estarmos habituados, quando se toca agressivamente ou suavemente no piercing, há uma sensação completamente diferente, realça a excitação, pode realçar muita coisa.*

[Fiel de armazém, 7º ano de escolaridade, sexo masculino, 23 anos]

*Eu acho que o auge, em termos do piercing, é nos órgãos genitais. (...) [O Prince Albert...] Se o fizer – não quer dizer que o faça – acho que é a [marca] mais radical. E acho que vai ser o último piercing a fazer. Talvez por isso ainda não o tenha feito, deixei para fazer em último lugar.*  
[Profissional de body piercing, 8º ano de escolaridade, sexo masculino, 23 anos]

*O último, o mais radical que fiz, é o chamado Prince Albert, que perfura a glândula do pênis, ou seja, sai pela abertura do pênis e perfura o fim da glândula, na parte de baixo. Foi feito por mim mesmo a mim mesmo, depois de quase uma hora e meia de preparação psicológica para tal. (...) Fi-lo porque me pareceu ser mais um passo em frente nesta... vá lá, nesta busca pela perfeição, nesta busca pelo exagero, nesta busca pela radicalidade do piercing. (...) Demorou um bocadinho a mentalizar-me e a propor-me fazer, mas depois consegui vencer essa barreira. E acho que o objectivo principal era precisamente esse: era pôr de lado o tabu do membro sexual e conseguir fazer uma “mutilação”. Consegui! (...) Também tem um pequeno factor de fetichismo para quem pela primeira vez se depara com um apetrecho daqueles, é sempre algo de novo... É curioso.... (...) É mesmo só o factor fetichista, porque, de resto, não há assim nenhuma melhoria no acto sexual, não há nenhuma potenciação do acto sexual. No máximo dos máximos, o que poderá haver é uma novidade em relação ao que é deparar com um piercing na área genital de alguém. É diferente.*  
[Profissional de body piercing, frequência universitária, sexo masculino, 25 anos]

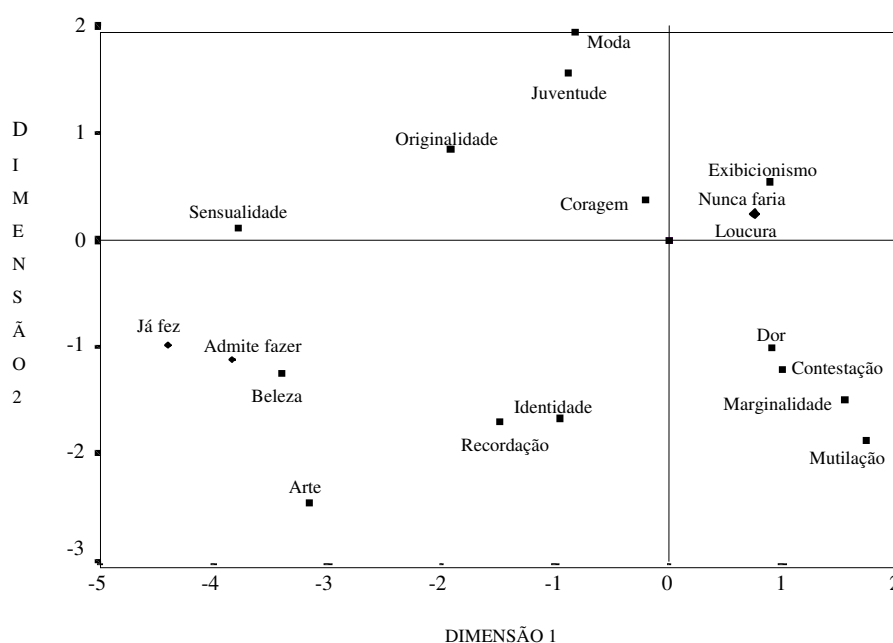
#### **2.4. Constelações simbólicas em torno dos desusos, usos e abusos das marcas corporais**

Mais do que ancoradas a perfis sociais muito específicos e distintivos – considerando a imagem difusa das suas clientelas potenciais e efectivas – as diferentes atitudes perante a incorporação de marcas corporais dependem, sobretudo, das constelações simbólicas que orbitam em torno de tais recursos. A primeira grande clivagem no mundo simbólico das marcas, a qual irá em, grande medida, informar a opção pelo seu uso (os que fazem ou pretendem vir a fazer) ou pelo seu desuso (os que não fazem nem admitem vir a fazer), é a que separa os traços que constroem e objectivam uma *imagem negativa* e uma *imagem positiva* da sua incorporação.

*Tu hoje, por exemplo, tens os que fazem e os que não fazem [body piercing e/ou tatuagem], os que criticam, e outros que nem por isso. Mas vais continuar e vais ter sempre gerações que virão e que, por mais que evoluam, vão sempre olhar para ti, caso tenhas uma ou várias tatuagens, e vão sempre dizer, «Mas que raio de espécime é esta gente?» A mentalidade antiga vai continuar. E são novos! Certos e determinados valores nunca mudam, acredita! Mas que vai havendo uma abertura bastante maior, não tenhas dúvidas que vai.*  
[Cozinheiro, frequência universitária, sexo masculino, 28 anos]

A começar pelo seu *desuso*, este acontece ancorado numa percepção patológica, masoquista e desviante das marcas corporais, associadas a traços negativos que remetem para um universo simbólico de excessividade juvenil e violência física. Tal como os dados do Inquérito Nacional aos Jovens de 2000 permitem objectivar através de uma análise de homogeneidade (HOMALS) (figuras 5 e 6), quem liminarmente rejeita qualquer hipótese de utilização de marcas corporais<sup>235</sup>, tende a associar o seu uso a formas de "exibicionismo", "loucura", "dor", "mutilação", "marginalidade" e "contestaçãõ". Esta é uma constelação simbólica que remete nitidamente para a imagem estereotípica que foi sendo historicamente construída no mundo ocidental acerca das marcas corporais, imagem essa que informa a capitalização de tais práticas como recurso de *violência simbólica* por parte de alguns segmentos juvenis mais contestatários.

Figura 5 – Análise factorial dos traços atribuídos ao *piercing* (método HOMALS)

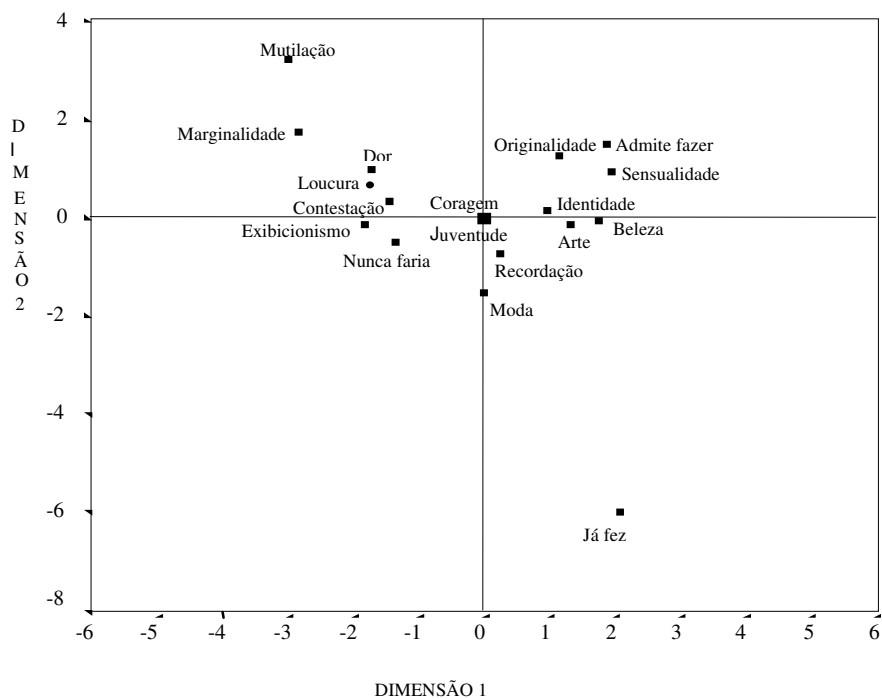


Fonte: Pais & Cabral, *Condutas de Risco, Práticas Culturais e Atitudes perante o Corpo – Resultados de um Inquérito aos Jovens Portugueses*, Oeiras, Celta, 2003, p. 337.

<sup>235</sup> Atitude que domina entre os jovens portugueses, atingindo os 64% perante a hipótese de vir a fazer uma tatuagem, e os 85% perante a hipótese de vir a fazer um *piercing* sem ser no lóbulo das orelhas. Ver Ferreira, 2003: 323

Os jovens que, por sua vez, já experimentaram incorporar pelo menos uma marca ou ainda o desejam fazer, tendem a partilhar uma imagem bastante mais positiva desses investimentos corporais. O universo simbólico de quem *já fez* ou *admite vir a fazer* uma marca corporal, na sua versão tatuagem ou *body piercing*, tende a dividir-se entre duas constelações relativamente distintas: uma que toma as marcas corporais como mais um acessório juvenil disponibilizado pelo sistema da moda, associando-as a traços como "sensualidade", "originalidade", "moda" e "juventude", o que remete para uma forma de *apropriação consumista* das mesmas; outra que percepção as marcas como acessórios investidos de um valor não apenas artístico mas também biográfico, associando-as a traços como "arte", "beleza", "recordação" e "identidade", manifestando uma forma de *apropriação identitária* das marcas corporais, enquanto expressão estética e incorporada de uma história de vida que se pretende singular(izada).

**Figura 6 -- Análise factorial dos traços atribuídos à tatuagem (método HOMALS)**



Fonte: Pais & Cabral, *Condutas de Risco, Práticas Culturais e Atitudes perante o Corpo – Resultados de um Inquérito aos Jovens Portugueses*, Oeiras, Celta, 2003, p. 337.

De notar, contudo, o facto da clivagem entre estas duas constelações simbólicas não ser tão profunda para a tatuagem como o é para o *body piercing*. A maior proximidade dos traços ao ponto de cruzamento dos eixos factoriais releva uma maior consensualidade e menor controvérsia em torno da tatuagem, indicativa de uma maior legitimidade social desta relativamente ao *body piercing*. Uma legitimidade provavelmente fundada numa maior familiaridade por via da sua tradição entre algumas figuras sociais da sociedade ocidental (como os militares, por exemplo), bem como numa percepção esteticizada e investida de conotações artísticas (quadro 7). Com efeito, em termos genéricos, os traços mais frequentemente associados à tatuagem são "arte", "moda", "recordação", "coragem" e "juventude"; o *body piercing*, por sua vez, encontra-se predominantemente conotado com traços que remetem para um universo simbólico de excessividade juvenil e violência física, como "exibicionismo", "loucura", "coragem" e "juventude".

#### Quadro 7

##### Frequência dos traços mais associados ao *piercing* e à tatuagem (%)

Traços	<i>Piercing</i>	Tatuagem
Arte	7,2	31,4
Beleza	9,7	21,9
Contestação	17,4	9,6
Coragem	27,2	23,8
Dor	21,0	13,0
Exibicionismo	43,2	20,7
Identidade	13,0	18,6
Juventude	25,4	23,6
Loucura	29,2	16,0
Marginalidade	17,2	9,0
Moda	27,4	24,1
Mutilação	13,6	4,8
Originalidade	10,7	15,2
Recordação	1,8	23,9
Sensualidade	5,2	16,6
N/S	8,8	7,8
N/R	0,7	0,7

Fonte: Pais & Cabral, *Condutas de Risco, Práticas Culturais e Atitudes perante o Corpo – Resultados de um Inquérito aos Jovens Portugueses*, Oeiras, Celta, 2003, p. 338.

A clivagem simbólica estatisticamente diagnosticada entre uma apropriação consumista e uma apropriação identitária das marcas corporais, acaba por recobrir uma outra, esta enunciada nos discursos dos nossos entrevistados, entre os que apenas *usam* e aqueles que *abusam* das marcas corporais. Os primeiros tendem a incorrer numa mobilização de ordem *experencial*, a qual, tal como é descrita, se resume ao acto consumista de incorporação de um ou outro *piercing*



ou de um ou outro pequeno apontamento tatuado, de iconografia habitualmente padronizada e colocada nos locais tradicionais. Trata-se de uma experiência mimética (relativamente a figuras de referência mediática e/ou provenientes do quadro de interacção nuclear do praticante), de natureza lúdica, impulsiva e momentânea, orientada para o tempo presente e por valores exclusivamente estéticos.

Daí que este tipo de mobilização frequentemente recorra ou procure recorrer à *marca-simulacro*, ou seja, a produtos sucedâneos e de natureza efémera, como a *henna*<sup>236</sup> ou a *tatuagem temporária*<sup>237</sup>, de maneira a contornar a permanência da marca genuína e, desta forma, evitar o risco de futuro arrependimento. Induzida pelo sistema da moda, a mobilização de ordem experimental corresponde ao uso mais generalizado das marcas corporais, responsável pelo alargamento da sua base social de recrutamento.

Em contraposição à mobilização experimental das marcas, os entrevistados identificam uma mobilização de ordem *projectual*, a qual pressupõe a sua incorporação extensiva, frequentemente reconhecida como *abuso* por quem não partilha desta zona de gosto. Apesar de extremamente rara, acaba por ser a forma de marcação corporal mais destacada e comentada em termos mediáticos, concedendo, em grande medida, a visibilidade social que actualmente é reservada a este tipo de práticas de modificação do corpo.

Assumindo os contornos de um projecto longo e durável, esta forma de marcar o corpo é investida de um valor que vai além da originalidade impressa à sua expressão estética. A par dos valores de auto-expressão, de criatividade e de artisticidade, o projecto de marcação corporal é formulado no sentido da singularização identitária do seu portador, enquanto expressão de uma subjectividade que se constrói como *diferente*. Sendo um projecto definitivo e orientado para o futuro, exige do seu praticante uma maior reflexividade nos vários processos de tomada de decisão, traduzida, por exemplo, na precaução relativamente aos riscos físicos e sociais de incorporar uma marca, bem como nos contornos estéticos e semióticos a dar ao projecto.

---

<sup>236</sup> Uma tinta de natureza vegetal utilizada em várias regiões do mundo para pintar temporariamente a superfície do corpo, sem necessidade de recorrer à sua penetração intradermicamente.

<sup>237</sup> Também chamada semi-permanente, biotatuagem ou tatuagem biodegradável. No caso desta técnica, a agulha é introduzida a pouca profundidade na pele, sendo utilizadas tintas mais ou menos diluídas (com diluente líquido) e engrossadas com glicerina. Posteriormente os pigmentos começam a desaparecer por eliminação através do circuito linfático ao mesmo tempo que outras excreções (como o suor, por exemplo), processo que ocorre progressiva e irregularmente, conforme as cores, o tipo de pele e a sua maior ou menor exposição aos raios solares (Tatouage Magazine, n.º 22, 2001).

*Há aquelas pessoas que fazem uma tatuagem só porque... As mulheres, por exemplo, porque o marido acha que é sexy ter uma tatuagem, ou o homem porque acha que as mulheres, se calhar, até vão achar que é atraente, não sei... Isso passa muito pelos rapazinhos de corpos esculturais, de ginásio, que fazem a tatuagenzinha porque "é bem". E depois acho que há outro tipo de pessoas que gosta, que acha que tem alguma coisa a ver com elas, e que... Não faz uma, mas faz tatuagens, faz piercings, como um projecto, não é? Como um projecto que quer para o seu corpo, quer transformar o corpo noutra coisa, na tal obra de arte viva, não é? (...) Não é a tal coisa de ser moda e não sei que mais, pronto, é uma coisa que se quer fazer e continuar, tem história... (...) Porque a maior parte dessas pessoas, se calhar, até tem uma forma de vida diferente.*  
[Professora do ensino secundário, licenciatura, sexo feminino, 32 anos]

*Hoje em dia já é quase moda uma pessoa ter uma tatuagem ou um piercing no umbigo, por exemplo, ou noutra sítio qualquer. Agora uma quantidade como eu a tenho, eu sei perfeitamente que não é normal. Ou pelo menos não o será para o comum dos mortais. (...) Tu tens aquele tipo de tatuagens, hoje em dia, que é completamente típico, que é as rosinhas, tens os golfinhos, tens os signozinhos. Pronto, aí eu englobo essa parte da tatuagem na vertente da moda. (...) Outros estão-se nas tintas exactamente para isso e que querem fazer coisas originais e o mais irreverentes possíveis, e por isso vamos lá embora fazer uma coisa esquisita e que não tenha nada a ver com nada.*  
[Cozinheiro, frequência universitária, sexo masculino, 28 anos]

*Há muitas pessoas que eu acho que ainda se furam porque a amiga tem, ou porque acham o máximo, e é muito engraçado andarem com o furo à mostra, ou isto ou aquilo. Mas já há muito um bocado um culto. Cada vez há mais pessoas que vão trabalhando as coisas de uma forma, que vão fazendo os furos... percebes? Que vão alargando e que vão, de facto, se modificando e isso eu acho que já não é moda, não é? Não sei que nome se lhe dará, mas acho que não é moda. Porque tratar isto como moda... A moda é uma coisa efémera e normalmente isto é uma coisa que as pessoas... acabam por ganhar um gosto e manter, se não for para a vida, para bastante tempo. (...) Só que depois tu também não sabes no que é que te estás a meter, não é? E, às vezes, é o que me estavas a perguntar há bocado, há pessoas que, de facto, fazem, e depois se arrependem, e eu acho que não deve haver nada pior que isso, não é? Porque as pessoas não pensam no dia de amanhã, não pensam no... no peso que, de facto, o ter uma tatuagem é. É, de facto, uma coisa que tu carregas socialmente!*  
[Profissional de body piercing, 9º ano de escolaridade, sexo feminino, 34 anos]

### III. DA «EXPERIÊNCIA» AO «VÍCIO»: A CONSTRUÇÃO DE UM PROJECTO DE MARCAÇÃO CORPORAL

#### 3.1. A iniciação nas marcas corporais

Ainda que nem toda e qualquer mobilização de ordem experimental das marcas venha, inevitavelmente, a assumir o contorno, a densidade e a extensividade de um projecto, todos os projectos de marcação corporal começam por configurar a forma de *experiência*<sup>238</sup>, uma categoria nativa que remete para a *prova de um real* que se desconhece, o encontro com uma situação que é «entregue ao perigo da sua própria falta de apoio e de segurança num objecto» (Miranda, 1994:34). Uma situação arrojada, portanto, empreendida como um desafio perante as normatividades e disciplinas que tradicionalmente limitam, no Ocidente, o espaço de possibilidades de intervenção no corpo, enfrentando voluntariamente as sensações que a aplicação de uma marca supostamente provoca,<sup>239</sup> bem como os riscos de natureza física<sup>240</sup> e social<sup>241</sup> que supostamente comporta.

[o começo do piercing] Isso foi porque vi em bandas e gamei de ver e olha: “vou experimentar”.  
[Electricista na construção civil, 8º ano de escolaridade, sexo masculino, 28 anos]

---

<sup>238</sup> No quadro etimológico traçado por Roger Munier, a noção de *experiência* implica elementos como “travessia”, “perigo” e “sofrimento”: «experiência vem do latim *experiri*, passar por uma provação. O radical é *perir*, que se acha também em *periculum*, perigo, risco. A raiz indo-europeia é *per*, a que estão ligadas a ideia de travessia, e em segundo lugar, a de provação. (...) O mesmo ocorre no latino *experiri*, tentar, e *periculum*, que primeiro queria dizer prova, e depois risco, perigo. A ideia de experiência como travessia separa-se dificilmente, ao nível etimológico e semântico, da de risco. A experiência é no início, e fundamentalmente, uma colocação em perigo.» (cit. in Miranda, 1994:59). Há, inclusivamente, entre os adeptos mais empenhados da marcação corporal, quem se interesse sobretudo pela experiência de sensações intensas e extáticas que se passa nesse momento espacio-temporal mínimo que é o *acto* de colocação dos materiais, mais do que propriamente pelo produto final, pela marca enquanto objecto que fica. Falamos, designadamente, dos processos de aplicação de *body piercing* realizados entre comunidades sado-masoquistas, nas quais muitas vezes os objectos utilizados na perfuração do corpo são retirados no fim do ritual, não permanecendo no corpo, valendo sobretudo pelo mundo de sensações que estimulam. Ver Myers, 1992; Rowanchilde, 1996; Vale & Juno, 1989, 1993; Torgovnick, 1999; Zbinden, 1997.

<sup>239</sup> A dor que se supõe advir e que se antecipa.

<sup>240</sup> Dada a sua natureza invasiva, as marcas estão, efectivamente, envoltas num discurso higienista e medicalizado que enfatiza um conjunto de riscos para a saúde associados ao processo de aplicação e manutenção. A grande maioria dos sítios virtuais sobre este tipo de práticas, dedicam boa parte da sua atenção a este tema. Sobre este tipo de riscos pode-se ainda consultar, por exemplo, os relatórios da Comissão Europeia sobre os riscos de saúde da Tatuagem, *Body Piercing* e práticas correlacionadas. Ver Papameletiou, Shwela, Zenié, 2003a, 2003b, 2003c.

<sup>241</sup> Referimo-nos aos efeitos de discriminação social decorrentes da condição estigmática que, potencialmente, continua a afectar os seus portadores. Como era referido num dos depoimentos anteriores, a tatuagem «é, de facto, uma coisa que tu carregas socialmente!». Voltaremos a este assunto no capítulo VII, pontos 7.5 e 7.6.

*Eu também gostava de sentir aquilo, gostava de saber como é que era ter uma coisa que é definitiva, não é, que sabes que é para o resto da vida, mesmo! (...) E lá fomos fazer a primeira tatuagem. Olha, e foi muito giro, foi uma experiência muito gira...*

[Professor no ensino secundário, licenciatura, sexo feminino, 32 anos]

*Fiz a primeira mais por... para ver. Na altura não era propriamente por gosto, já de estar há espera de um dia mais tarde continuar. Era mais o gosto de ter uma e «vamos lá ver como é que isto corre!...».*

[Cozinheiro, frequência universitária, sexo masculino, 28 anos]

*A minha [primeira tatuagem] foi feita por mim, foi só para experimentar. Foi para experimentar ver se ficava se não ficava. Foi naquela da experiência, de experimentar se ficava, se não ficava, e ficou!*

[Profissional de body piercing, 9º ano de escolaridade, sexo feminino, 34 anos]

*[O meu primeiro piercing] Foi para eu ter mais ou menos a noção da dor que era de fazer um piercing, que era para saber se doía realmente, se não doía.*

[Profissional de body piercing, 8º ano de escolaridade, sexo masculino, 23 anos]

O risco é, portanto, inerente à *travessia* que a marcação corporal expressa. Uma travessia não apenas de ordem corporal mas também subjectiva, na medida em que, como mais à frente teremos oportunidade de aprofundar<sup>242</sup>, manifesta uma vontade de transcendência do *self* através da exploração de determinados recursos identitários que lhe são socialmente disponibilizados envoltos numa *aura de diferença*, de uma espécie de transgressão consentida. Nesta *travessia dos limites possíveis*, a experiência da marcação corporal<sup>243</sup> proporciona uma fórmula de auto-conhecimento no sentido de fazer emergir uma *outra versão de si* (Le Breton, 2002a:75, 2002b:32).

O acto de marcar recorrentemente o corpo implica uma espécie de *ensaio identitário*, enquanto expressão da (re)construção de uma subjectividade que já não se reconhece no corpo que a anuncia, ensaio esse tentado no acolhimento voluntário e mais ou menos consciente das propriedades simbólicas dos objectos que incorpora e que significam para o sujeito que se marca.<sup>244</sup> É, portanto, um acto que induz uma *metamorfose de risco*, na medida em que projecta uma dimensão inédita na existência, expectativada mas não totalmente controlada, sobretudo quando o processo começa a radicalizar-se. Remete para uma acção que abre ao sujeito possibilidades de ruptura com o ordinário, com o banal, com a estabilidade da relação corporal que mantém consigo próprio e com o mundo, possibilidades essas presumidas mas nunca totalmente ponderadas.

---

<sup>242</sup> O capítulo V deste trabalho será dedicado à marcação do corpo como processo de construção e expressão identitária.

<sup>243</sup> Tal como qualquer experiência, de resto, se considerarmos que nela se articulam «domínios de saber, tipos de normatividade e formas de subjectividade» (Foucault, 1994 [1984]:10).

<sup>244</sup> Daí ser um gesto que tende a suceder em pontos de viragem (*turning points*) da biografia do jovem, em momentos de “crise” existencial e relacional, como se verá no capítulo V, ponto 5.3.

A experiência da incorporação de uma marca corporal começa, desde logo, por introduzir um momento de ruptura na temporalidade quotidiana, na medida em que a própria ocasião de marcar o corpo é percebida como uma situação de excepção relativamente ao fluir diário do sujeito; mas também, sobretudo, ruptura com a sua auto e hetero imagem corporal, na medida em que se trata de uma intervenção que implica transformações das quais poderão decorrer efeitos simbólicos intra e intersubjectivos. Daí a marca inaugural ser, regra geral, uma experiência relativamente *precoce* no ciclo de vida, tendendo a ocorrer durante a adolescência, época por excelência propícia à reconfiguração, exploração e experimentação identitária, como iremos ver mais à frente, até pela margem de liberdade criativa e de plasticidade identitária que é reconhecida e permitida à condição juvenil.

Marcar o corpo é-nos dada a ver como uma experiência *constituente* mas também *constituída* (Miranda, 1994), *estruturante* mas também *estruturada* (Bourdieu, 1997 [1994]), se considerarmos as circunstâncias que envolvem a constituição da experiência da marcação corporal, ou seja, os factores que caracterizam os contextos da sua descoberta e que favoreceram a ocasião para experimentar. Que condições de existência propiciam a possibilidade de agenciamento da experiência? Que dispositivos sociais e culturais produzem as marcas como objectos de experiência? Apesar da aquisição de um *piercing* ou de uma tatuagem ser assumida como uma decisão eminentemente pessoal e autónoma, um acto resultante do gosto pessoal e da vontade própria do sujeito marcado, os seus protagonistas manifestam-se conscientes relativamente às “influências exteriores” a que estão sujeitos, ou seja, às condições sociais que propiciaram o contacto e a familiarização com as marcas corporais e que estimularam a sua experimentação.

Os contextos mediáticos, designadamente a música e os meios que a difundem (revistas, programas televisivos, documentários, *videoclips*, *internet*, etc.), revelam-se um poderoso meio de produção de referências dos modelos de corporeidade e dos visuais que integram as marcas corporais.<sup>245</sup> O corpo icónico veiculado pelos *media*, nomeadamente os *media* de promoção e divulgação musical, surge amplamente reconhecido como significante e indutor de atitudes e comportamentos respeitantes ao fenómeno de marcação corporal em contextos juvenis. As afinidades estéticas entre os ícones da música que se ouve e os visuais dos portadores de marcas corporais são amplamente referenciadas por estes últimos, atitude de *mimesis*<sup>246</sup> que

---

<sup>245</sup> Já tivemos oportunidade de constatar, de forma mais geral, o poder simbólico dos *media* na produção e reprodução de modelos de corporeidade de referência juvenil, bem como na difusão da plêiade de regimes que os favorecem.

<sup>246</sup> Entende-se como *mimesis* o processo sócio-cognitivo que medeia a experiência entre o mundo interior e o mundo exterior ou, por outras palavras, entre o mundo corporal e o mundo social (Klein, 2003:47). Implica a aptidão

funciona não só como forma de manifestar a sua admiração e dedicação para com os seus ídolos, mas também como tentativa de fusão e captação simbólica para si próprio da singularidade de certas personagens mediáticas. A música estende-se de tal modo no processo de construção da identidade individual e social destes jovens que chega a constituir referência para um novo nome, correspondente a uma nova condição identitária do sujeito.

*Sabes que as pessoas, mesmo que não sejam influenciáveis à primeira impressão, há sempre uma influência, digam o que disserem. Não é ser macaco de imitação, há sempre uma influência. Se eu nunca tivesse visto ninguém com brincos, provavelmente também não os usava. E há telediscos de referências, por exemplo, dos House of Pain e bandas assim do RAP daquela onda de Brooklyn, Estados Unidos. (...) Para mim, a música e as tatuagens, foi lá que eu fui buscar as tais inspirações, as tais influências, entre aspas. Foi a época em que eu fiz a minha primeira tatuagem, quando comecei a ver aqueles gajos com o piercing na mama, sobrancelhas, todos tatuados. (...) Começou logo a vir a ideia disso para aí aos dez, onze anos, que foi quando comecei a ouvir Heavy Metal. Comecei a deixar crescer o cabelo, uma moda que houve de se usar blusões com bicos, dorsais, e eu sou o [algunha por que é conhecido] justamente por causa disso, por ter usado os dorsais dos Megadeath.*

[Fiel de armazém, 8º ano de escolaridade, sexo masculino, 23 anos]

*Acho que deve ter sido na televisão, em filmes, talvez naquelas cenas típicas em que alguém entra assim num bar e fica surpreso, ou nota assim um grupo todo heterogéneo, mas que se distingue do total. Ou então, se calhar, em termos musicais. Também a música é uma forma de influência muito grande! Se for a ver, dentro dos estilos de que gosto, do tipo predominante de que gosto, enquadrome mais ou menos na maneira como eles se vestem. Por acaso, não são grandes adeptos do body piercing, mas usam montes de tatuagens, têm cabelo comprido, e vestem-se também sempre [de preto]... (...) Cresci a ver montes de videoclips de bandas e sempre a ler revistas. E é óbvio que isso deve ter influenciado, de certa forma.*

[Estudante universitário, sexo masculino, 20 anos]

A par dos potenciais efeitos decorrentes da difusão mediática da marcação corporal, ou a entrecruzá-los, está a tangibilidade dos potenciais sujeitos marcados com *outros significativos* também eles marcados (por vezes, eles próprios agentes de marcação). De facto, observa-se uma relativa proximidade social e/ou territorial dos protagonistas de projectos extensivos de marcação corporal a contextos sociais onde a sua utilização é frequente. Essa proximidade advém da contiguidade residencial, escolar ou lúdica (associada a ambientes noctívagos) a redes de sociabilidade de natureza microgrupal ou “tribal”, como se usa dizer hoje.<sup>247</sup> Esse *capital social subcultural* (Thornton, 1995) surge entrelaçado com algumas personagens concretas que se movem quotidianamente nos quadros de interacção nucleares desses jovens,

---

cognitiva de olhar sobre uma realidade e de representá-la sensualmente, de *citá-la* na forma de reprodução de uma imagem ou movimento corporal. Klein aproxima esta noção à de processo de incorporação, formulada por Bourdieu, enquanto processo de inscrição do mundo social no corpo (1977, 1998).

<sup>247</sup> Retomaremos esta problemática mais aprofundadamente no capítulo VII.

como familiares, amigos, namorados, ou os próprios profissionais da perfuração, personagens elas próprias marcadas por motivos vários e a partir de contextos sociais diversos.

A proximidade proporcionada pelo conhecimento de um amigo ou de um membro da família já marcado, habitualmente proveniente de contexto subcultural ou militar, ou através do contacto visual quotidiano com uma vizinhança donde sobressai a presença espectacular desses adereços, faz sentir de perto a “originalidade” e a “beleza” que incita ao desejo de atravessar as fronteiras dos possíveis corporais por sua conta e risco e partilhar daquela mesma experiência. Essa proximidade não só promove a familiaridade e o gosto pela espectacularidade desses adereços, confrontando os jovens com um novo horizonte de possibilidades corporais, como também fomenta a sua admiração pelo “modo de vida” presumido para algumas dessas figuras mais “espectaculares”.

*A tatuagem já vem desde pequenino. (...) Pá, começou com o meu tio que tinha uma tatuagem dos comandos, tás a ver. É tio emprestado, mas pronto, cresci a ver aquilo e: “hei-de ter uma, hei-de ter uma, hei-de ter uma”. Depois a música fez tudo o resto. (...) Já curtia de ver no meu tio. E depois aí no Laranjeiro, onde eu fui criado, também há pessoal com grandes tatuagens e não sei o quê... Mas a música foi o principal. (...) Eu cresci numa rua que era só drogados, só drogados, era um movimento ali a venderem pó que aquilo até faz impressão. E drogados, a eles não faltam tatuagens, tás a ver. É os Rolling Stones, é as cinco quinas...*

[Electricista na construção civil, 8º ano de escolaridade, sexo masculino, 28 anos]

*Aquilo que me levou a fazer o piercing, prontos, foi aquela coisa de ver os outros, outras pessoas, prontos... com aqueles adornos, aquelas coisas que é assim um bocado... como é que eu hei-de dizer?... Não digo... tentadora. É, é um bocado tentador. (...) Vi muita gente, muita revista, li muita reportagem sobre o piercing e... falei com muito pessoal que tinha... (...) Em termos da tatuagem, eu comecei muito cedo, comecei muito cedo, porque, prontos, eu posso-me dizer e identificar como menino de rua. (...) Comecei-me a tatuar tinha eu 12 anos. Via pessoas a tatuarem-se e... e, prontos, atraiu-me um bocado. (...) Foi pessoas que eu conhecia e que na altura eram militares – pelo menos dois deles, os outros não eram. (...) Desde que comecei assim a ver pessoal tatuado e não sei que mais, comecei a ter aquela coisa de “Epá, fogo!” Lá está, é daquelas coisas que, às vezes, tocam, e que nós não obtemos logo, se não quisermos, mas que um dia mais tarde, se viermos a ter hipótese, vamos obter aquilo, porque é uma coisa que nós gostamos.*

[Tatuador, 8º ano de escolaridade, sexo masculino, 24 anos]

*Talvez conhecesse uma ou duas pessoas que já tivessem feito tatuagens. Aliás, porque cá em Portugal nós – nós, quando eu digo nós é o grupo de pessoas que se dedicou à actividade a nível profissional – fomos os pioneiros a nível daquilo que se passa em Portugal. Não havia assim muita gente que tivesse tatuagens, e piercings então muito menos. Foi um pouco desbravar o terreno. Por acaso, na altura em que fiz a primeira tatuagem cá em Portugal, na altura tinha um relacionamento com uma rapariga que também já tinha tatuagens feitas cá em Portugal, por um artista português, e foi isso que fez com que eu entrasse no círculo de artistas portugueses que também tatuam, e começasse a dar com eles e começasse então a marcar a minha linha. De resto, não posso dizer que me sinta influenciado por este ou por aquele amigo porque, na altura, era coisa que não se via.*

[Profissional de body piercing, frequência universitária, sexo masculino, 25 anos]

Todas essas figuras que se passeiam (real ou virtualmente) no raio de visão do mundo destes jovens – sobretudo as figuras provenientes do mundo da música e das respectivas

audiências – constituem para eles instâncias de autoridade estética que estimulam e legitimam a mobilização de um modelo de corporeidade socialmente reconhecido como divergente. Neste sentido, são figuras que funcionam para estes jovens como *referências citacionais* de um ponto de vista imagético e cultural (Boyne, 1999:211-212)<sup>248</sup>, ou seja, referências que informam a atitude mimética (ou de “plágio”) característica dos mecanismos de construção dos visuais e de identificação subjectiva dos adolescentes de hoje.

### 3.2. Os contornos da experiência de marcar o corpo

A primeira marca tende a configurar uma experiência *impulsiva*, um gesto momentâneo, ocasional, súbito, arrebatado, pouco reflectido e informado, um desejo caprichoso, movido sobretudo pelo fascínio, pela *mimesis* e pela curiosidade. Num primeiro momento, a marcação do corpo começa por reflectir, portanto, uma *modalidade fluida de reflexividade*, enquanto acção que mimetiza os ordenamentos culturais, as convenções da moda mais arrojada. Traduz uma atitude aglutinadora, de convergência, que se limita a replicar em conformidade comportamentos e fachadas de *figuras idealizadas* (Lipovetsky, 1989 [1983]:286), a adoptar para si posturas e visuais *sacralizados*, evidenciados por sedutores ícones distantes ou admiráveis amigos próximos, os heróis na vida quotidiana destes jovens. A lógica da marcação corporal, na sua versão experiencial, começa assim por supor uma vontade de excorporada no *parecer*, que radica na identificação pela convergência, na reciprocidade com a regra imposta (mesmo que sob a ilusão da originalidade e de diferença).

*De um momento para o outro comecei a furar-me. (...) Quis ter, fiz e pronto! 'Tás a ver? Um vaipe.*  
[Estudante universitário, sexo masculino, 20 anos]

*Fiz um piercing quando fui marcar uma tatuagem. Não ia fazer. (...) Só que comecei a olhar para os brincos e tal, e pensei «epá, apetecia-me mesmo!». E acabei por fazer o piercing quando fui marcar a tatuagem.*  
[Professor no ensino secundário, licenciatura, sexo feminino, 32 anos]

---

<sup>248</sup> A este propósito, Boyne (1999) define a sociedade ocidental contemporânea como uma *sociedade citacional*, um tipo societal que presume caracterizado por uma forma cultural onde as identidades tendem a ser construídas não segundo *formas de revelação hermenêutica da profundidade do self*, mas segundo formas de construção por identificação, onde é usual o recurso à “citação” de referentes originários de sistemas culturais diversos, em constantes movimentos de *copy and paste*, ou seja, referências formais que vão sendo constantemente recontextualizadas, revisitadas, ressemantizadas, revividas *ad eternum* e em “várias mãos”. As marcas corporais são disso exemplo, enquanto formas referenciais que têm vindo a ser sucessivamente apropriadas e intermutavelmente citadas ao longo do tempo, desde as suas origens mais remotas, em contextos sociais diferentes, dotadas de conteúdos e sentidos também eles diversificados, senão mesmo antagónicos.



Não obstante se manifestar em ambas as formas de marcação, a impulsividade obtém uma maior saliência na aplicação do *piercing* relativamente à tatuagem. O maior grau de permanência que implica, o tempo mais alargado de exposição à dor que envolve, bem como a maior complexidade das múltiplas tomadas de decisão que o seu processo de preparação acarreta, são factores que apontam para circunstâncias que exigem dos jovens um processo de reflexão apesar de tudo mais árduo do que o implicado na colocação de um ou outro *piercing*: às dúvidas habitualmente prévias ao processo de incorporação de uma marca – será que dói? quanto custará? em que local do corpo? que problemas físicos e sociais implicará? – juntam todas as questões associadas ao aspecto gráfico que a tatuagem implica – que desenho? de que dimensão? com que cores? em que tatuador?

Há quem cultive, inclusive, um exercício de adiamento do acto de marcar como forma de prolongar no tempo esse desejo e de intensificar a sua vivência sob a forma de fantasia, de *daydreaming*, de construção mental a partir da qual se avaliam opções estéticas, se antecipam sensações pessoais, se ponderam reacções sociais (familiares, amicais, conjugais, profissionais, etc.). De qualquer forma, dada a sua actual difusão, acessibilidade e relativa padronização gráfica disponível, mesmo a decisão pela aplicação de simples apontamentos experimentais de tatuagem, como testemunham os seus profissionais, acaba por ser pouco ponderada no que respeita aos seus moldes formais e potenciais consequências sociais.

*É assim: eu faço se me apetece! Não me apetece, não faço. No entanto, posso chegar a qualquer momento aqui e fazer. Se me apetece, fazem-me o piercing. «Já está! Pronto. E até, se me apetece, amanhã tirá-lo.» Mas com a tatuagem não, sabes? Eu quando faço uma tatuagem, tenho que viver isso tudo! Opá, mas sou eu!... Epá, gosto disso tudo! E de pensar «que bom!! No dia tal vou fazer a minha tatuagem! Ah, que bom! Vou acabá-la! Ou vou começar outra!». Percebes? Eu acho que isso é uma coisa minha, se calhar sou emotiva demais nas coisas. Gosto! Gosto de conviver com as minhas ideias. Não gosto das coisas assim de repente, para mim não dá. Eu tenho de me preparar, tenho de viver aquilo, tenho que sentir. Depois, então, vamos lá. Pronto, por isso eu vivo feliz com as tatuagens e com os piercings. Não é aquela pessoa, «ah, hoje queria fazer um piercing!» ou «hoje, porque há uma festa, vou fazer uma tatuagem!». Não, para mim isso não, porque não tem sabor, não viveu comigo, não fez parte de mim, não me mexeu com os meus sentimentos. Como tal, não me diz muito, percebes? Mas compreendo que ao longo destes nove anos que tenho as lojas, apercebi-me que há pessoas que fazem assim, de momento, dá-lhes a tara e fazem, percebes? E depois, lá está, vem o arrependimento, não é? (...) Tem que ser diferente, porque é uma coisa definitiva e para fazê-la, eu tive que repensar naquilo que queria. Eu não posso ir fazer uma coisa que amanhã me vá arrepender. Por isso é que eu digo às pessoas que têm que pensar, porque aquilo vai viver com a pessoa a vida inteira. É como se a pessoa não a tem lá, mas já lá tinha. Fez, acabou, sai daqui «finalmente tenho aquilo que queria!» percebes? Eu acho que as pessoas têm que pensar nisso. E o que eu realmente vejo é que há pessoas que não pensam, percebes, que é na hora.*

[Gerente de estúdio de tatuagem e body piercing, 9º ano de escolaridade, sexo feminino, 39 anos]

Apesar de, com a proliferação de estúdios, haver uma disponibilidade cada vez maior de profissionais a quem recorrer, ainda acontece com alguma regularidade, em determinados contextos juvenis de orientação mais subcultural, a primeira marca ser também uma experiência *artesanal*, *auto-infligida* ou infligida por um amigo que amadoristicamente se dedica à actividade e que se reivindica de habilidade na matéria, um *scratcher*, como é apelidado de forma depreciativa nos países anglo-saxónicos (Borel, 1992:166). É uma situação que acaba por reproduzir formalmente a típica atitude da cultura *punk* dos anos 70 e 80 – *do it your self* –, cujos membros se tatuavam e perfuravam mutuamente, reivindicando o propósito da imperfeição das figuras realizadas sob a égide da ideologia e orgulho em criar os seus próprios adornos, cabelos e peças de vestuário.

Hoje, todavia, o recurso a esse meio de experimentação prende-se, sobretudo, com características decorrentes da própria condição juvenil dos seus protagonistas: a idade em que se começa a manifestar a aspiração à marca tende a ser precoce relativamente à idade que é reconhecida ao jovem a legitimidade de decidir sobre a sua aplicação. Embora não haja legislação específica em Portugal, como existe em outros países, sobre o limite etário a partir do qual os jovens podem autonomamente tomar a decisão de marcar permanentemente o seu corpo, os profissionais da marcação corporal tendem a assumir tacitamente entre si a regra de não tatuar ou furar alguém que não comprove ser maior de idade, sem a presença ou o consentimento escrito dos pais. Por outro lado, o facto de serem intervenções relativamente dispendiosas, considerando o dinheiro de bolso dos jovens aspirantes à sua concretização, impede igualmente o recurso a profissionais, sobretudo quando não existem condições para que a experiência seja subsidiada pelos pais.<sup>249</sup>

*E pronto, tanto me interessei que um dia peguei numa agulha, peguei na argola e furei a orelha. Pus uma argola e não sei o quê. (...) Os brincos todos que eu tenho, fora este que tenho para aí há um ano e tal, dois... Sim, esse fiz em Londres. É mais barato fazer lá, e aproveitei a ocasião que estava lá. De resto, os outros todos fui eu que fiz. (...) Metade dos que eu tenho foi com a pistola e a outra metade foi com agulhas e cubos de gelo, pronto.*

[Estudante universitário, sexo masculino, 20 anos]

*É assim: a tatuagem a sério fiz aos 19, porque nas casas de tatuagem só admitem aos 18 e eu acabei por fazer a primeira profissional só aos 19. Mas já tinha outras coisitas feitas aí na candonga, com máquinas feitas à mão e tudo. É. Máquinas artesanais. (...) Tenho, olha, tenho a primeira de todas, se não me engano. Foi feita por mim, à mão, tás a ver? É um Ás de espadas. (...) Pronto, acabei por fazer esta a mim próprio, mas foi só mesmo para tirar aquele stresse: «tenho que ter! Tenho que ter!», tás a ver? Mas sabia perfeitamente que à mão... Acho que eu até cheguei a fazer, se não me engano, uma tatuagem à mão a outro gajo. Não ficou nada de jeito.*

[Electricista na construção civil, 8º ano de escolaridade, sexo masculino, 28 anos]

---

<sup>249</sup> Como veremos, é um tipo de experiência que, dado o quadro sócio-simbólico a que está associada entre a geração anterior, dificilmente consegue ser materialmente apoiada pelos pais.

*E também a minha primeira tatuagem fui eu que a fiz. Era miúda, tinha 15 ou 16 anos. (...) Eu sei que me tatuei sozinha, com as agulhas de cozer da minha mãe. Já não está à vista porque foi tapada, aquilo era horrível, não é!? (...) De facto, com tinta-da-china... Até foi um amigo que teve depois de acabar – era uma luazinha –, porque eu depois já não consegui acabar, porque fiquei com o pé todo inchado e horrível!*

[Profissional de body piercing, 9º ano de escolaridade, sexo feminino, 34 anos]

A marcação por mão própria é um gesto que monta mais pelo valor emancipatório que lhe é investido, do que pelo valor estético que lhe é reconhecido: geralmente motivos rudimentares, meros contornos figurativos ou tribais, tecnicamente mal executados e com recurso a materiais pouco adequados, colocados em locais tradicionais e acessíveis à auto-execução. Daí ser uma experiência que, com alguma regularidade, acaba por conduzir a situações de arrependimento, nomeadamente quando o jovem praticante começa a ser socializado no mundo profissional das marcas e a dominar algumas das competências (técnicas, estéticas e higiénicas) reconhecidas no circuito e que lhe vão permitir uma avaliação estética mais apurada.

Com o decorrer das “experiências” o gosto apura-se e sofisticase, as competências avolumam-se, as exigências elevam-se e o arrependimento chega. Perante este facto, quando a marca não está em condições de articular com o nível estético do projecto desenhado para o futuro, alguns tentam corrigir a situação das tatuagens feitas por si próprios ou por amigos não profissionais cobrindo-as ou disfarçando-as iconograficamente.<sup>250</sup> Outros, porém, guardam-nas pelo valor simbólico que lhe conferem enquanto *marcas inaugurais* da sua actual identidade pessoal, em memória de um acto de coragem, expressão de um momento de viragem biográfica e da malha de condições vivenciais que o envolveram.

*Eu tinha cerca de quinze anos quando me comecei a tatuar a mim próprio, portanto, a fazer os erros – que são mesmo erros – que muitos jovens da minha idade fizeram: tatuado com tinta-da-china como se fazia nas cadeias, como se fazia em vários sítios. Fazia tatuagens sem qualquer beleza, sem qualquer cuidado, sem qualquer higiene. Bom, eu tinha este braço esquerdo do cotovelo para cima muito marcado por mim próprio e um dia conheci um rapaz que tinha feito umas tatuagens num tatuador de que toda a gente falava bem, que é o Fontinha da "Bad Bones Tatoo". Na altura era no centro comercial "Lusiada" em Alcântara. Eu dirigi-me à loja e fui censuradíssimo por causa da borrada que tinha no braço, mas ele disse-me que era possível tapar, que era possível fazer uma obra melhor por cima daquilo e para não repetir a proeza de não me andar a furar a mim próprio. (...) Os piercings – eu uso brincos já desde os treze anos, nas orelhas – fui eu que fiz os furos, na altura havia também, um bocado dessas teorias - põe gelo, não dói - é puro erro. Um furo tem sempre que ser feito por alguém que saiba o que está a fazer.*

[Fiel de armazém, 8º ano de escolaridade, sexo masculino, 23 anos]

---

<sup>250</sup> A cobertura de uma tatuagem consiste tecnicamente na modificação parcial ou total de um desenho que já não se deseja exibir tal como está, podendo ser corrigido no caso de ter sido mal trabalhado, ou melhorado no caso de ter perdido qualidades estéticas com o tempo, em termos de definição dos contornos, dos detalhes ou da cor das formas tatuadas.

*[A primeira] Foi uma tatuagem que eu fiz a mim mesmo quando tinha 15 anos. (...) Foi feita – ainda me lembro perfeitamente – num Verão, a Zambujeira do Mar, com uma caneta de tatuar, trazida por um amigo meu de Macau. Na altura, lembro-me perfeitamente, troquei uma série de cervejas por aquela caneta. (...) Foi feita na mão. Já cá a tenho há 8 anos, foi a primeira. (...) Ainda hoje a tenho. Já me propuseram que eu a apagasse com laser, e sempre recusei. E é, não a minha tatuagem mais bonita, mas a minha tatuagem mais importante. Não me arrependo dela e creio que nunca me arrependerei dela, nem nunca farei intenções de a disfarçar, ou apagar. É minha! Fui eu que a fiz. Fui eu que a escolhi. Fui eu que decidi que a queria fazer. (...) [Só faz a primeira profissional aos 17] Também não é muito fácil para uma pessoa com idade inferior a isso aceder a este mundo. Primeiro porque não há muitos tatuadores dispostos a tatuar menores. Como também não haverá muita gente disposta a fazer piercings a menores. É mais ou menos a partir dessa idade que a pessoa começa a poder fazer uso. Além do mais, é o facto de ser caro, implica que haja disponibilidade financeira. E depois, lá está, é o factor de dificuldade pelo facto de ser menor, o que também ajuda a que essas coisas não apareçam antes. A partir dos 17, 18 anos. Nunca tive corpo de adolescente, sempre fui bastante alto, forte. E lá está, daí a facilidade de me dar com pessoas de idade muito mais avançada do que eu. As pessoas pensavam que eu era mais velho do que era na verdade. Mas acho que é a idade em que toda gente começa, a partir dos 17, 18 anos.*

[Profissional de body piercing, frequência universitária, sexo masculino, 25 anos]

Ainda que não obrigada a uma lógica grupal – sendo, pelo contrário, uma experiência vivida e narrada de forma profundamente pessoalizada, quase íntima e existencial – a primeira experiência tende a decorrer no âmbito de uma situação *socialmente partilhada*, beneficiando de uma sociabilidade estreita estabelecida sobretudo entre redes de relações amicais ou amorosas. Na maioria das vezes, tal como testemunham os nossos protagonistas, e de acordo com outros estudos já realizados (Le Breton, 2000a; Hewitt, 1997; Sanders, 1988, 1989; Zbinden, 1997), a experiência inaugural de se tatuar ou de se perfurar faz-se acompanhada de amigos, por vezes do namorado ou da namorada, na perspectiva de se amparar uma situação que se desconhece, de se testemunhar a coragem do seu praticante e de se celebrar o acto de que foi protagonista.

*As motivações são: imagina que vem cá um grupo de três ou quatro raparigas. Vêm sempre aos grupinhos normalmente. E uma fura. E estão sempre à espera uma da outra, ‘tás a perceber? E depois, se a amiga que fura [diz] «ai, não dói nada», pronto «vamos todas furar o umbigo».*

[Profissional de body piercing, estudante universitário, sexo feminino, 27 anos]

*Depois, entretanto, eu tinha (tinha e tenho) um namorado e que também achava muita piada. Também ainda não tinha nenhuma tatuagem, e achava imensa piada também à ideia. (...) E fomos lá ver como era, como é que se processava, os preços, essas coisas todas. E pronto, fomos para casa pensar no assunto. Lá pensamos nos desenhos, naquilo que queríamos... (...) E então optámos, pronto, por isso mesmo e, olha, lá fomos os dois, e acabámos por ir fazer. Isto há três anos, três anos e qualquer coisa. E lá fomos fazer a primeira tatuagem.*

[Professor no ensino secundário, licenciatura, sexo feminino, 32 anos]

São amigos ou companheiros que ajudam a ultrapassar essa fronteira que é entrar num estúdio de tatuagem e *body piercing*, que fornecem o suporte social para a tomada de decisão final, que oferecem e/ou validam as opiniões do iniciado sobre o desenho ou o objecto a colocar

e respectiva localização, que ajudam a ultrapassar a ansiedade do tempo de espera, que descomprimem o ambiente de tensão individual que acompanha os momentos preliminar e liminar da experiência da marcação corporal, que se comiseram, atenuam ou positivam o receio da dor que se pressupõe envolver a situação. Mas podem ser também sujeitos com os quais se deseja celebrar simbolicamente laços sociais fortes, consubstanciados em compromissos, afectividades, cumplicidades e/ou fidelidades particulares a pequenas afiliações grupais, de natureza residencial, escolar, afectiva ou musical, por exemplo, os quais, circunscritos a um dado momento espaço-temporal, se pretende que perdurem no tempo.

Assim, paradoxalmente, embora muitas vezes escondidas ou camufladas sob o véu discursivo da afirmação irredutível de uma identidade pessoal, há marcas que, afinal, ainda sublinham laços eminentemente sociais. Com efeito, muitas vezes *bricoladas* entre si, como vimos, de maneira rudimentar e artesanal, as primeiras marcas não raramente aludem a sentimentos relacionais indefectíveis, enquanto expressão reforçada de pactos de amizade, solidariedade ou fidelidade entre os membros de uma mesma rede de sociabilidade, de um mesmo “grupo”, signo de uma unidade colectiva que se pretende que resista às provas que o tempo acarreta. Não obstante a afectividade investida, o momento de aliança que se pretendia imortalizado vê-se muitas vezes erodido pelo tempo. Os laços representados dissolvem-se, as afectividades diluem-se, as relações distendem-se, e as marcas auto-inflingidas ou amadoristicamente executadas tendem a ser disfarçadas ou a dissolver-se em projectos mais ambiciosos. Iconografias celebratórias de uma ilusão de perenidade grupal, portanto, cujo simbolismo, muitas vezes, não resiste à imperfeição e simplismo estético.

*Houve uma altura em que eu era para fazer aqui esta, porque um amigo meu que mora em Campolide comprou uma máquina de tatuagens do século XIX... (...) Começou a tatuar lá o pessoal todo e eu já ia tatuar uma, só que entretanto a máquina avariou-se, deu o berro. Acho que ele deve ter abusado. Ele chegou a fazer montes de tatuagens muito lindas. As pessoas é que agora já não gostam. Isso é que é um bocado esquisito. Queria tatuar todos BC, Bairro de Campolide, tudo marado... Grande cena... Ai para a vida. Se calhar tinham necessidade disso. Do gang. Gang de Campolide.*

[Estudante universitário, sexo masculino, 20 anos]

*Nós andávamos na António Arroio, na altura, e sei que todo o nosso grupo, todos fizemos igual, uns aos outros com agulhinhas e não sei quê. Por isso ficou com esse significado. Os outros todos ainda têm, eu já a tapei, mas os outros todos nunca mais se tatuaram e eu continuei. (...) Aquilo em relação a todas as outras pessoas, foi só um momento, foi só... foi um momento. Nós éramos super amigos, ainda somos hoje, passados quase 20 anos, e aquilo foi mesmo um momento, foi daquelas coisas que os teenagers fazem! [Foi quase marcar o grupo...] O grupo! Um bocadinho, sim! [Como houvesse alguma cumplicidade...] É, todos temos uma lua, tínhamos, eu é que sou a única que não tenho, mas todos têm ainda a luazinha no pé. [Foi uma marca de passagem pela António Arroio?] Foi! Foi um momento muito importante, uma grande escola.*

[Profissional de body piercing, 9º ano de escolaridade, sexo feminino, 34 anos]

### 3.3. As vivências da experiência de marcar o corpo

Diz-nos Foucault que «uma experiência não é nem “verdadeira” nem “falsa”: é sempre uma *ficção*, algo que se constrói» (1980:27). Ao conceptualizar a experiência como ficção, Foucault não pretende afirmar a sua imaterialidade, mas a natureza simbólica da sua apropriação. Como ficcionam, então, os nossos protagonistas, a vivência da sua primeira experiência de marcação corporal? Como a interpretam e a narram? Em suma, como é fenomenologicamente configurada a situação da marca inaugural?

A situação de marcar o corpo, seja na sua versão *body piercing* ou tatuagem, é um complexo evento físico, psicológico e social (DiMello, 2000:19). Sendo uma rotina produtiva para o profissional que executa a marca, é, porém, um *momento de exceção* para quem a recebe no corpo, sobretudo quando se trata da primeira vez. O indivíduo é colocado numa situação que desconhece, num universo social também ele praticamente desconhecido, não dispondo de grandes recursos que lhe permitam imaginar positivamente essa situação. Pelo contrário, os modelos de referência que mais amplamente dispõe, como vimos anteriormente, remetem para uma percepção da marcação corporal enquanto acto “mutilatório” e sofrido, como infracção voluntária, consentida e deliberada à “integridade corporal”, pelo sangramento, dor e irritação epidérmica que causa.

Ora, numa sociedade há muito preocupada com o objectivo de suprimir a dor<sup>251</sup>, a decisão em marcar deliberadamente o corpo começa por surpreender e ser socialmente rejeitada devido aos contornos «sacrificiais» (Gans, 2000) que configuram a representação social dominante sobre o corpo marcado. Ainda que o actual processo de marcação corporal na sociedade ocidental não seja tão violento quanto o foi noutros tempos, um dos argumentos avançados pelos profissionais entrevistados é que, caso houvesse uma solução que irradiasse totalmente o risco de dor, a actual adesão às marcas corporais seria bastante mais elevada.

---

<sup>251</sup> A última das transgressões corporais continua a ser a da sujeição do corpo à dor voluntária (entendida como acto de mutilação ou masoquista). A dor representa nas sociedades ocidentais modernas a forma mais aguda de sofrimento, contra a qual a ideologia do progresso tem lutado constantemente. A acção da classe médica tomou um protagonismo e uma amplitude sem par neste combate, oferecendo as suas competências para o tratamento e eliminação desta sensação fisiológica, tornando-a menos tolerável e mais insuportável. Hoje, os analgésicos e a anestesia já são dados adquiridos, diluídos nos automatismos do quotidiano. Mas, como frisa Denise Bernuzi de Sant’Anna, «o esquecimento dos diversos sentidos que a vida atribui à dor é sobretudo de natureza histórica. Antes da massificação da anestesia nos hospitais, por exemplo, as cirurgias eram completamente diferentes das que conhecemos na atualidade. Ao abordá-las, Peter sugere um espetáculo barulhento e pleno de suor, porque povoado de gritos e de muita força física» (2001:38).

*Se fosse uma coisa que não doesse nada, havia muito mais gente muito mais tatuada, porque tudo isto tem o seu peso, não é? A maior parte das pessoas que entram ali para eu fazer um piercing têm todas montes de medo, ficam todas muito aflitas e pedem todas para pôr o triplo do spray que é para não lhes doer. Portanto, daí tirar um bocado às pessoas a ideia que tudo vem aí, porque gostam muito de sentir dor e não sei quê. Isso é mentira. (...) As pessoas, a nível de sensação física, o que de facto preferem é não sentir.*

[Profissional de body piercing, 9º ano de escolaridade, sexo feminino, 34 anos]

*Se eles inventassem uma cena qualquer para as pessoas não terem dores, de certeza que mais gente ainda fazia, porque há muita gente que não faz porque tem medo das dores. Aliás, a primeira pergunta da maior parte das pessoas é «dói muito?», mesmo em relação ao piercing é «aí dói?» ou «há anestesia?». Sempre aquela preocupação da dor. Apesar de eu lhes dizer «ah, não dói!», as pessoas não acreditam! Eu sei quais são os furos que doem mais, e quando... Imagina uma pessoa vem aqui furar o nariz, «dói?», eu digo «dói!». Não lhe vou dizer que dói, mas dói mesmo. E as pessoas sentem que afinal dói. Há pessoas que não têm tanta sensibilidade para a dor, mas eu nunca vou dizer «dói mesmo muito, muito, muito!» Digo «isto dói um bocado...». Então quando é para furar uma língua, ou assim, aí então vêm mentalizados que lhes vai doer, «é uma coisa horrível!». Mesmo estes que estavam aqui, «ai, isto vai doer muito!?!». Da língua digo sempre, pá... Mas aviso sempre as pessoas de que isto vai custar...*

[Profissional de body piercing, estudante universitário, sexo feminino, 27 anos]

Perante a natureza *permanente* e *invasiva* dessa experiência<sup>252</sup> – afinal, implica sempre a penetração da derme por objectos que lhe são estranhos (Hardin, 1999:98) –, o momento de passagem à acção é antecedido por uma variedade de estados emocionais típicos, descritos como “nervosismo”, “ansiedade”, “angústia”, “stress”, “receio”, “preocupação”, “apreensão”, etc. Estes estados emocionais traduzem fisiologicamente várias expectativas depositadas pelos jovens na experiência da marcação corporal, justificando a *excitação* (Elias, & Dunning, 1992 [1985]) que tendem a conferir à situação:

1. expectativas perante a irreversibilidade da modificação: conscientes de que são marcas definitivas e permanentes (sobretudo a tatuagem), interrogam-se sobre o risco de um motivo ou local mal escolhido, bem como a forma de lidar com os potenciais efeitos da sua total entrega a um acto irreversível;

2. expectativas perante o processo de aceitação e adaptação fisiológica do organismo a um corpo estranho: para além de eventuais infecções ou dificuldades de cicatrização, certos locais do corpo exigem um pouco de perseverança no processo de incorporação e aceitação corporal do objecto, sendo necessários vários dias para que o metal ou as tintas se integrem harmoniosamente na imagem do corpo;

3. expectativas perante o profissionalismo, talento e higiene do profissional, patentes no receio de uma marca mal executada ou de uma infecção por falta de higiene;

---

<sup>252</sup> Voltaremos à análise destas características das marcas corporais no capítulo IV.

4. expectativas perante a intensidade da dor, evidentes na sua apreensão perante a perspectiva deliberada de traumatizar e sacrificar a carne.

*Há sempre aquele stresse mesmo, sei lá, no momento. Especialmente no primeiro, em que há sempre aquela noção de que me vou alterar e, pronto, é um buraco, é portanto mesmo uma transformação que é permanente. Há sempre uma alteração no organismo, que tem que aceitar uma coisa a mais, um corpo estranho. (...) Na primeira vez havia um bocado mais de receio.*  
[Estudante universitário, sexo masculino, 20 anos]

*la bastante [nervoso]. A primeira vez é sempre a primeira vez, nunca se sabe o que se vai encontrar, não se conhece o tatuador, não se sabe ao certo o trabalho, embora tenhas visto em fotografia não sabes como é o trabalho, e pronto, não estás habituado. (...) [ia preocupado] Exactamente com como é que aquilo seria feito, com que higiene é que seria feito, que tempo é que iria demorar, se iria doer muito ou não. Aquelas questões típicas da primeira vez que se vai lá.*  
[Cozinheiro, frequência universitária, sexo masculino, 28 anos]

*Fiz o meu primeiro furo com bastante receio. Digo, foi com bastante receio, porque eu via muita gente mutilada de furos, e então, entrei numa de «Pá, eu tenho de fazer um, mas será que dói? Não dói? Dói? Não dói? Dói? Não dói?».*  
[Tatuador, 8º ano de escolaridade, sexo masculino, 24 anos]

*Não há nenhuma pessoa que venha fazer uma tatuagem ou um piercing que não pergunte se dói, se não dói, como é que é ou como é que não é. Não há uma única! É muito poucas, mesmo.*  
[Profissional de body piercing, 8º ano de escolaridade, sexo masculino, 23 anos]

De entre as várias expectativas, a antecipação da dor que o processo de marcação corporal envolve – breve e intensa no caso do *piercing*, longa e constante no caso da tatuagem, por vezes uma verdadeira demonstração de *endurance*<sup>253</sup> – toma um lugar central na forma de ficcionar a experiência, tornando a intensidade provável dessa sensação numa das dimensões mais relevantes nas justificações da experiência inaugural. «É para saber como é...», ouve-se dizer bastante a propósito da primeira marca. Ou «será que dói ou não dói?», a questão mais vezes colocada pelos seus potenciais praticantes, acabando por atribuir à experiência de ser marcado um sentido de *prova* sensorial e *desafio* social.

Daí a *inquietação individual* que domina o momento preliminar à experiência da marcação corporal, decorrente de um estado de tensão emocional quase paradoxal, traduzido numa espécie de «angústia prazerosa»: por um lado, a “ansiedade” do jovem em, finalmente, vir a concretizar uma acção que possibilita chegar a um corpo com o qual se sonha e se identifica; por outro lado, a “angústia” perante o desconhecimento vivencial da situação, o risco de não ultrapassar com dignidade e bravura a dolorosidade que presume que lhe seja inerente e a potencial vergonha perante outrem (o profissional, figura que enverga o papel de *iniciante*, bem

---

<sup>253</sup> Um desenho de grande dimensão e elaboração pode demorar várias horas, por vezes várias sessões, a ser completo, desde a marcação dos contornos, os enchimentos, os pormenores, os fundos, etc.



como os seus potenciais acompanhantes, testemunhas *in vivo* e potenciais relatoras da experiência).

A situação de marcação corporal implica, portanto, uma prova que é simultaneamente física e moral (Le Breton, 2002a:99). Física porque implica inevitavelmente uma situação dolorosa, quer na ocasião, quer nos dias que se lhe seguem, decorrente do processo de cicatrização ou de outras eventuais complicações. Moral, porque quem se dispõe a passar por ela ambiciona demonstrar a si próprio e aos outros que está à altura de ultrapassar essa prova física, esse desafio que impõe para si próprio, e mostrar-se digno do que imagina serem os bastidores do mundo da tatuagem e do *piercing*: um universo de coragem e resistência, pela capacidade de protagonismo e de indiferença ao julgamento exterior que atribui aos seus actores, dada a *in-disciplina* desse corpo pouco *dócil* considerando as convenções corporais dominantes. Daí a percepção da marcação corporal como experiência *radical*, no sentido em que está imbuída de uma excessividade voluntária, desafiadora, provocatória, que devolve o sujeito à raiz quer da sua condição fisiológica, quer da sua subjectividade.

No entanto, longe do valor iniciático que detinha entre os processos de marcação corporal ocorridos em contextos sociais mais tradicionais (Clastres, 1978 [1974]), a dor, depois de ser experimentada, passa a ser uma dimensão tendencialmente desvalorizada pelos jovens que a ela se expõem no tipo de situação equivalente. A exploração fetichista da sensação física subjacente ao acto de marcar o corpo empreendido em contextos sociais de orientação sadomasoquista, encontra-se igualmente fora da matriz cultural da marcação corporal mobilizada em contextos juvenis. Aliás, denota-se da parte dos seus jovens praticantes uma constante estratégia de demarcação, em alguns casos até de reprovação e/ou patologização, relativamente à utilização sadomasoquista do processo de marcação corporal, mobilizado com o fim de explorar as sensações físicas que este proporciona.

*Eu vejo piercings que são mesmo relacionados com o sadomasoquismo, pessoas presas pelos mamilos, e por baixo dos olhos, piercings nos genitais presos por pesos, mesmo para sofrer. Isso para a minha maneira de pensar já não tem a ver comigo, gosto de dar aquela ênfase, aquela dorzinha, mas aquela dorzinha completamente suportável que não seja nada disforme...*  
[Fiel de armazém, 8º ano de escolaridade, sexo masculino, 23 anos]

*Acho que as pessoas devem fazer as coisas, acima de tudo, para terem prazer nelas, e não para sentirem dor. (...) Uma pessoa que vá fazer uma coisa para estar a sentir dor, acho que é melhor não fazer. É levar as coisas ao extremo, é ultrapassar os limites dos limites! Nesse caso, não vale a pena fazer. Há coisas impressionantes! Eu vejo coisas em revistas!... Eu, que trabalho neste ramo e que percebo, de certa forma, a cultura e a mentalidade das pessoas que vêm fazer tatuagens e que vêm fazer piercings também, há coisas realmente que eu, mesmo assim, não consigo compreender! Porque acho que já ultrapassa um bocado o ser humano! Acho que já é uma coisa fora do normal!*  
[Profissional de body piercing, 8º ano de escolaridade, sexo masculino, 23 anos]

*[Acerca de um amigo próximo...] Eu digo que esse é masoquista, é masoquista. E é porque, prontos, uma pessoa que se fura a ele próprio, que se mutila a ele próprio, para mim já começa a ser também assim já um... um gosto a mais de dor. E eu, isso já não me diz tanto. Já não me diz tanto porque é assim, eu simplesmente gosto da arte e não de sofrer, como qualquer pessoa que não gosta de sofrer. Para sofrer já andamos cá nós.*

[Tatuador, 8º ano de escolaridade, sexo masculino, 24 anos]

Chegados ao momento liminar, os segundos que implicam o processo de perfuração do *piercing* ou os primeiros minutos da feitura de uma tatuagem, são difíceis pelo insólito da sensação de penetração que invade o corpo. Com o decorrer do processo, designadamente no caso da tatuagem, caracterizado pela sua demora, a familiaridade que se vai construindo atenua o sofrimento da sensação, até que, depois de vivido na sua totalidade, habitualmente assoma alguma surpresa, por vezes até desilusão, considerando a expectativa da dor implicada. Desfaz-se o mito e (re)constrói-se uma outra atitude perante a dor, onde esta, em confronto com as expectativas detidas, tende a ser desdramatizada e a surgir minimizada na sua intensidade sensorial. O sofrimento esperado desvanece-se e não passa a existir senão como mera impressão epidérmica.

*Uma pessoa tem uma noção um bocado errada. Pensa que é uma dor tremenda, por causa das agulhas e não sei quê, mas, no entanto, é tudo fictício. Não tem nada a ver com dores, nem nada. É uma coisa perfeitamente suportável. É um bocado errado aquilo tudo que uma pessoa pensa à partida. (...) É mais uma impressão. Uma pessoa sente uma impressão. É uma coisa estranha, não dá bem para definir o que é. Uma pessoa sente sempre a agulha a atravessar a pele.*

[Profissional de body piercing, 8º ano de escolaridade, sexo masculino, 23 anos]

*Agora, quanto à tatuagem, a tatuagem já tem os seus quês. Porque é assim, a tatuagem já tem que levar horas e horas a ser executada, o trabalho e... Claro, ao início é aquela coisa, se é a primeira tatuagem que a pessoa vai fazer, vai entrar naquela onda de "Epá, porra, isto vai doer, não vai?" Dá-lhe as primeiras picadelas "Immm", mas depois chega a um ponto "Epá, agora passaste aqui e não doeu!". Ou seja, já está habituado à dor, já não é aquela coisa que a pessoa trazia na cabeça do que ia doer, e a pessoa vai ignorando, vai ignorando a dor. De tal maneira, que chega a ponto de acabar de fazer a tatuagem e já estar a pensar em fazer outra, ou já diz "Epá, porra, isto até nem é assim nada da dor daquilo que eu pensava!"*

[Tatuador, 8º ano de escolaridade, sexo masculino, 24 anos]

*Pensei que ia sentir o furar e não sei que mais, e não senti rigorosamente nada, não é? Pronto, foi basicamente isso, pensei que ia sentir, não é? Que, de facto, iria doer, não é? Uma picada, não é? E uma agulha grossa, porque os pinos são, de facto, aborrecidos, não é? Mas, pronto, como não senti rigorosamente nada, foi um bocado... pronto, não preencheu a expectativa não é? (...) Não ia bem à procura da dor, 'tás a perceber? Ia preparada para me doer, e depois não me doeu rigorosamente nada, nem senti, não é? E foi um bocado nessa base que não preencheu totalmente a expectativa.*

[Professor no ensino secundário, licenciatura, sexo feminino, 32 anos]

É este o quadro de *emoções* que traduzem cognitivamente e dão significado sócio-simbólico à sensação física de dor que inevitavelmente está presente no acto de marcar o corpo.

O quadro vivencial traçado dá noção do construtivismo a que as sensações físicas estão sujeitas, não funcionando como meras respostas fisiológicas ou anatómicas a estímulos nervosos (Bendellow & Williams, 1995). Os próprios entrevistados são os primeiros a relativizar psicológica, antropológica e socialmente o fenómeno doloroso, devolvendo-o às condições pessoais, situacionais e culturais em que decorre. De facto, como assinala Le Breton, a dor conhece modulações próprias a condições e situações sociais particulares: «a anatomia e a fisiologia não são suficientes para explicar estas variações sociais, culturais, pessoais e mesmo contextuais. A relação íntima com a dor depende da significação de que esta se reveste no momento em que ela toca o indivíduo» (1995a:11). Daí que a dor subjacente ao processo de marcação corporal não resulte de uma equação directa em função do acto de marcar, o qual é susceptível de ser vivido de forma radicalmente diferente em contextos sociais diferentes, como prazer ou sofrimento. Sendo que «o homem é menos afectado pela dor do que pelo sofrimento», que mais não será do que «uma interpretação da dor» (Le Breton, 2002a:97).

Construída, em grande medida, sob o domínio do saber e do discurso médico, a dor tende a ser entendida como uma reacção puramente física, que suscita as mesmas sensações e os mesmos modos de defesa em proporção da intensidade da contusão. Entender a dor como um simples dado biológico, como mero resultado de um mecanismo de excitação nervosa decorrente de uma mensagem neurológica conduzida ao cérebro por um conjunto de fibras nervosas, é, contudo, insuficiente, na medida em que, num mesmo contexto espacio-temporal, e perante o mesmo tipo de práticas, os corpos não vivem emocionalmente da mesma forma e não respondem da mesma maneira à intensidade da sensação<sup>254</sup> (Jackson, 1994; Le Breton, 1995a).

A abordagem estritamente fisiológica da dor esquece que essa sensação começa por ser um *facto de existência*, sujeita a condições sociais e antropológicas, como tantas outras vivências corporais que também não escapam à relação do indivíduo com o mundo e à sua experiência relacional e simbólica acumulada. É no contexto das condições estruturais e ideológicas de vida que os sujeitos constroem a subjectividade da sua dor, solicitando para tal a memória da sua história pessoal, as vivências acumuladas no seu contexto social e cultural mais próximo, mas também a natureza da situação em que a dor é sentida. Onde, a dor ser também um *facto de situação* (Le Breton, 1995a). Um mesmo indivíduo não tem uma relação constante com a sua própria dor. As circunstâncias modulam-na. Depende da *avaliação* que o indivíduo faz da situação, bem como do *sentido* que lhe investe. O valor e o significado prestados à situação dolorosa são matrizes que enformam a vivência emocional da dor e que, em última análise,

---

<sup>254</sup> Entendemos a experiência da dor como sendo, simultaneamente, sensação e emoção, experiência física e emocional, não concebendo qualquer espécie de precedência uma relativamente à outra (Jackson, 1994).

condicionam as capacidades de resistência pessoal do indivíduo perante a sensação física que ela induz.

Nesta perspectiva, a dor não dá a entender a sua *dolorosidade* senão quando é acompanhada de um julgamento negativo que a interprete como pena física, como *sofrimento*. Ainda assim, o suplemento de sentido conferido à situação dolorosa constitui um vector simbólico susceptível de atenuar os efeitos que dela são esperados, ou até mesmo de os neutralizar. Deste modo, ainda que possa ser recebida como “sofrimento”, este pode ser vivido de forma mais ou menos intensa segundo os conteúdos simbólicos dispensados à situação em que a dor é infligida, sendo até passível de ser neutralizado não apenas onde a violência das sensações permite o *êxtase*, mas também em contextos sociais onde a *vontade* de explorar as margens da condição corporal anima a acção individual (Le Breton, 2002a:94).

Ora, no que respeita aos jovens marcados, como vimos, não lhes resta outra opção senão a de conciliar a sua *vontade* com a *dor* que a situação de marcação corporal implica. A sensação de dor é por eles construída como uma dimensão “natural” à experiência, uma decorrência inevitável mas efémera, perecível, um mau momento ao qual se pretende ser indiferente e que passe o mais rapidamente possível. Desta forma, é desmistificado o seu valor enquanto móbil de acção. Na marcação corporal, a dor não é um fim, um valor intrínseco de mortificação ou prazer que se busca, mas apenas um meio para concretizar algo muito desejado, um desafio consciente e obrigatório que o jovem tem que consentir para que se realize corporalmente o seu projecto identitário, para que se autentique expressivamente a sua subjectividade.

A experiência da dor é preferível à renúncia de um apontamento estético pessoalmente distintivo e singularizante, bastante mais valorizado subjectivamente. Mas apesar do esforço de conciliação com a dor, a perseverança também tem limites. Se esses limites forem ultrapassados, porém, o jovem sabe que, a qualquer momento, o projecto pode ser interrompido, adiado ou até cancelado –, embora existam tatuadores que não gostam, em nome da integralidade da sua obra – sentimento que amortiza a violência inerente ao acto.

*Eu encaro isto como uma coisa tão natural, estás a perceber, que não me tira nem sequer um bocadinho do sério. Sei que vai doer, é a única coisa, quero ver a coisa, evidentemente, acabada mas... De resto, o sentimento é estar relaxada, estar sem sentimentos absolutamente nenhuns, porque aí eu sei que vai ser pior. (...) A terceira foi na barriga, que não acabei. (...) [Porque é que não acabaste a da barriga?] Porque dói muito. E fiquei assim um bocado traumatizada, e então... (...) Preocupe-me só agora em deixar a barriga para outro dia.*  
[Profissional de body piercing, estudante universitário, sexo feminino, 27 anos]

*Ao nível dos piercings nunca tive problemas, rigorosamente nenhuns. Ao nível das tatuagens... eu não digo que não doa, porque é assim, dói. E acabou. Dói e ponto final. É mesmo assim. Agora, se dói muito ou se dói pouco, isso é sempre relativo, conforme a pessoa que vai lá, e conforme o estado de espírito da própria pessoa na altura. (...) Mas, por exemplo, sessões muito longas a mim já não*

*me diz nada porque, lá está, há a parte da dor, já não é por prazer. É mais um massacre do que outra coisa qualquer, tu passares ali muitas horas de seguida a ser tatuado. Por isso é que eu, por exemplo, agora ao nível de tatuagens maiores, opto sempre por fazer divisão de sessões.*  
[Cozinheiro, frequência universitária, sexo masculino, 28 anos]

*A dor, acho que não é assim tanta. Sei lá, eu pessoalmente tenho um alta pavor a agulhas e tudo o que é cortes e isso. Mas, ao entrar mais em contacto com isso, até experimentei esticar assim a pele com agulhas e isso. E pronto, acho que é uma cena que é mesmo psicológica. Quando se vê tribos tipo africanas que metem aquelas chapas na boca e isso, acho que pode ser uma dor que é minimamente controlável.*  
[Estudante universitário, sexo masculino, 20 anos]

Não obstante a sua natural e inevitável presença no processo de marcação corporal, a dor é uma sensação fisiológica que não deixa de constituir um “incómodo”, pelo que o jovem tende a preferir que seja evitada ou, pelo menos, controlada. Com o crescimento e diversificação social da clientela, a conseqüente profissionalização das actividades de marcação corporal, simultâneo ao recuo do valor atribuído à dor como forma de resistência e coragem pessoal, o recurso à acção terapêutica de aplicação de *anestesia* tornou-se habitual por parte dos profissionais, no sentido de atenuar o efeito de dolorosidade da situação e de, assim, captar os clientes eventualmente interessados no resultado do processo mas pouco tolerantes às suas implicações mais penosas.

O uso da anestesia funciona, sobretudo, como paliativo que visa diminuir a angústia do cliente e tornar a situação mais confortável para o profissional, gerando efeitos eficazes para ambos os lados. Como os próprios depoimentos testemunham, o efeito da anestesia nestas situações corresponde, em grande medida, a uma das formas de *eficácia simbólica* denominada pela medicina como *efeito placebo*. A sua acção terapêutica, mais do que no plano orgânico, exerce um efeito de potencial atenuação dos efeitos ao criar a convicção no sujeito a marcar de que a sua utilização decresce a intensidade do sofrimento. E ao diminuir a tensão do cliente perante a expectativa da dor, acaba realmente por reduzir a sua percepção da intensidade da dor. A constatação da eficácia simbólica da anestesia induzida pelo efeito placebo vem, desta forma, corroborar o enraizamento da dor e do sofrimento na dimensão simbólica e social do sujeito que a vive, mais do que apenas na sua dimensão orgânica.

*A anestesia leva-se sempre. Só que a anestesia é uma pomada que é capaz de fazer com que não se sinta tanto, mas na mama os três segundos dolorosos que eu referi há bocado, são três segundos dolorosos com ou sem anestesia. Na língua já não é bem assim. A anestesia que se leva é mesmo anestesia, não se sente nada, a dor que vem é do inchaço que a língua vai ter depois, é diferente. Há piercings que eu não sei se a anestesia faz efeito ou não, porque ainda não os fiz.*  
[Fiel de armazém, 8º ano de escolaridade, sexo masculino, 23 anos]

*Não, nem sempre [utilizo anestesia]. Eu, aliás, eu tento sempre não dar anestesia porque a anestesia engelha a pele e a pele fica mais rija. (...) A anestesia é estilocaina, é a mesma anestesia que os dentistas usam. É para adormecer as partes do corpo, e ao adormecer vai gelar, o que dificulta mais a fazer o piercing. Faz-se na mesma! Simplesmente a agulha, nota-se bem que ao entrar na pele prende mais. E depois acho que a dor que uma pessoa sente em não ter anestesia é praticamente a mesma, isto por experiência própria, por já ter experimentado das duas maneiras, e acho que é muito semelhante, não notei grandes diferenças sinceramente.*  
[Profissional de body piercing, 8º ano de escolaridade, sexo masculino, 23 anos]

*Daquilo que sei, a anestesia só tem uma vantagem, e a vantagem é mais propriamente para o profissional e não para a pessoa a quem está ser feito o piercing. A grande vantagem da anestesia, e da anestesia que eu uso, que é o spray – chamado spray de ar frio – é que vai congelar os vasos sanguíneos naquela zona. Ou seja, por um período relativamente curto, cerca de dois, três minutos, a circulação sanguínea naquela zona fica bastante mais reduzida. Não que o factor dor desapareça, porque isso não desaparece – aquilo que a pessoa sente no processo de piercing é uma picada, não sente absolutamente mais nada. O que acontece é que eu terei bastante mais facilidade em fazer desenrolar o processo, que é um processo relativamente rápido. Ou seja, fazer o furo, fazer passar a agulha e o brinco no fim, fechar o brinco, limpar a zona toda, antes que a circulação volte ao normal, porque uma vez que o brinco está colocado na zona onde foi feito o furo, o próprio material impedirá o sangue de sair. Se a pessoa não estivesse anestesiada, provavelmente haveria mais sangue durante a operação, e isso iria dificultar mais as coisas ao profissional. Então, por isso eu pergunto sempre às pessoas se querem ou não querem anestesia. Se não querem, tudo bem, eu faço as coisas à mesma. Se querem, melhor, porque também as deixa mais descansadas, porque pensam que aquilo realmente terá algum efeito. E tem efeito, sim, mas tal e qual como eu disse, mais para o meu trabalho do que propriamente para aquilo que a pessoa sente.*  
[Profissional de body piercing, frequência universitária, sexo masculino, 25 anos]

Por outro lado, sendo a marca corporal um acto voluntário decorrente de uma opção pessoal, a crueldade tende a ser desconectada da experiência e o sofrimento tende a ser relativamente suportável para a maioria. Não estamos, efectivamente, no quadro tradicional da dor contingente e contrafeita, sintomática de uma patologia indesejada (como a dor que decorre de uma infecção ou de uma doença, por exemplo) ou de um acidente inesperado, situações em que essa mesma sensação viola e suscita no indivíduo a perda de confiança no seu corpo, momentaneamente eleito como inimigo implacável a ser combatido. Estamos, pelo contrário, perante uma situação dolorosa que é mais ou menos antecipada e preparada, da qual se tem consciência que poderá ser violenta e potencialmente sofrida.

Trata-se, no entanto, de um *sofrimento com-sentido*, na medida em que, por um lado, decorre de um *acto de vontade*, desejado e deliberado, entendido como totalmente autónomo e não constrangido, o que permite ao sujeito construir antecipadamente uma matriz emocional de preparação e controlo da dor, enquanto sensação conscientemente esperada. Por outro lado, é um gesto movido por motivações várias, de ordem estética e ética (como prova de originalidade, individualidade, afectividade, lealdade, cumplicidade, etc.), que lhe concedem um suplemento de sentido e de valor pessoal. Sem grande significado e valor próprio no processo, a dor advinda do acto de marcar acaba por ser sublimada pelo valor e sentidos investidos no resultado final. E

uma dor que corresponde a uma causa com valor e sentido é mais suportável que uma dor não prevista e compreendida pelo sujeito.

*É mesmo assim, quando nós queremos, não é sofrimento nenhum. Mas é um bocado também.*  
[Tatuador, 8º ano de escolaridade, sexo masculino, 24 anos]

*É tipo «quem corre por gosto não se cansa.» A gente já sabe que dói, e isso para mim não é conversa, tá a ver.*  
[Electricista na construção civil, 8º ano de escolaridade, sexo masculino, 28 anos]

*Então é assim: a primeira [experiência], posso descrever como sendo a ansiedade e a angústia. A ansiedade de querer. A angústia de não saber o que é que se vai passar. Depois, no decorrer do processo, é o aperceber-se de que o mito que é criado à volta disto – da dor, de tudo –, é uma coisa relativamente fácil de ultrapassar. Basta o autodomínio, o autocontrole. A pessoa dispõe-se a aceitar aquela dor e aguenta a dor. Isto no caso da tatuagem porque é um processo de intervenção mais prolongado e mais doloroso. O caso do piercing é uma coisa muito rápida.*  
[Profissional de body piercing, frequência universitária, sexo masculino, 25 anos]

Estamos, portanto, longe da dor que, escapando ao controlo do indivíduo, chama a atenção do sujeito para a vulnerabilidade corporal e conseqüente fragilidade da condição humana perante o meio envolvente. Ao ser consentida, opcional, previsível e acautelada, não se traduz subjectivamente num sentimento de impotência, na impressão de que o corpo está para além do indivíduo; reveste-se, pelo contrário, de uma consciência de auto-realização e de autonomia, de poder e controlo sobre si próprio e sobre a sua acção individual, um gesto onde o jovem pode descobrir algum sentido de emancipação e de protagonismo. Perder o controlo sobre a dor, nesta situação particular, seria equivalente a perder o controlo sobre si, na medida em que o evento não é senão pretexto para o exercício da sua vontade própria. Daí a experiência da marcação acabar por constituir uma prova cabal do *estoicismo* de quem se dispõe a enfrentá-la.

Não é, portanto, uma situação dolorosa que despersonalize, mas, ao invés, que é passível de ser vivida como *sensação existencial singular*, na medida em que propicia ao jovem um momento de consciencialização do seu próprio corpo e da sua existência, que lhe permite a exploração e o conhecimento de si e dos seus limites, que lhe reforça o sentimento de emancipação, autonomia e poder, de valor pessoal, diferença e individualidade. Trata-se, portanto, de uma situação dolorosa que dá «primazia ao ego» (Deleuze, 1991:137), de todo um processo que enfatiza o *self* (a sua vontade, a sua experiência, o seu gosto pessoal, a sua vida). Raras vezes, quando em pequena escala e já depois de haver alguma familiaridade com a sensação, a dor pode até vir a ser capitalizada e fetichizada enquanto sensação prazerosa e excitante.

*A dor física, é assim: eu gosto de sentir... gosto de sentir... Quer dizer, nos piercings, tu não sentes praticamente a dor. Quer dizer, as cartilagens das orelhas e estas zonas aqui todas, sentes, os mamilos sentes imenso, dói mesmo. A tatuagem, tu sentes a dor, sente-se as picadinhas, sentes bem. Há algumas zonas em que, de facto, é doloroso... Mas é uma dor que não me desagrada... É assim: não faço porque dói e porque eu gosto de sentir a dor! Nada disso! Mas... Faz parte! Há uma certa adrenalina, ali, com aquelas dorzinhas que eu gosto. Gosto de sentir, de facto, aquelas picadinhas. Sim, não desgosto. (...) É uma dor que eu aguento perfeitamente, não me custa aguentar, percebes? Não fico ali «ai ai ai, não vou gritar!!», não é? E até me dá um certo prazer sentir aquela dor 'tás, a perceber? Não me faz mal rigorosamente nenhum. Portanto, não vou à procura da dor física, percebes, mas aguento-a na boa, e pronto, talvez me dê um certo prazer.*  
[Professor no ensino secundário, licenciatura, sexo feminino, 32 anos]

Segundo Denise Sant'Anna, «quando a anestesia foi descoberta, em 1846, a dor física ainda possuía vários sentidos. Podia exercer um papel enobecedor: resistir bravamente à dor durante uma extracção de um dente, por exemplo, contribuía para a boa formação do carácter, especialmente quando se tratava do sexo masculino. Muitas narrativas que expunham as penas sofridas em cirurgias e as dores vividas em acidentes e doenças continham uma função pedagógica. Ensinavam a valorizar o ser humano, principalmente as virtudes da coragem e da persistência.» (2001:38).

Ora, o facto da dor proveniente da marcação do corpo vir associada a um processo com largas tradições históricas e antropológicas consente, inclusive, a recuperação de alguns significados originalmente atribuídos ao acto de marcar quando integrado nos quadros rituais de comunidades pré-letradas, onde a prova de um certo grau de exposição à dor testemunhava um acto de bravura, coragem, valentia, determinação, força de carácter, atestando não apenas a capacidade de resistência e de controlo do iniciado sobre a sua própria conduta em confronto com a situação, mas provando também, metaforicamente, capacidade pessoal para enfrentar a adversidade do mundo e as vicissitudes da existência (Clastres, 1978 [1974]; Le Breton, 2002a; van Gennep, 1981 [1909]).

Embora já não dotada do valor iniciático que deteve no passado (Clastres, 1978 [1974]), a experiência da dor (prés)entida no processo de marcação corporal é, ainda hoje, passível de ser interpretada à luz da sua memória colectiva, enquanto prova de resistência que deixa o iniciado menos vulnerável perante as adversidades inerentes à condição juvenil na sociedade contemporânea.<sup>255</sup> Por outro lado, o confronto do jovem com o “sofrimento” deliberado subjacente à dor do processo, funciona também como mais-valia e memória viva do momento em que, finalmente, teve a audácia de decidir realizar sobre seu corpo uma acção que o

---

<sup>255</sup> Como veremos aprofundadamente no capítulo V, ponto 5.3.



demarca quer de si próprio, quer dos outros, abrindo um “antes” e um “depois” da experiência. Daí a situação da sua aplicação ser dotada de um valor cerimonial mais nobre, pela bravura, coragem e *endurance* que exige.

*É assim, um tatuador quando começa uma tatuagem é até a acabar, quer esteja a doer quer não esteja a doer. Pode até já ter deixado de ser, mas ao princípio era assim que funcionava. Um tatuador que começa uma tatuagem não vai deixar o seu trabalho a meio, porque é o nome dele que fica um bocado mal visto. Portanto, a pessoa se a decidiu fazer e se começou, vai ter que aguentar até ao fim. Não é uma coisa para putos, não é uma coisa para o menino bonito fazer e tirar depois de amanhã.*

[Fiel de armazém, 8º ano de escolaridade, sexo masculino, 24 anos]

*Eu até costumo dizer que se não se sentisse nada, nada, não tinha graça nenhuma. E eu não sou apologista de dores! Sinto as dores como a maior parte das pessoas normais, não é? Mas... eu sei lá... É engraçado aqueles valores antigos e aquelas ideias que tu, para teres uma tatuagem, tens que ser valente, um duro e tal... (...) Se não doesse, tu, se calhar, não davas o significado que dás à tua tatuagem!*

[Profissional de body piercing, 9º ano de escolaridade, sexo feminino, 34 anos]

Nessa perspectiva, a marca, também através da dor que ela contende, acaba por ser uma incisão que confronta o sujeito com ele próprio, com o seu corpo e com os seus limites. Tal como conceptualiza Le Breton (1995a:23), a dor rompe com as ritualidades quotidianas em que o corpo está envolvido e que fazem esquecer a sua presença, restituindo-o ao mundo real. Na medida em que força o indivíduo à prova da sua transcendência, a dor projecta-o sobre ele próprio e revela-lhe recursos íntimos que ele ignorava acerca da sua própria existência. Por outro lado, é das várias experiências humanas a menos partilhada, vivida de forma radicalmente individualizada, devolvendo cada um à sua própria particularidade e idiossincrasia corporal. Daí as situações que a integram deliberadamente, na medida em que promovem a descoberta da atitude do próprio perante essa sensação provável mas não assegurada, serem mobilizadas como instrumentos de auto-conhecimento, como formas de reflexividade e de exploração dos limites do "eu".

Apesar de desdramatizada, certo é que a dor decorrente do processo de marcação não deixa de constituir a manifestação física de um acto sacrificial que se “aguenta”, “suporta”, “tolera”, que se aceita em nome da expressão de um gosto estético e de uma identidade desejada, dentro de determinados limites que se vão conhecendo com a acumulação de experiências. Há, efectivamente, uma espécie de *ritualização da dor*, decorrente da socialização facultada pela continuidade da experiência, processo que permite ao jovem construir uma relação de familiaridade com os eventos físicos implicados na situação de marcação corporal. Com o tempo, o sujeito marcado vai acumulando um saber de vivência feito, construído no

confronto com as várias experiências de que o seu corpo é protagonista, confronto através do qual vai conhecendo os seus limites sensoriais, bem como algumas das condições que atenuam (descontracção, concentração ou entretenimento) ou maximizam (medo, fadiga, pressão, etc.) a situação dolorosa.

*O ritual é quase sempre o mesmo: «abanca aí, mete a cena e aguenta-te!», 'tás a ver... Faz o desenho. O ritual é quase sempre o mesmo. Não há assim uma cena especial. (...) Fazer uma tatuagem ainda é fixe, 'tás a ver? Cada vez é mais banal porque como um gajo já vai há uns anos, cada vez se torna, assim, mais banal, mas é sempre um dia espectacular. (...) Eu às vezes até costumo dizer que uma tatuagem sem dor não é uma tatuagem, 'tás a ver...*

[Electricista na construção civil, 8º ano de escolaridade, sexo masculino, 28 anos]

*Aguento melhor a dor desde que fiz a primeira tatuagem do que aguentava antes de a fazer. Desde que comecei a tatuar-me, comecei a ser mais receptivo à dor. Aguento a dor até um certo ponto. Há dores que são muito fortes e se calhar a minha reacção até aí mudou. Talvez em vez de me queixar tanto consigo aguentar mais calado porque, embora seja uma dor suportável, a da tatuagem, é uma dor. (...) A dor é psicológica. Consegue-se controlar um bocado se tivermos controlo sobre o nosso espírito, independentemente de ter ou não drogas na cabeça.*

[Fiel de armazém, 8º ano de escolaridade, sexo masculino, 23 anos]

Aprende regras básicas de preparação da situação (como a alimentação que deverá fazer, por exemplo), exercita técnicas de relaxamento específicas para aplicar no momento da execução (controlo da respiração, por exemplo), fica ao corrente dos cuidados a ter após as intervenções, vai ganhando intimidade, convívio e confiança com o profissional que lhe inflige a dor... No fundo, vai assimilando as circunstâncias passíveis de acentuar ou diminuir a intensidade da dor, vai dominando as técnicas que lhe permitem um maior domínio e controlo sobre a sensorialidade inerente à situação, no sentido de modular o mais positivamente possível a sua vivência emocional.

Não obstante a familiaridade que a ritualização da experiência concede, o dia de marcação corporal é sempre vivido como um tempo de excepção, um dia de ruptura com a banalidade do quotidiano. A dor, ainda que não protagonista, também contribui para a construção simbólica da excepcionalidade do momento: apesar de, em grande medida, decorrer do desconhecimento vivencial da situação de marcação, mesmo quando o jovem já tem alguma familiaridade com a experiência, a situação continua a ser vivida com alguma tensão, na medida em que vai envolvendo novas partes do corpo que a devolvem, sempre, às inevitáveis condições físicas da sua produção, o receio das mesmas é igualmente recorrente. Assim, para além de acentuar o valor do processo pelo sentido de intensidade e de excitação que concede fisiologicamente à forma de viver a experiência, depois de vivida, a dor fundamenta também o

valor atribuído ao respectivo resultado, sublinhando o sentimento de ver superado, cumprido e concretizado o desafio que trás subjacente.

Acresce ainda a satisfação estética demonstrada pelos jovens quando, após o processo, se confrontam com o novo acessório incorporado. Trata-se de um confronto identitariamente investido, na medida em que é uma experiência metamórfica que balança a quietude em que se alicerça o sentimento de identidade pessoal e social. O sentimento de modificação e ampliação corporal que a experiência de marcação induz, promove, em simultâneo, a confirmação e o escape do *self*, a ruptura e afirmação na organização subjectiva do “eu”, permitindo o acesso a uma identidade renovada ou restaurada.<sup>256</sup> Nesse processo, ganha-se conhecimento sobre si próprio e os seus limites, bem como o reconhecimento (positivo ou negativo) dos outros. Daí a curiosidade demonstrada pelos jovens em (re)ver-se defronte ao espelho ainda no estúdio, bem como em serem vistos depois de passarem as portas dessa zona segura. Como veremos, eles vivem à sua maneira um *rito pessoal de passagem*. Modificando a forma do seu corpo, alguns deles entendem mudar a sua existência, e por vezes conseguem-no mesmo, na medida em que o seu olhar sobre si próprios e dos outros é radicalmente modificado.

*A saída é sempre mais engraçada que a entrada, porque vais sempre com algo novo em ti e, como é óbvio, vais satisfeito... à partida, à partida vais satisfeito e saís de lá com um estado de espírito bastante alegre. (...) Eu sempre que vou fazer mais qualquer coisa é sempre como se fosse a primeira vez. É sempre como se fosse pela primeira vez.*

[Cozinheiro, frequência universitária, sexo masculino, 28 anos]

*Pronto, quando acabo de fazer fico com a euforia de querer ver, e louca por ver! E quando era com os piercings, ia lá fazer e olhava para o espelho: «é isto mesmo! É isto!» Pronto, é aquilo de tu pensares e imaginares como é que vai ficar, e de repente veres é aquilo que tu imaginastes dentro da tua cabeça. Isso é fantástico! (...) Epá, não sei, se calhar sou eu que sou picuinhas demais nestas coisas, porque eu acho que as pessoas têm de viver aquilo que fazem. Se não viverem, acaba por ser mais uma banalidade do dia a dia.*

[Gerente de estúdio de tatuagem e body piercing, 9º ano de escolaridade, sexo feminino, 39 anos]

*E no fim de tudo, a satisfação enorme, o sorriso de orelha a orelha, que a pessoa faz quando a pessoa, pela primeira vez, se levanta, depois de lhe dizerem que está terminado, vai ao espelho e pensa para si mesmo: «Eu consegui! Está feito: gosto.» E depois aí começa-se logo a pensar onde é que virá a próxima, qual será a próxima, como é que se vai conseguir fazer a próxima. É engraçado. (...) (com o tempo, a angústia e a ansiedade continuam...) porque, lá está, a pessoa depois de já conhecer a dor, depois de saber que a tolera e que a suporta, ainda há aquele factor de... Lá está: continua a ser dor! É propormo-nos a aceitar, a tolerar algo que nos é incómodo. A dor é sempre um incómodo. (...) Continuo a sentir-me angustiado todos os dias que faço uma tatuagem. E continuo a ficar super satisfeito sempre que acabo uma tatuagem.*

[Profissional de body piercing, frequência universitária, sexo masculino, 25 anos]

---

<sup>256</sup> Como se terá oportunidade de analisar mais aprofundadamente no capítulo V deste trabalho.

A ruptura corporal e identitária exorta, muitas vezes, a vontade de celebrar a excepcionalidade do momento, prolongando-o pelo resto do dia. Tal pode passar, por exemplo, pela auto-absolvição de constrangimentos relacionados com o trabalho, trocados pela total dedicação aos prazeres do “eu”, como no caso abaixo exposto, que sempre que faz uma tatuagem folga ao trabalho (mesmo que para tal tenha que prescindir do rendimento da jornada) e dedica o dia ao que mais gosta na vida: ouvir música, eventualmente ir a um concerto, fumar as suas *ganzas*, ou simplesmente ficar a sociabilizar com os amigos interessados na “cena”, nos círculos de admiração da arte, entre os quais a nova tatuagem é apreciada e reconhecida.

*[Esta...] Foi feita no dia do concerto de Metallica no Restelo. Saí de lá mesmo para ir para o concerto, tás a ver. (...) Fazer uma tatuagem ainda é fixe, tás a ver? Cada vez é mais banal porque como um gajo já vai há uns anos, cada vez se torna, assim, mais banal, mas é sempre um dia espectacular. É um dia que te acrescentam mais uma peça. E tu vais mesmo à maneira. Sais de lá mesmo com uma moral. Chegas ao pé do teu povo, o povo das tattoos: «oh, shh, já cá mora mais uma!» não sei quê. Depois há sempre aquele pessoal ... «Mostra lá!» É sempre fixe, é um dia à maneira. É um dia que sabes que vai-te sempre correr bem. Nunca vou bulir [trabalhar] em dia de tattoo. Nunca. Não vou estragar um dia de tattoo com o ir bulir. Tenho sempre que ter as minhas ganzas. É tipo um dia... É um dia de um balúrdio!*

[Electricista na construção civil, 8º ano de escolaridade, sexo masculino, 28 anos]

É uma experiência que, depois de ultrapassada com sucesso, pode introduzir o sujeito num mundo corporal e de vida que o deixa a reflectir sobre o seu desenvolvimento próximo. Muitos afirmam sair do estúdio a pensar sobre quais serão os contornos da próxima marca a fazer. É quando o sujeito passa da *mobilização experimental* para a *mobilização projectual* da marcação corporal.

### **3.4. A formulação de um projecto de marcação corporal**

«Tatuado para a vida!» É assim que um dos mais reputados tatuadores da praça lisboeta, saúda muitas vezes os seus clientes quando acaba de os tatuar. Às vezes brinca ao dizer «é a primeira, mas não vai ser a última!...».<sup>257</sup> Com efeito, se a grande maioria das vezes a primeira tatuagem é consumada e por aí se fica a vontade do seu portador, algumas vezes também

---

<sup>257</sup> A identificação analítica da dimensão processual da prática da marcação corporal não é nova. Sanders (1988, 1989) e Vail (1999) fizeram-no, se bem que de forma pouco desenvolvida e aprofundada. De resto, a parca investigação empírica sobre o uso deste tipo de regime corporal faz tábua rasa desta dimensão fundamental, da clivagem existente entre as atitudes perante o corpo e a marcação corporal por parte de quem a mobiliza apenas experimentalmente e quem as mobiliza em grande extensão.

acontece a essa experiência sucederem-se muitas outras. Se as primeiras marcas começam por ser encaradas como experiências isoladas e pontuais, a continuidade regular da sua aplicação pode confluir numa extensividade corporal cujos contornos remetem para a formulação de um *projecto* reflexivamente organizado (Giddens, 1997 [1991]:63), prolongado no tempo e no espaço (do corpo), planeado com um sentido de futuro, e fazendo parte integrante de um conjunto de recursos mobilizados no sentido de construir e expressar um estilo de vida.

A passagem da *mobilização experimental* à *mobilização projectual* das marcas, processo que Vail (1999) associou ao comportamento do *coleccionador*, manifesta-se quando os jovens começam a falar em “vício” ou em “dependência” a propósito dessa prática corporal, evocando um vocabulário nativo próprio dos comportamentos aditivos para descrever a trajectória da marcação corporal até aí, bem como para justificar o planeamento de futuras perfurações e desenhos no corpo. No fundo, é quando esses, depois de repetir regularmente a proeza, começam a sentir uma espécie de *irresistibilidade compulsiva* que os leva a sair do estúdio já a pensar em qual irá ser a próxima marca a fazer, onde e quando. Chegados a este nível, a mobilização das marcas corporais deixa de ser essencialmente movida pela curiosidade e o desafio perante uma experiência nova, para começar então a constituir uma incessante estratégia de distinção e singularização identitária, um processo de radicalização de um *projecto* onde o espaço “liso” do corpo passa a assumir uma dimensão autoral.<sup>258</sup>

*Cada tatuagem começa por ser uma experiência importante. Depois, a utilização do corpo como tela, isso advém do gosto que se ganhou pela arte da tatuagem. É subsequente. Nunca acontece uma pessoa ir fazer a primeira tatuagem e decidir que se quer tatuar todo da cintura até ao pescoço. Ou quer tatuar uma perna inteira. Não. Começa com coisas pontuais, como aquela tatuagem, aquele pequeno desenho de que gostaram. E então, depois de perceberem que a tatuagem é algo que lhes traz algum prazer, é que resolvem partir para as verdadeiras obras de arte. (...) Depois de fazer o primeiro, a pessoa quebra os tabus, eles deixam de existir, não há impedimento para não se fazer outras coisas mais arrojadas. (...) Portanto, as pessoas desenvolvem uma certa cumplicidade com este género de coisas. É como provar o fruto proibido. Também têm vontade. (...) Também, depois, é um bocado viciante. (...) Uma pessoa que faz uma tatuagem tem tendência a não ficar só por uma, tem tendência a fazer sempre mais tarde outra e depois outra. (...) A primeira tatuagem é para saber como é, e para saber aquilo que sente e não sei o quê. Depois, a outra já é realmente porque gosta. Por isso é que eu digo que a primeira tatuagem que as pessoas fazem, normalmente é sempre por uma coisa pequena, que é para se doer, não é durante muito tempo.*

[Profissional de body piercing, frequência universitária, sexo masculino, 25 anos]

*É um bocado viciante. (...) Uma pessoa que faz uma tatuagem tem tendência a não ficar só por uma, tem tendência a fazer sempre mais tarde outra e depois outra. (...) É aquilo que nós notamos. Um cliente, normalmente, pode só vir um ano depois fazer outra tatuagem, mas tem sempre tendência a fazer mais. A primeira tatuagem é para saber como é, e para saber aquilo que sente e não sei o quê.*

---

<sup>258</sup> A noção de “espaço liso”, em oposição à de “espaço estriado”, é de Gilles Deleuze (1980), noções que têm vindo a ser exploradas por Machado Pais (2000, 2001, 2003) no âmbito das culturas juvenis, para dar conta dos espaços intersticiais e heterotópicos que os jovens encontram para darem azo às suas performances expressivas e criativas, em contraposição aos espaços institucionais e controlados em que (pre) tendem a enquadrar os seus contextos de vida.

*Depois, a outra já é realmente porque gosta. Por isso é que a primeira tatuagem que as pessoas fazem normalmente é sempre uma coisa pequena, que é para se dói. (...) Primeiro comecei por fazer uma. Depois, actualmente, já estou a fazer um trabalho mesmo, estou a planear, por exemplo, partes do braço para encher com desenhos com um certo significado, que têm uma certa continuação, os desenhos, não é? É preferível do que estar a fazer tudo salteado.*  
[Profissional de body piercing, 8º ano de escolaridade, sexo masculino, 23 anos]

*[A primeira tatuagem] Foi uma experiência muito gira... E gostámos bastante do resultado final. E a partir daí, olha, pronto, foi... Para mim é assim: eu saio de lá, quer dizer, ainda estou a fazer, e já 'tou a pensar na outra, 'tás a perceber? Tem assim qualquer coisa de viciante. (...) E acho que se deve saber minimamente aquilo que se quer da vida para se embarcar nisto, não é? Para se ter a certeza que, de facto, vamos fazer e queremos fazer, não nos vamos arrepender, porque gostamos de facto, e é de facto um projecto fazer qualquer coisa de diferente com o nosso corpo, não é? (...) Pois, porque quando eu fui fazer a primeira, era aquela de que gostava, não é, não 'tava a pensar encher o corpo de tatuagens. (...) Só que enquanto estava a fazer, comecei a entrar naquela coisa de «isto de facto é giríssimo!» e «eu gosto imenso!» e «gosto imenso de ver a minha pele assim!». E pronto, comecei sempre a querer fazer mais, pronto.*  
[Professor no ensino secundário, licenciatura, sexo feminino, 32 anos]

A nova marca passa a ser idealizada em função de determinados valores estéticos<sup>259</sup> que a tomam no conjunto das restantes marcas já feitas, bem como de determinados valores éticos que vão além do desafio e da emancipação pessoal, e que tomam o projecto de marcação corporal enquanto expressão idiossincrática de uma subjectividade, de uma biografia e de um estilo de vida que se quer próprio e diferenciado. O acto de sucessivamente se fazer marcar passa a corresponder, portanto, a um compromisso indelével e irreversível com um determinado modelo de corporeidade, que funciona simultaneamente como expressão imagética de consistência identitária e de estabilidade no estilo de vida.

A assunção para si próprio desse compromisso com um determinado ideal de corporeidade revela a vivência de um corpo *desnaturalizado*<sup>260</sup>, que deixa de ser representado e vivido como realidade predefinida e fixa, intocável e sagrada, ou destino biológico geneticamente herdado, para passar a ser apropriado enquanto materialidade volátil e compósita, plástica e flexível, sujeita a sucessivos actos de vontade, intencionais, voluntários e planeados. Os contornos do projecto, no entanto, não são previamente definidos, encerrados numa meta definitiva. O corpo marcado converte-se em realidade incerta e inacabada, disponível à novidade e à inovação. Caracterizados por um futuro de cenário aberto, os projectos de marcação corporal denotam, efectivamente, uma trajectória que se vai construindo passo a passo, cujos limites vão sendo desafiados um a um, segundo uma lógica de experimentação orientada por critérios de

---

<sup>259</sup> Dos quais daremos conta no próximo capítulo, dedicado à expressão estética das marcas corporais.

<sup>260</sup> Embora, como veremos mais à frente, algumas das suas partes se revelem intocáveis na “naturalidade” da sua expressividade biológica, como o rosto ou os órgãos sexuais.

gosto. O corpo ganha o estatuto, para empregar a expressão de Umberto Eco, de *obra aberta* (1990 [1976]), quer em termos físicos quer simbólicos.

*[Quando faço uma tatuagem] É tipo acrescentaram-me. 'Tás a ver? É mais uma peça no puzzle. Ficas todo contente. Sabes que é um puzzle muita fodido de completar. Nem sabes se alguma vez o vais acabar, 'tás a ver. Ainda podes é morrer antes, 'tás a ver.*

[Electricista de construção civil, 8º ano de escolaridade, sexo masculino 28 anos]

*Não tenho nenhum objectivo, nenhuma finalidade. «Quando chegar aqui acabo». Não! Assim como quando comecei, também não tinha nenhum projecto, «vou acabar os meus braços ou vou acabar não sei o quê.» Portanto, acho que isso é um processo natural. Enquanto me forem surgindo imagens e ideias que eu acho que ficam giras e que se adaptem a sítios que eu ainda tenho livres, não é – que eu também tenho que pensar um bocado nisto –, vou fazendo.*

[Profissional de body piercing, 9º ano de escolaridade, sexo feminino, 34 anos]

*À medida que vão surgindo novas modificações, a pessoa ganha vontade de experimentar isto ou experimentar aquilo. Depois só depende de até que ponto é que estamos dispostos a ir, até que ponto estamos dispostos a comprometer-nos com algo que é irreversível. (...) Colocar uma meta é impossível, porque posso atingir essa meta e pouco antes de a ter atingido já me ter proposto a outra completamente diferente. Prefiro não fazer previsões.*

[Profissional de body piercing, frequência universitária, sexo masculino, 25 anos]

Se nas suas experiências os jovens começam por eleger os locais de marcação corporal mais tradicionais, para o futuro são reservados os furos e desenhos nas zonas subjectivamente mais valorizadas, marcas cuja celebração exige uma maior ponderação na tomada de decisão, dada a dimensão do desenho a aplicar e/ou os riscos físico e social que lhe são inerentes. Deste modo, à medida que se impõe a lógica projectual, a impulsividade que caracterizava a tomada de decisão experiencial vai sendo substituída por uma atitude mais reflexiva perante a complexidade das escolhas a fazer, considerando a finitude do suporte – o corpo é, por definição, um espaço finito – e as oscilações conjunturais do próprio gosto pessoal.

*As costas estão guardadas para o desenho principal, o maior deles todos. Ainda está a ser estudado. Essas estão guardadinhas. Podia até encher o corpo todo, menos as costas. Enquanto esse desenho não vier, ninguém cá mexe. Esse tem que ser mesmo aquele desenho tipo: pá, é tipo quando tu entras assim num museu tens o hall de entrada onde tens assim uns quadrozitos mais coisas e depois chegas à sala principal e tens o grande quadro, n'ê? (...) Tenho intenções de fazer uma na piça, mesmo assim, curtia. E hei-de a fazer, ouve. (...) Acho que era a tatuagem mais punk, 'tás a ver? Claramente!... Eu queria que fosse ela [a mulher] a decidir o desenho, 'tás a ver. Não sei. Se calhar um A de anarquia, 'tás a ver, considero a parte mais anarquista do meu corpo. (risos) Acho que é mesmo a parte mais anarquista do meu corpo. (...) Tatuá-la a cara. A tatuagem que eu acho que fica mais linda na cara é uma lágrima. Só que tem um significado – pelo menos o único que eu conheço, 'tás a ver –, que é o de já ter morto uma pessoa. (...) Talvez um dia, mesmo que não tatue uma lágrima, vou ter que pôr aqui qualquer coisa que passe assim por bué de parecido. Mas lá está vou ter que pôr qualquer coisa, senão não vou pôr. Lá está, já tive para pôr aqui um alfinete de dama, mas ainda é muito cedo para começar a tatuá-la a cara. (...) Pá, eu é assim, eu curto a onda «skin» mas tenho mais a ver com o «punk», tenho um espírito mais «punk», 'tás a ver. Tenho um espírito mais «punk», estou-me um bocado a cagar para a sociedade, que é mesmo assim, 'tás a ver.*

*Tento seguir é o meu caminho, tá a ver. E o alfinete de dama é uma das melhores representações do punk, tá a ver. E então, bem feitinho, é capaz de parecer uma lágrima.*  
[Electricista de construção civil, 8º ano de escolaridade, sexo masculino, 28 anos]

A abertura do corpo juvenil à imprevisibilidade e indeterminação prévia dos contornos do projecto de marcação não quer dizer que não existam restrições à sua ampliação corporal. No desenvolvimento futuro do projecto também há lugar a limites, informados por constrangimentos de ordem variada. Desde logo, denotam-se limites de ordem *material*, na medida em que quando se começa a pensar nas marcas em termos projectuais e artísticos, são requeridos trabalhos de maior dimensão e pormenor, aumentando também o grau de exigência na sua execução técnica, condições que tornam os projectos bastante onerosos, por vezes incomportáveis à bolsa dos mais jovens.

*Não fiz [mais nenhuma tatuagem, entretanto], primeiro porque para mim a cena de tatuagens e de piercings nunca teve nada a ver com dinheiro, nem quero que isso influencie. E as coisas que eu penso fazer são coisas que requerem algum dinheiro. (...) Já tenho desde há montes de anos ideias para tatuagens. Não vou ter muitas, mas quero ter pelo menos duas aqui nas costas, grandes, e os braços um bocado cobertos. Só que, pronto, isso logo se vê. Isso também em termos de dinheiro... Não quis fazer logo aqui porque, à partida, o que eu quero fazer não é pôr aqui um desenho e aqui outro, é fazer uma própria construção em si, é tipo umas coisas que se misturam umas nas outras e que têm a ver. (...) O tatuador que eu quero é um tatuador americano, que se chama Paul Booth. (...) É dos tatuadores mais conhecidos no mundo, fora tipo alguns japoneses. E também cobra que se farta!!*

[Estudante universitário, sexo masculino, 20 anos]

*Todas as que tenho, fiz na altura certa, se calhar, e se não fiz ainda mais é porque... se calhar, por questões monetárias também, porque de facto aquilo que eu quero fazer é caro. Mas também penso que é preferível não fazer coisinhas pequeninas porque são baratas, mas que não têm nada a ver com aquilo que eu quero, não é? E quando voltar a fazer, fazer mesmo aquilo que eu tenho projectado fazer, não é? (...) Não quero assim coisinhas, quero fazer um desenho só. Ou pelo menos... Talvez não vá fazer assim as costas todas assim, de enfiada, não é? Porque não dá para fazer mesmo mas, tipo começar pelos rins com uma coisa tribal, e depois ir fazendo as costas por aí acima, mas com uma sequência lógica, que tenha a ver. (...) E isto paga-se, as tatuagens pagam-se caras, os piercings nem tanto, não é? Mas as tatuagens pagam-se bastante caras.*

[Professora do ensino secundário, licenciatura, sexo feminino, 32 anos]

A par de constrangimentos de ordem material, encontramos igualmente constrangimentos de ordem social a impor limites à fluidez do projecto de marcação corporal, estes a surtirem os seus efeitos limitativos não apenas sobre a extensividade do projecto, mas, sobretudo, sobre a sua configuração iconográfica. Ainda que sejam projectos orientados segundo uma lógica de ostentação (e não apenas de posse), os jovens tendem a escolher as zonas onde incorporar as marcas, bem como a sua dimensão, segundo a potencial capacidade de dissimulação dos objectos e/ou tintas. Tal acontece com o propósito de conseguirem alguma margem de manobra



na gestão de situações que impliquem o confronto interpessoal com representantes de instâncias de autoridade e controlo social sobre a imagem corporal, como os pais, a escola ou os empregadores. Desta forma, são evitadas inscrições permanentes e/ou em excesso em zonas abaixo dos pulsos, como as mãos, ou acima do pescoço, como o rosto, ou seja, zonas cuja exposição pública é mais dificilmente camuflável através de peças de vestuário.

*É uma coisa que eu gosto imenso de fazer. E é aquilo que eu te disse, se não fossem os tais tabus familiares, já tinha muito mais furos. (...) E pronto, quando [o namorado] fez 18 anos queria furar as orelhas, e foi nessa altura que o pai disse que se ele furasse não entrava mais lá em casa e ele, pronto, não furou. E fez bem, acho que sim, que fez bem porque, pronto, ele precisa de viver lá em casa, não é? (...) E pronto, depois há imensos furos que eu gostava imenso de fazer, gostava imenso de fazer um furo no queixo, gostava de fazer no nariz, gostava de fazer aqui ao lado da boca ... Também não me importava de furar aqui a sobrançelha... Pronto, gostava de encher a cara também de furos, gostava de fazer furos na cara. Só que é aquilo que eu te disse à bocado, não faço porque então aí os meus pais iam-se passar completamente. E aí não sei também se na escola as pessoas não iriam olhar de uma forma diferente, porque também há quem entenda estes brincos todos como uma forma agressiva, que eu acho que em mim não tem nada um ar agressivo, 'tás a perceber?*

[Professora do ensino secundário, licenciatura, sexo feminino, 32 anos]

*Já pensei várias vezes em fazer uma tatuagem aqui [zona mais visível do pescoço], só que não a fiz porque a sociedade do dia-a-dia ainda não aceita a tatuagem como talvez eu gostasse que fosse aceite. Não é em qualquer restaurante, em qualquer sítio, que se vê uma pessoa tatuada. Então, talvez, por causa da estética, é uma coisa que não se pode tapar sem ser com uma gola alta. (...) Ele [o amigo], por exemplo, tem nas mãos. É uma coisa que eu jamais farei! Está fora de questão, tenha o significado que tiver, tenha o dinheiro que tiver. Nas mãos, na cara, na cabeça não faço. Na cara e nas mãos por estética e na cabeça uma pessoa deixa crescer o cabelo e a tatuagem deixa de se ver. (...) Gostava talvez de ter no sobrolho, mas isso se já vivesse dos rendimentos e não tivesse que ter uma aparência que fosse aceitável no meu trabalho. Trabalho numa editora de livros. Eles são tolerantes até um certo ponto, não se importam que eu tenha tatuagens nem que eu use os piercings que eu uso nas orelhas, mas é nas orelhas. O meu patrão, quando eu lhe falei dos piercings, ele disse-me que na cara não gostava muito porque já não combina muito com o ambiente de trabalho, já choca demais as pessoas que estão no mesmo ambiente.*

[Fiel de armazém, 7º ano de escolaridade, sexo masculino, 23 anos]

Os projectos de marcação corporal denotam-se ainda sujeitos a constrangimentos de ordem estética, patentes nos limites de extensão e colocação impostos pela própria zona de gosto do sujeito marcado. Se, por um lado, há um limite auto-imposto na extensão corporal das marcas a partir do qual os sujeitos começam a achar a excessividade do projecto inestética, por outro, existem também critérios de adequação anatómica das tatuagens, segundo os quais as marcas não devem realçar zonas do corpo de que não se goste particularmente, nem pôr definitivamente em causa a “naturalidade” de zonas corporais elas próprias já dotadas de um elevado valor expressivo de singularização social do indivíduo. Daí a representação do rosto como *zona-tabu* de projectos de marcação corporal, relativamente cerrado à incorporação de recursos permanentes como a tatuagem.

*Mas acho que, às vezes, as pessoas transcendem-se um bocado, levam um bocado as coisas ao extremo [mostra uma fotografia na parede]. Vocês têm aqui um exemplo de uma pessoa – vocês com certeza quando ouvirem a gravação vão-se lembrar – eu acho que isto é um exagero, é as coisas levadas ao extremo, acho que é uma pessoa carregada demais de piercings e de tatuagens. Essa pessoa, actualmente, não sabe como é a cara dela, por exemplo. E não tem a mínima noção também que... Acho que tudo é bom quando é feito com consciência de que fica bem. (...) Isto [refere-se à mesma fotografia na parede], para mim, não é pela beleza estética, não é pela tatuagem, é para superar o seu próprio limite, para aparecer em alguma coisa, não é, já que aparece no Guinness, e fica realizado talvez assim, não é? (...) Até porque há sítios que eu, esteticamente, acho que ficam mal, é a minha opinião.*

[Profissional de body piercing, 8º ano de escolaridade, sexo masculino, 23 anos]

*Cara, não! Não, cara não! Como vês, eu não tenho nada na cara, nem piercings nem nada, não, isso não. É uma opção minha, claro! Tem a ver com o meu estilo, tem a ver com a minha onda. (...) Sou um bocadinho conservadora, acho eu, embora não pareça, acho que sou e não tem nada... Se tu me conhecesses um bocadinho, não me irias ver nunca na vida com um brinco no nariz ou na cara. Não tem nada a ver comigo, nada! (...) Depois também há sítios que eu sei que nunca me apetece mesmo tatuar, tipo barriga. (...) Na barriga, não lhe acho graça nenhuma, nunca ando com ela à mostra, jamais em tempo algum, portanto, não me iria satisfazer assim tanto com uma coisa ali. E tudo o que fizesse ali iria ter imensa pena de não poder estar a olhar e não poder estar a apreciar como as outras, estás a perceber? Por isso não! Como ao piercing no umbigo, tanta gente que faz e acha o máximo. Eu, nem que me pagassem! (risos) Acho que sim, acho que tem a ver com o gosto. A minha barriga é um horror!*

[Profissional de body piercing, 9º ano de escolaridade, sexo feminino, 34 anos]

Denota-se, com efeito, bastante relutância por parte dos jovens em modificar o rosto, um dos lugares do corpo mais expressivamente investidos, tomado como fracção corporal social e subjectivamente mais singularizante<sup>261</sup>, pólo centrífugo de atracção, revelação, percepção e leitura de todas as emoções individuais (Baudouin & Tiberghien, 2005; Marcos, 2004; Mark, 2000). Já Simmel elegia o rosto como último reduto na expressão da *diferença* (Simmel, 1988:138-140), na medida em que, na sua enorme multiplicidade morfológica, é uma zona que permanece como unidade de sentido absoluta, traduzindo a totalidade do indivíduo enquanto átomo social *indiviso*, identificando-o socialmente enquanto “eu” no meio de “nós”. O sujeito sem rosto esconde-se (ou é escondido) no anonimato, trata-se de um ser sem expressão individual nem laço social.<sup>262</sup>

Lugar privilegiado de reconhecimento de si e de aparição ao outro, quanto mais uma sociedade dá importância à individualidade, maior é o valor concedido ao rosto (Le Breton, 1992, 1995b). Como notam Courtine e Haroche, «se os finais do século XVIII trazem consigo a vitória política do indivíduo (...) doravante, o indivíduo surge indissociável da expressão singular de um rosto, tradução corporal do seu íntimo. (...) Com efeito, uma história do rosto seria em primeiro

<sup>261</sup> Apesar de teorias mais objectivistas elegerem a impressão digital ou a forma da cartilagem da orelha.

<sup>262</sup> Belk esteve implicado numa investigação através da qual descobriu que os olhos e o cabelo são as partes corporais mais valorizadas pelos sujeitos no processo de construção e manutenção do seu sentido de personalidade (Belk, 1988:185).

lugar uma história do *emergir da expressão*, desta sensibilidade crescente, desta atenção mais exigente incidindo sobre a expressão do rosto como sinal da identidade individual» (1997 [1988]: 8-11).

O rosto é tomado, portanto, como lugar privilegiado de acesso à inefável singularidade interior do sujeito, na medida em que, pelo grau de exposição pública que lhe é concedido, é a primeira expressão inscrita nos seus traços morfológicos a ser notada, codificada, avaliada e interpretada no decorrer da interação social, enquanto fonte privilegiada da verificação da autenticidade do sujeito e dos seus respectivos estados emocionais: «o rosto é o lugar ao mesmo tempo mais íntimo e mais exterior do indivíduo; aquele que traduz mais directamente e da maneira mais complexa a interioridade psicológica e também aquele sobre o qual incidem os mais fortes constrangimentos públicos. São em primeiro lugar os rostos o que se investiga, os olhares que se procura surpreender para decifrar o indivíduo» (Courtine & Haroche, 1997 [1988]: 196). Por isso a marca não deve encobrir os sinais morfológicos da expressão facial.

É justamente por que o rosto, através da sua expressão facial única, é considerado o lugar sagrado na relação expressiva do sujeito consigo próprio e com o outro, que todas as tentativas em modificá-lo permanentemente ou, em última instância, em profaná-lo através da *desfiguração*<sup>263</sup>, podem violentar profundamente o sentimento de identidade pessoal e social. Daí a necessidade de, apesar de tudo, manter uma certa ordem expressiva através da conservação do rosto, onde se conserva uma certa imagem corporal de si à qual o indivíduo e o mundo que o cerca se vai conformando. Conscientes do risco que é *perder a face*, os jovens preferem guardá-la para modificações mais provisórias, ou deixá-la tão-somente intocável, à mercê do seu compromisso com as marcas inscritas pelo tempo biológico. De resto, particularmente exposto ao processo de envelhecimento, o rosto envelhece, a pele perde a flexibilidade e a lisura que a caracterizavam. Com ela, as tatuagens que nele se inscrevem, marcas perenes num espaço transitório, vêem-se deformadas na definição e rigor dos seus contornos, perdem o brilho e a espessura da sua cor, características importantes na validação da sua qualidade estética.

---

<sup>263</sup> Lembre-se o caso, por exemplo, das esposas muçulmanas infiéis, cujos maridos queimam-lhes o rosto com ácido sulfúrico, no sentido de lhes recusar o direito à individualidade. A fonte de potencial atracção social torna-se assim factor de repulsa. Se a privação de um membro já balança o sentimento de identidade do indivíduo, sem dúvida a desfiguração – apesar de, em geral, não constituir um *handicap* na medida em que não invalida quaisquer competências físicas e sensoriais à pessoa – afecta em profundidade a forma como o indivíduo se (re)conhece e se (re)constrói a si próprio, bem como as possibilidades de relação social, podendo constituir um estigma que o retrai na sua latitude de acção social (Goffman, 1988 [1968]).

*Por exemplo, eu adoro tatuagens e nunca tatuaria a minha cara porque... Como nunca pintaria as minhas sobrancelhas, porque é a minha expressão, é o que me define, percebes? Porque a cara é o cartão de visita, é uma coisa que tu não podes... Podes pôr uma bijou, mas não podes alterá-la quer com tatuagem quer, por exemplo, com pinturas de sobrancelhas percebes?... Porque eu acho que é uma coisa tão forte percebes, não importa se é bonito, se é muito feio, se tem um defeito ou não, mas é forte, percebes, é o primeiro impacto! Tu primeiro olhas p'ra cara, e depois olhas p'ró corpo percebes? E eu acho que é extremamente forte e isso, eu não adulterava nunca. (...) Por exemplo, o meu marido faz maquilhagem permanente. E eu, por exemplo, tenho um problema – adorava imenso, tanto usei - usava um eyeliner tipo Maria Callas - sou fã de Callas. E eu tenho conjuntivite crónica a partir do momento em que passei a andar de mota, e não posso fazer isso. E o meu marido podia-me fazer. E eu não me vejo com sessenta anos a acordar enrugada, porque uso o eyeliner. Porque eu adoro aquela cara enrugada, inchada, feia, porque é natural, percebes? E detestava olhar-me para o espelho e ver-me assim muito pomposa, de eyeliner, toda... Pá, não gosto, porque acho que as coisas são naturais! Tu acordas feia, enrugada, e eu não acho feio, portanto não iria fazer, tás a perceber?*

[Gerente de estúdio de tatuagem e body piercing, 9º ano de escolaridade, sexo feminino, 39 anos]

A par do rosto, os órgãos sexuais tendem igualmente a constituir uma *zona-tabu* nos projectos de marcação corporal dos jovens. Para além de serem também importantes pólos de estruturação do sentimento de identidade (nomeadamente da identidade de género), acresce o receio de qualquer lesão numa zona sensorialmente bastante sensível e fortemente investida de utilizações conotadas com o prazer. Nesta perspectiva, perante a hipótese de incorporar marcas na proximidade da zona genital, vão interpor-se alguns constrangimentos de ordem fisiológica ao projecto de marcação corporal, decorrentes da expectativa de vários tipos de riscos físicos nos órgãos onde são aplicados os objectos ou tintas: a anulação de determinadas funções sexuais, os efeitos colaterais ao processo de perfuração (o sofrimento doloroso do acto, a abstinência sexual exigida ao período de cicatrização), ou ainda, após sarado, as implicações que possam ocorrer a nível do desempenho sexual. Se, por um lado, a consciência desses mesmos riscos pode vir a estimular o confronto com o desafio que é fazer um *piercing* ou uma tatuagem genital, por outro, intensifica a construção simbólica dessas práticas enquanto “mutilações” e actos sado-masoquistas.

*[Piercings] Genitais, não. Por acaso não tenho. Nunca me interessou... Foi aquela cena que nunca mexeu assim muito comigo. Conheço pessoas que têm. Há uns que acham erótico, até certo ponto, há outros que acham que é um estímulo sexual. Para mim, admiro como arte, mas em mim nunca foi aquela cena... Sei lá, não digo que amanhã acorde e não digo: «eh, está-me a apetecer!» Pronto, se tiver que ser... pronto. Já ouvi altas piadas de piercers que eu conheço, que as pessoas têm bué vergonha, vão lá furar... E é perigoso, acima de tudo. É preciso ser bem feito ou não. [Estudante universitário, sexo masculino, 20 anos]*

*[Piercing nos órgãos genitais] Epá, isso não! Isso não... Acho que até para um homem heterossexual... Pá, não compreendo, pá não acredito muito que isso seja muito saudável' tás a ver, porque acho que até é capaz de aleijar em certas cenas. Porque eu já vi montes de fotografias, pá, e eu... Pá, seja lá onde for, pá, quando é perto aqui dos testículos, ainda... Pá, há uns que ainda acho que és capaz de ter uma vida normal. Mas agora quando é mesmo, mesmo, mesmo no pénis, acho que é pouco provável que qualquer dia não te vás arrepender de ter esse brinco. (...) Mas é assim,*

*já ouvi mesmo dizer que pode mesmo gerar problemas tipo em determinadas posições, até incomodar, e isso a mim não me pode nada incomodar nesses casos. Tenho que estar mesmo livre nesses momentos, tá a ver. Então um piercing acho que aí só ia atrapalhar.*

[Electricista na construção civil, 8º ano de escolaridade, sexo masculino, 28 anos]

*Foi mais o vencer da barreira interior, porque isto é um órgão sexual e aquilo que eu estou a fazer pode ser considerado uma mutilação. A partir do momento em que essa barreira foi quebrada, acabaram-se os tabus, acabaram-se os medos por completo, e deixou de haver problemas entre as pernas. Hoje em dia, quando falo com os meus amigos acerca do meu Prince Albert, a primeira reacção deles é: «O quê?!?! Furar o meu, nem pensar!!» Há um tabu em relação ao órgão sexual. A virilidade do homem prova-se através do... do membro.*

[Profissional de body piercing, frequência universitária, sexo masculino, 25 anos]

Finalmente, os projectos de marcação corporal vêem-se ainda constringidos por limites de ordem simbólica, relativos aos preconceitos em torno da mobilização de outros regimes de obtenção de marcas para além da tatuagem e do *body piercing*. São poucos os entrevistados que não colocam de parte a eventualidade de, no futuro, virem a experimentar outro tipo de modificações do corpo mais «radicais», como o *branding*, a *scarification*, ou a colocação de implantes subcutâneos, por exemplo. Aliás, à medida que determinadas práticas corporais mais raras e radicalizadas são incorporadas na sociedade de consumo, sendo por ela domesticadas e massificadas, sucede um desgaste e esvaziamento simbólico da respectiva autenticidade, irreverência e originalidade, tornando-se ornamentos *trendy* e superficiais, como de alguma forma tem acontecido com a mobilização experimental de tatuagens e *piercings*, outras práticas são (re)inventadas no sentido de escapar a esses mecanismos de captura e de capitalização mercantilista do corpo (Mendoza, 2004:104). Em algumas cidades dos EUA, em Londres e provavelmente já em outras capitais europeias, o uso de *branding*, de *scarification* ou de implantes hipodérmicos começa a difundir-se em alguns meios sociais tradicionalmente vocacionados para a prática extensiva da tatuagem e do *body piercing*, através da sua comercialização em estúdios tradicionalmente dedicados a essas práticas.

No entanto, as atitudes perante este tipo de modificações corporais mais radicais não são pacíficas sequer dentro do universo dos seus praticantes mais apaixonados. De facto, mesmo entre os protagonistas interessados em projectos de marcação corporal mais extensivos, aquele tipo de regimes continua a ficar de fora dos projectos, na medida em que permanecem conotados com práticas mutiladoras mobilizadas com objectivos sadomasoquistas, e não práticas de ornamentação corporal mobilizadas com objectivos artísticos. São, portanto, práticas ainda longe de obterem a legitimidade estética que a tatuagem e o *body piercing* têm vindo, apesar de tudo, a conquistar.

*É assim, o branding, o scarification, para mim, não tem nada a ver com arte, são puras mutilações. Opá, porque a arte é aquilo que tu vês, que tu transpões de um papel p'ra pele e que fica igual. Isso é arte, percebes? O body piercing tem a sua parte de arte quando está bem feito, depois há pessoas... Epá, que também têm a arte de decorar outra pessoa. Agora queimares-te, cortares-te, a mim não me diz nada. (...) Agora, que eu vejo a arte, e que me gosto de mutilar, e que gosto de sentir dor, não, percebes? Pronto, acho que se tens uma dor de barriga ou uma dor de costas, epá, é uma dor que é normal. Agora isto de fazer a ti próprio porque sentes necessidade e porque isso te dá prazer, não, não tem a ver comigo, nem com a minha forma de estar na vida. Opá, acho isso horrível. Sinceramente acho horrível.*

[Gerente de estúdio de tatuagem e body piercing, 9º ano de escolaridade, sexo feminino, 39 anos]

*Há umas coisas que... scarification e branding e outras artes, que são, para mim, já começam a entrar numa arte, assim um bocado... sadomasoquista. Eu chamo a isso mesmo sadomasoquista, porque, prontos, uma pessoa que se deixa ser... queimada com um ferro em brasa, é assim... Daquilo que eu sei de pessoas que trabalharam com ferros em brasa, por exemplo, isso vem da história antiga, das histórias coloniais e coisas assim, em que marcavam os negros com ferros em brasa, marcavam os seus animais e... tudo aquilo que lhes pertencesse, era tudo marcado. E então, eu não me sinto... não me sinto um bocado animal para ser... massacrado dessa maneira.*

[Tatuador, 8º ano de escolaridade, sexo masculino, 24 anos]

## IV. JOALHARIA EXCLUSIVA, PERMANENTE E INVASIVA: A EXPRESSÃO CORPORAL DE UMA ESTÉTICA DA DIVERGÊNCIA

### 4.1. Do gosto pelas marcas corporais

Dadas as características materiais e simbólicas que particularizam as marcas corporais nas sociedades ocidentais contemporâneas, a decisão pelo seu uso mais ou menos extensível e visível tende a não traduzir um mero acto de consumo, como se de um “vulgar” adorno se trate. Quando são tomadas como possibilidades concretas no horizonte de expectativas corporais dos jovens, as marcas começam a exigir justificações na respectiva mobilização. Mais ou menos difusas no início, essas justificações expressam *sentidos* que, quando as marcas começam a atingir uma certa extensividade corporal, acabam inclusive por funcionar como estratégia de gestão de um suporte que é, por natureza, finito. Não podemos esquecer que a epiderme é uma superfície limitada, impondo logo à partida restrições materiais aos projectos que a mobilizam. Desta feita, a partir de determinado momento – normalmente coincidente com o reconhecimento do “vício” da marcação corporal –, uma marca, sobretudo quando se trata de tatuagem, não é feita sem uma boa razão, sem um significado simbólico que a justifique.

No seu início, porém, o acto de marcar o corpo começa por ser ocasional, um gesto impulsivo e mimético, sobretudo na sua versão *body piercing*. Com a relativa difusão das marcas corporais enquanto bens de consumo mercantilizados, a sua adesão por parte dos jovens começa, na maior parte das vezes, por traduzir uma experiência cujas motivações são difíceis de racionalizar e de narrar, habitualmente justificada através de um *argumento de gosto*: «...porque gosto...», «...porque é giro...», «...porque é bué da fixe...». Este foi o tipo de justificação mais frequentemente reproduzido ao longo das inúmeras conversas tidas com jovens nas salas de espera dos estúdios – evocativo da *expressão estética* que é amplamente atribuída e tacitamente reconhecida a estes objectos por parte dos seus adeptos.

*Acho que é mais pela estética dos desenhos. Alguns têm significado. Alguns têm significado, alguns são personagens que uma pessoa idealizava quando era mais nova, talvez. Como, por exemplo, o Homem Aranha, e coisas assim do género, que era sempre aquele herói da marca onde uma pessoa, eu pelo menos, gostava muito. E a partir daí, depois acho que algumas têm significado, outras nem por isso. É mesmo pela estética delas, que se enquadram no tipo de trabalho que eu quero no corpo.*

[Profissional de body piercing, 8º ano de escolaridade, sexo masculino, 23 anos]

*Eu sei que agora se anda a fazer muitas perguntas e muitos programas e muitas coisas à volta das tatuagens e dos piercings. E eu vou-te ser já sincera, por que é assim: eu não consigo procurar significados e justificações e... percebes? Ir lá ao fundo, como fazem agora grandes programas e grandes coisas [diz com um ar declamativo]. Para mim, as coisas baseiam-se só num certo gosto. E se me perguntares – prontos, se calhar vais-me perguntar, lá está –, porque é que eu faço tantas tatuagens ou porque é que eu estou toda tatuada. É pura e simplesmente porque eu gosto! Gosto mesmo muito!*

[Profissional de body piercing, 9º ano de escolaridade, sexo feminino, 34 anos]

Já no contexto das sociedades pré-letradas a dimensão estética e decorativa das marcas corporais não deixava de ser conscientemente invocada e valorizada pelos sujeitos que as portavam, a par das funções estatutárias e ritualistas que cumpriam.<sup>264</sup> Na medida em que faziam parte da percepção corporal desses povos, as marcas tatuadas, escarificadas ou laceradas nos corpos dos seus indígenas deixavam-nos atraentes, sedutores, desejados, humanos (Ramos, 2001:35-36). Na década de 50, por exemplo, Mesquitela Lima observava ser «vulgar, quando se pergunta a um nativo ou nativa da Lunda por que se deixa tatuar, ouvi-lo dizer: “Muata, é para ficar mais bonito”» (1956:31). Hoje, nas sociedades ocidentais, quer sejam usadas de forma mais ostentatória ou discreta, mais pública ou privada, as marcas continuam investidas de um elevado valor de uso ornamental, funcionando como signos de embelezamento que revelam um acto de estetização corporal por parte do seu praticante (Sweetman, 1999:55).

Num contexto onde as possibilidades de imagem corporal se estilham em *pormenores*<sup>265</sup> que se tentam *bricolar* individual e/ou microssocialmente, as marcas corporais, enquanto objectos de consumo dotados de um elevado valor de excepcionalidade e singularidade, passaram a pertencer ao conjunto de *pormenores* potencialmente mobilizáveis na monitorização dos visuais, sobretudo – mas não só – entre os mais jovens. Considerando a

---

<sup>264</sup> Ver Boaz, 1996 [1927]; Brain, 1984; Camphausen, 1997; Cassard, 2000; Chippaux, 1998 [1990]; Clastres, 1978 [1974]; Ebin, 1979; Pritchard, 2001; Rubin, 1988; Taylor, 2003

<sup>265</sup> Segundo Barthes, o “pormenor” define-se pela “pequenez” e “criatividade”. Nas suas palavras, «o “nada” é, precisamente, o núcleo irradiante: a sua importância não é ampla mas sim enérgica, há uma propagação do pormenor no conjunto, *nada* pode significar *tudo*. (...) um “pormenor” é suficiente para transformar o sem-sentido em sentido, o *fora-de-moda* em *Moda*.» (1999 [1967]:269-270). Também Calabrese define o *pormenor* como o detalhe que introduz “excepcionalidade” contra a “normalidade”, um elemento de “singularidade” por oposição à “regularidade” (1999 [1987]:92-93): «o pormenor consiste na operação de fazer passar um fenómeno da área da individualidade para a da excepcionalidade, ou melhor, da polaridade do regular para a do excepcional. A prática “detalhante”, de facto, consiste em “pôr em relevo”, como facto excepcional, uma porção do fenómeno que de outro modo surgiria como normal» (1999 [1987]:94). Há segmentos sociais juvenis que se revelam mais *pormenorizados* na monitorização de recursos para a construção dos visuais, como seja o universo feminino (com excepção da condição de doméstica), de origem social mais favorecida, com recursos escolares mais elevados e residentes em *habitat* urbano. Contudo, como já tivemos oportunidade de constatar no capítulo II, a mobilização de marcas corporais por parte dos jovens portugueses surge independente destas variáveis, sendo transversal aos perfis sociais para que remetem. O seu estatuto cultural enquanto objecto de excepção surge, deste modo, socialmente confirmado. Sobre as práticas de produção do visual dos jovens, ver Ferreira, 2003:340-362.



superabundância ou até saturação de signos de distinção social actualmente disponíveis, em consequência da eclosão, fragmentação e proliferação exponencial de modelos de referência e de recursos materiais, produzidos e reproduzidos em rotatividade constante e cada vez mais veloz a partir da indústria da moda, o fenómeno de construção do visual e da imagem corporal na sociedade ocidental contemporânea desmultiplicou-se e complexificou-se (Barreiro, 1998, 2000, 2004b; Campbell, 1992; Lipovetsky, 1994 [1992]).

Com a prevalência de modelos cada vez mais *facultativos* e menos *imperativos*, o poder unanimista e normativo da *moda* começou a ceder à sedução do *estilo* (Hebdige, 1986 [1979], 1988): a primeira, conotada com a cópia, a padronização, a adequação seguidista e alinhada a um conjunto de tendências sazonais que (pré)tendem à generalização, definidas por instâncias exteriores ao indivíduo e comercializadas em larga escala a preços relativamente acessíveis; o segundo, remetendo para a criação de um visual pessoal, investido de uma ilusão autoral traduzida numa imagem construída e reconhecida como autêntica e personalizada, proporcionada pela monitorização de recursos imagéticos socialmente investidos do valor de *originalidade* e *diferença*<sup>266</sup>, numa lógica mais opcional, lúdica e criativa entre vários modelos que desalinhadamente se justapõem.

«O que é valorizado é a diferença, a personalidade criativa, a imagem surpreendente, e já não a perfeição a um modelo. Ligado ao desenvolvimento do psicologismo, aos desejos de independência acrescida e de expressão de si, o *look* representa a face teatralizada e estética do neonarcisismo, alérgico aos imperativos standardizados e às regras homogéneas» (Lipovetsky, 1994 [1992]:173). E na construção e imputação destes valores a mercadorias amplamente reproduzidas, o sistema da moda encontra na publicidade uma íntima e poderosa cúmplice: «na reprodutibilidade, o que hoje interessa é a *diferença*. A publicidade, instrumento fundamental das estratégias implicadas no actual processo, sustenta habilmente o estranho equívoco de um *único* que é produzido em série...» (Santos, 1994:122).

Ora, as marcas, enquanto pormenores enfáticos de um dado visual, servem, sobretudo, as intenções deste último modelo, mais associado à linguagem do estilo que da moda, ao conservarem o estatuto de acessórios “exóticos” para adornar o corpo e compor um visual, construído no sentido de se demarcar socialmente ao (de)marcar um estilo próprio,

---

<sup>266</sup> Segundo os dados do Inquérito Nacional aos Jovens Portugueses de 2000, a “originalidade” e a “diferença” tendem a ser os aspectos mais valorizados pelos jovens mais novos e menos autónomos na composição do seu próprio visual, bem como a “marca”, o “estilo” e a “moda”. Sobre os valores presentes na produção dos visuais dos jovens portugueses, ver Ferreira, 2003.

supostamente personalizado.<sup>267</sup> Enquanto metáforas contemporâneas de joalheria exclusiva, definitiva e intransmissível, são investidas de um elevado valor estético e decorativo. Tal como as jóias, a sua apropriação requer algum investimento e capacidade financeira. Tal como as jóias, marcam e demarcam socialmente quem os usa, se bem que em sentidos diferentes. Se, por um lado, o consumo de joalheria está tradicionalmente associado a estratégias de distinção de ordem hierárquica, à produção de identidades de classe e à expressão de estatutos sociais, o acto de marcar o corpo tende, por sua vez, a relacionar-se com estratégias de demarcação social de ordem horizontal, à produção de identidades grupais e/ou pessoais e à expressão imagética de uma determinada *zona de gosto* (Melo, 1994:97).

*Há quem prefira diamantes, rubis e essas coisas. Eu não. Os meus piercings e as minhas tatuagens são as minhas jóias!» (...) O Homem, se a gente for ver ao longo da História, desde a pré-história, sempre se adornou, por motivos religiosos, hierárquicos, de guerra, epá, seja aquilo que for. Sempre teve tendência para se produzir, se arranjar... Produzir não, porque não existia, na altura, pronto, agora, de se arranjar, de se manifestar, não é? Opá, sei lá, até p'ró teu próprio ego, não é? (...) Portanto, sou igual a toda a gente. Pá, só com uma diferença! Pronto, é assim: eu não gosto de andar cheia de ouro por aqui abaixo! Epá, eu não gosto, mas quem sou eu? Eu não gosto, mas eu não sou ninguém... Como tal, é assim: acham que eu sou horrível com isto na cara! Eu gosto! Porque 'tou lá na minha vida e pronto! E acho que, então, neste aspecto, nós somos todos iguais com diferenças de gostos, porque, no fundo, uma pessoa vestir uma camisa azul ou cinzenta é igual, só há uma diferença de gosto! É como eu digo, isto são as minhas jóias, como a senhora tem as suas jóias, não é? (...) E como adoro apetrechos, imensos, e sempre usava montes de brincos, acho que tem um bocado a ver, pronto. E acho que escolhi, quanto a mim... esteticamente, eu a ver as coisas esteticamente – não me estou a elogiar, não vejas isto como um elogio – esteticamente, pronto, na minha maneira de eu ver, acho que todos aqueles que eu escolhi, acho que me ficam bem, estão de acordo com a minha cara. E olho para o espelho e gosto, acho uma certa piada.*  
[Gerente de estúdio de tatuagem e body piercing, 9º ano de escolaridade, sexo feminino, 39 anos]

Embora social e ideologicamente diversificada, a zona de gosto revelada converge transversalmente numa *ética da estética* (Maffesoli, 1988b, 1990) ou, melhor dizendo, numa determinada *estética como ideal ético* (Shusterman, 1988), caracterizada pela *divergência* perante os modelos juvenis de corporeidade modal. Quer isto dizer que, não obstante poder assumir diferentes formas, trata-se de um investimento estético *unificado* pela partilha de uma atitude iconoclasta perante as convenções dominantes que regem os visuais juvenis, atitude mais ou menos empenhada ou comprometida para a vida conforme a extensividade efectiva ou planeada para o projecto de marcação do corpo.

---

<sup>267</sup> Daí, e retomando o protagonismo atribuído por Maria de Lourdes Lima dos Santos à publicidade na produção simbólica da unicidade e singularidade de determinada mercadoria reproduzida, a ampla mobilização e exposição de corpos marcados em anúncios publicitários que tentam associar uma mensagem de diferença e autenticidade ao produto que pretendem ver largamente consumido.

*Em termos de comunidade de alterações corporais, acho que [o que nos une] será mesmo uma filosofia da estética. Tens uma série de profissionais e uma série de clientes, uma série de consumidores das mais variadas classes sociais, das mais variadas filosofias políticas, das mais variadas correntes de pensamento, e o que os identifica será precisamente a estética ou a necessidade de violar a estética ou o sentimento que daí advém em oposição ao estereótipo. Será mais ou menos isso. De resto, não há um ideal comum a estas pessoas. Não se pode dizer que um, vá lá, um daqueles bodybuilders, um daqueles rapazes que passam o dia inteiro no ginásio e que gostam de fazer uma tatuagem no bíceps para realçar ali a batata do braço, têm alguma coisa a ver com o L. Angels, de 50 anos, que tem as tatuagens a dizer Harley Davison, que tem a mota tatuada, ou alguma coisa assim do género. Não há. Não há identificação a nível de ideal. Se houver, será mesmo a filosofia da estética.*

[Profissional de body piercing, frequência universitária, sexo masculino, 25 anos]

*Acho que existem vários grupos, que não têm nada a ver uns com os outros, não é? Que fazem piercings por várias razões... Aliás, eu acho que cada pessoa faz por uma razão diferente, embora depois passam haver outras coisas, que não o piercing, que unam essas pessoas, mas não exclusivamente o piercing, não é? (...) Eu acho que o valor principal talvez seja uma certa cultura do visual, do corpo, não é? Do querer criar umas certas transformações, não é? As pessoas fazem porque gostam, não é? Em princípio.*

[Professor no ensino secundário, licenciatura, sexo feminino, 32 anos]

A divergência expressa nos corpos extensivamente marcados traduz-se, em termos estéticos, numa manifestação corporal de tipo *neo-barroco* (Calabrese, 1999 [1987]), caracterizada pela tentação do limite e do excesso de ornamento como estratégia de chegar ao original, pelo culto do pormenor e do fractal como estratégia de evitamento do centro modal, em suma, pela divergência das convenções que regem as corporeidades dominantes, pretendendo enunciar, demonstrar e ratificar socialmente uma forma de existência singular e de inserção alternativa às que são regulares no mundo.<sup>268</sup> Nesta perspectiva, a estética neo-barroca encontra uma forte proximidade analítica com a que Lipovetsky designa de *neodandy*<sup>269</sup>, ou seja, uma estética que aposta e «ostenta a *diferença radical* em relação à média, joga na provocação, no sobrelanço, na excentricidade, para desagradar, surpreender ou chocar. À semelhança do dandismo clássico, trata-se sempre de aumentar a distância, de se separar da massa, de causar espanto, de cultivar a originalidade pessoal, com a única diferença de já não se tratar agora de desagradar para desagradar, de se fazer reconhecer pelos círculos mundanos através do escândalo ou do imprevisto, mas de ir até ao extremo da ruptura com os códigos dominantes do bom gosto e com a conveniência» (1989 [1987]:170).

Deste ponto de vista, o barroquismo ou o dandismo contemporâneo manifesto nestes corpos mais não faz que levar ao extremo o gosto pela singularidade, pela sobrediferenciação

---

<sup>268</sup> As polaridades singular / regular, excepcional / normal, original / mimético, dinâmico / estático são algumas das categorias de sentido e valor analisadas por Calabrese (1999 [1987]) para explicar a dicotomia formal que divide clássico / barroco.

<sup>269</sup> A figura do *dandy* novecentista tem sido amplamente tratada como arquétipo histórico da anti-moda, na medida em que constituía, na época, um *estilo oposicional* utilizado para chocar e demonstrar hostilidade perante o conformismo maioritário. Para aprofundar o assunto ver, por exemplo, Wilson, 1989 (1985).

individualizada através da exacerbação do artifício, que já em épocas anteriores se havia manifestado, embora de forma completamente diferente e dentro de limites sociais substancialmente mais estreitos e localizados. Está-se perante a radicalização do que os interaccionistas chamam de *fachada* (Goffman, 1993 [1959]), através de uma encenação “forte” de si mesmo, onde o corpo é mobilizado no sentido de marcar e demarcar uma existência com impacte no mundo, de ostentação de uma presença física e maximização da distância estética.

#### 4.2. Dos valores de ordem estética nos projectos de marcação corporal

Pelo que nos é dado a observar, podemos incluir as práticas de marcação corporal no conjunto das formas de acção individual a que Michel Foucault designou de *artes da existência* (1994 [1984]:17), e que consubstanciam uma ideia de «corpo estético» (Siebers, 2000) ou, mais concretamente, de um «corpo barroco» (Berthelot, 1988; Turner, 1995 [1991]:28-30). Que valores consubstanciam esta forma concreta de estetização barroca do corpo?, cabe então perguntar. Que critérios estilísticos subjazem à produção de projectos extensivos de marcação corporal?

O desenvolvimento da marcação corporal enquanto projecto plástico, nomeadamente a nível de tatuagem, é pautado por um conjunto de valores estéticos que remetem para as categorias de *coerência*, *simetria* e *originalidade*. A primeira indicia a lógica holista que tende a orientar a trajectória do projecto, patente no facto das práticas de tatuagem deixarem de ser concebidas como uma série de experiências isoladas e com valor por si, para passarem a obedecer a uma certa lógica sequencial de conexão na iconografia seleccionada e nos significados atribuídos a cada desenho. O objectivo é, no futuro, o projecto fazer sentido como um todo, tanto em termos estéticos como de conteúdo.

*Já tenho desde há montes de anos ideias para tatuagens. Não vou ter muitas, mas quero ter pelo menos duas aqui nas costas, grandes, e os braços um bocado cobertos. Só que, pronto, isso logo se vê. Isso também em termos de dinheiro... Não quis fazer logo aqui porque, à partida, o que eu quero fazer não é por aqui um desenho e aqui outro, é fazer uma própria construção em si, é tipo umas coisas que se misturam umas nas outras e têm a ver. Não é tipo assim: apetece-me pôr aqui um desenho e aqui outro, e depois olho para um e para o outro e nem têm nada a ver, ou não gosto assim tanto. É quase como um projecto.*

[Estudante universitário, sexo masculino, 20 anos]

*Não quero assim coisinhas, quero fazer um desenho só. Ou pelo menos... Talvez não vá fazer assim as costas todas assim, de enfiada, não é? Porque não dá p'a fazer mesmo mas, tipo começar pelos rins com uma coisa tribal, e depois ir fazendo as costas por aí acima, mas com uma sequência lógica, que tenha a ver, e não uma coisinha num ombro, outra coisinha noutra ombro, e depois outra mais em baixo, e depois, pronto, outra na nádega, como as meninas gostam de fazer, uma florzinha*

*na nádega e tal. Não tem nada a ver com isso, 'tás a perceber? Portanto, a escolha dos locais tem a ver com eu pensar o que é que eu vou fazer a seguir. Portanto, não quero encher o corpo de coisas que depois não dê para encher o corpo com coisas que eu de facto quero.*  
[Professor no ensino secundário, licenciatura, sexo feminino, 32 anos]

*Eu acho que é preferível as pessoas, quando vão fazer uma tatuagem e sabem que vão fazer mais do que uma, escolherem logo um projecto. Porque isto [aponta para o seu próprio braço] é o caso típico da não escolha de um projecto, para um braço, não é? Começou pela tal tatuagem, que foi a primeira, que já tem muitos anos, que é o tal Obelix, que era a figura engraçada e que era uma figura de que eu gostava. Depois partiu para aqui, depois partiu para ali... Aliás, partiu para esta tribal, porque eu queria ter uma tribal e queria ter uma tribal simples e não sei quê, e acabei por metê-la aqui. E hoje em dia quero continuar o desenho e, se calhar, vou ter que cobrir algumas para fazer aquilo que eu quero. (...) Actualmente, já estou a fazer trabalho mesmo, estou a planear, por exemplo, partes do braço para encher com desenhos com um certo significado, que têm uma certa continuação, os desenhos, não é? É preferível do que estar a fazer tudo salteado.*  
[Profissional de body piercing, 8º ano de escolaridade, sexo masculino, 23 anos]

Muitas vezes recorre-se à aplicação de «fundos» ou «sombas» enquanto recurso estético utilizado para dar coerência às várias experiências isoladas. Funcionando como cenário ou moldura iconográfica do desenho principal, dá-lhe um enquadramento global, servindo de elo de ligação estética e, por vezes, simbólica entre os vários apontamentos tatuados ou objectos incorporados.

*Eu curto as tattoos, o corpo todo preenchidinho. Não sei explicar. É sempre o gosto, eu não me imagino, assim, só com uma aqui e outra aqui. (...) Eu fiz isto só para encher, para unir uma tatuagem à outra. (...) Os fundos, lá está, já vai mais naquela onda de eu querer ter o corpo mesmo cheio, sem espaço entre elas. Os fundos, se calhar, já se pode chamar estética, é uma maneira de ligar todas essas tatuagens. É mesmo estética, 'tás a ver. Eu faço uma tatuagem, depois faço outra e no meio ponho uma estrelinha, mas acho que aí essas estrelinhas já tem mesmo a ver com a estética. Só a tatuagem principal é que tento meter um significado, 'tás a ver. Os fundos é mesmo mais estético, é gosto meu. Tento é fazer qualquer coisa que tenha a ver com o resto, que enquadre bem.*  
[Electricista na construção civil, 8º ano de escolaridade, sexo masculino, 28 anos]

*É assim, não havia qualquer tipo de coerência na altura. Quando comecei a fazer, pronto, havia ideias. Pronto, fiz uma, fiz duas, fiz três, por aí fora, havia ideias. Cheguei a uma determinada altura que fartei-me de... digamos, de ter ideias. E então optei por fazer uma, digamos, com o resto que sobrava do corpo. Optei por ter um plano geral e fazer, digamos, uma de corpo inteiro com o espaço que sobrava. A partir daí, e com as ideias dos tipos de tatuagens que eu gosto, tentei enquadrar ao máximo com aquilo que já estava feito. (...) Neste momento, por exemplo, estou a fazer uma armadura, metade dela no orgânico visual da armadura e a outra metade em biomecânico. (...) Como antigamente era usual nas armaduras tu teres símbolos na própria armadura, pronto, para transmitirem certas ideias, certas mensagens, o que quer que seja, mesmo inscrições de rúnicas e coisas desse género... Fui aproveitar, ao fim e ao cabo, as que já estavam para, como é óbvio, ter uma certa coerência, e também para não ficar assim uma coisa muito esquisita num plano de corpo inteiro.*  
[Cozinheiro, frequência universitária, sexo masculino, 28 anos]

*Eu não gosto de ver uma, duas, três, tipo tatuagens do Bollycao. É a impressão, parece que um gajo andou ali a fazer coisas sem nexos nenhuns, apeteceu tatuar, tatuou! Não! Aqui nasceu uma pequena, mas vai haver um enquadramento até ligar aqui. Portanto, isto vai ter tudo a ver umas coisas com as outras, embora tenham significados diferentes, marcas diferentes, mas vão ter que enquadrar todas umas nas outras. Por exemplo, as sombras que levou à volta deste esqueleto e desta caveira foram*

*sombras para não deixar isto tão vazio. Há um enquadramento, a pessoa olha para aqui e está enquadrado, não está uma coisa que não tem nada a ver uma com a outra.*  
[Fiel de armazém, 7º ano de escolaridade, sexo masculino, 23 anos]

A simetria, por sua vez, revela-se na preocupação com a harmonia, equilíbrio e proporção na distribuição formal das inscrições pela superfície corporal. Mais do que à semelhança entre os desenhos inscritos, a simetria refere-se à homologia que, em termos de volumetria e densidade iconográfica, deverá existir entre zonas corporais equivalentes.

*Eu gosto de coisas mais ou menos simétricas, não tenho coisas iguais, mas é o... Por exemplo, eu tenho um braço todo tatuado, e o outro ainda não está. E começa-me, tipo, este parece-me que pesa mais, e que eu começo a pender para este, tenho urgentemente que tatuar o outro. E então é um bocado... Aqui a mesma coisa, tinha o lado direito tatuado, tive urgentemente que tatuar o esquerdo, estás a perceber? Agora, de momento, posso dizer, tenho o pé – começa a vir o Verão, posso começar a andar de sandálias –, tenho o pé esquerdo tatuado, e agora, de repente, estou com uma urgência enorme de tatuar o direito. Portanto, vai um bocado por isso.*  
[Profissional de body piercing, 9º ano de escolaridade, sexo feminino, 34 anos]

*Comecei por fazer num mamilo, depois passei a uma sobancelha, portanto, já visíveis. Depois furei o outro mamilo. Mais tarde viria a furar novamente os dois mamilos, mas numa posição diferente. Ou seja, comecei primeiro pelos horizontais, depois passaram a ser verticais. (...) Já tive um púbico, e também já tive dois hafadas, que são feitos no escroto. Normalmente vêm sempre aos pares, quando se faz um faz-se o outro. Não me perguntes porquê, mas é prática corrente. Talvez seja por uma questão de equilíbrio, de não ter mais peso de um lado que de outro...*  
[Profissional de body piercing, frequência universitária, sexo masculino, 25 anos]

*Gosto de um bocado de simetria nas tatuagens. Por isso é que quando fiz neste braço senti-me um bocado desequilibrado quando tinha só o esquerdo tatuado. Não é o mesmo tipo de desenho, não está feito simétrico, igual ao outro lado, mas está tatuado mais ou menos do mesmo tamanho. Esta vê-se um bocado mais porque está uns centímetros mais abaixo, mas vão as duas acabar na mesma zona, têm a mesma largura, há uma certa simetria.*  
[Fiel de armazém, 7º ano de escolaridade, sexo masculino, 23 anos]

A originalidade dos desenhos tatuados, no sentido da sua personalização, é também um dos principais valores perseguidos desde cedo no projecto de marcação corporal. Ao escolher um determinado desenho, existe uma constante preocupação não só em que tenha afinidades estéticas com traços de personalidade, eventos biográficos e/ou dimensões do modo de vida do praticante (interesses, ocupações, práticas ou valores), como em mostrar esses mesmos conteúdos, em termos formais, da maneira mais original e personalizada possível. A demanda pode ser simplesmente verbal, com o cliente a descrever o que imagina, ou a apoiar-se numa fotografia a partir da qual pretende uma reprodução fiel ou livre, tarefa delicada que exige a intervenção de um tatuador hábil e talentoso. Mesmo quando acontece os motivos básicos serem os mais tradicionais, *flashes* muitas vezes escolhidos em catálogos ou revistas

especializadas, em geral são feitas adaptações ao desenho por parte do tatuador, as quais podem ser solicitadas pelo cliente ou sugeridas pelo profissional.

Nunca foi nossa intenção fazer um inventário iconográfico, sequer uma análise icológica, dos desenhos aplicados na pele por parte dos nossos entrevistados. Quisemos, todavia, saber como esses desenhos foram escolhidos, em função de quê. Personagens que desde cedo encantam (super heróis, animais, figuras míticas...), temas que sempre fascinaram (a morte, a religião, o exoterismo...), figuras de dedicação amorosa ou familiar (o cônjuge, a mãe, o filho...), compromissos, afectividades e vínculos que se estabelecem na vivência social (com um animal de estimação, com determinado grupo de amigos...), práticas e consumos que se gozam regularmente (*cannabis*, música...), situações e momentos biograficamente marcantes (um acidente, uma separação ou morte, um nascimento...), valores e causas em que se acredita (o nacionalismo, o familiarismo, a protecção da natureza, os direitos dos animais...), ou tão-somente desenhos não figurativos e puramente geométricos de que se gosta. As grandes referências iconográficas esteticamente exploradas na pele decorrem, portanto, do imaginário de pertença e de vivência do praticante, criativamente *bricoladas* e adaptadas à anatomia e gosto particular do sujeito, num jogo cruzado entre inspirações, concepções, técnicas, talentos, sugestões e negociações cujo objectivo final é ser o mais singular e original possível.

*[A minha primeira tatuagem...] Foi uma representação da morte. Não foi nada que, portanto, eu fosse tentar copiar a alguém, visto que era uma ideia bastante utilizada na altura, mas para fazer qualquer coisa de diferente relacionado com o tema, e foi o começo. Foi sempre um tema que me apaixonou, em parte devido também a tradições familiares religiosas e como sempre tive curiosidade com esse tema, optei por fazer essa. (...) Portanto, ao fim e ao cabo, sempre marcos, sempre coisas pessoais, coisas que eu sempre gostei. E, como é óbvio, sempre a tentar o mais original possível.*  
[Cozinheiro, frequência universitária, sexo masculino, 28 anos]

*A caveira foi tirada de uma revista. Até tenho aí a revista, que se chama Tatro Magazine. Só que a caveira do puma tinha penas de índio e era tudo a cores, não tinha este corpo, nem estas sombras, nem nada disso. Tinha um sol, tinha umas palmeiras. (...) Isso não tem nada a ver comigo, a minha maneira de pensar, o meu estado de espírito é um bocado diferente de palmeiras. Então, fiz a caveira diferente do que estava na revista. (...) Um pormenor que convém realçar é que os tatuadores, entre eles, não repetem trabalhos, salvo excepções. Por exemplo, a rosinha, o escorpião, embora nunca sejam iguais. O tamanho nunca é igual, uma cópia nunca é exactamente igual a outra, e os tatuadores têm por norma nunca fazer tatuagens iguais umas às outras. Um tatuador inglês não faz uma tatuagem igual à que o F. fez a mim. Posso ter a certeza que esta tatuagem é única no mundo, assim como esta e esta.*  
[Fiel de armazém, 7º ano de escolaridade, sexo masculino, 23 anos]

*Eu não gosto de ter tatuagens iguais, exactamente, não é? De copiar tatuagens que outras pessoas tenham. Mas posso chegar lá ao F. e dizer «opá eu gosto imenso disto. Não queria igual, mas gosto imenso deste desenho.» E depois, pronto, o F. trabalha a coisa.*  
[Professor no ensino secundário, licenciatura, sexo feminino, 32 anos]

É a partir desse jogo de *bricolage estilístico*, enquanto espaço-tempo de criatividade que a manipulação inovadora de um conjunto de referências e recursos permite, que advém o sentimento de originalidade estética recorrentemente transmitido a propósito dos projectos de marcação corporal extensiva pelos seus respectivos usuários. Quando a marcação do corpo se torna um projecto, a palavra de ordem passa a ser *adaptar*, mais do que *adoptar*, como acontecia enquanto se experimentavam as marcas. Mesmo quando retirada de um catálogo ou de qualquer outro meio de difusão iconográfica massificado, a mesma imagem tatuada pode, inclusive, assumir o estatuto de originalidade de qualquer outra tatuagem exclusiva, na medida em que, ao ser executada por diferentes mãos e ao ser aplicada em diferentes corpos (ou em diferentes partes do corpo), resultará em diferentes versões, percepções, classificações e interpretações subjectivas e intersubjectivas. Não só cada corpo é um suporte morfológicamente diferente, susceptível de lançar diferentes lastros de sentido, como cada espaço corporal é susceptível de ter uma semântica diferente (Synnott, 1993), a qual se poderá repercutir numa mesma imagem com distintas cargas simbólicas.

*[Os desenhos] São todos originais, todos feitos p'ra mim. Também digo-te que não tinha qualquer problema de tatuar um desenho de catálogo, ou que estivesse numa revista, que eu me apetecesse, desde que eu gostasse. Em mim seria sempre diferente de noutra pessoa, porque ninguém é igual a ninguém, e eu não tenho esses fantasmas, felizmente. É assim, eu por acaso imagino as coisas e faço-as. Não me aflige absolutamente nada. Por acaso têm sido originais, fico feliz por isso. Mas se eu um dia tivesse uma paixão por um desenho que tivesse numa ilustração qualquer, eu não tinha qualquer problema, porque a minha interpretação seria sempre a minha interpretação daquele desenho. Não tenho esses fantasmas, felizmente. Há pessoas que «não, aí, porque fulano tal tem!...» Se eu gosto, porque é que não hei-de ter, porque é que eu não lhe posso dar a minha interpretação ou a minha maneira e senti-lo de maneira diferente?... Não me faz qualquer aflição, percebes?*

[Gerente de estúdio de tatuagem e body piercing, 9º ano de escolaridade, sexo feminino, 39 anos]

O valor da originalidade é ainda perseguido na própria trajectória da localização corporal das marcas. A escolha inicial do local onde implantar a marca começa por ser informada por critérios de tradição e/ou discrição, de maneira a poder ser facilmente camuflada em determinadas situações sociais. Habitualmente iniciado pelas localizações mais clássicas e tradicionais – as orelhas no caso do *piercing*, os braços no caso da tatuagem –, o projecto tende a prosseguir sob a orientação de uma lógica da diferença e da originalidade cada vez mais manifesta, em articulação com um princípio de adequação anatómica do objecto e/ou do desenho, patente nas preocupações com a correspondência entre a sua dimensão e dinâmica (movimento) e a zona do corpo em que se quer ver implantado. O valor estético do trabalho executado, sobretudo da tatuagem, também depende do modo como se tira partido das formas e



movimentos da zona do corpo onde é colocado, passível de conceder a um desenho ou objecto massificado a sua singularidade iconográfica.

*Pensei sempre fazer primeiro nas orelhas, porque é o mais normal, e também não sabia se ia gostar, como é que me ia sentir, e isso tudo, não é? (...) Pronto, escolhi as orelhas porque é o sítio normal, não é? (...) [Depois a língua e os mamilos] são sítios que eu acho que são diferentes, e que não é toda a gente que faz, porque eu não gosto daquela ideia de que eu faço e que toda a gente faz, 'tás a perceber?*

[Professor no ensino secundário, licenciatura, sexo feminino, 32 anos]

*Porquê as zonas [para as tatuagens]? Isso vai ter uma resposta clássica. Normalmente os braços, por exemplo, são as zonas que são sempre em primeiro lugar tatuadas. Porquê não sei, mas desde sempre, desde os tempos da guerra colonial...*

[Fiel de armazém, 7º ano de escolaridade, sexo masculino, 23 anos]

*Às vezes, escolhemos tatuagens e põmo-las em sítios em que não têm nada a ver com a tatuagem em si. E isso, prontos, lá está, eu acertei bem com isso tudo. (...) Dentro de um padrão de pele, dentro de uma zona que a pele faça movimento ou uma coisa assim, criar uma coisa que encaixe bem ali, que a pessoa ao fazer aquele trabalho fique, prontos, um trabalho que não destoe também com os movimentos do corpo. Isso também conta muito.*

[Tatuador, 8º ano de escolaridade, sexo masculino, 24 anos]

Nesse jogo cruzado, as fronteiras entre a arte e a vida são esbatidas no corpo, reivindicado como suporte de criação e intervenção artística, disponível à incorporação de marcas que se pretendem exclusivas e originais ou, pelo menos, pessoalizadas, com valor autoral e, conseqüentemente, esteticamente relevantes e socialmente singularizantes. Às marcas é-lhes imputada uma aura de *autenticidade irreduzível*, decorrente da sua existência única no único lugar em que acontece, o corpo vivo, *um* dado corpo vivo, o que lhes concede um valor de propriedade ímpar dada a sua natureza irreproduzível, móvel e inalienável.

É nesta perspectiva que Rubin (1988) apresenta as marcas corporais como *transformações artísticas do eu*. Os seus portadores acabam por encarnar uma forma moderna, permanente e relativamente democratizada de *body art*,<sup>270</sup> assumindo o corpo como potencial obra de arte itinerante, um *fresco nómada* (Grogard, 1994:131), cuja “natureza” é reivindicada como “cultura”.<sup>271</sup> Na sua materialidade carnal, o corpo é apropriado como matéria-prima a ser esteticamente investida e produzida, como superfície a ser pintada, perfurada e criativamente ornamentada. Num movimento de vai-e-vem, a arte encarna-se e a carne estetiza-se.

---

<sup>270</sup> Habitualmente caracterizada por *performances* efémeras e elitizadas (Borel, 1992:232).

<sup>271</sup> Quer no sentido mais restrito do termo, conotado com a sua dimensão artística, quer no sentido mais lato, conotado com a sua dimensão antropológica, enquanto produtor e receptor de significados. Já Baudelaire se referia à tatuagem como uma «deformação sublime da natureza» (in Borel, 1992:227).

*Há tatuagens que são verdadeiras obras de arte. [O meu corpo é...] Uma potencial obra de arte. Ainda não será. Virá a ser. (...) E eu serei o meu maior crítico e o meu maior apreciador!*  
[Profissional de body piercing, frequência universitária, sexo masculino, 25 anos]

*Eu acho que sou uma obra de arte andante. Ai, eu acho que sim, sem dúvida! Eu levo as coisas assim, porque gosto muito do que tenho, sinto uma certa vaidade. (...) Se eu me visse passar na rua, eu ia gostar imenso de mim.*  
[Gerente de estúdio de tatuagem e body piercing, 9º ano de escolaridade, sexo feminino, 39 anos]

*[O meu corpo] Ainda não [é uma obra de arte], mas vou caminhar para lá. (...) Ya, vai ter uma beleza que vou poder lhe chamar uma obra de arte.*  
[Fiel de armazém, 7º ano de escolaridade, sexo masculino, 23 anos]

### 4.3. Da incorporação permanente das marcas corporais

A construção simbólica das marcas enquanto *acessórios imagéticos de excepção*, não advém apenas da legitimidade artística que lhe é conferida por parte de quem as incorpora. Afinal, também às peças de joalheria ou de ourivesaria, é actualmente reconhecido um estatuto artístico ou para-artístico a partir dos mundos sociais em que são produzidas e consumidas (Santos *et al.*, 2003). São outras as particularidades que distinguem e singularizam as marcas no conjunto dos recursos de imagem disponíveis. A começar, desde logo, pela *natureza permanente* da sua incorporação. O facto de serem objectos de colocação à partida irreversível<sup>272</sup> vem, efectivamente, conferir às marcas uma aura simbólica relativamente diferente da joalheria tradicional, por definição objectos de pôr e tirar.

Na época do descartável e do perecível, do efémero e do virtual, a aquisição de um adorno indelével no corpo, impossível de desaparecer, ser roubado ou substituído, tornou-se uma opção sedutora para alguns jovens. Mesmo o *piercing*, apesar de a qualquer momento poder ser removido, a intenção que subjaz à sua colocação é a manutenção para a vida, sendo cuidado como se de uma parte do próprio corpo se tratasse. No caso da tatuagem, dadas as suas características técnicas particulares, essa intenção é ainda mais definitiva. Apesar do desenvolvimento de todo um conjunto de técnicas cada vez mais sofisticadas que permitem a sua remoção<sup>273</sup>, a permanência continua a constituir uma das suas especificidades mais

---

<sup>272</sup> Ao contrário de outros recursos de modificação corporal, como os cosméticos, a maquilhagem ou os penteados, por exemplo, de incorporação superficial e provisória.

<sup>273</sup> A *trempage*: imersão da pele na água do mar, método utilizado pelos marinheiros no século XIX; *destruição térmica*: cauterização com carvão ou ferro quente, método utilizado em casos de urgência, com fins de esconder marcas de incriminação judiciária; *salabrasão*: método que remonta a Aétius, 543 anos a.C., havendo sido reeditado pelo médico alemão Dr. Klovekorn, o qual consiste na destruição da tatuagem por fricção com sal de cozinha; *destruição química*: método que consiste em queimar a tatuagem com nitrato, pergamanato de potássio ou ácido tricloro-acético; *dermoabrasão*: método actualmente muito utilizado, que consiste na queima química da tatuagem com aplicação de permanganato de potássio, tanino ou cloreto de sódio; *cirurgia de exérese*: consiste na ablação da

salientes, tanto para o bem como para o mal: sendo uma das suas características mais apelativas para quem se dispõe a incorporar uma tatuagem, funciona também, paradoxalmente, como um dos principais factores dissuasores a uma mais ampla generalização social das marcas corporais.

Quando as marcas são recuperadas para fins comerciais e exploradas pelo sistema da moda, surge, contudo, a necessidade de gerir essa característica. O sistema da moda, ao alimentar-se, por definição, de produtos efémeros, promovendo a sua contínua e cíclica rotatividade, tem dificuldade em lidar com compromissos imagéticos permanentes e indelévels, preferindo trabalhar no sentido de produzir recursos para *projectos corporais rectificáveis*, ou seja, que não exigem senão uma mobilização corporal de curto prazo. Dada a sua natureza permanente, aparentemente antitética ao modo de funcionamento dos mecanismos da moda, alguns autores vêm classificar as marcas corporais, a par de outras formas de modificação corporal de natureza igualmente irreversível, como um acessório *anti-moda*, ou seja, recursos para a composição de visuais que começam por cair fora do sistema organizado da moda, relativamente estáticos, conservadores e resistentes à mudança, englobando quer as formas de vestir mais tradicionais, como os uniformes, por exemplo, quer os estilos mais subculturais, regidos por normas abertamente hostis aos cânones dominantes (Polhemus & Proctor, 1978:62).

Nesta perspectiva, a mobilização das marcas corporais acaba por ser conceptualizada apenas na sua vertente de resistência e reacção contra a superficialidade, banalidade e rotatividade dos visuais standardizados, no sentido de dar ao corpo uma expressão acrescida de individualidade, a qual se pretende preservada ao longo de vida, enquanto forma de publicitação da permanência de um determinado sistema de afinidades estéticas e éticas. São, portanto, signos usados fundamentalmente para, de tempos a tempos, certificar e manter a ilusão de uma estabilidade identitária perene, num contexto social instável e contingente.

Ao sugerir que a natureza permanente da sua incorporação protegeria as marcas contra a domesticação do estatuto dissidente e do potencial subversivo que detinham nos contextos sociais da sua (re)emergência, esses autores não têm em linha de conta a capacidade de adaptação do próprio sistema de moda às características dos objectos de que se apropria. De facto, os objectos e referências «anti-moda», «longe de arruinarem o princípio da moda, limitaram-se a complexificar e a diversificar a sua arquitectura geral» (Lipovetsky, 1989

---

parte tatuada; *cirurgia a laser*: método utilizado mais recentemente, que consiste num raio luminoso que actua intradermicamente e retira a tinta colorida; *sobretatuagem*: método que consiste em tatuar por cima a tatuagem já existente, escondendo o desenho anterior (Ramos, 2001:61). São todos métodos paliativos, pois nunca eliminam completamente a marca da tatuagem, sempre restarão cicatrizes, por mais ínfimas que sejam. Afinal, trata-se de uma prática invasiva e ofensiva da derme, através da qual os seus tecidos mais profundos são rasgados. Daí a dificuldade em disfarçar para sempre a sua permanência.

[1987]:171). Numa época em que a diferença é largamente cultivada e o conformismo pouco apreciado na construção dos visuais<sup>274</sup>, sendo valorizada uma certa irreverência e dissidência perante as normas que os regem, o sistema da moda apropria-se das marcas corporais como novidade a propor, a par de outros recursos que, na rua, são criados como contra-norma e adoptados como gesto de dissidência, autonomia e emancipação perante as normas de imagem instituídas.<sup>275</sup>

Ao apropriar-se destes recursos, porém, não deixa simultaneamente de disponibilizar as estratégias que permitem lidar com os seus inconvenientes, neste caso, a sua *irreversibilidade*.<sup>276</sup> Assim, quando começam a ser comercializadas com vista a uma clientela mais alargada, a permanência das marcas corporais passa a ser gerida, por exemplo, através da utilização de produtos sucedâneos e de natureza efémera, como a *henna*<sup>277</sup> ou a *tatuagem temporária*<sup>278</sup>. A *marca-simulacro* (simulacro de permanência, note-se) é, de facto, o tipo de recurso de modificação corporal que mais convém ao modo de funcionamento do sistema da moda, onde o compromisso permanente tem pouca oportunidade perante a renovação e substituição sazonal que a sua orientação capitalista tende a impor. Assim, há sempre lugar a mais uma forma de modificação corporal. A par do recurso à *marca-simulacro*, a permanência da marca é ainda susceptível de ser contornada através da gestão do seu posicionamento e dimensão no corpo. Um ou outro pequeno apontamento, colocado discretamente longe do olhar quotidiano dos outros e, por vezes, do próprio, dá a ilusão da sua ausência ou presença intermitente.

Ora, as várias técnicas de remoção e de simulação das marcas hoje disponíveis, a par da gestão estratégica da sua localização e dimensão, põem em causa a suposta inadequação destes recursos imagéticos, à partida indelévelis, a um mundo que instila os desejos e vontades individuais à contínua mutabilidade expressiva das identidades. São, de facto, hipóteses que configuram um espectro de correcções, combinações e ajustamentos na tomada de decisão em

---

<sup>274</sup> Ainda que, na prática, depois de um primeiro momento de novidade, o cenário possa vir a ser de uma indescritível monotonia, banalização e saturação.

<sup>275</sup> As zonas intersticiais onde são produzidos e sobrevivem os estilos “subculturais”, com as suas imagens e performances, tendem a ser frequentemente vigiadas e parasitadas pelo sistema capitalista, com os seus “olheiros” que, tal como no mundo futebolístico, andam à cata de criatividade e da diferença que possa alimentar a constante inovação exigida pelo sistema da moda.

<sup>276</sup> Ou a dor causada pela natureza invasiva das marcas, contra a qual se convencionou a utilização mais ou menos generalizada de determinadas formas de anestesia, mesmo que utilizadas enquanto mero placebo.

<sup>277</sup> Uma tinta de natureza vegetal utilizada em várias regiões do mundo para pintar temporariamente a superfície do corpo, sem necessidade de recorrer à sua penetração intradermicamente.

<sup>278</sup> Também chamada semi-permanente, biotatuagem ou tatuagem biodegradável. No caso desta técnica, a agulha é introduzida a pouca profundidade na pele, sendo utilizadas tintas mais ou menos diluídas (com diluente líquido) e engrossadas com glicerina. Posteriormente os pigmentos começam a desaparecer por eliminação através do circuito linfático ao mesmo tempo que outras excreções (como o suor, por exemplo), processo que ocorre progressiva e irregularmente, conforme as cores, o tipo de pele e a sua maior ou menor exposição aos raios solares.

marcar o corpo, as quais «apontam para a construção de um padrão alternativo e flexível na relação entre sujeitos e seu consumo de tatuagem [e outras marcas]» (Mendes de Almeida, 2000:119).

Não é, portanto, inevitável que as várias formas de inscrição corporal sejam mobilizadas como forma de anti-moda. A natureza permanente da sua incorporação não garante obrigatoriamente esse estatuto. Sobre as marcas recaem diferentes atitudes, associadas a diferentes constelações simbólicas e, conseqüentemente, diferentes formas de apropriação simbólica e material. A marcação do corpo poderá ser encarado como um fenómeno *anti-moda* quando os recursos implicados são mobilizadas na sua forma projectual, enquanto acção reflexiva e indutora de metamorfose identitária, que se pretende perene. Corresponderá, por outro lado, a um fenómeno de moda quando as marcas são mobilizadas na sua forma experiencial, acção empreendida impulsivamente com o fim de satisfazer um desejo consumista e imediato de conformidade ao *estetismo marginal* de hoje (Lamer, 1995:54), tentando estrategicamente contornar a natureza permanente da sua incorporação. Daí as marcas-simulacro, os pequenos apontamentos tatuados ou os *piercings* mais habituais serem os recursos mais frequentemente proporcionados nos novos contextos de aplicação de marcas corporais – como os cabeleireiros ou os institutos de beleza –, nascidos da sua popularidade e visibilidade social.

Para quem desenvolve um projecto de marcação corporal, ainda que a maioria das vezes recorra, em simultâneo, à tatuagem e ao *body piercing*, o valor expressivo concedido a ambos é, porém, bastante desigual. Em regra, a tatuagem tende a ser simbolicamente sobrevalorizada por relação ao *piercing*, o que sucede, em grande medida, devido ao reconhecimento da sua natureza irrevogável. Fazer uma tatuagem é, em princípio, para sempre. Essa é, como vimos, a sua magia – e quem a faz, fá-la com lucidez. Tomada como permanente e irreversível, *sacrificial* mesmo (Gans, 2000), a tatuagem envolve uma maior reflexividade e ponderação no processo de tomada de decisão em incorporá-la, uma decisão longamente maturada e consciente do compromisso que o praticante estabelece com o seu próprio corpo e deste com o mundo social. Exige uma longa preparação que implica escolher desenhos, muitas vezes criá-los ou recriá-los, escolher a zona do corpo a que melhor se adaptará, poupar algum dinheiro para a sua realização, escolher alguém talentoso que o faça nas melhores condições técnicas e de higiene, etc.

O *body piercing*, por sua vez, não se apresenta como um recurso tão indelével quanto a tatuagem, sendo percebido por parte de quem o pratica como um recurso potencial ou efectivamente reversível, ou seja, que pode ser retirado provisoriamente, em qualquer situação



alguns *piercings* são retirados e, por vezes, substituídos por dilatadores); ou de ordem *simbólica* (alguns rapazes acabam por retirar o *piercing* no umbigo por acharem ser «demasiado feminino», por exemplo).

*E pronto, chegou uma altura em comecei a retirar porque também estava muito sobrecarregado de brincos! (ri-se) Pronto, deixei os que gosto, os que têm mais a ver comigo. E pronto, realmente sinto-me bem com eles.*

[Estudante universitário, sexo masculino, 20 anos]

*[piercing] Já fiz, mas já não. Prefiro ver nas mulheres. Pá, fiz só por curiosidade, mas acabei por decidir que curto mais ver nas mulheres. (...) E, depois, pá, ainda havia outros piercings que eu curtia de experimentar. Tipo no sobrolho, que era o meu favorito – o meu velho é que não me deixava na altura. Só que acabei por não fazer porque é assim: eu gosto tanto de os ter como também de não os ter. Não é uma cena que eu passe assim cartão, ‘tás a ver. Provavelmente, se calhar, qualquer dia, ainda faço, mas não sei se vai cá durar muito tempo, digo já. Também eu gosto de ir para os concertos e gosto de estar à vontade, gosto de guardar os óculos e ir lá para o meio da confusão. E sabes como é que é, isso é sempre um ponto fraco com que um gajo fica, n’ê. Mas eu prefiro o piercing, onde eu curto bué de ver, é nas mulheres. Uma mulher com um piercing... É uma fantasia!... Pá, não sei, é outro ouro. É tipo jóia, e jóias eu gosto de associar às mulheres. É uma jóia radical, ‘tás a ver. Eu curto mulheres radicais. É o meu tipo.*

[Electricista na construção civil, 8º ano de escolaridade, sexo masculino, 28 anos]

*Eu comecei a tirar os brincos porque eu olhava-me ao espelho e via-me, e já era aquela grande bandeira de ir a passar na rua e as pessoas olhavam «ai, tantos brincos!». Assim, já está um bocado mais discreto, ok. Então tirei os brincos e comecei a alargar estes. Uma coisa mais simples... (...) Cheguei a ter, acho que... nas orelhas... para aí uns dezassete furos! De vez em quando punha, e agora comecei a tirá-los.*

[Profissional de body piercing, estudante universitário, sexo feminino, 27 anos]

Ocorrendo com bastante menor assiduidade que no *body piercing*, as situações de reversibilidade no caso da tatuagem dão-se, sobretudo, com as primeiras, nomeadamente quando são auto-infligidas, caracterizadas por pequenas inscrições *naïf*, tecnicamente mal executadas e artisticamente depreciadas. De facto, quando se desenvolve um projecto corporal orientado por valores de ordem estética cada vez mais exigentes, algumas dessas tatuagens acabam por ser tapadas ou disfarçadas. A vivência próxima e continuada com o mundo da tatuagem concede um capital de competências que permite um juízo de qualidade estética cada vez mais informado e exigente, deixando de se compatibilizar com o amadorismo auto-infligido ou a excessividade gratuita. Quando identificadas estas características, cobrem-se algumas tatuagens e retiram-se alguns brincos, em nome da qualidade estética da obra que se projecta para revestir o corpo.<sup>279</sup>

---

<sup>279</sup> Avaliada segundo critérios de originalidade, simetria e coerência, como vimos.

*Um gajo cada vez mais está dentro da cena, 'tás a ver, cada vez sabe mais aquilo que quer. Poder escolher, como é o meu caso, tapar algumas tatuagens antigas, mesmo por achar que já me dizem pouco.*

[Electricista na construção civil, 8º ano de escolaridade, sexo masculino, 28 anos]

*[Aqueles que tiraste, tiraste porquê?] Porque estavam muito feias. Primeiro comecei por tapar uma. E depois, com o que eu tapei, vi uma tal diferença a nível de qualidade que, de facto, aí levou-me a tapar o resto e... Pronto, porque de facto havia uma disparidade muito grande nas coisas novas que eu estava a fazer, e naquilo que eu antes até achava que não era tão mau assim, e que depois passou a ser. E hoje em dia vejo de facto que foi muito mal feito e um grande disparate.*

[Profissional de body piercing, 9º ano de escolaridade, sexo feminino, 34 anos]

*Mais tarde, fiz uma tribal, que acabei por tapá-la não por não gostar dela, mas por ficar um trabalho menor.*

[Gerente de estúdio de tatuagem e body piercing, 9º ano de escolaridade, sexo feminino, 39 anos]

#### **4.4. Da incorporação invasiva das marcas corporais**

O acto de marcar o corpo com tatuagens ou piercings constitui uma experiência estética não apenas no sentido do resultado corporal que produz, enquanto acto de estetização barroca do corpo, mas também no sentido em que implica uma *performance* sensitiva do mesmo. Na sua raiz grega, o termo *aisthesis* remete para uma compreensão mais lata do que é “sentir”, que vai além da fruição do olhar e que implica a dimensão propriamente carnal das sensações corporais, afecções, inclinações e capacidades sensitivas do corpo, traduzidas em estados emocionais vários. Ora, nesta óptica, a marcação do corpo corresponde a uma experiência estética que se sente (na dor que implica) e que faz sentir (emoções como repulsa, fascínio, medo, desconfiança, curiosidade, etc.).

Se as jóias e outros adereços corporais podem ser consumidos no desconhecimento das condições em que são fabricados, o consumo das marcas, por contraste, não pode ser separado do processo de produção das mesmas, na medida em que a existência material destes artefactos, dada a sua necessária *fisicalidade*, depende da co-presença do seu consumidor enquanto suporte físico e do seu produtor enquanto agente perfurador. Daí as marcas se distinguirem de outros adereços corporais não apenas devido à sua natureza *permanente*, mas também à natureza *invasiva* da sua incorporação – característica que também as singulariza relativamente à joalheria convencional, a qual, com a excepção dos brincos no lóbulo da orelha, se limita a assentar sobre a *cútis*. Tanto os *piercings* como as tatuagens têm, efectivamente, a particularidade de constituir *artefactos corpóreos*, ou seja, formas de ornamentação que não são



apenas pousadas sobre o corpo mas literalmente incorporadas com recurso a *dispositivos-incisão*.<sup>280</sup>

São, de facto, acessórios que penetram o corpo em locais diversos, ultrapassando o limiar fisiológico da epiderme – órgão limite entre o dentro e o fora, zona fronteira entre o interior e o exterior –, superfície à qual habitualmente estavam reservados os investimentos estéticos e estilísticos no corpo. Até aqui, na sociedade ocidental, a pele tem funcionado como *limite* (Babo, 2001:5), como fronteira instituinte de um espaço sagrado e interdito – o interior do corpo – cujo acesso, tradicionalmente, era apenas permitido a um conjunto de peritos investido de autoridade medicamente consagrada, em situações elas próprias também legitimadas do um ponto de vista clínico.<sup>281</sup> Todas as restantes operações são susceptíveis de incorrer em actos inúteis, gratuitos, frívolos e, portanto, profanos aos olhos do saber sacrossanto da medicina.

Ainda hoje, cruzar a fronteira entre o exterior e o interior do corpo é um acto particularmente poderoso, na medida em que, ao exigir uma determinada forma de legitimidade social, habitualmente ancorada na detenção de determinadas competências altamente especializadas, confere um elevado grau de poder (social ou simbólico) a quem o pratica. Ora, nesta perspectiva, ao decorrer num cenário não medicalizado<sup>282</sup>, o processo de marcação corporal acaba por romper ilegitimamente o enclausuramento do corpo. E dada a sua natureza consentida e deliberada, acresce o risco de ser socialmente percebido como um procedimento ofensivo do corpo, revelador de um comportamento violento, auto-mutilatório e psiquicamente patológico, associado ao prazer na dor, à injúria e auto-flagelação, à selvajaria ou barbárie no sentido civilizacional do termo (Lamer, 1997:45; Pitts, 1999:293), acto profanador do templo corporal, até há relativamente pouco tempo sagrado e impenetrável no contexto das sociedades ocidentais.

Se a ideologia ocidental do corpo «natural» e «imaculado», em grande medida produzida e regulada a partir de instituições sociais do foro médico e religioso, sempre interditou este tipo de marcas voluntárias enquanto signos de patologia psicológica e de infâmia social, o que nos é dado a observar, actualmente, é que o seu conteúdo simbólico tende a desdramatizar-se e as suas formas a esteticizarem-se. À medida que esses investimentos estéticos se estendem na

---

<sup>280</sup> Maria Augusta Babo contrapõe os *dispositivos-incisão*, ou seja, que invadem o interior do corpo, aos *dispositivos-extensão*, ou seja, que ampliam ou substituem os órgãos e funções do corpo, e aos *dispositivos-representação*, correspondendo estes últimos aos dispositivos que medeiam a relação entre o sujeito e a imagem que tem de seu corpo (como o espelho, por exemplo). Os primeiros são objectos que acabam por fazer parte integrante do corpo, mais do que complementos ou próteses do mesmo. Ver Babo, 2000, 2001.

<sup>281</sup> Sobre a institucionalização do conhecimento anatómico e da prática de dissecação dos cadáveres enquanto disciplina médica, ver Dale, 1997.

<sup>282</sup> Embora alguns recursos utilizados no processo de perfuração (como, por exemplo, seringas, agulhas, ou luvas descartáveis), alguns elementos presentes no estúdio (a utilização de batas brancas por parte dos profissionais ou de Marquesas para deitar os clientes), bem como ainda o discurso *aftercare* invoquem esse cenário.

pele, a relação que o portador mantém com o seu próprio corpo e com a imagem que tem de si, acaba por ser também modificada.

Ao invadirem e permanecerem longamente no corpo, os recursos empregues vão-se confundindo com a própria corporeidade, refundando-a. Um novo corpo vai emergindo, o antigo vai-se desconhecendo, perdendo-se nos anais fotográficos pessoais. Em algumas situações mais radicalizadas, o projecto de marcação torna-se de tal maneira extenso que distinguir os limites entre o corpo físico e a imagem iconográfica que o incorpora se torna praticamente impossível. Os artefactos materiais e o corpo interagem de uma forma que não permite dizer onde o artefacto acaba e o corpo começa (Falk, 1995:99). O corpo é praticamente apropriado pelo projecto e passa a confundir-se com ele (Blanchard, 1991:16).

*[A minha relação com o corpo] Mudou, mudou bastante, começo a desconhecer o meu antigo corpo. É mesmo assim, porque, prontos, “Epá, deixa-me cá ver como é que eu tenho para aqui o braço...”, “Pá, o que é que eu tinha aqui por baixo?” Por acaso, tenho notado isso, mas não me leva ao arrependimento. Sim, pelo contrário... (...) Isto já faz parte de mim, isto já faz parte de mim, é uma daquelas coisas que eu não posso dizer “Olha, quando eu quiser tiro, e faço!”. Não! É uma decisão única. Uma pessoa tem que tomar a decisão certa daquilo que quer fazer.*  
[Tatuador, 8º ano de escolaridade, sexo masculino, 24 anos]

*Pá, é o nosso corpo, pá, assim toda a gente tem. Então, não é o meu corpo, não o vou decorar, não o vou personalizar ainda mais? Gosto de ver o meu corpo. Gosto bué. É diferente do das outras pessoas. Eu passo horas ao espelho, se for preciso. Gosto mesmo! Acho que é fixe um gajo gostar do próprio corpo. Eu gosto de decorar o meu corpo. Tem tudo a ver comigo. (...) Ya, faz um gajo gostar mais do corpo, tás a ver. Se calhar tu não passas tanto tempo ao espelho como eu, tás a ver. Se for preciso, nem ela [a mulher, que estava presente] passa tanto tempo ao espelho como eu. Eu adoro estar a ver e estudar outros sítios do corpo onde vai ficar fixe, tás a ver, as cenas pá. Ya acho que te liga mais ao teu próprio corpo, porque estás a fazer dali uma obra de arte.*  
[Electricista na construção civil, 8º ano de escolaridade, sexo masculino, 28 anos]

A tatuagem é com frequência contemplada pelo próprio, directamente ou recorrendo à ajuda de um espelho, caso esteja num local pouco acessível ao olhar do próprio; os seus contornos muitas vezes são seguidos com o tacto, bem como o *piercing*, com o qual frequentemente se estabelece uma relação lúdica e/ou sensual. Nos primeiros tempos tende a haver um tique permanente de mexer no objecto incorporado, estabelecendo-se uma intensa relação táctil, numa espécie de celebração sensorial da sua presença. É contemplado, tocado, acariciado, suscitando uma espécie de narcisismo sobre o órgão onde foi colocado, uma curiosidade que dura até que a marca se naturalize e passe a integrar a imagem corporal de si. Por vezes, o sentimento estético que a contemplação das marcas, narcísica e orgulhosamente, promove sobre o corpo, acaba por funcionar para alguns dos seus praticantes como forma de

compensação de algumas insatisfações com a imagem corporal e, conseqüentemente, de promoção do sentimento de auto-estima pessoal.

*Ah, eu gosto, eu adoro [o meu corpo]! Sim, eu adoro! Eu nunca fui top model, mas, lá está, às vezes, é assim: eu nunca tive assim problemas ou complexos e não sei quê, mas, de facto, sempre fui muito mais pequena do que as outras pessoas todas. E às vezes este género de adorno ou marcas que se fazem, servem para compensar um certo número de coisas. Se calhar eu não iria gostar tanto e agora gosto. E eu acho que isso ajuda um bocado a nós gostarmos de nós próprios. Porque eu, de facto, gosto, gosto, gosto muito de me ver ao espelho. É verdade... (...) Há montes de gente que tem que fazer naqueles sítios que nunca se veja. Para mim não, para mim é ao contrário. Gosto muito de me olhar e de ver as minhas tatuagens todas.*

[Profissional de body piercing, 9º ano de escolaridade, sexo feminino, 34 anos]

*Eu devo dizer, e admito, admito sem problemas nenhuns, que até uma altura já bastante tardia eu tinha alguns problemas, alguns complexos, por ser um bocado pesado, por ser exageradamente forte. A partir do momento em que comecei a encarar o corpo como uma tela, e comecei a gostar das coisas que ia fazendo, isso acabou por passar. (...) E eu sinto-me bem comigo mesmo, apesar de ser gorducho, apesar de ser mal feitinho, sinto-me bem comigo mesmo. Podem-me vir dizer, quem quiser, o que quiserem, que não é por isso que eu vou mudar! Tenho orgulho em conseguir aquilo que consegui até hoje, porque provei a muita gente, e já mudei a ideia de muita gente, em relação àquilo que é o corpo.*

[Profissional de body piercing, frequência universitária, sexo masculino, 25 anos]

As próprias precauções, hábitos e disciplinas higiénicas exigidas nas semanas que se seguem à incorporação da marca, inscrevem-na no centro da atenção do indivíduo. Se num primeiro momento convém arredar o risco de infecção e de rejeição corporal das matérias incorporadas, no momento que se segue, alguma dor, bem como a multiplicidade de gestos que ritualmente promovem o longo controlo da cicatrização, promovem uma vigilância redobrada sobre a marca. À medida que o desconforto e os riscos vão diminuindo, processa-se uma lenta naturalização do metal e das tintas na imagem corporal do indivíduo. A marca *incarna-se* e deixa de se destacar no corpo onde se encontra inscrita. Assume quase o estatuto de *senal*<sup>283</sup> que, enquanto tal, se confunde com os restantes traços morfológicos existentes na epiderme.

Depois de totalmente corporalizadas, as marcas passam a ser percebidas pelo sujeito não apenas como parte integrante do seu corpo – a sua parte mais bela e mais digna de interesse –, mas também como componente fundamental da sua identidade pessoal. *Ser e parecer* entrelaçam-se profunda e intimamente. As modificações que introduzem na imagem corporal do sujeito marcado transformam não apenas a forma como ele se percebe a si próprio, mas

---

<sup>283</sup> Traços que se inscrevem «naturalmente» no corpo, rastros do tempo e da vida, resultados de heranças genéticas, processos biológicos ou acontecimentos acidentais. Desde a ruga que se cava mais ou menos profundamente na superfície cutânea até à cicatriz de proveniência variada, ou mesmo à amputação de um membro ou ablação de um órgão, os «sinais» correspondem a uma espécie de “escrita natural” do corpo que também o individualizam, conferindo-lhe uma singularidade muitas vezes de ordem estigmática, tal como as marcas voluntárias. Ver Babo, 2001.

também como os outros o percebem. A visibilidade intra e intercorporal que a epiderme tem enquanto zona privilegiada de confluência do olhar próprio e do olhar do outro, confere-lhe um lugar destacado quer na descoberta e produção de si próprio, quer na representação de si para os outros. A pele é assumida como superfície de comunicação e de partilha simbólica por excelência, como lugar privilegiado de abertura ao mundo e aos outros, privilégio esse que, apesar de tudo, pode vir a ser situacionalmente gerido.<sup>284</sup>

*[A tatuagem] É mesmo uma cena a que já estou tão adaptado, quase que já faz parte de mim. É como os brincos! Se eu agora tirasse os brincos todos e fosse ver-me ao espelho ficava assim: «Ah! Mas isto é a minha cara?!» Sei lá, não sei! É que é uma coisa que, para mim, já não é um acessório. Sou eu já.*

[Estudante universitário, sexo masculino, 20 anos]

*A pessoa acaba por desenvolver, de uma maneira muito sui generis, algo que já faz parte do corpo. E então, quando chega à altura de tirar, por uma razão ou outra, custa. A pessoa ganha o gosto, tem o primeiro, tem o segundo, tem o terceiro, e quer continuar a fazer mais, vai procurando formas de poder usar e poder ostentar mais. E a partir daí desenvolve-se uma relação afectiva com estes bocadinhos de metal, que só se consegue com este género de coisas. Não é propriamente o mesmo que comprar uma camisola e ganhar um gosto por essa camisola e utilizá-la até ela estar muito velhinha. Não é a mesma coisa, porque a camisola tira-se, a camisola pode ser substituída por outra. Enquanto que os furos é algo que são absolutamente nossos, é o nosso corpo, foi a nossa ideia, a auto-proposição de ir lá, sofrer, pagar por isso. E depois ter o trabalho de suportar tudo o que advém de usar um piercing.*

[Profissional de body piercing, frequência universitária, sexo masculino, 25 anos]

Nesta perspectiva, a pele marcada revela muito mais do que o seu lustro. A política da aparência pode ir a um nível mais profundo que o nível propriamente estético (Crossley, 2003: 53-54). Ainda que a tentação inicial de alguns praticantes seja desdramatizar as marcas enquanto objecto meramente estético, fazendo-as equivaler a uma forma de joalharia ou de cosmética<sup>285</sup>, a verdade é que quem fala dos seus próprios adornos acaba por não esconder, a maioria das vezes, os sentidos especiais que lhes são investidos. Um dos jovens entrevistados, hoje um profissional no ramo, afirma que tem a vida na pele, em cada tatuagem que fez: «é por uma questão estética porque não faria se não achasse bonita, mas é sobretudo uma questão simbólica porque não faria se não significasse nada para mim.» [profissional de body piercing, frequência universitária, masculino, 25 anos]. Tal como é descrito, o seu envolvimento com as marcas corporais remete para algo mais do que uma experiência estética, sobretudo as tatuagens, percebidas e experienciadas para além do mero acessório estilístico.

---

<sup>284</sup> Como se verá no capítulo VII, ponto 7.5.

<sup>285</sup> Sobretudo os que não passam da sua dimensão experiencial, ou os que destes dependem para a sua respectiva sobrevivência, como os profissionais da tatuagem e *body piercing*.

Não obstante o acto de marcar, enquanto *experiência estética*, esteja no «domínio do sentimento do belo, do gosto, da sensibilidade, do prazer e do desprazer» (Cruz, 1991:57), não se reduz a este tipo de adesão fruitiva. Quando assume uma considerável extensividade efectiva ou projectada, revela-se uma *acção racional* no sentido em que é passível de *justificação*, ou seja, «quando os que percebem esteticamente conseguem, em dadas circunstâncias, justificar por que razão têm um interesse estético por estes e não por aqueles objectos» (Seel, 1991:9).

Apesar de ser tentador, nas condições da actual difusão, reduzir os *piercings* e as tatuagens a meras inscrições estéticas e ornamentais (Mendes de Almeida, 2000, 2001; Pérez, 2006; Sweetman, 1999; Turner, 1999), as práticas passadas e presentes refutam esta interpretação simplista. O que é desenhado na pele ou inscrito na carne é muito mais que mera decoração corporal. Esta imputação de sentido para além da estética é, sobretudo, apanágio da tatuagem. Dado o grau de permanência epidérmica que adquire, bem como a versatilidade formal que oferece, a tatuagem revela-se um recurso de marcação valorizado não apenas em termos estéticos, mas também, e sobretudo, enquanto expressão social de uma identidade pessoal, enquanto referente capaz de construir e expressar uma existência e uma memória aos seus olhos e perante o olhar de outrem.

Marcados em diferentes partes do corpo, os jovens que fazem do seu corpo um projecto de marcação corporal expressam através das tatuagens as suas próprias subjectividades, biografias e interesses pessoais, bem como lugares sociais e zonas de gosto com que se identificam, indicando territórios musicais, políticos, mitológicos, geográficos, etc. É-lhe atribuído um valor *auto-bio-gráfico* (na expressão de acontecimentos pessoalmente marcantes) (Babo, 2003), bem como um valor histórico e antropológico (dada a sua ancestralidade) que mais raramente é imputado ao *body piercing*. Na justificação da sua execução sucedem-se narrativas associadas a momentos importantes na vida do seu praticante, bem como a momentos históricos e contextos antropológicos específicos.

*Eu gosto muito mais da tatuagem, de facto. Porque... tem mais a ver comigo! (...) Tem a ver também com a tal coisa da onda, e dos meus gostos pessoais. De facto, a tatuagem é muito mais adaptável e tem muito mais... A tatuagem tem uma história de séculos, não é? É uma coisa que já vem, não é uma coisa actual e moderna, e o piercing é! E... e eu identifico-me muito mais com as tatuagens, como com inúmeras outras coisas que são antigas e que têm uma certa história, do que com o piercing. Se calhar até também podes dizer que tem história, porque vais falar de tribos e vais buscar isto e aquilo, mas aí vamos cair naquele... no significado, que isso para mim não tem... não tem nada. Para mim, no fundo, o piercing é uma coisa, de facto, agora dos anos 90.*

[Profissional de body piercing, 9º ano de escolaridade, sexo feminino, 34 anos]

*Por outro lado, o próprio trabalho em si, da tatuagem, e o trabalho do piercing, acho o trabalho da tatuagem com muito mais valor, muito mais pessoal do que um piercing, e por isso gostar mais da tatuagem do que do piercing. (...) Eu sempre considerei a tatuagem, mais do que o piercing.... O piercing sempre achei mais decorativo do que outra coisa qualquer. A tatuagem já considero de outro modo. A tatuagem, para mim, é mais marcas de passagem de vida que a pessoa vai tendo ao longo do tempo. Como é óbvio, há coisas que hoje em dia, embora não esteja arrependido ao nível de tatuagens de as ter feito, hoje em dia se tivesse o espaço livre não iria fazer isto.*

[Cozinheiro, frequência universitária, sexo masculino, 28 anos]

Por outro lado, mesmo em termos estéticos, é-lhe outorgado um valor artístico de originalidade difícil de concretizar através do *body piercing*, mais associado à reprodução de uma prática artesanal que requer a aplicação de competências meramente técnicas<sup>286</sup>, sendo dotada de um espaço de possibilidades de exploração criativa bastante mais diminuto relativamente ao espaço concedido à tatuagem. Daí, uma vez mais, a sobrevalorização simbólica desta forma de marcação relativamente ao *piercing*, que tende a cumprir uma função meramente decorativa, ornamental, sem a densidade simbólica, o envolvimento afectivo e o valor expressivo que é investido na primeira. O próprio tempo, as circunstâncias que se modificam ao longo da vida, podem fazer modificar o julgamento sobre um *piercing* que se havia feito com entusiasmo. A relativa banalização da prática contribui ainda para a desafectação dos que nela se haviam engajado com paixão, que passam a ver no *piercing* um mero fenómeno de moda, superficial e fútil, sem grande sentido biográfico nem valor artístico.

*P'ra mim, a tatuagem, além de ser arte... O piercing, p'ra mim, não é arte. (...) E se calhar olhas para a tatuagem e não percebes nada do que eu tenho, e eu percebo, e sei que é uma história. Pronto, que acabou e vou continuá-la, percebes? Os piercings, eu acho que é diferente, no momento apetece-me... vamos lá ver... É mais divertido, é mais gozado, percebes?!...*

[Gerente de estúdio de tatuagem e body piercing, 9º ano de escolaridade, sexo feminino, 39 anos]

*Isso é outra coisa que nós fazemos, é não fazemos trabalhos iguais em pessoas. No caso da tatuagem. No caso do piercing, é lógico que já não é bem assim. Há trabalhos iguais. Faz-se trabalhos iguais. É aquilo que eu digo, o piercing, a certa altura, torna-se um bocado rotineiro. A tatuagem tem sempre coisas diferentes para fazer. Os desenhos são sempre diferentes. E mesmo que os desenhos não sejam diferentes, nós modificamos sempre qualquer coisa. No caso do piercing isso já não é possível, porque a marcação tem que ser sempre no sítio.*

[Profissional de body piercing, 8º ano de escolaridade, sexo masculino, 23 anos]

---

<sup>286</sup> Embora todo o ritual que o profissional cumpre ao perfurar o seu cliente, bem como a respectiva atmosfera no estúdio, também potencie uma natureza autoral no *body piercing*, nomeadamente quando comparado ao característico furo de pistola consumado no anonimato da ourivesaria: como um dos entrevistados refere relativamente aos piercings que fez «alguns fui eu, e outros foi o C. Agora, aqueles de pistola, eu já não me lembro, era chegar, furar e ir-me embora. Eu acho que o furo da pistola, já indo mais para a conversa do piercing, é um bocado impessoal, estás a perceber?» (profissional de body piercing, estudante universitário, sexo feminino, 27 anos).

A desvalorização relativa do *body piercing* ocorre ainda na medida em que é entendido como um acessório cuja aplicação implica um maior grau de risco que a tatuagem, quer do ponto de vista físico, quer do ponto de vista social. O facto de envolver a literal incorporação de um objecto metálico deixa o seu utilizador não só fisicamente mais vulnerável a situações de acidente, como também a situações de conflito e discriminação social. Em virtude da visibilidade e conotação pública que detém, incuba um *efeito de choque social*<sup>287</sup> relativamente acrescido por comparação à tatuagem, mais facilmente gerida.

*Em termos sociais, o pessoal que me observa, a mim e a muitos mais, são capaz de olhar mais para mim, por exemplo, e olharem para a minha orelha e dizerem: "Epá, aquele tem um grande buracão na orelha e está todo tatuado!" Mas já não olham para as tatuagens, já olham mais para os furos. Então é assim, eu automaticamente assim que vejo uma pessoa a olhar para os meus furos, por exemplo, sou capaz de me sentir muito mais extrovertido do que estarem a olhar para as minhas tatuagens. Porque as minhas tatuagens, pá, prontos, é uma coisa que me diz respeito a mim! Enquanto aos furos, tudo o que aqui está, qualquer pessoa pode fazer. Enquanto isto que aqui está (tatuagens) é uma ideia minha, que foi criada por mim e que ninguém mais consegue fazer, a não ser que venham ter comigo e que eu lhes passe o desenho para a mão, porque igual a isto já não fazem.*

[Tatuador, 8º ano de escolaridade, sexo masculino, 24 anos]

*Os piercings, quando são usados, têm exactamente a mesma carga. Até têm mais, até têm mais, chocam muito mais, chocam hoje em dia muito mais as pessoas. Talvez seja uma coisa mais mediática. E normalmente porque é também na cara, quando as pessoas vêm, não é? O resto do corpo não está exposto. Mas chama muito mais a atenção, e parece, no fundo, uma coisa muito mais agressiva e pesada, não é? Mas isso é uma questão de visual, porque, no fundo, para quem está nisto como um modo de vida, como eu, para mim o piercing não me choca nada, nem me pesa nada. Porque tu estás muito bem com o teu piercing, de repente tiras o teu piercing e «Olá, cá estou eu!». E ninguém faz a mínima ideia, não é? E com as tatuagens já não é bem assim.*

[Gerente de estúdio de tatuagem e body piercing, 9º ano de escolaridade, sexo feminino, 39 anos]

Por outro lado, a própria situação de incorporação do *piercing*, apesar de remeter para um processo aparentemente mais invasivo, violento e agressivo do que o da tatuagem, implica um menor desconforto físico que aquela última devido ao tempo que a sua execução requer, mais constante e durável. No caso do *piercing*, o processo é rápido, seguido de algumas semanas<sup>288</sup> de cuidados higiénicos para não causar infecções. A tatuagem já pressupõe um processo mais demorado, doloroso e paciente, também seguido de um relativamente longo e cuidado processo de cicatrização.

---

<sup>287</sup> O *efeito de choque* dos projectos de marcação corporal corresponde ao «ruído cultural» (Hebdige, 1986 [1979]) que provocam na vida social. Trata-se de uma forma de eficácia simbólica produzida em contexto de interacção social, que decorre da aura de transgressão e provocação que, apesar da sua visibilidade acrescida, ainda acompanha estes recursos, capaz de potenciar reacções emocionais no Outro não marcado que vão da surpresa, da curiosidade, à desconfiança, medo ou até repugnância. À medida que os artefactos vão sendo "institucionalizados" e que a familiaridade social com os seus usuários vai sendo alargada, este valor de choque social, na sua aura provocatória, contestatária e transgressiva, vai-se erodindo e progressivamente domesticando.

<sup>288</sup> Variáveis consoante as características físicas do local do corpo em que a joalheria é colocada.

Apesar de expressivamente subvalorizados relativamente às tatuagens, não se pense, contudo, que todos os *piercings* são marcas igualmente descomprometidas, seriadas e superficiais. Há que distinguir os *piercings* mais populares – umbigo e sobrancelha, por exemplo – dos que são considerados mais “radicais” – como os dilatadores dos lóbulos das orelhas ou os *piercings* localizados nos órgãos genitais –, não só devido à relativa originalidade do local escolhido, como também à preparação física e psicológica requerida perante os riscos inerentes ao seu processo de aplicação, e ao grau de compromisso exigido ao porem em causa a hipótese do projecto vir a ser descontinuado sem vestígios.

*Eu tinha o ideal de uns brincos que gostasse de ter e cheguei aos brincos que quis. Se surgisse uma ideia de alargar mais, talvez já não alargasse porque isso já é definitivo demais e o piercing não pode ser tão definitivo porque não pode ser tapado como uma tatuagem. Eu, mesmo tendo tatuagens do cotovelo para baixo, uso mangas compridas e as tatuagens ficam camufladas. E piercing, mesmo que o tire, depois de estar muito alargado, já fica a orelha a ver-se o buraco, não se pode disfarçar com essa facilidade toda.*

[Fiel de armazém, 8º ano de escolaridade, sexo masculino, 23 anos]

Perante o cenário traçado, a epiderme, comumente entendida como mera película, contorno ou invólucro orgânico do corpo, vem a adquirir uma espessura significativa quando marcada, uma densidade simbólica que não detinha “naturalmente”. Ao tornar-se superfície de inscrição gráfica aberta à marca voluntária, o fluxo sógnico que nela passa a circular intensifica-se e adensa-se. Para além dos *sinais* que a invadem “naturalmente”, por efeito da vivência espacio-temporal à qual é permanentemente exposta, a epiderme passa a receber marcas voluntárias e consentidas, inscrições que, sendo da ordem da *vontade* mais que do *dever* ou do *destino*, adquirem um valor de *signo expressivo* mais elevado que a marca-sinal. Isto na medida em que, enquanto alterações voluntárias do corpo, tendem a corresponder a procedimentos de alteração identitária, configuradores de uma mutação da subjectividade que vivifica o corpo.

A incorporação permanente e invasiva desta espécie de «escrita artificial» que constituem as marcas voluntárias, corresponde a uma forma de apropriação e de exploração do corpo não apenas como *imagem* (representação no espelho) mas também, simultaneamente, como *matéria* e *conceito*, superfície física e semiológica, material e conceptual, suporte de escrita que se dá a ver e a ler (Babo, 2001; Eubanks, 1996; Gil, 1980, 1988; Hernando, 1997; Sullivan, 2001). Nesta perspectiva, o corpo marcado não é um corpo simplesmente adornado, a sua pele não constitui apenas superfície onde assentam objectos e tintas, mera «arena gráfica», no dizer de Isabel Mendes de Almeida, «de uma subjectividade que se faz valer enquanto pura estetização» (2000, 138). Literalmente invadido por estes materiais, muitas vezes à custa de sofrimento, o corpo, na



sua epiderme, absorve um projecto que vai além dele próprio, passando a fazer parte da permanente representação e singularização social do *self* (Blanchard, 1991; Benson, 2000).

Daí o *primado da estética* não dever ofuscar o olhar do investigador sobre o conjunto mais amplo de significados que integram esta manifestação contemporânea de estetização da existência. A marcação extensiva do corpo não implica apenas uma «perseguição obstinada do bem-estar estético» (Mendes de Almeida, 2000:136), mas também, acrescentamos, uma perseguição obstinada do bem-estar identitário, no sentido de alcançar uma consistência subjectiva entre ser e parecer, de produzir uma expressão imagética subjectivamente autêntica e genuína. Ainda que se assista a uma ampla pulverização e privatização simbólica dos significados imputados nas gramáticas de produção das marcas, a *economia narrativa* utilizada pelos sujeitos na justificação em se marcar indelevelmente não se esgota nos aspectos estéticos que incorporam a superfície da pele. Afinal<sup>289</sup>, há *algo mais além da epiderme*.

---

<sup>289</sup> Ao contrário da posição defendida por Isabel Mendes de Almeida (2000, 2001), bem como por Pérez (2006), Turner (1999), Sweetman (1999), sustentadas, em grande medida, no facto de se deterem empiricamente, sobretudo, sobre o universo mais frequente de sujeitos que fazem tatuagem sobretudo sob a lógica casuística da «experiência lúdica» e da «pura estetização». Daí Mendes de Almeida denotar no seu processo de investigação empírica ser «árdua e penosa a tarefa de fazer os tatuados falarem sobre o seu mundo imaginativo. A verbalização e mesmo a ênfase na narrativa são, de modo geral, recursos escassos e exíguos no âmbito desse universo» (2001:102), experiência que constatámos, no decorrer do nosso próprio trabalho de campo, apenas junto de jovens cuja expectativa não ia além de um ou outro piercing ou um ou outro apontamento tatuado. No caso dos jovens que entrevistámos, as narrativas denotaram conteúdos reflexivos bastante mais densos e complexos.



## V. MARCAR A DIFERENÇA: A EXPRESSÃO CORPORAL DE UMA IDENTIDADE AUTO-BIO-GRÁFICA

### 5.1. Ser eu próprio: consistência e autenticidade nos projectos de marcação corporal

Ao contrário do que sugerem algumas das mais recentes análises sociológicas sobre a utilização de marcas corporais na sociedade contemporânea, o corpo marcado, nomeadamente aquele que o é extensivamente, tende a revelar propósitos mais amplos que o meramente estético e decorativo, possuindo um valor que vai além da aparência (Langman, 2003:239). O corpo extensivamente marcado corresponde, de facto, para os jovens que o produzem, a uma imagem corporal intencional e reflexivamente construída, que resulta da mobilização de uma prática altamente investida de significados identitários. Como veremos ao longo deste capítulo, a modificação do corpo através da sua marcação extensiva anuncia uma *estratégia de conversão identitária* (Strauss, 1990 [1959]), onde tatuagens e perfurações vêm a constituir, a nível simbólico, importantes *recursos*<sup>290</sup> de produção e expressão de uma identidade que se pretende “autêntica” e “singular”.

Se assumirmos, como Turner (1980) que a pele é o órgão mais social do corpo (*“the social skin”*), enquanto superfície de articulação entre o *self* (interior) e a sociedade (exterior), então o desejo de “mudar de pele”, de construir e instituir uma nova derme, manifesto na concretização de um projecto de marcação corporal extensiva, acompanhará uma vontade de modificação da relação do jovem com o mundo, expressará um desejo de ruptura com o *self* habitual e de assunção social de uma nova identidade pessoal<sup>291</sup>. Na sua génese, como

---

<sup>290</sup> A noção de *recurso identitário* é explorada por Dubar para dar conta das referências mobilizadas pelos indivíduos no jogo de identificações que constrói quer a “identidade para si”, ou seja, o feixe de identificações reivindicadas por si mesmo para si próprio, quer a “identidade por outro”, isto é, o conjunto de identificações exteriormente atribuídas ao indivíduo, as quais podem ser aceites ou recusadas pelo mesmo (Dubar, 2000:54). Recusa que é, aliás, habitual por parte dos jovens extensivamente marcados, na medida em que, como se virá a analisar no ponto 7.4, a identidade por eles reivindicada tende a ser significativamente distinta da identidade que lhes é atribuída: aquilo que para os próprios é signo de arte e originalidade, para os Outros tende a ser lido como traço de psicopatologia e desvio social. Na mesma linha que Dubar conceptualiza o jogo de identificações que densificam a “identidade para si”, Callero fala de *recursos de auto-construção* para identificar os suportes e referências operacionalizadas pelos indivíduos nas estratégias de produção e identificação de si mesmo por si próprios, ou seja, nas suas estratégias de *subjectivação* (2003:123-126).

<sup>291</sup> Entendemos o conceito de *identidade pessoal* enquanto conjunto de representações, sentimentos e aspirações que a pessoa desenvolve acerca de si própria, num dado contexto cultural e em relação com os outros. Nesta perspectiva, a identidade pessoal não deve ser analiticamente tratada como uma identidade sócio-cultural “em si”,

argumenta Benson (2000:245), existe um projecto de *individuação*, ou seja, de realização e expressão do indivíduo enquanto pessoa autónoma e única, concretizado numa sucessão de actos voluntários e reflectidos de perfuração e estetização do corpo, em grande medida orientados no sentido da *autenticidade*: através da marcação extensiva do seu corpo, o jovem pretende expressar no *parecer* a “veracidade” do seu (almejado) *ser* (Benson, 2000:251).

*É a imagem que eu quero ter, é a imagem que eu criei para me apresentar como pessoa. Prontos, é assim que eu me identifico! (...) Eu apresento-me... Apresento-me não, eu não gosto de me apresentar: eu gosto de ser eu! (...) E é assim que eu quero ser!*  
[Tatuador, 8º ano de escolaridade, sexo masculino, 24 anos]

A mobilização de um regime de marcação corporal extensiva surge, assim, envolvida num duplo movimento de confirmação expressiva da *identidade pessoal* do jovem, para si próprio e para com os outros, coadjuvando na construção do *ser* que, num dado momento da sua trajectória de vida, quer parecer e fazer aparecer. Trata-se, portanto, de um regime corporal que participa activamente na *encenação identitária* do jovem, patrocinando e corroborando expressivamente o modo como se define a si próprio, bem como a identidade que deseja assumir perante o olhar exterior. O corpo marcado toma assim o estatuto de *objecto semiótico*, enunciando lastros de sentido que funcionam, simultaneamente, como meio de comunicação intra e interpessoal, como suporte expressivo de reconhecimento individual e social.

Note-se, porém, que a marcação extensiva do corpo surge – em termos declarados – claramente mais valorizada pelos jovens entrevistados como suporte na construção de uma *identidade para si* (“o que quer ser”), do que de uma *identidade para outro* (“apresentar-se”). Esta última dimensão, não obstante a lógica de ostentação habitualmente impressa neste tipo de projecto corporal quando formulado em contextos juvenis, é tomada como mais sujeita à força do constrangimento, sucedendo ter que ser socialmente gerida em determinadas situações. Conscientes de que a gramática que preside à produção do projecto de marcação corporal não é, frequentemente, semelhante à que orienta a recepção do mesmo, os jovens que o portam tornam-no privado em determinadas situações sociais devidamente antecipadas.<sup>292</sup>

A este propósito, vale a pena considerar aqui a distinção de Trilling (1994 [1971]) entre *autenticidade* e *sinceridade*, para reiterar o valor do primeiro sentimento relativamente ao

---

«mais profunda, verdadeira ou elementar do que qualquer outra», como formula Pina Cabral, «mas como um campo de identificações cruzadas, onde entram em jogo várias identidade sócio-culturais» (2003:158). Daí que a identidade pessoal seja também, ela própria, uma forma de identidade social, a par de outros níveis identitários suprapessoais.

<sup>292</sup> Voltaremos a abordar este fenómeno de forma mais aprofundada no capítulo VII, ponto 7.4.

segundo, sem desprezo deste, enquanto valores orientadores da dimensão identitária presente no projecto de marcação corporal. Se a *sinceridade* pressupõe a afirmação do cidadão através da exibição no domínio público do que é valorizado em privado enquanto feixe de identificações para si, a *autenticidade* exige tão-somente essa consciência e assunção para si próprio por parte do ego, sem que seja absolutamente necessário o seu reconhecimento pela *alteridade*.<sup>293</sup> O jovem não precisa, necessariamente, de se mostrar integralmente em todas as suas esferas sociabilísticas para se sentir autêntico. Embora, para alguns autores, a autenticidade só se realize plenamente como valor auto-identitário quando o indivíduo consegue, com sinceridade e orgulho, dar-se a conhecer e fazer reconhecer socialmente as suas convicções e identificações pessoais (Langman, 2003:241; Martuccelli, 2002:236).

Ao projecto de marcação corporal extensiva subjaz, portanto, uma intenção de *realização identitária* por parte do seu possuidor, em cuja epiderme ancora a fabricação e representação imagética de uma identidade pessoal que, desta forma, se entende e se pretende mais “genuína”, mais “verdadeira”, sobretudo em função da concepção que o sujeito tem de si próprio, no presente e para o futuro. «Tatuei-me, agora é que sou eu!» «Tatuado sou mais eu!». A tatuagem surge assim como uma forma de alquimia identitária. É nesta medida que os depoimentos dos entrevistados tendem a manifestar uma homologia simbólica entre a sua “personalidade” enquanto *envelope psíquico* e a pele marcada como respectivo *envelope orgânico* (Babo, 2001:5). Sendo a categoria “personalidade” empregue por estes jovens não mais do que a designação habitual para o que, em termos sociológicos, veio a designar-se como *identidade pessoal* – nomeadamente a sua dimensão *para si*, ou seja, a sua *subjectividade* (Sullivan, 2001:6). E que melhor metáfora dessa subjectividade hoje compelida a excorporar-se, a manifestar-se na superfície dos corpos, que a pele extensivamente tatuada?

*Eu acho que sou uma pessoa com uma personalidade extremamente forte. Acho que sou um bocado agressiva. Não sou agressiva para ter ódio, pronto. Mas sou uma pessoa que sou «bumm!» assim a dizer as coisas sabes? Não sou muito soft. Acho que sou tão expressiva, tão expressiva, que mesmo quando vou para abrir a boca, às vezes sou bruta, tão bruta!... (...) Acho que [usar piercings] é forte, não sei, acho que me gosto de ver na cara, porque acho que também tenho uma cara que é assim um bocado forte, sabes? Quando é antipática, é mesmo antipática! Quando é simpática, toda ela é simpática! Pronto, e eu acho que tem um bocado a ver comigo. Acho que se identifica comigo. (...) Isto [as tatuagens e os piercings] é mais uma forma da gente representar neste palcozinho, não é?*

[Gerente de estúdio de tatuagem e body piercing, 9º ano de escolaridade, sexo feminino, 39 anos]

---

<sup>293</sup> Foram inúmeros os casos de pessoas que, durante o trabalho de campo, entravam nos estúdios de tatuagem e *body piercing* com os respectivos “uniformes de trabalho” – que iam desde o tradicional fato-e-gravata à farda de polícia – cujos corpos, vinha a saber (e a ver) posteriormente, integralmente cobertos no exercício dos seus deveres laborais, estavam largamente tingidos, com pequenos apontamentos metálicos.

Na altura em que as fizemos [as tatuagens], eu disse ao P. [o respectivo tatuador]: «olha, isto é como estar agarrado à minha própria personalidade!» (...) [Hoje] Sinto-me mais realizado com a minha própria personalidade, e com aquilo que eu sempre gostei de ser. Nesse aspecto, sinto-me melhor. Muito melhor, mesmo. Eu sempre gostei muito de brincos. Sempre tive as orelhas furadas, desde os meus 14 anos, se não estou em erro, quando eu levei o meu primeiro estalo da minha mãe por ter furado uma orelha. (...) Mas acho que me sinto mais realizado. Acho que mudei mesmo interiormente, acho que sim, mudei um bocado. Mudei um bocado porque também estou a complementar algo em mim. (...) Era algo que faltava e que eu sei que gostaria de ter, que era brincos.

[Profissional de body piercing, 8º ano de escolaridade, sexo masculino, 23 anos]

Higgins (1987), na sua teoria sobre as discrepâncias identitárias, trabalha o conceito de identidade pessoal em torno de três dimensões diferenciadas do *self*: o *self actual*, ou seja, a representação que o indivíduo tem sobre si próprio num dado momento; o *self ideal*, que corresponde à representação sobre as suas aspirações pessoais, o que gostaria de vir a tornar-se; e, finalmente, o *self prescrito*, o qual equivale ao conjunto de expectativas que o indivíduo pressupõe que existam sobre ele próprio a partir dos contextos sociais em que se insere. Bajoit (1999), por sua vez, trabalha o mesmo conceito com uma nomenclatura muito semelhante à de Higgins: a *identidade desempenhada*, ou o que o indivíduo é; a *identidade desejada*, ou o que ele quer ser; e a *identidade determinada*, ou o que ele crê que os outros pretendem que ele seja.

Estas triangulações analíticas permitem equacionar o processo de construção da identidade pessoal como um trabalho de gestão relacional que consiste, a um nível *intra-pessoal*, no trabalho de reconhecimento do indivíduo por si próprio atentando no que foi e no que espera vir a ser, o que implica conciliar as suas identificações presentes (identidade actual/desempenhada) com as suas expectativas pessoais (identidade ideal/desejada); simultaneamente, a um nível *inter-pessoal*, implica fazer-se reconhecer socialmente (ou, pelo menos, em alguns espaços sociais de referência) no que se é (identidade actual/desempenhada), tentando conciliar o que se espera de si próprio com o que se crê que os outros esperam de si (identidade prescrita/determinada), o que passa pelo trabalho de ajustar os seus desejos pessoais com os limites sociais que o enquadram.

Todo este trabalho de conciliação entre as diversas dimensões implicadas na identidade pessoal não é livre de “tensões existenciais”, considerando as discrepâncias que emergem quer a nível intra-pessoal, quer a nível inter-pessoal. Nesta perspectiva, o objectivo de realização pessoal destes jovens através da mobilização de um regime de marcação corporal extensiva pode ser conceptualizado como uma estratégia que visa, justamente, reduzir as eventuais discrepâncias entre as diferentes imagens do sujeito portador, ou seja, que visa diminuir as

potenciais distâncias simbólicas entre a forma como o jovem se define, a forma como se vê a si próprio e a forma como é percebido pelos outros.

A operacionalização dessa estratégia implica, a nível intra-pessoal, um trabalho de conciliação entre a identidade actual ou desempenhada do jovem e a sua identidade desejada ou ideal, no sentido de se reconhecer a si próprio no que espelha corporalmente; a nível inter-pessoal, envolve também o trabalho de se fazer reconhecer pelos outros tal como que se é, através da ostentação pública do projecto de marcação, prolongando o valor da *autenticidade* pessoal na *sinceridade* da sua exposição social. Trata-se, desta forma, de um projecto de realização pessoal que tem como objectivo a produção e manutenção de um grau mínimo de *consistência identitária*, de *unidade na subjectividade*, na capacidade e determinação que revela por parte dos seus portadores em, através da marcação extensiva do corpo, produzir reflexivamente e expressar iconograficamente uma identidade pessoal reivindicada, extensível e reconhecível em várias esferas sociais.

Num contexto estrutural cujo elevado grau de complexidade e diferenciação social tende a favorecer o estilhaçamento e volatilidade identitária – considerando a variabilidade de feixes de identificação ao longo de uma trajectória de vida, bem como a pluralidade das afectações do indivíduo a categorias e contextos sociais cada vez mais diversos (Dubar, 2000:3) –, o corpo tende a assumir um valor personalístico privilegiado, dada a sua omnipresença e permanência no âmbito dessa teia de inserções e identificações sociais. Acontece, todavia, que nem o corpo é uma realidade estática, nem o sujeito é sempre o mesmo, o que potencia a estruturação de diferentes relações intracorporais ao longo da trajectória de vida.

Em dado momento desta, a relação entre o *self* e a respectiva corporeidade pode tornar-se inconsistente ou até mesmo conflituosa com as representações que o indivíduo tem de si próprio e as expectativas que tem para si próprio, dado não apenas as transformações corporais decorrentes do tempo biológico<sup>294</sup>, mas também a constante renovação de possibilidades imagéticas hoje socialmente disponíveis através das indústrias da moda e de *design* corporal. A efemeridade e rotatividade que caracteriza a composição de um estilo pessoal por recurso ao vestuário, tende a uma constante renovação da imagem à medida que determinadas tendências estéticas se vão difundindo, numa espécie de movimento de “reciclagem” da autenticidade. São condições sociais e económicas que acabam por socializar e preparar os mais jovens para a

---

<sup>294</sup> Esse fenómeno de *inconsistência* entre identidade pessoal e corporeidade é um fenómeno relativamente frequente com o decorrer do processo de envelhecimento, por exemplo. Sobre este assunto ver, entre outros, Featherstone & Wernick, 1995; ou Bytheway & Johnson, 1998.

perpétua reciclagem dos seus visuais, formando *habitus* moldáveis e receptivos à mudança no que toca à sua dimensão corporal, dotados de uma certa plasticidade.<sup>295</sup>

O mercado vai ganhando poder relativamente às instituições de socialização juvenil por excelência, como a escola e a família (McDonald, 1999:119), pelo que os jovens, na sua experiência social, vêem-se constantemente convocados a reinventar-se a si próprios, nas suas disposições subjectivas, práticas sociais e bens de consumo segundo os cânones hegemónicos prescritos por essa instância, nomeadamente nos que dizem respeito à sua estética corporal, através da adopção de novos visuais. Daí que autores como Lipovetsky (1989 [1983], 1994 [1992]), por exemplo, identifiquem convergências entre a celebração pós-moderna da superfície individual e a actual organização social de tipo neofuncionalista: ambas celebram a cultura da adaptação, da fluidez, da disponibilidade ao novo, fundadora do fenómeno de pluralidade e eventual dissonância de identificações associado às identidades pessoais contemporâneas (Lahire, 2003, 2004).

Com efeito, nas sociedades ocidentais contemporâneas, cada vez mais caracterizadas pela exigência de flexibilidade nos sistemas de disposições subjectivas individuais, os novos modos de produção e de circulação de bens simbólicos característicos do capitalismo “tardio” vieram multiplicar a diferenciação e inovação incessante dos produtos e acessórios estéticos e dos imaginários simbólicos que lhe estão associados, estruturando uma grande diversidade de mercados e acentuando a fragmentação e renovação semiológica da vida social. Estes novos mecanismos económicos, ao penetrarem a vida social, reflectem-se muitas vezes em dilemas e inquietudes identitárias na quotidianidade dos indivíduos, na medida em que a intensificação da mercantilização e renovação dos bens simbólicos induz a profusão de signos e a consequente evanescência das identificações contemporâneas.

Neste contexto de apelo à renovação das estéticas corporais por parte do mercado, crescem as expectativas, prescrições e até mesmo imposições normativas a que, em termos de imagem, os jovens (e demais indivíduos, de resto) estão sujeitos no âmbito das várias esferas sociais por onde circulam, nomeadamente das mais institucionalizadas, como a família, a escola ou o emprego. A estes domínios sociais estão muitas vezes associadas normatividades imagéticas, a “uniformes” representativos dos papéis sociais que se pretendem ver representados a partir dos lugares que ocupam.

---

<sup>295</sup> Ao contrário da concepção rigidificada e cristalizada de *habitus* proposta por Bourdieu (1979), para quem o sistema de disposições subjectivas que o constitui surge como *durável* no tempo e *transponível* de campo social para campo social.



Neste ciclo de globalização, homogeneização e constante renovação seriada dos visuais e estilos corporais (Langman, 2003), existe uma dificuldade objectiva em manter a expressão imagética de um sentimento de autenticidade. No contexto pós II Guerra Mundial, com as novas possibilidades de cópia, de reprodução mecânica e de produção em série, condições que potenciam a perda da *aura de autenticidade* que singularizava determinados bens culturais (Benjamin, 1992 [1977]), cultivou-se uma verdadeira obsessão pela manutenção dessa mesma aura, a qual passou a constituir uma poderosa força simbólica na venda de bens de consumo. Um “bem genuíno” ou uma “coisa autêntica” é um objecto ou conjunto de bens de consumo que se pretendem diferenciados da chamada “produção de massa” ou “em série”, e dos respectivos efeitos de nivelamento e saturação. É neste contexto que as indústrias da estética corporal, na constante rotatividade e inovação que caracteriza o seu modo de funcionamento (Barthes, 1999 [1967]), rapidamente se apropriam de bens potencialmente conotados com o valor de “autenticidade”, vulgarizando-os e saturando-os socialmente enquanto referências simbólicas personalistas.

Nestas condições, as marcas corporais são percebidas pelos seus cultores mais “radicais” como objectos milenares, duradouros e, por esta via, “autênticos” (Riley & Cahill, 2005). Do mesmo modo que os visuais “retro” ou os “uniformes subculturais”, por exemplo, são investidos de uma aura de “autenticidade”, “originalidade” e “diferença” quando comparados com os “uniformes” fornecidos pelas corporações globais dos mercados de massa (Barreiro, 2004b; Jenb, 2004:398). Contra a descartabilidade dos produtos imagéticos actualmente disponíveis, a permanência e invasividade das marcas corporais na superfície do corpo pessoal e social, na história individual e colectiva, dota estes objectos e práticas de uma legitimidade histórica e antropológica que lhes confere uma aura de “universalidade”, “longevidade” e de “antiguidade”, mesmo quando não são senão reinvenção de práticas do passado, reapropriadas e performativizadas em condições materiais, sociais e simbólicas bastante diferentes dos seus contextos e sentidos “originais”. Acresce ainda o carácter de excepcionalidade associado, hoje, à experiência de marcar o corpo, nas suas dimensões sensual e social, valorizada por parte dos seus praticantes enquanto experiência “real” (porque invasiva e supostamente dolorosa) e relativamente rara, qualidades que a valorizam e a particularizam numa sociedade de consumo de massa e saturada de “artificialismo”, “superficialidade” e “efemeridade” (Scheer, 1998).

Dada a natureza invasiva e permanente da sua incorporação, alguns jovens encontram no regime extensivo de marcação corporal uma possibilidade imagética que funciona como *armadura* contra a volatilidade ou errância identitária actualmente impelida, como estratégia de resistência contra a fragmentação da sua identidade, como forma simbólica de *luta* pela

consistência, coerência e unidade da sua *subjectividade* (McDonald, 1999). Luta essa que prefigura os problemas associados à contingência de um mundo social (precariedade, incerteza, risco, vulnerabilidade, etc.), e onde a obrigatoriedade da constante reinvenção do *self* tende a substituir os mecanismos de socialização baseados na internalização e reprodução normativa de papéis sociais. Se uns jovens se vão adequando corporal e identitariamente aos diversos papéis e respectivos visuais que, concomitante e/ou sequencialmente, vão sendo chamados a cumprir socialmente, outros escudam-se em estratégias de resistência a essa atmosfera de liquidificação identitária e maleabilidade corporal *ad eternum*.<sup>296</sup>

Marcar extensivamente o corpo não revela, portanto, um mero acto sucessivo de consumo, decorrente de uma mera vontade de estetização, superficial e frívola sobre a apresentação de si. Envolve também uma profunda intenção de homologação identitária e de integração das várias dimensões do *self*, a procura de uma espécie de *eufonia existencial*, que não se reduz a um simples cuidado narcísico do *self* mas, neste caso, implica uma luta simbólica contra as formas de poder social que tendem à homogeneização das condutas e imagens corporais, e que, deste modo, dissociam, descaracterizam e fragilizam a *subjectividade* do sujeito, «esse estado social particular em que os indivíduos têm o sentimento de que a sua intimidade não pode nunca ser subsumida sob qualquer representação totalizante» (Martuccelli, 2002:456).

*As pessoas, para mim, eram aquele cliché de crescer e ter de ser aquilo. Eu queria ser era o que eu queria, não era o que tinha de ser, não é? Eu sempre me preocupei com o meu corpo. Acima de tudo, tudo o que fiz foi pensado e cuidado. Não foi uma cena de estar a destruir-me. Nunca entrei nessas ondas. (...) No fundo, nunca deixei de ser eu próprio psicologicamente. A única cena que aconteceu foi que comecei mais a dizer o que eu queria. Era daquelas pessoas que dizia sempre «ya, sim, sim», estava sempre na minha e nunca dizia o que pensava, porque achava que as pessoas não eram dignas sequer de ouvir. A partir daí, comecei muitas vezes a entrar em conflito de interesses e em conflito de diálogo. Comecei a ver que para ser mesmo o que eu queria, tinha de fazer algo, se quisesse mesmo sê-lo. E pronto, se tivesse que alterar algo, fazia tudo para alterar. E foi o que eu fiz. E com o tempo fui mudando e... Sei lá, não foi de um dia para o outro pensar «quero ser isto!» e fui. Sempre tinha querido ser isso e nunca tinha feito nada por isso e de um momento apeteceu-me fazer e olha, foi... Meti na cabeça. (...) [Foi...] Para aí com 14, 15. Tinha para aí 15 anos, acho eu. Por acaso é [foi quando eu comecei a pôr brincos]. Foi um bocado depois.  
[Estudante universitário, sexo masculino, 20 anos]*

*Sabes que eu no outro dia fui à Costa tomar um sumo. (...) Sentei-me numa esplanada na Costa da Caparica e... Epá, é incrível como as pessoas bebem todas a mesma coisa, têm o mesmo tipo de conversa, utilizam quase todas os mesmos telemóveis, têm os mesmos gostos por carros, não divergem muito a vestir! E isso assustou-me um bocado, sabes? Talvez por isso digam que pessoas que usam piercings ou tatuagens sejam diferentes. Se calhar são, se calhar dão um bocadinho mais de colorido à cidade, um bocadinho mais... Sei lá, de diferente.  
[Gerente de estúdio de tatuagem e body piercing, 9º ano de escolaridade, sexo feminino, 39 anos]*

---

<sup>296</sup> Mesmo quando têm que se adequar a fortes constrangimentos sociais e normativos do ponto de vista do visual, como em situações de procura de emprego ou de encontro com familiares, o sentimento de autenticidade sobrevive, ainda que não o de sinceridade, na medida em que há uma parte de si que é situacionalmente gerida e, muitas vezes, camuflada.

Nesta óptica, o projecto de marcação corporal extensiva expressa uma forma de resistência estética à organização ou ao enquadramento padronizador das subjectividades, afrontando a assimilação destas perante os poderosos mecanismos e lógicas de produção, mercantilização e globalização das condutas e imagens corporais na sociedade contemporânea. Movida por uma vontade de desafiar e exceder qualquer fixação e pressão social sobre a identidade pessoal, a mobilização deste tipo de projecto corporal cria a ilusão da realização de um *self* autêntico, consistente e autónomo, pelo sentimento de liberdade e de entrega a si próprio que lhe está subjacente. Com efeito, a marcação extensiva do corpo transmite ao jovem uma sensação radical de evasão do mundo, ao permitir experimentar-se à distância de uma sociedade que tende a mercantilizar a “autenticidade”, a maior parte das vezes, através de imagens e condutas que implicam pouco mais que formas generalizadas e homogeneizantes de mimetismo e conformismo.<sup>297</sup>

Embora percebido como um projecto corporal que visa a realização de si e para si, não se trata, contudo, de um projecto *a-social*. É o próprio fenómeno de segmentação social, de estilização identitária e de plurissocialização que está no princípio desse sentimento subjectivo de não depender do mundo social nas suas formas próprias de ver, de sentir, de pensar e de agir. Como tem proposto Lahire (2003, 2004), será a multiplicidade complexa de determinismos e a pluridependência que contribui, em grande medida, para o relativo afrouxamento do sentimento de ser produto de um meio, um grupo ou uma classe.

É por isso que, numa sociedade altamente diferenciada, as representações “individualistas” do mundo social (ancoradas em discursos em torno das singularidades, originalidades, autenticidades, autonomias e liberdades individuais) tendem a dominar extraordinariamente, constituindo ideologias espontâneas que acompanham activamente os processos de individualização e de individuação. A subjectividade dita “autêntica” e “autónoma” não existe senão porque dispõe de um conjunto de condições sócio-culturais e de dispositivos simbólicos que permitem construir, experimentar, exprimir e enunciar esse sentimento de distância ao mundo e de concomitante liberdade individual. Daí que a individuação seja um projecto identitário tendencialmente ancorado em espaços, práticas e objectos “de margens”<sup>298</sup>,

---

<sup>297</sup> Daí muitos destes jovens apostarem na compra de vestuário em segunda mão, na manufacturação ou reconfiguração das suas peças de roupa, ou limitarem o seu guarda roupa a peças básicas ou pouco características à medida que o projecto de marcação corporal se vai estendendo na pele.

<sup>298</sup> Como salientam Cabral & Meneses (2000:861) «quando falamos de centro e de margens, recorreremos a uma metáfora espacial para referir algo que ultrapassa em muito a espacialidade – ou até a sua correlata temporalidade. Em última instância, quando falamos de centros e margens, estamos a falar do *poder* que está inscrito nas vivências sócio-culturais: da forma como a sociedade se organiza em termos de negociações constantes, sobrepostas e compósitas de poder.» A condição de “margem”, neste sentido, abrange «pessoas, objectos, práticas e significados que são menos legitimados pela operação dos processos de poder simbólico» (Cabral, 2000:874), esse «poder de

ou seja, associado a enclaves sociais de natureza *underground* ou *alternativa*, onde a rebeldia e ousadia, a aventura e a experiência, a criatividade e a originalidade tendem a ser mais valorizadas e estimuladas.

A relação entre corpo marcado e identidade pessoal, nos termos empiricamente colocados pelos entrevistados, não significa, porém, a manifestação excorporada de um “eu” substancialista, de uma entidade transcendental ou de uma essência profunda que precede e determina qualquer evento expressivo. O corpo extensivamente marcado não é representado, na sua gramática de produção, como uma mera superfície de inscrição determinada por algo mais profundo, a *psyché*, o “carácter” ou a “personalidade”.<sup>299</sup> O valor de autenticidade invocado a propósito destes projectos está, portanto, longe de radicar numa concepção cristalizada de identidade como uma realidade ontológica, naturalmente fixa, pré-estabelecida e pré-social, supostamente reprimida por uma ordem social rígida e forte.

Nesta perspectiva, a adesão a um regime de marcação corporal extensiva não indica, necessariamente, a partilha entre os seus portadores de um *modelo de revelação da subjectividade*, baseado numa dinâmica expressiva «de dentro para fora», da interioridade para a exterioridade, da mente para o corpo, do imaterial para o material. Antes traduz *modelo de construção da subjectividade*, onde esta é ficcionada como um acto de vontade intencional – «é assim que eu quero ser» --, manifesto através de uma expressão *performativa* que intenta por parte do usuário o reescrever de uma identidade, um ensaio visual condizente com novas formas de ficcionar a sua própria subjectividade no mundo, de forma activa e criativa. Mais do que *reiterar*, a marca *reconfigura*. Expressa mais do que confessa.

A noção de “*máscara*”, “*capa*” ou “*segunda pele*” evocada por alguns dos entrevistados devolve-nos justamente a dimensão dinâmica, construída, reflexiva e dramaturgicamente envolvida nos projectos de marcação corporal e na relação dos seus portadores com uma determinada concepção de si e do mundo social. Paradoxalmente, o corpo marcado funciona, para estes jovens, não como uma “*máscara*” que dissimula, mas que dá a conhecer a complexidade de alteridades que um mesmo corpo pode excorporar: «aquele que se mascara torna-se outro: não apenas no sentido em que seria um outro, mas também em que mostra a alteridade que o percorre» (Baudry, 1990:53).

---

constituir o dado pela enunciação, de fazer ver e fazer crer, de confirmar ou de transformar a visão do mundo e, deste modo, a acção sobre o mundo» (Bourdieu, 1989:14). São itens culturais contra-hegemónicos que, apesar de «abafados» ou perifêrizados pelos processos de hegemonização sócio-simbólica, não deixam de existir e de fazer parte da vida social e cultural (Cabral, 2000:875), constituindo por isso uma potencial ameaça às hegemonias «centrais», ou seja, aos itens estabilizados e instituídos.

<sup>299</sup> Durante muito tempo foi esse o modelo de significação socialmente dominante sobre as marcas corporais, para o enraizamento e difusão do qual muito contribuíram as teorias criminologistas e patologistas produzidas ao longo do século XX sobre os seus portadores. Ver Grogard, 1994; Sullivan, 2001.

Através dos regimes que mobilizam na construção dos seus visuais, a identidade destes jovens vai sendo procurada, experimentada, ensaiada, arquitectada, moldada em função dos contextos sociais em que vivem e que valorizam. E assim, através da mobilização de sucessivas “máscaras”, estes jovens vão procurando tactear a sua própria face, até que se sintam *na sua própria pele*.

*A segunda [tatuagem] que tenho [na perna], um pouco mais acima, é uma máscara. (...) É a máscara que nós utilizamos, aquilo quem nós somos e a máscara que nós utilizamos para enfrentar o mundo. Ou seja, a forma como nos apresentamos ao mundo exterior, independentemente daquilo que somos. Temos sempre que resguardar aquilo que somos para não dar a entender que temos pontos fracos. Então pomos uma máscara, seja ela qual for. Quer seja uma gravata, ou seja um visual exterior mais arrojado, mais agressivo. Os jovens, então, têm muita necessidade disso porque ainda não encontraram... vá lá, o meaning of life. Somos um pouco aquilo que comemos, ou seja, as influências a que estamos sujeitos, e precisamos de nos afirmar de alguma forma. Muitas vezes, estamos conscientes das nossas fraquezas, optamos por usar uma máscara, seja a máscara da agressividade, seja da vulnerabilidade. Mas temos sempre uma máscara. E aqueles que não a têm, é porque já abdicaram dela, porque chegaram à conclusão que já não precisavam dela. Ou então porque se sentem muito bem com eles mesmos, e então, aí, abdicaram das máscaras e limitaram-se a ser eles mesmos.*

[Profissional de body piercing, frequência universitária, sexo masculino, 25 anos]

A noção de “máscara” evocada por estes jovens a propósito dos seus regimes de marcação corporal reedita a crença na *protecção simbólica* que advém da sua utilização em contextos adversos, crença simbólica que tem sido presença constante na longa história da utilização social da “máscara” construída por recurso ao regime de marcação corporal extensiva. De facto, no contexto das sociedades tradicionais, ocidentais ou não ocidentais, as tatuagens foram muitas vezes utilizadas como forma de assustar e dissuadir o inimigo e de fazer reconhecer o companheiro em contextos bélicos, funcionando como sistema iconográfico de defesa estratégica. Foram-lhe também atribuídos poderes mágico-profilácticos, enquanto recurso protector contra doenças, acidentes, catástrofes, “maus-olhados”, garantindo aos seus portadores força, vigor, fertilidade, prosperidade e poder (Blanchard, 1991; MacQuarrie, 2002; Pritchard, 2001; Turner, 1999). A sua utilização é ainda desde há muito conhecida em contextos prisionais, onde as tatuagens eram bastante usadas como forma de identificação, preservação e protecção social dos reclusos que as detinham, num meio caracterizado pela hostilidade entre determinados *gangs* informalmente organizados (Anderson, 2000; Demello, 1993; Govenar, 1988, 2000; Maxwell-Stewart & Duffield, 2000; Schrader, 2000).

A crença no poder de protecção simbólica contra a adversidade continua, ainda hoje, a ser associada à “máscara” construída com recurso ao uso extensivo de marcas corporais. Num

“meio hostil” tal como é representada a “sociedade de hoje” entre estes jovens<sup>300</sup>, as marcas que perfuram os seus corpos continuam a ser por eles entendidas como uma forma de protecção simbólica contra a incerteza do mundo e os efeitos de determinado tipo de fragilidades psicológicas e inabilidades sociais inerentes à sua subjectividade. Encontram neste regime corporal um *ecrã* eficaz entre si e o mundo, uma espécie de protecção da sua “interioridade” sem a qual se sentem mais vulneráveis. A sua utilização transmite-lhes um forte sentimento de segurança ontológica e relacional, na medida em que os actos que implicam a mobilização dessa *máscara* pressupõem por parte do seu portador a posse de um conjunto de disposições subjectivas que o distinguem pela sua excentricidade, rebeldia, valentia, criatividade, etc., podendo intimidar a aproximação do seu público. É nesta perspectiva que alguns jovens entrevistados testemunham o aumento da sua auto-confiança e auto-estima – enquanto sentimento de valor pessoal ancorado numa visão positiva de si, aos seus próprios olhos e aos olhos dos outros (Tap, 1999:66) – como efeito de ser tatuado ou perfurado, em virtude da opção por esse regime corporal os ter aproximado, em termos de imagem, do *self* que projectam para si próprios e que desejam (re)apresentar socialmente.

*Eu sou extremamente insegura, e isso [as tatuagens e os piercings] funciona como uma protecção, estás a perceber? Como uma capa em que ninguém entra, eu não quero que ninguém entre. Quer dizer, quero que entrem só umas certas pessoas que sabem que eu não sou assim, para quem eu não precisava de ser assim, não é? Mas para o resto do mundo é assim. (...) Eu não é bem «sempre que estou chateada vou fazer um furo», mas às vezes acontece-me ter assim uma desavençazinha com o meu namorado, e penso muitas vezes «apetecia-me imenso ir fazer um furo!...» É quase imediato, estás a perceber, o pensamento é quase imediato. E eu sei que ele não gosta, estás a perceber? (...) Estes furos, assim, foram feitos em situações que eu estava de facto zangada com ele. (...) Alguns deles têm funcionado assim, para colmatar uma certa dor que me vai na alma, não é? Para extravasar um bocado isso. (...) Talvez para aumentar a auto-estima, sim, talvez para aumentar a auto-estima, porque é uma coisa que eu gosto imenso, estás a perceber? Saio de lá, depois de ter feito o furo, muito mais feliz comigo própria, estás a perceber? Contento por ter feito uma coisa que me dá prazer, da qual eu gosto, com as quais eu gosto de me ver, gosto de sentir. (...) E pronto, muitos dos furos têm esse significado, não é? Mesmo libertar aquela dor que está cá dentro, e sei que... Não são para ele, os furos não são para ele, são para mim, porque me vou sentir muito mais feliz comigo mesma! Mas sei que ele sabe a dor que eu estava a sentir, e que essa dor foi exteriorizada por mais um furo, e isso é importante para mim. É um bocado nessa base também. (...) Sou exactamente a mesma pessoa, não é? Mas pronto é isso, em certas situações sinto-me mais segura.*

[Professor no ensino secundário, licenciatura, sexo feminino, 32 anos]

Não será, todavia, a operacionalização da noção de “máscara” contraditória com o sentimento de autenticidade identitária tão fortemente valorizado? Ainda que da ordem do artifício, o sentido auto-identitário subjacente aos regimes de marcação corporal mobilizados por

---

<sup>300</sup> Sobre as representações e imagens que os jovens entrevistados têm sobre a sociedade actual, ver capítulo VI.

estes jovens não está, inevitavelmente, associado a estratégias de simulação, dissimulação ou falsidade existencial. Aqui o artifício não corresponde a «um aspecto mais ou menos enganador daquilo que a pessoa dá a ver» (Maisonneuve & Bruchon-Schweitzer, 1999:26). Muito menos a “máscara”, neste contexto, funciona no sentido de coadjuvar na figuração de um papel socialmente atribuído, de exprimir numa personagem (e não uma pessoa) a totalidade de um dado agrupamento social.<sup>301</sup>

Pelo contrário, tal como radica na sua etimologia latina – *persona* – a “máscara”, no caso destes jovens extensivamente marcados, remete para uma forma de expressão de uma determinada subjectividade que se pretende demarcar, personalizar, singularizar, distinguir-se enquanto pessoa autónoma. Metaforiza a crença de que se está a ser genuíno, no sentido de que se está a «ser honesto consigo mesmo» (Giddens (1997[1991]:73), não só quando a aparência expressa a sua actual concepção de si, mas também, e sobretudo, quando performatiza uma versão idealizada ou desejada do que se pretende ser: «o *self ideal* é o “*self como eu quero ser*”» (Giddens, 1997[1991]:63). Em suma, o corpo extensivamente marcado corresponde a uma fachada que, mais do que esconder ou revelar a identidade do seu portador, pretende expressá-lo na sua aspiração enquanto pessoa. Não se trata de uma exteriorização do interior, a revelação de uma verdade ou essência identitária, mas uma segunda pele construída enquanto *expressão* de um *querer ser*, de uma identidade almejada, de um outro de si próprio.

É nesta perspectiva que a *autenticidade* se relaciona com a noção de *projecto*. Mais do que uma “essência profunda” a ser descoberta, a autenticidade toma a forma de valor a alcançar através da mobilização de vários recursos práticos e materiais, processo que pode vir a desembocar, como é o caso que aqui tratamos, na formulação de um *projecto* corporal que é, a um momento, estético e identitário. A autenticidade não funciona aqui como uma realidade *per se* mas como uma “crença”, um valor que se realiza numa espécie de encenação, num trabalho de construção de si que envolve sempre artifício, *bricolage* e *performance* em que o próprio protagonista acredita e que tenta credibilizar socialmente.

O *projecto* de marcação corporal extensiva vem, portanto, no sentido da produção e credibilização do sujeito enquanto *self* autêntico junto dos outros e, fundamentalmente, para si próprio. A vontade de aprofundar essa aspiração torna a *subjectividade* não como mero efeito introspectivo, de topografia social ou como pura ilusão, mas como resultado objectivo de um *projecto* reflexivo, com ancoramentos sociais, culturais e materiais diversos, visando uma expressão de si à distância do mundo social, por vezes mesmo contra o mundo social. Daí que reconhecer a dimensão artificial e construída da autenticidade subjectivamente reivindicada, não

---

<sup>301</sup> Como Mauss analisou para o caso dos índios mexicanos Zuni (1966 (1950)).

seja necessariamente o mesmo que admitir a respectiva “falsidade”, mas identificar a sua condição de projecto *concretizado* ou, pelo menos, *concretizável*.

Como dizia Agrado, a personagem transsexual do filme de Pedro Almodôvar *Tudo sobre a minha mãe* (1999), depois de orçamentar perante uma plateia todas as modificações corporais que havia feito: «Custa muito ser *auténtica*, senhores, e nestas coisas não há que ser forretas, porque alguém é tanto mais *auténtico* quanto se *parece* com o que *sonhou* para si próprio.»<sup>302</sup> Se se sonha ser “seguro”, porque não apostar numa aparência que induza a si próprio e aos outros um sentimento de segurança? Se se sonha ser “forte”, porque não investir numa imagem corporal que perpasse invulnerabilidade? Se se sonha ser “independente”, porque não empenhar-se convictamente numa encenação que convença, a si e aos outros, acerca da sua própria autonomia?

É somente no sentido da credibilidade social proporcionada pela *performance* corporal e *bricolage* visual, que podemos afirmar com Bayart que, «de certa maneira, as identidades primordiais “existem”, mas como factos de consciência e regimes de subjectividade, não enquanto estruturas» (1996:101). Quer isto dizer que certas características corporais diacríticas (acrescentadas), as que justamente fazem sentido para o indivíduo, do ponto de vista da sua subjectividade, são simbolicamente investidas como autenticadoras no sentido de corresponderem a atributos constituintes da versão sobre a sua própria “veracidade” identitária. Ainda que a identidade pessoal não corresponda objectivamente a uma “substância ontológica” que se tenta descobrir “no fundo” de si próprio, mas ao resultado simbólico de uma rede de subjectividades em relação, trata-se muitas vezes de uma construção social que se põe à prova enquanto substância.

Central neste trabalho de coadjuvação identitária é determinado tipo de objectos e/ou práticas que, na sua circulação social, transportam consigo essa aura simbólica de autenticidade, apropriados no sentido de legitimar, confirmar e performativizar com credibilidade a genuinidade do *self* (Jenb, 2004). A autenticidade percebida em determinados objectos e/ou práticas certifica a crença na autenticidade pessoal de quem a eles recorre. Tal acontece no âmbito de um processo de *trans-substanciação simbólica* entre objecto e sujeito, um processo de *contaminação*, como lhe chama Belk (1988:181), de transferência das propriedades reconhecidas como genuínas do objecto para o sujeito que o porta, coadjuvando na construção

---

<sup>302</sup> «Cuesta mucho ser *auténtica*, señora, y en estas cosas no hay que ser *rácana*, porque una es más *auténtica* cuanto más se *parece* a lo que ha *soñado* de si misma.» Os *itálicos* são meus.



e reconhecimento social do carisma deste último.<sup>303</sup> Tal processo pressupõe uma potencial correspondência entre as características percebidas no objecto e as disposições subjectivas do sujeito que o mobiliza, ou seja, prevê que o conjunto de propriedades (positivas e/ou negativas) atribuídas aos adereços sejam potencialmente transponíveis para quem deles se apropria. De acordo com Connerton, «os objectos dotados de maior poder simbólico são aqueles que exibem a qualidade inata do seu possuidor, demonstrando claramente a qualidade necessária à sua apropriação» (1993:105).

Nesta perspectiva, é pertinente questionar: que qualidades dotam a tatuagem e o *body piercing* do poder simbólico que, do ponto de vista identitário, lhes é concedido por alguns jovens? Que qualidades subjectivas pretendem estes assinalar através da incorporação desses objectos? Por um lado, a natureza invasiva associada à incorporação de *piercings* e tatuagens convoca um valor simbólico de rebeldia e valentia concedido pela *coragem* que é lida no acto de marcar, não só pela dor que invoca, mas também pelo facto de reverter num projecto que, ao transgredir as normas que habitualmente orientam a produção do corpo contemporâneo (nomeadamente a efemeridade e a discrição), expõe o respectivo portador ao confronto com riscos sociais que podem ir do simples insulto e desconfiança quotidiana a situações de discriminação social, por exemplo. Por outro lado, a natureza permanente da sua incorporação faz com que tais objectos, sobretudo a tatuagem, adquiram valores de consistência, unidade e durabilidade identitária, bastante acrescidos relativamente a outros mais facilmente angariados, descartáveis e/ou substituíveis.

Como argumenta Belk (1988), os objectos são tanto mais (de)marcadores da identidade pessoal dos seus possuidores quanto mais controlo se exerce sobre eles, ou seja, quanto mais se acredita que se possui ou se é possuído pelo objecto: quanto mais «meu», mais «eu» (Belk, 1988:184).<sup>304</sup> E o facto é que, no caso deste tipo de objectos definitiva e indelevelmente incorporados, o sujeito não é um mero utilizador mas o seu inalienável proprietário, não podendo ser involuntariamente extraviados do corpo em que estão carnalmente inscritos. Se a

---

<sup>303</sup> Idalina Conde analisa este mesmo processo de *trans-substanciação simbólica* entre sujeito e objecto, mas desta feita sob a perspectiva do fluxo simbólico das propriedades carismáticas reconhecidas ao indivíduo artista para a relevância estética da respectiva obra, quando nela inscreve a sua assinatura. Ver Conde, 1994; 2001.

<sup>304</sup> Segundo Belk, nem todos os objectos possuídos têm o mesmo valor identitário, uns são mais centrais do que outros na construção da subjectividade (1988:206). A este propósito, o autor refere um estudo efectuado por Prelinger em 1959, no qual este investigador aplicou uma lista de 160 *itens* com o objectivo de serem posicionados num *continuum* relativamente à importância concedida pelos inquiridos na “definição de si”. Os *itens* com *scores* mais elevados na definição do *self* diziam, de facto, respeito a partes corporais (1988:183). Neste âmbito, a propósito da doação de órgãos, Belk & Austin (1986) já haviam tentado inventariar as partes do corpo subjectivamente investidas de um maior valor identitário na construção de um sentido de individuação, chegando à conclusão de que são os olhos, os cabelos e o coração, bem como ainda partes submetidas a intervenções voluntárias, tal como uma cirurgia plástica ou uma tatuagem.

apropriação mais consumista de um *piercing* ou de uma tatuagem temporária, por exemplo, ainda poderá corresponder a um mero acto de utilização – “finalmente tenho um *piercing* ou uma tatuagem” –, a apropriação de natureza projectual desses objectos já implica nitidamente um acto de construção identitária, através do qual se tenta *ser* algo: um *self* rebelde e ousado, confiante e assertivo, livre e soberano na assunção da sua *diferença* específica.

## **5.2. Ser diferente: distintividade e singularização nos projectos de marcação corporal**

A identidade pessoal dos jovens extensivamente marcados surge, de facto, em grande medida, construída, sustentada e performativizada a partir de um profundo sentimento subjectivo de distintividade individual ou, melhor dizendo, de *singularização identitária*. Trata-se de um sentimento que toca o extremo do processo de individuação, na medida em que vai além da sensação individual de autonomia enquanto pessoa: há um sentimento de *diferença radical* que subjaz à construção de uma identidade para si enquanto *individualidade*.<sup>305</sup> O barroquismo da parafernália estética a que entregam o seu corpo permite-lhes operar uma demarcação perceptiva intensa e veemente, faculta-lhes a criação de um diferencial estilístico e semântico sobre uma fachada que não é percebida como sendo padronizada, homogénea e saturada mas, pelo contrário, altamente personalizada.

No contexto de sociedades cada vez mais heteróclitas, fragmentadas e multiculturais, a *diferença* tem sido tradicionalmente pensada, no âmbito da antropologia e da sociologia, como um atributo do Outro, enunciado em termos de colectivos culturais estruturados a partir de categorias como a “raça”, o “sexo”, a “orientação sexual” ou a “idade”, por exemplo (Melo, 2003).<sup>306</sup> São categorias sociais em grande medida construídas a partir de traços corporais *fenotípicos*, sujeitos a processos de generalização, categorização e estereotipia social. Como

---

<sup>305</sup> Já Schutz reconhecia que, embora a *dinâmica da individuação* tenda a impor-se em todo o mundo social, existem determinados meios sociais onde esta ganha uma tal intensidade que se transforma em *dinâmica de individualização*, dando atenção à especificidade da «personalidade artística» e desta surgir integrada em «certas comunidades que dão elevada importância ao carácter das personalidades» valorizando «peculiares objectividades mentais» (1978:136, 127-128). A propósito da radicalização do processo de individuação em individualização e das diferenças entre indivíduo e individualidade, ver também Luhman, 1985.

<sup>306</sup> No trabalho de Wieviorka, paradigmático da reflexão e análise da construção social da *diferença*, são sobretudo as condições de emergência dos processos de afirmação colectiva da diferença que são analisadas. Na medida em que esta, na concepção do autor, é experimentada através de mecanismos de hierarquização, dominação, desqualificação ou discriminação, a dinâmica de diferenciação, por sua vez, irá ser caracterizada pela dissolução e assimilação do indivíduo numa “identidade colectiva”, portadora de memória, de valores e de práticas supostamente partilhadas e universais, e agenciadora de acções colectivas. Ver Wieviorka, 2001; Wieviorka & Ohana, 2001.

formula Nahoum-Grappe, a diferença tende a oferecer sempre uma superfície visível ao olhar social (1988:21-22). A estética corporal, por sua vez, enquanto apresentação formal do corpo, reúne um conjunto de informação semiótica cuja recepção passa em grande medida pelo acto de *olhar*. Este não implica apenas a apreensão da realidade captada, mas a respectiva interpretação e valoração, o que inclui operações de atribuição e decifração, de conotação e denotação sobre a realidade objecto do olhar, a partir das quais se estruturam as dinâmicas de *diferenciação* e de *generalização* que integram o processo de construção identitária.<sup>307</sup>

Quanto mais a percepção visual compreende traços corporalmente distintivos, mais intensos e incisivos são os processos de diferenciação e categorização que dela decorrem. Um corpo excepcional está na base da construção expressiva de um indivíduo de excepção. É nesta medida que as corporeidades extensivamente tatuadas e perfuradas se vislumbram activamente participativas da dinâmica de *diferenciação* de alguns segmentos juvenis. Num contexto de ampla diversificação e rotatividade dos recursos, normas e códigos de construção imagética, onde um certo inconformismo estético é valorizado, a tatuagem e o *body piercing* continuam a constituir *marcas que demarcam*, acessórios apropriados como formas visíveis de expressão da diferença, não apenas pela originalidade, exotismo ou excesso que são comumente lidos na sua estética, mas também pela marginalidade, insubordinação, coragem e determinação atribuídas à sua ética.

Os jovens que adoptam esta militância estética em público pretendem, antes de mais, causar impressão, fazer-se ressaltar, pôr-se em relevo, abandonar a fachada que o fazia ser *qualquer um*, para assumir uma outra que o torna *alguém* em concreto, cujo excesso de presença no mundo pode desencadear sentimentos de fascínio ou cumplicidade, curiosidade ou interrogação, suspeição ou rejeição, inquietude ou temor, estranheza ou repugnância, advertência ou até agressão (verbal ou física), mas nunca de indiferença (Ruiz, 2002:125-126). A radicalização do seu projecto de corpo responde a um projecto identitário de construção e reconhecimento social da sua pessoa como ser singular. Para tal se *ser*, necessário será como tal ser percebido. Através da ostentação de um corpo iconoclasta, os jovens extensivamente marcados ambicionam fazer-se distinguir entre a massa corpórea de transeuntes anódinos que se agitam pelas ruas como portadores de uma irredutível idiosincrasia, em especial fazer-se sobressair da imagem saturada e indiferenciada dos «corpos jovens» que se vestem seguindo as manipulações normativas da moda mais estandardizada.

---

<sup>307</sup> Enquanto o processo de diferenciação visa segmentar, ou seja, estabelecer a singularidade de qualquer coisa ou de alguém por relação a outrem, o processo de *generalização* implica a definição de um denominador comum a uma classe de elementos diferentes de uma outra, alimentando os fenómenos de categorização social. Ver Dubar, 2000.

Essa dinâmica de diferenciação implica uma forma actualizada de viver e de entender a *diferença*. Mais do que uma realidade que supostamente lhes é “naturalmente” dada, a “diferença” emerge nos discursos dos entrevistados como uma categoria regular de auto-definição que, como revela a sua raiz etimológica<sup>308</sup>, dá conta de uma subjectividade construída em torno de um sentimento e uma vontade individual(izada) de *diferir*. Não é representada, entre estes jovens, como atributo fenotípico herdado e colectivamente partilhado, mas como uma qualidade pessoal, reivindicada, projectada e gerida pelo próprio. Tal diferença vai ser expressa por uma *estética da divergência*, marginal relativamente aos pólos centrais e hegemónicos de produção corporal, consubstanciada num conjunto de traços corporais *diacríticos* que «ostenta a *diferença radical* em relação à média», e que «joga na provocação, no sobrelanço, na excentricidade, para desagradar, surpreender ou chocar» (Lipovetsky, 1989 [1987]:170).

*Desde que eu me lembro assim de mim, tipo na escola, ainda nos Olivais, eu sempre fui diferente. Ou seja, 14-15 anos, eu sempre fui diferente das outras pessoas. Aliás, vejo por fotografias e tudo isso. Não sei, sempre fui diferente. A minha mãe sempre teve imenso desgosto... [Risos] Sim, porque nunca fui daquele género de meninas ao estilo das filhas das amigas dela. Nunca gostei, ou nunca me atraiu muito ser igual às outras pessoas. (...) Por isso é que acho que eu, desde muito pequena, procurei sempre, se calhar, chocar, chamar a atenção, não sei. (...) Não é por mal, eu sou muito diferente! Eu sempre fui a excêntrica! Sempre fui totalmente diferente! (...) Eu lembro-me que era um grande sucesso, há 15 anos atrás (...) Não havia NINGUÉM, ninguém que tivesse [tatuagens]! E então era fantástico poder mostrá-las a toda a gente, porque cá, de facto, não havia.*  
[Profissional de body piercing, 9º ano de escolaridade, sexo feminino, 34 anos]

*Sou assim, e sempre fui assim desde pequena, sempre fui um bocado diferente. (...) Porque, basicamente, eu não gostava bem das mesmas coisas que os meus amigos, que as minhas amigas. (...) Não gostava do tipo de roupas das raparigas, estás a perceber? Os cabelos e essas coisas todas, pá, não tinha nada a ver comigo, as saínhas e os sapatinhos e não sei que mais, nunca gostei disso, estás a perceber? (...) As raparigas olhavam todas para mim de lado, sempre de preto, não é? (...) E pronto, gostava daquela música de... Na altura era o futurismo, não é? Os Duran Duran e os Spandau Ballet, e essas coisas... Começou por aí um bocado e tal. E depois começou aquela música mais negra, mais vanguarda e não sei quê... Sei lá, Sisters of Mercy, Bauhaus, essa onda assim. (...) [As tatuagens e os piercings] É, de facto, um projecto de fazer qualquer coisa de diferente com o nosso corpo, não é? Em vez de fazer uma operação plástica, para esticar as rugas e não sei quê, pronto, uma pessoa decide fazer outra coisa, não é? (...) E que não é toda a gente que faz, porque eu não gosto daquela ideia de que eu faço e que toda a gente faz, estás a perceber?*  
[Professor no ensino secundário, licenciatura, sexo feminino, 32 anos]

A exploração da estética corporal de que as marcas corporais fazem parte é concomitante a uma busca de originalidade, de distinção perante a seriação de corpos como que produzidos em linhas de montagem fordista, de personalização perante a massa uniforme, padronizada e despersonalizada característica das vagas rotativas e efémeras de consumo imagético, forjando um recurso genuíno de auto-exploração estética e identitária para quem não se revê nas

---

<sup>308</sup> Do verbo latino *differre*.

habituais narrativas e recursos “autenticado(re)s” providenciados pelo sistema da moda. Constitui uma estratégia de, através da *diferenciação radical* do corpo, o sujeito se demarcar de uma existência que percebe como demasiado banal e estereotipada, e de expressar uma identidade pessoal ela própria radicalizada na sua idiossincrasia.

A opção por um regime de marcação corporal extensiva vislumbra-se, assim, como um *acting out*, uma forma de exteriorização e certificação de uma subjectividade construída na base de um sentimento de diferença que se vai radicalizando. O acentuado desejo de “diferença radical” expresso através da marcação extensiva dos corpos juvenis é firmado numa construção subjectiva destes jovens como sujeitos *ex-cêntricos*, que não se resignam ao estatuto impessoal e universalista de *indivíduo*, mas que procuram aceder ao estatuto de *individualidade* («ser eu próprio»), tentando fazerem-se reconhecer e respeitar como pessoa *singular* («ser diferente dos outros»).

Fazem-no através da mobilização de um regime corporal seleccionado, fundamentalmente, pelo elevado *valor de contraste* que proporciona na operacionalização de uma estratégia de diferenciação. Como os discursos notoriamente manifestam, os jovens portadores de projectos extensivos de marcação corporal tendem a construir-se desde cedo enquanto *peessoas diferentes e únicas* por referência às zonas de gosto implicadas nos seus quadros de interacção nucleares – pais e outros familiares, colegas de escola, amigos de rua, etc. São zonas de gosto que implicam sobretudo referentes musicais e imagéticos, tidos como altamente hegemónicos, padronizados e saturados, em suma, normativizados.

Mas fazem-no também pelo *valor de simetria* que este tipo de regime corporal proporciona, ao estabelecer um conjunto de identificações simbólicas por empatia com quem, física ou virtualmente próximo do seu mundo, é reconhecido, respeitado e celebrado por estes jovens como signo de *diferença*, como *ícone*, assumindo por esta via o estatuto social de *individualidade*. As referências de identificação que constituem pólos de autoridade imagética<sup>309</sup> na expressão social dessa diferença podem ir das suas estrelas musicais preferidas aos *heróis* do seu bairro ou da sua escola, por exemplo.<sup>310</sup>

*Normalmente as pessoas, quando fazem um primeiro piercing, fazem-no pela procura de algo diferente, porque é o primeiro. O que acontece é que as pessoas depois de fazerem o primeiro, depois de se aperceberem que não é aquele terreno proibido, aquela coisa do outro mundo que se imaginava, começam a desenvolver o gosto pelo exagero, ou seja, quanto mais usarem, quanto mais ostentarem, mais status aquilo lhes dará. Se quiseres, mais os diferenciará do cidadão comum.*

---

<sup>309</sup> E também ética, como se verá mais à frente, quando se analisar as éticas e pragmáticas dos estilos de vida destes jovens, capítulo VI, ponto 6.3.

<sup>310</sup> Como se viu no capítulo III, ponto 3.1, sobre as condições sociais da descoberta das marcas corporais por parte destes jovens.

*Aliás, eu penso que muitas das pessoas é isso que procuram, é a diferenciação de todos os outros. «Eu utilizo porque quero ser diferente ou porque me quero associar ou me quero identificar com aquela X pessoa que também tem.» Normalmente as pessoas tendem a identificar-se com personagens, com ídolos, com imagens, que são aquelas que se diferenciam do padrão, do estereótipo. E a busca ou a procura da diferença muitas das vezes traduz-se no exagero. (...) Não estamos a falar em camadas sociais, mas dentro do grupo de indivíduos que somos, assenta na necessidade de afirmação e na necessidade de identificação com algo superior a nós. O ir atrás do que são os nossos ídolos. Muitas das vezes os ídolos, as pessoas que são idolatradas, fá-lo-ão por necessidade de se diferenciarem. Enquanto que aqueles que as seguem fá-lo-ão por necessidade de se afirmarem tão diferentes como os outros.*

[Profissional de body piercing, frequência universitária, sexo masculino, 25 anos]

Nesta perspectiva, apesar de apresentar um valor identitário altamente individualizado e individualizador, a construção do corpo extensivamente marcado não deixa de verificar-se altamente indexada a um coeficiente de alteridade, a partir do qual é afirmada a diferença e a suposta irredutibilidade individual. Ou seja, em última instância, objectivamente, até podem haver muitos outros “iguais” ou semelhantes no feixe de identificações do sujeito que se constrói como diferente e único; o que interessa é que o sujeito se diz, se apresenta e se representa segundo essa categoria, encontrando sempre “grupos” de contraste (socialmente muito generalizados e visíveis) e de simetria (socialmente muito mais raros e marginais).

Sendo a diferença um sentimento intersubjectivo, a individualidade não deixa de constituir um valor vivido por referência a um mundo de vida. Daí não dever-se confundir *individualidade* com individualismo, muito menos com isolacionismo, na medida em que se trata de uma construção cujo significado é produzido na relação social. O que, de resto, vem de encontro a uma constatação relativamente consensual entre as diversas teorias sociológicas que abordam a construção social da identidade pessoal: o facto da dinâmica de distintividade estar estreitamente ligada à construção recíproca da alteridade. A diferença sentida relativamente a si próprio, não existe senão por via da colocação do indivíduo perante o Outro, da qual resultam sentimentos de diferenciação e identificação.

É nesta perspectiva que Sökefeld entende que a diferença remete para a dimensão contrastante das identidades, enfatizando a pluralidade como condição implícita e necessária à dinâmica de diferenciação: só há lugar para a identidade se houver uma diversidade de feixes de identificação, sendo que esse sentido de diferença constitui e precede a construção identitária (1999:418). Se a identidade depende da diferença, a identificação, por sua vez, não existe senão em oposição (Martuccelli, 2002:420). A operacionalização do próprio conceito de identidade implica, justamente, dar conta da dinâmica recíproca entre identificação e diferenciação, permitindo, num único e mesmo movimento, sublinhar a distintividade de um

indivíduo e/ou grupo, no contexto de uma dada cultura ou sociedade, por referência à semelhança a certos outros.

Contudo, como se teve oportunidade de constatar nos testemunhos reproduzidos, a dinâmica de distintividade presente entre os jovens tatuados e perfurados em larga extensão corporal não reflecte uma estratégia de diferenciação cultural de natureza colectiva, entre sexos, orientações sexuais, raças ou etnias, sequer entre classes sociais.<sup>311</sup> Expressa, sim, uma dinâmica de *diferenciação individual*, orientada no sentido da *subjectivação* (construção de uma identidade para si), da *individuação* (reconhecimento social do indivíduo enquanto pessoa autónoma) e da *singularização* (reconhecimento social do indivíduo enquanto individualidade), através da procura de uma estética “própria”, original e idiossincrática, enquanto marca visível de autenticidade e irredutibilidade do *self*. Trata-se de uma dinâmica de diferenciação que ancora num projecto reflexivo que toma o corpo como território existencial privilegiado para a construção de uma identidade pessoal singular, colonizando-o de signos conotados com excentricidade, excesso e transgressão. Mais do que marcas de distinção social, no sentido colectivista de Bourdieu (1979)<sup>312</sup>, as marcas corporais são hoje investidas pelo seu portador como pormenores de distinção individual, como *signos distintivos de identidade pessoal*, um valor eminente que resulta de novos imperativos societários.

Nas sociedades pré-letradas, onde as marcas corporais faziam parte integrante da percepção corporal dos seus membros, estas *técnicas do corpo* reflectiam sobretudo uma forma de *idiossincrasia social* (Mauss, 1966 [1950]:368), sendo mobilizadas enquanto signos políticos de inclusão endogrupal e de exclusão exogrupal, expressão de pertença a determinado grupo que, por sua vez, funcionará para outros como um território de exclusão. Quer isto dizer que eram fundamentalmente investidas de um valor distintivo de natureza colectivista e estatutária, no sentido em que desempenhavam funções simbólicas de integração e demarcação social, de afiliação do sujeito numa dada linhagem, clã, estatuto, grupo etário ou sexual, bem como da sua homóloga separação relativamente a outras linhagens, clãs, estatutos ou grupos sociais (Le Breton, 2003:149; Turner, 1999:39-40; Zbiden, 1997:25). Os regimes de marcação corporal mais

---

<sup>311</sup> Já vimos nos resultados do inquérito aos jovens portugueses de 2000 que a marcação corporal extensiva não é afectada por esse tipo de distinções sociais.

<sup>312</sup> Como já se teve oportunidade de constatar, o regime de marcação corporal, nomeadamente na sua versão mais extensiva, não serve a articulação de estatuto de classe da mesma maneira que outros regimes corporais, como a dieta ou a musculação, por exemplo. Ainda que se vejam, objectivamente, cada vez mais integrados nos mecanismos de mercado característicos de uma sociedade de consumo, pelo menos na sua versão mais minimalista, os regimes de marcação do corpo sobrevivem simbolicamente apartados da cultura de consumo e dos recursos e estratégias de ostentação de classe (carro, casa, vestuário, etc.). Paradoxalmente, se de Veblen (1899) a Bourdieu, uma longa tradição intelectual pôs em foco os lucros sociais de distinção associados ao domínio das formas culturais mais raras e legítimas, como é o caso das formas «artísticas», por exemplo, hoje são as formas mais «ilegítimas» as que mais lucros de distinção trazem aos seus usuários.

efémeros (como o *body painting* ou o *body piercing*, por exemplo) estavam mais correlacionados a estatutos transicionais consagrados em cerimónias sociais limitadas no tempo, enquanto que formas de modificação corporal mais indeléveis (como a tatuagem, a escarificação ou o *branding*) se viam conectados a estatutos eles próprios permanentes (género, maturidade sexual, posição social, etc.).

Nas sociedades arcaicas, os regimes de marcação corporal reenviam, portanto, para a celebração e reprodução do *corpo comunitário*, «um corpo “incestuoso” que atravessa todos os corpos individuais», cada um apenas seu «fragmento e momento» (Gil, 1980:44-46). Mas as marcas, nestes contextos, não se limitavam a corresponder a signos corporais resultantes de uma encodificação colectiva do corpo, pois não somente fixavam e certificavam as pertenças colectivas do indivíduo, como constituíam uma prática indispensável no acesso à dimensão social e cosmológica da sua formação social de origem (Borel, 1992:174). A eventualidade de um corpo sem marcas corresponderia a uma corporeidade desassociada do mundo (social e cosmológico), equivaleria a uma corporeidade culturalmente inexistente e indigna de qualquer forma de respeito social na medida em que não expressava qualquer pertença (Ramos, 2001:35-36).<sup>313</sup>

Hoje, nas sociedades ocidentais, os projectos de marcação corporal extensiva correspondem, de facto, à expressão de novas exigências sociais, de novas pressões normativas que tomam a forma de desejos pessoais actualmente em expansão no tecido social: «ser eu próprio», «ser diferente», «ultrapassar limites», «realizar-se pessoalmente», «afirmar-se como pessoa», em suma, de expressar a idiossincrasia pessoal do sujeito marcado e distinguir-se *radicalmente* dos outros, suportando expressivamente uma identidade pessoal que intenta perpassar autenticidade e singularidade. São exigências que traduzem um tempo de acentuada individualização social e correspondente idealização simbólica da singularidade, condições segundo as quais os indivíduos, nomeadamente os mais jovens, são constrangidos a localizar-se e a projectar-se a si próprios, para si mesmos e para os outros, como seres únicos e

---

<sup>313</sup> O que não quer dizer que, para além das significações colectivistas que as marcas assumiam no âmbito destas formações sociais mais tradicionais, não houvesse espaço para algumas formas de individualização. As tatuagens faciais entre os guerreiros *Jivaro*, por exemplo, para além de pretenderem salientar a sua força, virilidade e agressividade, tentavam simultaneamente marcar na respectiva iconografia a singularidade anatómica de cada rosto, por forma salientar as diferenças entre as várias faces de uma mesma família (Taylor, 2003:227). Deste ponto de vista, Taylor faz distinguir a pintura corporal dos *Usúma Jivaro* dos *Kayapo*, entre os quais a partilha de um léxico visual comum permite, na observação das pinturas dos seus membros, declinar com muita precisão a sua posição mais central ou periférica no plano social e cosmológico, o estádio das suas relações com os vivos e com os mortos (2003:232). Também os jovens *Nuban* masculinos, segundo Sanders (1989:5), criavam desenhos altamente pessoais e sofisticados com a intenção de acentuar o seu desenvolvimento e perfeição física, nomeadamente através do uso da cor, forma de criação pessoal e opcional não ditada pela tradição ou pelo significado ritual. Do mesmo modo, entre as mulheres *Maori*, os desenhos *moko* eram bastante individualizados e sofisticados (Sanders, 1989:10).



singulares, obrigando-os a manter e fazer prova (expressiva) dessa mesma singularidade ao longo da sua trajetória de vida. Tal implica a performatização credível da genuinidade da sua identidade pessoal no âmbito de um espaço cada vez mais largo de possibilidades e suportes identitários, mas também de interditos sociais.

Neste contexto, a relativa raridade social na mobilização de regimes de marcação do corpo quando estes tomam uma certa extensividade no espaço e regularidade no tempo<sup>314</sup>, a par das propriedades materiais (permanência e invasividade) e simbólicas (exotismo, arte, patologia, marginalidade, etc.) que lhes são formal e historicamente consagradas, concede aos seus praticantes uma imagem de si e uma visibilidade social amplamente distintiva perante o que é percebido como sendo o “banal” e o “estereótipo”, ou seja, a normatividade dos visuais amplamente mercantilizados. Por outro lado, na medida em que é voluntária e reflexivamente modificado sob a orientação do valor da *originalidade*<sup>315</sup>, o corpo extensivamente marcado potencia um sentido acrescido de *unicidade* individual para o sujeito que o excorpora. Por outras palavras, ao operar no sentido da acentuação imagética da distintividade do *self*, a originalidade atribuída ao projecto de marcação do corpo intensifica o sentimento de diferença do seu portador ao ponto de se perceber como único e incomparável. O valor estético de originalidade, quando concretizado sobre o que de mais personalizado a pessoa possui – ou seja, o seu corpo – vê-se transmutado em valor de singularidade e autenticidade identitária transferível ao sujeito incorporado.

*Pode ter sido, se calhar, uma... uma vontade de ser diferente, não ser como toda a gente, e de tentar ter uma cena particular... (...) Também, na altura [em que comecei], pelo menos cá em Portugal, não se via assim propriamente muita gente assim com piercings. (...) Acho que hoje em dia há aquela necessidade de originalidade, de ser diferente, não sei... (...) Acima de tudo, naquela escola onde eu estava [Liceu Francês], já era diferente, fosse como fosse! (...) Dava-me com um certo tipo de pessoal, mas sempre no mesmo meio. Isto se calhar foi tipo uma fuga, se calhar foi uma forma de mostrar que não existe só um caminho, não é por uma pessoa se vestir assim que têm todos de vestir. (...) Também pode ter sido se calhar uma forma de me encontrar a mim próprio. E se calhar não me identificava com o que as outras pessoas eram, naquela altura de início de formação de personalidade. Foi um processo gradual, não foi de um momento para o outro. «Embora lá mudar!» [Estudante universitário, sexo masculino, 20 anos]*

---

<sup>314</sup> Ou seja, quando estes assumem uma dimensão projectual. Ver capítulo III, ponto 3.4, sobre a formulação do projecto de marcação corporal.

<sup>315</sup> Como já tivemos oportunidade de ver, todo o processo inerente ao projecto de marcação, desde a escolha da localização corporal das intervenções até à selecção da joalheria e/ou da iconografia a incorporar, é movido sob o signo da *originalidade*. Ver capítulo IV, ponto 4.2, sobre os valores de ordem estética presentes nos projectos de marcação corporal.

É nesta perspectiva que o sentido de individualidade destes jovens surge amplamente ancorado à imagem corporal que foram e vão construindo, através da acumulação de múltiplos *objectos-incisão* (Babo, 2000, 2001) sobre um *acessório* – o corpo – já em si próprio altamente valorizado em termos da representação social indivisível do *self* (Le Breton, 1985). A marca traduzirá, assim, a necessidade de completar por uma iniciativa pessoal um corpo insuficiente em si mesmo para incarnar uma identidade pessoal que se pretende *singular*. Neste sentido, a epiderme, como se de uma tela se tratasse, vai sendo colonizada de *objectos* e de tintas que a dotam de uma densidade simbólica bastante além da sua habitual superfície normativa, indiferenciada, característica da “natureza do corpo original”, quando desnudo, servindo os propósitos de realização e expressão de uma subjectividade que se concebe e se pretende publicamente reconhecida como singular e autêntica.

Note-se, contudo, que o sentimento de distintividade partilhado por estes jovens não é imediatamente construído a partir da divergência do seu corpo perante as corporeidades mais convencionais. O processo de diferenciação é progressivo, começando por compreender toda uma zona de gosto onde a música assume um valor altamente estruturante das condutas, éticas e estéticas juvenis, pautadas por um conjunto sofisticado e complexo de pormenores de distinção grupal.

O processo de diferenciação vai-se radicalizando gradualmente no sentido da singularização e alguns jovens, na construção da sua individualidade, vão abandonando muitos dos pormenores partilhados pelos seus congéneres na *diferença* – nomeadamente aqueles identificados por uma determinada zona de gosto específica e, por isso mesmo, mais uniformizados –, apostando em adereços mais inéditos e corporalmente indelévels, como as tatuagens e o *body piercing* em larga extensão. Daí que, apesar da *diferença* ser um valor extensível à gestão de todo o visual destes jovens na sua adolescência, o uso de marcas corporais acabe por ser um pormenor de tal modo singularizante no conjunto dos recursos imagéticos mobilizados da composição dos mesmos que, frequentemente, os seus praticantes mais regulares começam a depurar a sua imagem à medida que o seu projecto de marcação cresce, tornando-se mais minimalistas nos recursos inéditos que mobilizam na apresentação de si.

*Eu vou-te dizer uma coisa: quanto mais tatuada eu estou, mais simples me tornei, e menos espalhafatosa, se queremos usar este termo, no vestir e na minha apresentação. Porque eu há uns anos seria impossível tu estares a falar comigo e eu não estar, por exemplo, com os olhos pintados, porque era a primeira coisa que eu fazia quando eu me levantava, estás a perceber? Houve uma certa compensação, eu não sei se tu me viste alguma vez antigamente, mas eu tinha um cabelo que era uma coisa absolutamente gigantesca, pronto. (...) A única coisa que mudou, de facto, foi à medida que eu acho que vou aumentando a área tatuada, vou talvez descuidando um pouco das*

*outras coisas que tanto cuidado tinha antes. Antes era impossível veres-me sem o baton a condizer com a roupa, e as unhas iguais, e a flor na cabeça, e o brinco a condizer, estás a perceber? E hoje em dia não, acho que sou uma pessoa muito, muito mais simples.*

[Profissional de body piercing, 9º ano de escolaridade, sexo feminino, 34 anos]

*Quando era mais puto se calhar era mais exagerado. Tipo: prestava mais atenção àqueles pormenores. Também tinha bué da estampas pelos casacos, calças mais apertadas, todas rasgadas e com lixívia, tás a ver. Os atacadores, mudava-lhes as cores ou punha vermelhos ou punha..., tás a ver. Pá, pronto, curtia mais aquela onda. Um gajo, quando é puto, também só vive é para aquilo. Para quê que tu vives mais? Então quando cagas para a escola, só vives mesmo é para a onda, tás a ver, então, perdes mais tempo, cheio de merdas, cheio de coisas. (...) Se calhar, um gajo não marcando na roupa, marca assim [com marcas]. Já pensei nisso, não é a primeira vez que eu penso sobre isso. (...) Pá, tipo, está tatuado, tem mesmo exposto aquilo que curte. A tatuagem ajuda-me, às vezes, a compensar a cena da roupa.*

[Electricista na construção civil, 8º ano de escolaridade, sexo masculino, 28 anos]

### **5.3. A circunstância actual de um rito de passagem: ruptura e metamorfose nos projectos de marcação corporal**

A coincidência das primeiras marcas com a entrada numa fase do ciclo de vida socialmente conotada com a «adolescência» é um dado frequente. Como já tivemos oportunidade de constatar, os profissionais são unânimes em constatar a ampla *juvenilização* da sua actual clientela.<sup>316</sup> Os nossos próprios entrevistados tendem a encetar as primeiras experiências com marcas corporais entre os 12 e os 16 anos, muitas vezes auto-infligidas ou com recurso à ajuda de amigos, dados os constrangimentos etários verificados no acesso à marcação corporal por profissionais.

*O meu interesse por body piercing começou logo desde muito novo. Digamos que devia ter o quê?... 12, 13 anos. (...) Fiz o primeiro furo aos 14 anos e a primeira tatuagem foi aos 17. Acho que foi 17. Lembro-me que não tinha ainda idade, porque normalmente era preciso autorização dos pais.*

[Estudante universitário, sexo masculino, 20 anos]

*Sempre tive as orelhas furadas, desde os meus 14 anos, se não estou em erro, quando eu levei o meu primeiro estalo da minha mãe por ter furado uma orelha. (...) A primeira tatuagem foi o meu cunhado. Foi ele que me fez. [uma tatuagem no braço como prenda de aniversário aos 18 anos]. (...) Eu sempre gostei de tatuagens nos braços. Se calhar já parte de símbolos, de grupos, de coisas do género. Tudo parte de influências, não é?»*

[Profissional de body piercing, 8º ano de escolaridade, sexo masculino, 23 anos]

---

<sup>316</sup> Ver capítulo II, ponto 2.2, sobre os perfis sociais das clientelas das marcas corporais na sociedade portuguesa contemporânea.

Para Erikson (1972 [1968]), um dos primeiros teóricos da identidade na sua relação com os ciclos de vida, a *adolescência* constitui um momento particularmente crítico de reconfiguração identitária ou, nas suas palavras, de *crise*, um momento de ruptura caracterizado pela busca de um sentido para a existência pessoal e social do sujeito, empreendimento a partir do qual é tentada a construção dos seus próprios feixes de identificação, bem como o respectivo enquadramento e reconhecimento social. A saída do período de «moratória psicossocial» que pressupõe a «crise adolescente» passa, para Erikson, pela formação de um «vigoroso sentimento interior de identidade» (1972 [1968]:90), uma «identidade final, fixa no termo da adolescência» (1972 [1968]:168), garante das possíveis futuras formas de individuação do sujeito e da sua plena instalação na “idade adulta”.

Sem partilhar da visão determinista, linear e cristalizada da “identidade adulta” como produto final, único e estável, dominante na proposta teórica deste autor, não será, todavia, inexacto o facto de, na forma actual como as trajetórias estão socialmente organizadas em ciclos de vida, o período socialmente percebido<sup>317</sup> como a *adolescência* – enquanto fase de transição da condição infantil para a condição juvenil, e já não para uma idade adulta – ser uma fase representativa de uma profunda transformação social e pessoal a vários níveis, hoje cada vez mais complexa, decomposta e turbulenta (Bynner, 2005; Lecomte, 1999; Lécuyer, 1994).

Para começar, no plano intracorporal, como já se teve oportunidade de analisar<sup>318</sup>, o sujeito vê o seu corpo e a sua aparência física a modificar-se profundamente. Por outro lado, no plano social, ao mesmo tempo que, voluntária ou involuntariamente, o campo de possibilidades de experimentação do mundo se alarga, concomitante à luta social e simbólica por uma maior margem de autonomia nas suas acções, começa também a ser exigido ao jovem um conjunto de tomadas de decisão em vários domínios da sua vida quotidiana, relativas aos investimentos na carreira escolar e riscos de futura empregabilidade, aos consumos e usos dos tempos livres, às afectividades e sexualidades, às relações com os pais e amigos, etc.

A estes factores, aditam-se ainda as condições de destradicionalização, despadronização e individualização crescente das trajetórias de vida, nomeadamente no que respeita às formas de transição da “idade jovem” para a “idade adulta”, cada vez mais pautadas pela precariedade, risco e incerteza, condições que não deixam de condicionar o processo de construção identitária ou de “busca de si” entre as camadas juvenis, ao favorecer a emergência de sensações de inquietude, ansiedade, ameaça ou medo.

---

<sup>317</sup> E consagrado pelas psicologias clínica e educacional mais tradicionais. Ver Braconnier & Marcelli, 2000; Huerre *et al.*, 2000 (1997).

<sup>318</sup> No capítulo III da primeira parte deste trabalho.

Este conjunto de transformações objectivas, ao integrarem objectivamente a mundividência do jovem, não deixam de potenciar um profundo exame reflexivo na consciência e percepção do jovem sobre si próprio e do seu lugar no mundo, com consequentes efeitos em termos de *conversão identitária*, ou seja, que resultam na reconfiguração da identidade pessoal do jovem. A reorganização no mundo social e simbólico do sujeito aquando da passagem da *condição infantil à condição juvenil* acarreta, inevitavelmente, uma importante reorganização no plano identitário, tanto a nível intrapessoal como no plano interpessoal, emergindo com alguma força um conjunto de questões e acções relacionadas com a sua própria existência social enquanto pessoa autónoma.<sup>319</sup>

Este movimento indica um processo biográfico perante o qual a noção de *crise* avançada por Erikson não deixa de ser analiticamente válida e operacionalizável, embora aqui liberta do quadro psicologista de leitura que a espartilhava<sup>320</sup>, passando a ser conceptualizada enquanto «fase difícil atravessada por um grupo ou indivíduo» que tem não apenas raízes psicológicas na infância ou na história pessoal, mas também se encontra inserida num quadro social de razões “objectivas” (Dubar, 2000:9-10). Nesta perspectiva, a noção de *crise*, no plano identitário, passa a ser entendida como uma «ruptura do equilíbrio» entre diversos componentes da identidade, como uma «perturbação nas relações relativamente estabilizadas» entre os elementos estruturantes dos processos de identificação, produzida no âmbito das múltiplas ocasiões de desajustamento entre o que foi incorporado no passado e o que de novo é exigido no presente (Dubar, 2000:165-166).

Em muitas formações sociais ditas “primitivas”, a existência de *ritos de passagem* colectivamente organizados, calendarizados e codificados, facilitava a confrontação do sujeito com esses momentos de potencial crise identitária, nomeadamente quando associados a estádios de transição no ciclo de vida. Nas sociedades ocidentais contemporâneas, contudo, com o prolongamento de uma condição juvenil em crescente fragmentação social, diversificação cultural e indefinição cronológica, acresce o grau de dificuldade em estabelecer uma identidade unificada e um estatuto social explícito e reconhecido para o *jovem*, bem como modalidades prescritivas e normalizadas de transição juvenil do ciclo de vida.

---

<sup>319</sup> «Quem sou eu, ou melhor, quem quero ser eu? O que é a minha vida e o que posso dela fazer?», são algumas questões paradigmáticas desta fase da vida, durante a qual é socialmente legitimado, dadas as suas características moratórias, a “experimentação de papéis” e de identidades, no sentido da descoberta da pessoa que se é e que se desejaria ser.

<sup>320</sup> Apesar da sua “sensibilidade sociológica”, não esqueçamos que Erikson era psicanalista de formação e freudiano convicto, criticando a teoria do seu mestre sobretudo pelas fraquezas conceptuais que demonstrava do ponto de vista do enquadramento social. Ver Giddens, 1984:51-60.

Algumas das ocasiões ritualistas tradicionalmente celebratórias da passagem à “idade adulta” no mundo ocidental (obtenção da “maioridade”, iniciação sexual, juramento de bandeira, bênção das fitas, entrada no mundo do trabalho, autonomização residencial, casamento, nascimento de um filho, etc.) já não são instituições incontornáveis, efectuando-se numa base voluntária, sem adesão social unânime, dessincronizadas no tempo e no espaço social, perdendo o valor e o significado simbólico “de passagem” que detinham (Gauthier, 2000:27). Na ausência de modalidades de “construção de si” socialmente determinadas, de ritos prescritos propícios à demarcação e enquadramento da “passagem” à adultícia, o jovem vê-se destinado ele próprio a definir e/ou a escolher, dentro de um espaço de possibilidades determinado mas bastante alargado, as *provas simbólicas* da sua metamorfose identitária, ou seja, os recursos que permitam comprovar e celebrar socialmente a renovação de uma existência significativa e as transições que, de forma gradual e cumulativa, vão pautando o seu ciclo de vida. O jovem prescreve-se a si próprio ritos que, na sua intimidade pessoal ou grupal, lhe permitem simbolizar a saída de fases de turbulência pessoal (Borel, 1992:46; Gauthier, 2000:27; Lamer, 1995:14).

Tal acontece, entre outros recursos, com a adopção revivalista de antigos e consagrados dispositivos de demarcação e dramatização da passagem de uma condição social para outra, onde as experiências de marcação corporal tinham lugar destacado. É nesta perspectiva que os actos de marcação do corpo continuarão a adquirir, ainda hoje, uma *valência metamórfica* para quem os realiza, beneficiando da evocação, hoje lugar comum, do seu significado ancestral e antropologicamente confirmado enquanto *rito de passagem*. Ocorrendo num momento fundamental de transformação de si – não esqueçamos que grande parte das experiências com as marcas corporais dos nossos entrevistados iniciaram-se na adolescência –, nessa complexa fase de reconstrução identitária que medeia o abandono da condição infantil e o início da condição juvenil, as tatuagens e/ou perfurações que inauguram um projecto de marcação corporal tendem a configurar uma estratégia expressiva, voluntária e reflexiva de *conversão identitária* do jovem que as mobiliza.

*Talvez pelo facto de, na sociedade dita moderna, ter havido cada vez mais um distanciamento, ou um afastamento, ou pura e simplesmente a negação, daquilo que eram, vá lá, as fases da existência do ser humano dentro da sociedade. Havia fases demarcadas na existência do ser humano. Havia a fase jovem, havia a fase adulta e havia a fase anciã. E todas elas eram bem demarcadas umas das outras, muitas das vezes com determinados rituais, próprios dessas sociedades. Muitos desses rituais consistiam em formas de adornar ou alterar o físico, através de apetrechos ou de alterações ditas corporais, e que distanciavam ou marcavam a posição hierárquica dentro da sociedade. Agora não há uma fase em que se possa dizer que um adolescente deixou de ser um adolescente e passou a ser um jovem, ou que deixou de ser jovem e passou a ser adulto. (...) A ideia é precisamente fazer ressurgir práticas que, neste momento, foram ultrapassadas pela civilização ocidental. Nós, na nossa sociedade, não temos fases demarcadas entre a criança, o jovem e o adulto. Não há nada que nos possa dizer que marca a evolução, ou a passagem do estado de*

*criança para o estado jovem, e não há acontecimentos que marquem a mudança do jovem para o adulto. Nestas sociedades arcaicas a que me referi há bocado, esses passos, essa emancipação, era muitas das vezes marcada pela tatuagem. Se o jovem se dispusesse e conseguisse aguentar o processo de tatuagem, então estaria preparado para enfrentar a sua vida de adulto. É um pouco isso.*

[Profissional de body piercing, frequência universitária, sexo masculino, 25 anos]

Como o clássico van Gennep teve oportunidade de descobrir (1981 [1909]), em muitas sociedades tradicionais os ritos de passagem eram, de facto, dramatizados através da prática de diversos tipos de marcação corporal, que pretendiam assinalar expressivamente fronteiras sociais colectivamente instituídas e demarcar a transição para uma nova condição social e, por consequência, para uma nova fase de vida. As formas de ritualizar a passagem física isomorfizavam a alteração do estatuto social dos que a elas eram sujeitos, na medida em que o corpo, através das intervenções a que era submetido, mediatizava simbolicamente a aquisição de um novo estatuto. No rito iniciático, o grupo social apropriava-se e sujeitava o corpo do iniciado à marcação indelével, sinal de um tempo (de “maturidade”), traço de uma passagem (estatutária), inscrição de um destino (social) (Clastres, 1978 [1974]:125). As marcas corporais funcionavam assim como signos permanentes e obrigatórios incorporados em situações cerimoniais de *liminaridade*, através dos quais eram transmitidos princípios unívocos de classificação social, colectivamente identificados e reconhecidos por todos os membros de uma dada formação social.<sup>321</sup>

Victor Turner (1995 [1969]) vai mais longe, ao conceptualizar os ritos de passagem não apenas como expressão de transformações estatutárias de pessoas e grupos, decorrentes de meros processos de aquisição de conhecimento, mas também como expressão de “transformação ontológica”, ao promover irreversíveis mudanças no “ser” dos sujeitos implicados (Quintais, 2002:986-987). Os ritos de passagem deixam de assinalar apenas metamorfoses formais, mecânicas e estatutárias, sendo conceptualmente investidos de uma espessura identitária, ao evocar a incorporação de uma nova identidade para a qual não há recurso. Daí a mobilização de procedimentos de marcação indelével da passagem, tornando a modificação permanente do corpo como reflexo simbólico de modificações identitárias também elas permanentes. A eficácia simbólica deste regime corporal é tanto mais alta, quanto se sabe que a expressão de adesão e compromisso com uma dada instituição é tanto mais forte quanto mais severos, dolorosos e duráveis são os ritos iniciáticos que aquela impõe (Bourdieu, 1982:61).

---

<sup>321</sup> Ver Blanchard, 1991; Brain, 1984; Cassard, 2000; Ebin, 1979; Lamer, 1997; Turner, 1999.

Ainda que hoje em dia o acto de marcar o corpo com tatuagens e/ou *piercings*, continue a ser frequentemente evocado enquanto *rito de passagem*, nomeadamente por parte dos que nele se “iniciam”, o facto é que, nas sociedades contemporâneas, a dimensão ritualista que recobre actualmente este tipo de práticas não detém as mesmas funções e significados do passado: «mudanças na natureza e nos propósitos das marcas indicam mudanças na natureza e nos propósitos da vida social», formula Turner (1999:40). Mesmo quando recria figuras ancestrais que, tradicionalmente, se inscreviam numa matriz cultural e inscreviam uma filiação social, o jovem não vive necessariamente esse acto com uma vontade de fidelidade etnológica, sequer filológica, manifestando tão somente a adesão a aspectos formais, iconográficos, estéticos, de uma outra cultura que lhe chamaram a atenção. O acto de marcar o corpo assume, assim, a forma de *citação cultural* (Breton, 2002a:161), não tendo, contudo, por referência a integralidade simbólica e formal do texto original (muitas vezes desconhecida ou mal conhecida, outras vezes conhecida apenas *a posteriori*).

Os ritos de passagem, nas sociedades arcaicas, funcionavam sobretudo como meios de classificação, diferenciação, transmissão e confirmação de identidades que derivavam directamente da assunção de papéis sociais, operando no sentido da integração do indivíduo na vida colectiva, da reprodução da «estrutura» e da manutenção da «ordem social»<sup>322</sup>. Mas se as práticas de tatuar e perfurar extensivamente o corpo serviam, no contexto das culturas pré-letradas, para assinalar a *incorporação* de determinados papéis sociais e a *convergência* do indivíduo relativamente às normas colectivas, quando transpostas para o contextos das sociedades ocidentais actuais, tomaram novos rumos simbólicos, configurando, sobretudo, práticas que pretendiam *excorporar* o acesso de certos indivíduos a identidades *divergentes*, ancoradas em realidades sociais usualmente submersas, ditas “marginais” ou “alternativas” aos centros hegemónicos de produção de cultura, nomeadamente de cultura corporal (Langman, 2003:224).

Apesar de cada vez mais instituídas no mercado dos bens de consumo, domesticadas pelos mecanismos de assimilação e reconversão simbólica característicos do actual sistema da moda (Lamer, 1995, 1997), ainda hoje são práticas cuja gramática de produção tenta escapar ao princípio *integrador* identificado nos ritos iniciáticos pela sociologia e antropologia de pendor mais estrutural-funcionalista, na medida em que não supõem catalizar energias individuais a favor da reprodução da tradição e ordem dominante numa dada colectividade. Supõem, pelo contrário, propriedades simbólicas que remetem para uma *lógica paradoxal* ao princípio de ordem hegemónica (Piette, 1992:165), ou seja, que entram em contradição com alguns dos

---

<sup>322</sup> Do latim *ritus*, que significa pôr em ordem, harmonizar.



valores dominantes e conservadores que recaem ainda, nas sociedades ocidentais, sobre o corpo (impenetrabilidade, discrição, naturalização, etc.), introduzindo alguma desordem na ordem corporal imposta.

A marcação do corpo configura, de facto, uma prática que, no presente, já não serve a reprodução de posições sociais longamente estabelecidas mas que, pelo contrário, como se tem vindo a constatar, assiste os mecanismos simbólicos de individuação dos sujeitos iniciados, tornando o corpo num reduto privilegiado de expressão simbólica de separação, afirmação e demarcação de uma subjectividade singular e autêntica, de uma suposta e pretendida irredutível individualidade. Note-se, todavia, que é um rito cuja concretização, mais do que subverter ou reverter (Sabelli, 1982), se propõe *encantar* a ordem quotidiana (Rivière, 1992:20), no sentido em que a reforma, a refunda, a inova, dando-lhe um novo «colorido», como alguns entrevistados referem, concedido pela presença pontuada de expressões iconográficas de originalidade e diferença.

Por outro lado, desde que se começaram a praticar nas sociedades ocidentais, as marcas corporais nunca fizeram parte das exigências da incorporação social. O que nas “sociedades arcaicas” detinha um carácter social compulsório e “natural”, prévia e colectivamente codificado, planificado e performatizado no âmbito do quadro cerimonial que tradicionalmente caracteriza o rito de passagem, hoje configura iniciativa voluntária e privatizada, realizada na intimidade discreta da relação entre profissional e cliente, e não necessariamente balizada numa fase de vida socialmente determinada em termos etários, mas associada às flutuações a que as conversões identitárias e as transições de vida estão hoje sujeitas (Cassard, 2000; Lamer, 1995:14; Turner, 1999:39).

Por último, a liturgia contemporânea das marcas corporais não participa necessariamente de uma religiosidade que a ordena e lhe dá sentido, na medida em que já não revela a evidência de uma cosmologia socialmente viva que transcende a pessoa que a elas se sujeita, fundada sobre uma narrativa fundadora que as justifica, um mito que lhes concede inteligibilidade. Trata-se agora, pode-se dizer, de uma apropriação estética que participa de uma *sacralidade pessoal* (Le Breton, 2002a:161; Lamer, 1997:4-6), em função da qual o sujeito cria uma *mitologia pessoal*, uma narrativa ancorada na sua própria biografia (Domínguez, 2001:102; Mendoza, 2004:115; Mifflin, 1997:178). Os regimes de marcação do corpo vêm-se, assim, associados a gramáticas de produção arredadas de uma codificação rigorosa, comum e tacitamente estabelecida no sistema de troca comunicacional e simbólica do rito, substituídas por gramáticas biograficamente codificadas que vêm celebrar uma história individual.

Cada traço incorporado envolve, habitualmente, a referência a um acontecimento pessoal que o precede e justifica, enquanto comemoração e conservação de uma memória concreta que evoca um sentimento de ter acedido a uma nova versão de si próprio, cristalizando temporariamente um novo ciclo de existência para o sujeito. A inscrição no corpo evoca a recordação de um evento, figura ou referente percebido como indutor de uma travessia na existência pessoal do sujeito que a incorpora e da qual ele não quer perder a memória, celebrando-a como património pessoal através do recurso a uma prática ancestralmente relacionada a ritos de passagem. Em suma, nas sociedades ocidentais contemporâneas, os ritos de marcação corporal não estão obrigados a códigos culturais e formatos sociais estruturalmente definidos e determinados, como acontecia nas sociedades tradicionais: é o indivíduo que decide se o faz, quando o faz e sob que condições e fundamentações o faz.

Os contornos simbólicos e sociais das operações de marcação corporal através de tatuagens e *body piercing* vislumbram-se assim, no presente, muito mais personalizados, como frisa Le Breton, tendo o cuidado de designá-las enquanto *ritos pessoais de passagem* (2002a:162). E por quê a subsistência do termo *rito de passagem*? Fará ainda sentido a apropriação deste conceito por referência à mobilização contemporânea dos regimes de marcação corporal? Apesar das profundas diferenças relativamente aos usos sociais e sentidos simbólicos mais tradicionais ou arcaicos, é-nos dado a observar, por analogia, que o exercício moderno da marcação corporal conserva algumas propriedades aptas a fazer cumprir funções ritualísticas tradicionais (Lamer, 1997:45).

A função social do rito, na sua significação social, é *separar* os que a ele são submetidos dos que não o foram, e de *instituir* entre eles uma diferença durável, no sentido de dar a conhecer e a reconhecer uma definição social, uma identidade, de assinalar propriedades de natureza social muitas vezes destinadas a parecer propriedades naturais e pré-existentes (Bourdieu, 1982:58). Mais do que assinalar uma simples passagem de estatuto social, os ritos são formas expressivas de constituição, legitimação, consagração e celebração, ou, muito simplesmente, de *institucionalização* de uma diferença específica. Esta função continua a servir o uso das marcas extensivas na sociedade contemporânea, desta feita no sentido de exprimir a institucionalização de uma *diferença radical*: o acto de marcar o corpo constitui, como se viu atrás, um acto elocutório que funda a crença ou a pretensão à individualidade, com a garantia de uma elevada eficácia simbólica na construção e reconhecimento social de uma distintividade pessoal orientada no sentido não apenas da individuação, mas sobretudo da singularização social.

Por outro lado, ainda que, muitas vezes, as primeiras experiências com marcas corporais aconteçam mais tarde, já depois de cumpridas algumas das etapas tradicionalmente conotadas, na modernidade, com a entrada na “idade adulta”, como o início da vida laboral e marital, por exemplo, tal não implica, contudo, a perda do *sentido metamórfico* que, no passado, era ritualisticamente concedido ao acto de marcar permanentemente o corpo, enquanto *performance* envolvida em situações de liminaridade, expressão de um estado transitório de separação de um estatuto ou identidade anterior e a preparação para o estágio posterior (Van Gennep, 1981 [1909]; Turner, 1995 [1969]). Essa valência simbólica mantém-se presente nos regimes de marcação corporal contemporâneos, sobretudo na mitologia que recobre a tatuagem. Mesmo quando a sua mobilização vem associada à noção (ilusão?) de recuperação ou redescoberta de uma condição juvenil antecipadamente perdida, na sua aparência e/ou modo de vida celebratório, as tatuagens rasgadas na pele traduzem uma vontade deliberada de expressar momentos de viragem biográficos que assinalam, através da transformação do corpo, uma transfiguração na estrutura subjectiva do sujeito marcado, no sentido do que ele entende ser a sua autonomia, autenticidade e singularidade.

*Não tenho assim muitas coisas marcantes ao longo da vida... Tenho... pronto, o ter casado muito nova, estás a perceber, que me fez mudar completamente a vida. (...) Um casamento aos 21 anos, e o ter saído de casa para ir viver para um sítio distante, para o Porto, não é?... Depois... aquilo que alterou mesmo completamente a minha vida, e que foi muito marcante na minha vida, foi o facto de eu, aos 29 anos, me ter apaixonado por um fulano de 16 anos. Foi assim uma coisa que me fez sair do marasmo, estás a perceber, da rotina que era a minha vida, não é? Ir para escola, ir para casa, tratar dos cães e não sei quê... E o facto de eu ter, depois, entrado num esquema completamente louco com esse miúdo, na altura, assim uma coisa que... E mudou completamente tudo, tudo da minha vida, mudou mesmo tudo, pronto. O facto de eu decidir acabar uma relação de 10 anos, independentemente do que já sabia que isso iria significar em termos de família, de amigos, e tudo isso, não é? E que eu pensei «quero que se lixe! É isto que eu quero e, e é por aqui que eu vou e pronto!» E não estou nada arrependida, porque ao fim de três anos ainda continuamos assim, não é? ... E pronto, como vês, foi a partir daí que eu comecei a fazer tatuagens e a fazer piercing, e vê lá que até já fumo! (risos) E então, a partir daí é que eu comecei mesmo a sair, e a ter a minha vida. Pronto, a ter a minha vida própria, e... E a conduzir, porque tirei a carta aos 18 anos e só comecei a conduzir depois de começar a andar com o P. Porque precisava de sair sozinha para ir ter com ele, não é? E então foi quando eu decidi «é agora que eu vou começar a conduzir.» E pronto, foi de facto o ter conhecido aquele miúdo, foi o ponto de viragem da minha vida completo. (...) Não foi no aspecto de pensar «eu não sou velha, ainda sou nova!» Foi no aspecto de fazer as coisas que não fiz na devida altura, se calhar, percebes? Ai, eu penso que talvez tenha sido um bocado o recuperar aquilo que não fiz na altura, que é natural fazer-se. Não quer dizer que haja alturas próprias para se fazer o que quer que seja, não é? Mas pronto, se calhar foi. Porque foi com ele, de facto, que eu fumei o primeiro charro, foi com ele que inclusivamente descobri a minha sexualidade, aquilo que eu gostava ou não gostava de fazer... E foi aí que eu aprendi a dizer aos outros «epá, não gostam, azar! É isto que eu quero e pronto, e é por aqui que eu quero seguir.» Foi aí que eu aprendi a praticar uma frase que eu defendo, que é: que se deve sempre fazer aquilo que o coração manda, independentemente do que vai doer à cabeça dos outros, estás a perceber? (...) E acho que, pronto, como pessoa, também tenho crescido imenso nos últimos três anos, aliás, desde que conheci o P. O que é estranho, não é? Conhecer um adolescente e crescer com ele... Mas pronto, aconteceu assim. De facto, foi o que aconteceu. Nestes últimos três anos tenho crescido imenso como pessoa, tenho tentado ser mais autêntica comigo própria, principalmente, mais verdadeira.*  
[Professor no ensino secundário, licenciatura, sexo feminino, 32 anos]

Enquanto rito pessoal de passagem, a circunstância actual do acto de tatuar o corpo não deixa, assim, de confirmar simbolicamente as teorias pós-lineares que proclamam os actuais processos de despadronização das trajectórias de vida, de reversibilidade (*yô-yôgeneização*) das transições juvenis (Pais, 1996, 2001), bem como de liquefacção identitária (Bauman, 2001b). De resto, como já houve oportunidade de mencionar, hoje em dia os momentos de “crise” ou de conversão das identidades já não são apanágio exclusivo de determinadas fases de vida, como pensava Eriksson ao localizá-los exclusivamente na “adolescência”. Nas sociedades ocidentais contemporâneas, de pendor mais individualizado, onde emerge um modelo cultural que confronta os sujeitos com o imperativo de construir permanentemente a sua identidade pessoal, sempre frágil e inacabada, as representações sobre si próprio vão variando em função das experiências sociais que se sucedem ao longo da trajectória biográfica.

A proliferação de modelos e modos de ser e de parecer, bem como a sua evanescência cada vez mais rápida, em concomitância com a fragmentação cada vez mais complexa da experiência social, tece uma trama social cada vez mais plural. Muitas atitudes e reacções são possíveis perante a pluralidade. Os jovens de hoje vêem-se assim cada vez mais confrontados com o fenómeno emergente da sua interminável e sempre inacabada individuação, processo que já não pode ser concebido como unidireccional, considerando o complexo contexto plurissocializador (quer do ponto de vista diacrónico, quer sincrónico) que marca a circunstância estrutural das sociedades contemporâneas (Lahire, 2003, 2004). Toda a vida é percebida e experimentada como um longo caminho de constante aprendizagem e de (re)construção, no âmbito do qual, consoante a diversidade de condições sociais e simbólicas que os sujeitos vão encontrando, as suas identificações auto-definicionais são passíveis de reconfiguração, reversão, desvio ou ramificação.

Nesta perspectiva, as reconfigurações identitárias vão tendo uma presença constante na mutação que caracteriza os ciclos de vida, multiplicando-se em todas as existências e atravessando todas as idades, desde as mais precoces, no confronto com o meio escolar, passando pela meia-idade até à velhice, enfrentando divórcios, separações, decepções, frustrações, todo um conjunto de dramas pessoais que levam a questionar e/ou a abandonar anteriores convicções e crenças enraizadas. Ser “adulto” já não é equivalente à chegada a um período estável da vida e à assunção de um estatuto de “maturidade”, quer do ponto de vista psicológico, quer social, pois, tal como a “juventude” ou a “velhice”, é também uma etapa plena de provas e de incertezas (Bourgeois, 2003; Boutinnet, 1998; Marchand, 2003; Singly, 2000).

Longe vai o tempo em que à saída da escola havia um emprego, seguro e definitivo, ao que se seguia a saída da casa dos pais, geralmente com o objectivo de constituir uma nova

unidade familiar estável e durável. O crescimento do desemprego de curta e longa duração, do emprego intermitente ou do subemprego, a institucionalização generalizada da separação, do divórcio e da recomposição familiar, o adiamento da idade da reforma e o aumento da esperança média de vida, são factores, entre outros, que vêm estilhaçar o *modelo de instalação* tradicionalmente percepcionado na “idade adulta”, enquanto período de acesso à “maturidade” psicológica e à estabilidade do ciclo de vida. São factores estruturais que perturbam, por vezes em profundidade, crenças enraizadas, senão mesmo ancestrais, tradicionalmente associadas às dinâmicas dos ciclos de vida, como a da aprendizagem definitiva, cumulativa, linear de papéis sociais vários, específica às idades que precedem a estabilidade da idade adulta, garantida através de um núcleo familiar e um emprego estável e durável.

Na sequência destas crises de natureza mais estrutural, sucedem as de natureza mais subjectiva, associadas a circunstâncias pessoais micro-localizadas que representam *pontos de viragem* num curso de vida (Mandelbaum, 1973; Hareven & Masaoka, 1988; Brettell, 2002) muitas vezes pautados por *momentos críticos* (Thomson *et al*, 2002), ou seja, eventos que assinalam situações de transição que, estando ou não sob o controle dos indivíduos a eles sujeitos, sendo resultado das suas “escolhas” ou “destinos”<sup>323</sup>, trazem consequências maiores nas suas vidas e/ou identidades, alterando as suas estruturas de sentido fundamentais. São momentos que propiciam condições objectivas e subjectivas para accionar o que Gilberto Velho (1994) designa de *potencial de metamorfose* dos sujeitos, ou o que Carlos Fortuna (1995) apelida de *destruição criadora das identidades*, na medida em que enformam a circunstância social em que os sujeitos são passíveis de se alterarem a si mesmos, procedendo «de modo próprio, à reformulação estratégica das suas matrizes identitárias, como meio de adaptação a uma sociedade crescentemente complexa e contingente» (Fortuna, 1995:38).

Sendo o corpo um dos dispositivos privilegiados na expressão da identidade pessoal, as experiências de marcação corporal constituem para quem as empreende um recurso expressivo e iconográfico de metamorfose identitária, de reconfiguração subjectiva, de concretização do processo de «destruição criadora» da sua identidade pessoal.<sup>324</sup> A *mitologia pessoal* que as justifica e lhes dá significado no contexto da vida dos jovens entrevistados, evoca um sentido de mudança ontológica que assinala simbolicamente, através do corpo, a impressão destes terem vivido um momento de passagem, de transição, uma transfiguração na auto-imagem, da imagem de si no mundo e/ou na imagem do próprio mundo social.

---

<sup>323</sup> A este propósito, Giddens chama-lhes *fateful moments* (1997 [1991]:143).

<sup>324</sup> Sem aprofundar analiticamente a densidade existencial que lhes é conferida pelos seus usuários, a identificação do papel expressivo das marcas corporais como marcas de transição de vida tem sido recorrente nos estudos que sobre elas se têm feito. Ver Atkinson, 2003; DeMello, 2000; Sanders, 1989; Steward, 1990.

É nestas condições subjectivas que, para os jovens que fazem hoje da marcação do corpo um projecto de expressão identitária, o acto inaugural de marcar o corpo constituiu mais do que um mero *episódio da existência pessoal* do sujeito, apaixonado, *sui generis*, exaltante, correspondente ao preço a pagar para ter uma decoração mais original. Para eles, trata-se de um acto que continua dotado de um valor iniciático operatório e eficaz, tomando a forma de *rito individual de passagem* (Le Breton, 2000:222; 2002a:34), investido de um valioso sentido metamórfico, sendo intimamente vivido como expressão de uma descontinuidade pessoal, de uma mudança no sentimento de si, bem como na visão e relação do sujeito marcado com o mundo.

Enquanto experiências, as primeiras marcas corporais tendem, de facto, a ser concomitantes a acontecimentos *disruptivos* nas vidas dos seus praticantes, indutores de rupturas de natureza simultaneamente *existencial* e *social*, não só porque resultam na transformação da estrutura de identificações que configura a subjectividade do sujeito marcado, mas também porque revertem na alteração da sua estrutura de relações com os outros, com a introdução de “novos outros” e a reconfiguração das dinâmicas relacionais tidas com “velhos outros”. No caso dos jovens entrevistados, correspondem a acontecimentos que, por vezes em simultâneo, configuram uma mudança de escola (nomeadamente para escolas paradigmáticas como a António Arroio ou a Vitorino Nemésio, em Lisboa), uma mudança de residência (para a margem sul ou para o estrangeiro, por exemplo), uma mudança de companheiro/a, uma decomposição/recomposição familiar (por divórcio) ou uma ruptura com a família de origem (que pode acabar na rua, por exemplo). Ou seja, acontecimentos que implicam uma ampla transformação no contexto social e no círculo de relações destes jovens, expondo-os a um conjunto de experiências, vivências e referências sociais com as quais nunca haviam contactado directamente e que vêm ampliar, em grande medida, o espaço de possibilidades identitárias (práticas e simbólicas) que conheciam até aí.

Por vezes, a própria situação de marcar o corpo, sobretudo quando é a primeira vez, assume os contornos de momento crítico definido do ponto de viragem biográfico do jovem. Se, como já se viu, a situação de marcação do corpo tende a ser sempre um momento de excepção no fluir quotidiano do jovem que a ela se submete, a marca inaugural é uma experiência que, dada a novidade das circunstâncias em que é realizada, confere uma densidade biográfica sem par ao momento em que é realizada. A situação performática corresponde a uma espécie de “cerimónia”, requerendo alguma preparação, com as suas liturgias e solenidades específicas, onde as próprias características decorativas do estúdio ajudam a criar uma atmosfera ritualista e especial.

As dimensões sensorial e emotiva suscitadas pelo acto performático tendem a dotar a experiência de uma intensidade especial e exclusiva. Todo o “rito” adquire um *valor cerimonial* que torna a experiência num momento memorável, valor que muitas vezes é transposto para a própria marca, (en)formando a sua narrativa e o seu significado pessoal (Sanders, 1989). Mesmo que mais significados não lhe sejam atribuídos, pelo menos a “cerimónia” fica na memória e pode, a qualquer momento, ser evocada como momento de excepção. A tatuagem, assim praticada, assume o papel de texto que preserva a memória do rito – contexto – em que é concebida.

*Todas as tatuagens, todas as minhas tatuagens, têm uma pequena história. Nem que seja pelo menos a história da ocasião em que foi feita, de estar a fazer ou estar a ser tatuado. (...) A primeira [tatuagem] que fiz, já a nível profissional, já em estúdio, tinha eu 17 anos. Foi feita em Madrid. Na altura tinha ido a Madrid acompanhar uns amigos meus que tinham ido fazer uma tournée a Espanha e, por sorte, parámos num bairro antigo de Madrid, onde havia um francês que tinha uma casa de tatuagens. Eu, quando lá cheguei, não tinha dinheiro para fazer a tatuagem, não tinha marcação, mas quando apresentei a ideia ao tatuador, ele ficou de tal maneira entusiasmado com aquilo que resolveu desmarcar a pessoa que tinha marcado para a tarde. Ainda teve a bondade de me oferecer umas latas de cerveja enquanto estávamos a fazer aquilo. Tivemos em amena cavaqueira, o senhor também já estava farto de estar a falar espanhol com toda a gente. E quando eu entrei lá a falar francês, ele ficou contentíssimo. Ainda me ofereceu metade de um maço de tabaco e dois riscos de coca. Isto tudo porque eu cheguei lá e disse-lhe, sem hesitações nenhuma, «quero fazer isto na cabeça!» (mostra as tatuagens que tem no couro cabeludo). E ele ficou contentíssimo! Foi logo tratar de arranjar a máquina fotográfica e fotografou o processo, ao longo de 6 etapas: desde rapar o cabelo, fazer a primeira marcação, fazer as linhas de contornos, começar a encher. (...) E daí mais tatuagens vieram, umas com um significado mais forte que outras, umas mais pessoais que outras, umas com mais relevo, outras com menos relevo, outras puramente estéticas, outras de afirmação. [Profissional de body piercing, frequência universitária, sexo masculino, 25 anos]*

Trata-se, em suma, de uma metamorfose anunciada numa *mudança de forma*, mas que não deixa de manifestar uma mudança de *conteúdo*. É nesta perspectiva que os jovens entrevistados narram a circunstância que enforma as suas primeiras experiências com marcas corporais através de acontecimentos que delimitam um tempo de *ruptura existencial* na sua identidade, habitualmente coincidente com a entrada na condição juvenil: são acontecimentos a partir dos quais experimentam, sentem e projectam para si próprios uma dinâmica metamórfica, na medida em que sentem que se é outro – ou que se pretende ser outro – diferente do que se era no passado, liberto das amarras, prescrições e constrangimentos a que se sentia agrilhado.

*Olha, eu vou-te dizer uma coisa, era extremamente fechada, até aos 15 anos, fui muito fechada, não contactava com ninguém. (...) Aos quinze anos houve uma revolução total, é aquilo que eu sou hoje! Mas até aos quinze anos eu fui extremamente fechada. (...) Como nunca fui muito habituada a brincar com os outros miúdos, também era extremamente tímida, especialmente para os rapazes. Porque era muito tímida, porque pronto, andava numa escola de meninas, epá, não brincava na rua... (...) Pá, e aos 15 anos houve aquela explosão: o querer ser eu! Já estou farta! Epá, vou partir*

*estes preconceitozinhos sobre isto tudo! Pronto, até hoje. Mas aquilo em que eu fui muito fechada, acho que também foi derivada à educação, de ser filha única, não ter irmãos, não brincar com primos, não brincar na rua com outros meninos. (...) Logicamente que me dava com pessoas que tinham a mesma vontade que eu, porque as pessoas têm sempre um elo forte: ou musical, ou... e não só, não é? Pronto. E era a vontade de partir, de ir embora, de fazer qualquer coisa de diferente! Achar que tudo o que era igual, era uma grande chatice! Pá, era mau, não achava piada, pronto! Tinha que me dar com pessoas diferentes, ter sensações diferentes. (...) Sai [de casa dos meus pais], e depois de uns tempos fui para Barcelona. Conheci imensa gente gira, diverti-me imenso! Claro que nunca cortei as raízes com Portugal, porque vinha assiduamente a Portugal... E conheci gente, vários tipos de pessoas, epá, vários gostos em pessoas, pessoas excêntricas, pessoas normais...*

[Gerente de estúdio de tatuagem e body piercing, 9º ano de escolaridade, sexo feminino, 39 anos]

*Eles [os pais] sempre me tentaram proteger um bocado do mundo exterior. Eu entrei para um colégio particular, logo na primeira classe. Só quando fiz a quarta classe é que voltei então ao mundo cá de fora. (...) [os momentos da vida que mais me marcaram...] (Longa pausa...) O ter deixado o colégio particular em que andei até à 4ª classe para vir enfrentar o mundo exterior. Porque antes iam buscar-me de carrinha a casa e voltavam a pôr-me em casa de carrinha. (...) E depois, outra fase terá sido então quando saí das escolas oficiais aqui da Portela, para ir para ir para outra fora daqui, que era nos Olivais, onde entrei em contacto com gente de outros sítios, de diferentes... vá lá, grupos sociais, de locais diferentes, e comecei a conhecer outras partes da cidade e outros cantos, quando ia para casa deste ou daquele. (...) Tenho boas memórias dessa escola. Foi lá que se deu grande parte do meu desenvolvimento a nível intelectual, foi lá que eu comecei realmente a viver e a aperceber-me das coisas. (...) A primeira tatuagem foi feita já eu estava lá em Olivais-Chelas, sim senhor. Foi mais ou menos a partir dessa altura. (...) A partir dos 14 anos é quando se dá aquela mudança. No meu caso, acaba-se o 9º ano, vai estudar para uma escola um pouco mais longe de casa, conhece-se gente nova e de uma idade um pouco superior, e começa-se a desenvolver gostos que, até à altura, se desconhecia. E começa a ter necessidade de um pouco mais de liberdade para poder usufruir dessas experiências ao máximo. E então, aí começa a haver o confronto a nível familiar.*

[Profissional de body piercing, frequência universitária, sexo masculino, 25 anos]

É neste contexto que, como coloca Dubar, as transformações na configuração identitária são geralmente acompanhadas de *choques biográficos* (2000:170), ou seja, acontecimentos que induzem *crises existenciais*, no sentido em que cortam o curso do tempo ao engendrar perturbações na imagem e representação que o jovem tem e dá de si mesmo e do mundo em que vive, induzindo transformações na estrutura da sua subjectividade. Arrastam consigo rupturas existenciais que põem em causa os modelos simbólicos que sustentam a existência ordinária do indivíduo, e que enfraquecem o sistema de valores e crenças vitais até aí construído, sobre si próprio, sobre os outros, sobre a sociedade, sobre o mundo.

A densidade de efeitos desses momentos críticos produz um ensimesmamento do sujeito sobre si próprio, indutor de *auto-reflexividade*, essa capacidade do indivíduo se tomar a si próprio enquanto objecto, essa tomada de consciência do *self* que, segundo Giddens, se impõe quando a consciência prática incorporada na rotinização da existência é perturbada. Ao mesmo tempo que tal movimento de interiorização reflexiva propicia o desenvolvimento de processos de (re)construção de si próprio, acresce no sujeito o sentimento de desimplicação social, de distância do mundo, de autonomização, na medida em que reforça o espaço da sua



subjectividade fora das imagens normativas e normalizadas se si. Daí Martuccelli erigir os momentos de crise a «momentos de subjectivação por excelência», onde o indivíduo se sente devolvido a si próprio (2002:506).

*Eu, para aí desde os meus 15, 16 anos, comecei a querer aquelas roupas que me tornavam diferente, estás a perceber? Comecei a vestir Ana Salazar, exclusivamente, nessa altura, e a fazer assim umas maquilhagens muito extravagantes, sempre. Eu ia para a escola como quem, sei lá, como quem ia para uma discoteca, à noite. Porque eu não podia ir para discotecas à noite, por que os meus pais não me deixavam. E então eu ia para a escola sempre impecável, estás a perceber... (...) Fiz do 7º ao 11º ano num colégio particular, em Lisboa. E então era assim: havia uma turma de cada ano, estás a perceber? Só, era um colégio pequenino. E pronto, lá está, eu andava com os rapazes e tal, e foi nessa altura que comecei só a vestir roupa da Ana Salazar, e não sei que mais. E então aí é que foi completamente diferente! (...) E depois era a tal coisa: eu passava imenso tempo sozinha. Tirando a escola, eu estava sozinha sempre. (...) E comecei a criar aquele meu universo completamente diferente, pronto. Não tinha nada a ver com o que as outras miúdas faziam, a maior parte das miúdas faziam. E pronto, comecei-me a habituar a ser sempre assim. (...) E comecei cada vez mais a querer marcar a minha diferença! Pronto, havia alturas, então, em que eu conheci um fulano que era cabeleireiro, que fazia-me cortes de cabelo completamente surrealistas, e eu fazia uma maquilhagens completamente estranhas, tipo com bolinhas e cruces na cara... E andava assim na rua, de dia claro. E as pessoas então aí é que olhavam para mim a pensar: «esta fulana deve vir de um filme de terror qualquer e não se apercebe disso!!», não é? E isso agradava-me imenso!! Nessa altura, isso agradava-me imenso, porque sentia mesmo que havia uma distância enorme entre mim própria e o mundo real, percebes? Que eu estava num mundo completamente à parte! Pronto, estava mesmo no meu mundo, e os outros eram figurantes, não é, que iam passando e tal, e não tinham mesmo nada a ver com o que se passava!*

[Professor no ensino secundário, licenciatura, sexo feminino, 32 anos]

Embora cultivando uma subjectividade supostamente ensimesmada, a auto-reflexividade produzida em momentos de crise não se constrói de forma socialmente fechada, dependendo também de experiências relacionais que se constituem, simultaneamente, como oportunidades e provas. Como os depoimentos dos jovens entrevistados testemunham notoriamente, os choques biográficos estão ligados a processos sociais cujas implicações constituem rupturas concretas de laços sociais. É nesta medida que, apesar de envoltas numa retórica individualizante no modo como são narradas, as crises existenciais encontradas no princípio dos processos de reconfiguração identitária destes jovens não deixam de se apresentar socialmente contextualizadas, decorrendo de um conjunto de acontecimentos que revertem a favor de uma *ruptura relacional*. Essa ruptura é caracterizada, a um tempo, por um duplo movimento de *descentramento* e *recentramento* ocorrido na estrutura de relações desses jovens.

Seguindo a proposta de Fortuna (1995:38-39), o movimento de *descentramento* social dos sujeitos corresponde à desvalorização, suspensão ou perda das matrizes convencionais da identidade, como a classe social, o sexo, o grupo étnico, o grupo religioso, a condição laboral, o estatuto educativo ou o estatuto familiar, processo esse que resulta, por um lado, do afastamento físico por parte do jovem relativamente aos espaços sociais de controle que até aí

o constroem e, por outro, do estado de desprendimento e de emancipação por que o jovem se deixa envolver. Esse movimento de descentramento é, por sua vez, concomitante à busca de novos espaços de *recentramento* social, onde esse estado subjectivo encontre possibilidades de realização, movimento muitas vezes traduzido na adesão a sistemas de referências frágeis e rapidamente substituíveis. É no âmbito deste duplo movimento de afastamento / aproximação social e de conseqüentemente desidentificação / reidentificação simbólica, que deve ser entendida a concretização do potencial de metamorfose ou de destruição criadora das identidades.

Com efeito, os momentos críticos que marcam a viragem biográfica dos jovens entrevistados e a sua vontade inaugural de expressar corporalmente, contêm marcas de um *descentramento* por relação a um quadro sociabilístico até aí marcado pelo controlo e protecção parental – nomeadamente nos aspectos que se referem à sua vida exodomiciliar, situação que induz um sentimento de isolamento social, de *handicap* relacional, pela privação de relações amicais, fenómeno notoriamente mais vivido no feminino. A diagnosticada ruptura relacional começa por implicar a renúncia por parte do jovem do formato protector e dirigista que a família assume no decorrer da sua “socialização primária”, no âmbito da qual, por exemplo, a sua identidade pessoal se vai construindo a partir dos apelidos de família, signos de filiação, e de um nome, signo de individuação também atribuído pela família, transportando consigo traços das aspirações dos seus ascendentes (Cabral, 1996, 2003).

Em simultâneo, a ruptura relacional emergente nos momentos críticos identificados pelos nossos entrevistados prolonga-se num movimento de *recentramento* realizado por via da constituição de novas e mais amplas redes de sociabilidade amicais, também elas com outros diferentes dos que eram presentes no passado destes jovens. Embora o processo de construção da identidade pessoal comece por se desenvolver na sombra de um quadro formal de sociabilidades familiares, com o tempo o quadro de “socialização secundária” do jovem amplia-se e complexifica-se. A entrada na “adolescência” vem significar um tempo de alargamento das suas redes de sociabilidade e de afectividade para além dos quadros institucionais da domesticidade e do ensino, de multiplicação das suas esferas de experiência social e, conseqüentemente, de ampliação das suas possibilidades de identificação.

Com a transição para contextos escolares menos circunscritos, a abertura do espaço de sociabilidades à “rua”, e a profunda penetração dos *media* na experiência juvenil (designadamente a televisão e a *internet*), o processo de identificação toma como suportes grupos cada vez mais diversos. Condições sociais que não deixam de potenciar no jovem adolescente o desejo de escapar à herança que se inscreve na reprodução simbólica e social da

sua linhagem familiar, à inscrição genealógica que marca a sua identidade desde o nascimento, para poder modificar a sua inscrição no sistema simbólico de posições dentro do qual a sua identidade evolui e, assim, realizar-se como *si-próprio*.

Este processo metamórfico, por vezes difícil, longo e doloroso<sup>325</sup>, implica um dispositivo social de mediação entre o “antigo” e o “novo” *self*, ou seja, um *outro significativo*<sup>326</sup> que funcione como parceiro social no acompanhamento da reconstrução identitária do jovem, que sirva de intermediário entre as velhas e as novas crenças, entre as identificações passadas e as identificações em gestação, e, sobretudo, que funcione como *estrutura social de plausibilidade* para se por à prova e para se confirmar na nova pele, uma espécie de «laboratório de transformação» capaz de validar, confortar, reconhecer a nova identidade ressocializada e projectada (Dubar, 2000:172).

Os momentos críticos que caracterizam a circunstância biográfica da experiência da marcação corporal dos nossos entrevistados revelam, de facto, acontecimentos que incorrem numa mudança que os põe em proximidade com outros jovens percebidos como diferentes, que se distinguem pelo visual que ostentam e, sobretudo, pela música que ouvem, referentes das afinidades electivas que passam a ser estruturantes fundamentais das relações de amizade e de cumplicidade. A partir dessas novas sociabilidades, conhecem-se novas zonas de gosto, distintas daquelas habitualmente difundidas nos circuitos de bens simbólicos mais comerciais. Experimentam-se novos comportamentos, novos consumos, novos visuais, novos recursos e referências para se *ser*, onde as tatuagens e o *body piercing* marcam presença. A par de um relativo enfraquecimento e enfrentamento da autoridade e vigilância parentais, tentam-se os limites para uma nova margem de autonomia e começa-se a desenvolver um projecto identitário que tem como epicentro social o grupo de amigos, no sentido de uma procura da autenticidade do *self*.

*Começou logo a vir a ideia disso [da tatuagem] para aí aos dez, onze anos, que foi quando comecei a ouvir Heavy Metal. Comecei a deixar crescer o cabelo, uma moda que houve de se usar blusões com bicos, dorsais... (...) [O contacto com o heavy metal] Foi assim: eu estudava numa escola piloto, que era aqui uma escola primária. Depois fui para a D. Fernando que era na Portela de Cima, tinha que apanhar comboio. Começou logo a haver outro tipo de gente, outro tipo de caras, outro tipo de gostos. Comecei a ver coisas que não via quando andava debaixo da alçada dos meus pais. Comecei a ver e de todas as que vi a que mais me agradou foi o heavy metal. Achei que era o mais*

---

<sup>325</sup> Na medida em que esta dinâmica de afastamento, de desidentificação e de consequente autonomização perante o quadro familiar nuclear, implica frequentemente quer tensões existenciais entre a identidade actual e a identidade projectada, quer tensões sociais com os referentes de autoridade simbólica até aí legítimos, os pais, engendrando uma verdadeira *luta pela subjectividade*.

<sup>326</sup> Sobre a distinção entre *Outro significativo* (os seus mais próximos com os quais o sujeito estabelece relações de identificação simbólica) e *Outro generalizado* (os outros mais distantes com os quais o sujeito estabelece relações na base de papéis sociais) e a sua importância nas identificações, ver Mead, 1963 (1933).

*bonito, não da roupa mas da música em si, do estilo de vida que as pessoas levavam, o que é que faziam. Interessou-me tudo no geral, quer dizer, o heavy metal não me interessou só pela parte musical, pela parte da barulheira, foi tudo um bocado. E foi por aí que comecei até onde estou hoje.*  
[Fiel de armazém, 7º ano de escolaridade, sexo masculino, 23 anos]

*A partir da escola secundária, a partir da secundária é que veio assim mais esse movimento desse pessoal das tattoos. A partir do 7º ano. Quando fui para a secundária do Laranjeiro é que começou mesmo. Até aí era mesmo só música em casa, era revistas da Bravo, aquelas revistazinhas que havia e não sei quê. O som mesmo, era só musical. (...) Mas quando fui para a escola é que comecei a conhecer outro pessoal, de Miratejo, outro tipo de pessoal. Alguns já na mesma onda que eu, mas já mais avançados, já conheciam mais cenas, tás a ver, que é o caso desses aí das fotografias (são dois irmãos). O mais velho já era um gajo já mais batido no movimento, mostrou-me grandes cenas novas.*

[Electricista na construção civil, 8º ano de escolaridade, sexo masculino, 28 anos]

*[A separação dos pais e ter saído de casa com a mãe, com cerca de 15 anos] Foi uma mudança radical. Foi mudança de bairro [de Campo de Ourique para o Castelo], foi mudança de vida. Foi quando eu comecei, de facto, a viver! (...) Comecei a fumar charros e a beber copos e a ter uns amigos um bocado diferentes. (...) Estava a estudar, isto foi quando eu andava na António Arroio. (...) Sei que nós andávamos na António Arroio, na altura, e que todo o nosso grupo, todos fizemos [uma tatuagem] igual, uns aos outros, com agulhinhas e não sei quê. (...). [Foi uma marca de passagem pela António Arroio?] Foi! Foi um momento muito importante, uma grande escola.*

[Profissional de body piercing, 9º ano, sexo feminino, 34 anos]

É neste contexto de ruptura e metamorfose que as tatuagens e *piercings* inscritos no corpo vão sendo assumidos e vividos por estes jovens como pequenas “conquistas pessoais”, isto é, gestos simbólicos que exercitam a soberaneidade do *self* sobre si próprio, e que representam *ganhos acrescidos de emancipação* perante as instituições sociais que tradicionalmente enquadram e regulam as trajectórias juvenis nas suas diversas esferas de inserção (família, escola, mercado de trabalho, etc.). Como tal, são condutas que vêm reforçar expressivamente o processo de *subjectivação* destes jovens, no sentido em que nelas encontraram um meio de se construir para si próprios fora da alçada institucional que os cerca, uma forma de marcar e demarcar autonomia e poder de decisão sobre si próprio na construção de uma identidade pessoal distintiva e singular. Assinala um desejo de ampliação da autonomia social, de aquisição de liberdade individual por parte do jovem, que pretende assim afirmar a sua *existência* enquanto *pessoa diferente*<sup>327</sup>, marcar a sua capacidade de agenciamento e protagonismo e demarcar a sua autonomia relativa perante algumas instâncias tradicionais de exercício do poder sobre o seu corpo, a sua identidade e a sua vida.<sup>328</sup>

Nesta perspectiva, o acto de marcar o corpo, na sua forma actualizada de *rito pessoal de passagem(s)*, revela e instaura simbolicamente uma clivagem fundamental na ordem social

---

<sup>327</sup> Confirmada pelos seus semelhantes na diferença.

<sup>328</sup> Voltaremos mais profundamente a este tema no capítulo VI, ponto 6.1, quando apresentarmos o acto de marca enquanto gesto de rebeldia emancipatória.

destes jovens – a *separação* operada pela *diferença radical* entre jovens submetidos e jovens não submetidos –, representando mais um passo no processo de autonomização social do jovem, uma forma simbólica de transição na condição de sujeição ou dependência juvenil. A marca corporal expressa, assim, já não um mecanismo de dominação social sobre o indivíduo (como era o seu uso tradicional nas sociedades pré-letradas), mas antes uma estratégia de auto-determinação identitária e de resistência à dominação exterior (Sabelli, 1982).

Na contingência de uma circunstância social que impele o indivíduo à adesão a uma lógica de identificações sucessivas no processo de construção identitária que faz ao longo da vida, moldando uma identidade pessoal incerta, líquida, ancorada a um *corpo nómada* (Maffesoli, 1988a, 1997), a um corpo em constante *passagem* (no espaço físico, no espaço social, no tempo) (Sant’Anna, 2001), a natureza permanente e indelével de recursos identitários como a tatuagem vem funcionar como força contraditória, como garantia expressiva de uma continuidade cumulativa, da persistência e prolongamento no tempo dessa condição de insubmisso, radicalmente diferente e autêntico, disposições em torno das quais, como temos vindo a ver, a identidade pessoal destes jovens é estruturada. O acto de tatuar o corpo configura, nesta medida, um *rito* cuja repetição intervalada impele à ideia de certificação e de estabilização identitária. Trata-se de um rito, portanto, que quando passa a assumir a regularidade cadenciada, a planificação e o sentido de futuro que caracteriza qualquer projecto, se transforma em *procedimento ritual* (Rivière, 1992:17; Lamer, 1997:43), funcionando como memória do que reproduz como relativamente idêntico no tempo.

Ritualizar significa domesticar uma mudança de estado que potencia instabilidade. Diante de determinados momentos críticos, onde a prova da consistência e continuidade identitária é posta em causa, o indivíduo arma-se de dispositivos vários (simbólicos, estéticos, performativos, materiais, qualificacionais, etc.) para enfrentar a instabilidade e incerteza que a respectiva adaptação acarreta. Esses dispositivos reenviam, muitas vezes, para o que o sujeito tem para si de mais “seguro”, “primordial”, “valioso” e “radical”<sup>329</sup> na sua história pessoal (Jeffrey, 1997:7). É neste contexto que o corpo, um dos recursos considerado como mais permanente na auto-percepção subjectiva do indivíduo, tem sido historicamente mobilizado enquanto objecto de procedimento ritual, sobre ele recaindo um conjunto de comportamentos que, em períodos de desordem ou *life-crisis* (Turner, 1995 [1969]:168-170), se vão repetindo como possível forma simbólica de resposta à ameaça ou incerteza do mundo, à insegurança ou ambivalência social.

Assim sendo, quando toma a forma de ritual com vista a um projecto corporal, a marcação do corpo deixa de corresponder à expressão de uma mera fase transitória da existência juvenil,

---

<sup>329</sup> No sentido de representar as suas “raízes”.

para passar a expressar uma forma de compromisso identitário e de estilo de vida do jovem consigo próprio e com o mundo, celebrado por recurso a um investimento estético irreversível sobre o suporte que toma como mais permanente na sua existência transitória. O comportamento repetitivo que alguns jovens cultivam, muitas vezes associado a uma retórica da “adição”, da “dependência”, do “vício”, pode ser colocado como uma extensão de rotinas de segurança identitária ou «ontológica» (Giddens, 1997 [1991]). Numa era que exige identificações flexíveis, plásticas, descartáveis, a opção e empenho em marcar de forma extensiva, sucessiva e definitiva o corpo, dispositivo até há pouco tempo marginalizado na configuração societal contemporânea, não corresponderá à expressão de um desejo de retorno à permanência dos seres e das coisas? Não constituirá um sintoma de busca social de uma identidade relativamente una, estável e durável, funcionando a pele permanentemente marcada como uma superfície simbólica protectora contra as incertezas do futuro?

A evidência empírica corrobora que a mobilização da tatuagem no âmbito de projectos extensivos de marcação corporal não deixou, efectivamente, de ser vivida e percebida pelos seus jovens praticantes de hoje enquanto recurso de protecção simbólica perante situações de crise manifesta ou latente: o acto de tatuar continua a funcionar quer como operação de *catharsis* (Rivière, 1992:16-17), mobilizado enquanto procedimento ritual de expressão liberatória de tensões, factor apaziguador da “ansiedade” e “dor” resultante de situações de tensão, conflito ou fragilidade psicológica<sup>330</sup>; quer como *prova simbólica* (por vezes sentida mesmo como provação física, pela dor que acarreta), de natureza expressiva e celebratória, de resistência e sobrevivência identitária a determinados momentos críticos indutores de viragem nas biografias individuais: um ente que morre ou que nasce, uma relação que acaba ou inicia, um curso em que se entra ou que acaba, uma escola que se deixa ou se abandona, um novo gosto ou desgosto no tempo de lazer, uma grupo de amigos que se adquire ou que se perde, a obtenção de um novo emprego ou uma situação de desemprego. Estas são situações que deixam marcas profundas na existência individual e que podem justificar o recurso a uma marca que as evoque no corpo de quem por elas passou e a elas sobreviveu, marcando uma forma de continuidade na mudança, de consistência na instabilidade, de resistência na fragilidade.

Nesta perspectiva, quando mobilizado sob uma forma ritual, o gesto de marcar o corpo proporciona aos seus usuários um sentido de compromisso, permanência e protecção simbólica

---

<sup>330</sup> Recorde-se as palavras daquela entrevistada que dizia fazer um «furo» sempre que tinha uma discussão com o namorado, mobilizando o *body piercing* como forma simbólica de expiar a “dor” pessoal infligida por essa situação e de promover a sua auto-estima e auto-confiança. A dor sentida no decorrer da «prova» funcionava como forma homeopática para fazer face ao sofrimento que, naquele momento, impregnava a sua existência.

que lhes permite domesticar os tempos charneira da existência, vividos num mundo adverso, precário e em constante mutação. Daí a cadência regular do acto de marcar o corpo surgir profundamente ancorada à emergência de momentos críticos na vida do indivíduo. Os regimes de marcação corporal extensiva tornam-se, assim, um meio efectivo deste historicizar a sua própria biografia, permitindo a narração iconográfica do processo de construção da sua história (pessoal) inserida numa História (colectiva). A identidade pessoal, como afirma Dubar «é um processo, uma história, uma aventura e nada permite fixá-la a um qualquer momento da biografia» (2000:210).

Essa história, mesmo que sempre inacabada, inevitavelmente vai sendo reflexivamente organizada e verbalizada numa perspectiva íntima, individual e individualizante pelo seu protagonista, dando origem ao que Ricoeur (1990) designa de *identidade narrativa*. Esta, enquanto construção de uma história pessoal com sentido para o indivíduo que a protagoniza, é realizada, na opinião de Ricoeur, a partir de um trabalho de verbalização discursiva por parte daquele (1990:180-193). Existem, porém, outros dispositivos simbólicos de biografização da identidade narrativa, do indivíduo recontar a sua própria história, e que vão além do discurso verbal e das suas gramáticas. A marcação do corpo, nomeadamente através da tatuagem, é uma delas.

#### **5.4. Uma biografia à flor da pele: memória e narratividade nos projectos de marcação corporal**

A selecção da iconografia a explorar epidermicamente no âmbito de um projecto de marcação corporal não decorre tão-somente do gosto estético do praticante, mas evoca também todo um arsenal metafórico e imaginário que remete para os seus contextos sociais de pertença e de vivência ao longo de uma trajectória de vida. A dada altura do processo, nomeadamente quando começa a configurar a forma de ritual com vista a um projecto corporal, passa a haver uma preocupação não só com as afinidades estéticas e éticas entre a iconografia escolhida e a personalidade, biografia e/ou o modo de vida do praticante, mas também com a existência e o valor biográfico de um evento pessoal que dê sentido e justifique o acto de perfurar o corpo.

A marca é uma inscrição gravada na superfície da pele. Em hebraico, o termo usado para o verbo *gravar* (*zekner*), para além de transmitir a ideia de eternidade, significa também *lembrar* (Ramos, 2001:92). O acto de gravar o que quer que seja encerra, portanto, o desejo de preservar uma memória. Dadas as suas propriedades de permanência e incisão epidérmica, as

marcas corporais, particularmente as tatuagens, oferecem efectivamente um *sistema mnemónico* particularmente eficaz, não só porque tais propriedades operam como um obstáculo ao esquecimento, mas também, e sobretudo, porque são investidas de um forte poder evocativo de momentos passados, pontos de referência biográfica estruturantes que reforçam a unidade, consistência e durabilidade subjacentes ao sentido de *self*.

Da mesma forma que as cicatrizes involuntárias evocam a situação accidental que as causou, as marcas deliberadas recordam as emoções e as circunstâncias que, nesse momento particular, justificaram a sua execução. A capacidade de que se revestem em evidenciar permanentemente uma vontade de recordar, faz as práticas de inscrição corporal<sup>331</sup> serem consideradas por alguns autores como uma «forma privilegiada para a transmissão de memórias de uma sociedade» (Connerton, 1993:123). Ou, melhor dizendo, de como esta se traduz na vida dos indivíduos.

Com efeito, na sociedade ocidental, a visibilidade da tatuagem surgia tradicionalmente associada ao registo iconográfico de situações colectivamente marcantes, como expedições, aventuras, guerras ou outras recordações da vida militar<sup>332</sup>, os laços de afectividade e amor que, nesses contextos, temporária ou definitivamente, eram deixados para trás<sup>333</sup>, os valores em nome dos quais o sujeito vivia, se deslocava ou combatia.<sup>334</sup> Hoje, a tatuagem tende a ser uma *performance* cultural associada a evocações mnemónicas mais personalísticas. São múltiplas as histórias contadas pelos jovens tatuados a propósito de cada uma das suas tatuagens, poucas delas evocando eventos de ordem colectiva. Qualquer evento que tenha um impacte biográfico subjectivamente considerável é susceptível de justificar uma inscrição corporal.

*Eu, as tribais que tenho, muitas vezes, quando as fiz, queria demarcar qualquer coisa que se tinha passado e que tinha marcado a minha vida. (...) Há muitas pessoas que... Por exemplo, a propósito da morte de um familiar, ou do nascimento de um filho, seja o que for, resolvem fazer uma marca no corpo para se recordarem sempre pelo que passaram, nos bons e nos maus momentos. Isto acaba por funcionar um pouco da mesma forma. Uma pessoa tem o gosto, ou teve gosto, teve prazer*

---

<sup>331</sup> Ao contrário das práticas de incorporação, mais difíceis de detectar. Sobre a diferença conceptual entre *práticas de incorporação* (presumem invasividade do corpo) e *práticas de inscrição* (presumem comunicabilidade) ver Connerton, 1993. As primeiras referem-se, por exemplo, à memorização de posturas culturalmente específicas (o poder e a posição exprimem-se em posturas). O alfabeto, por contraste, é uma prática de inscrição. A tatuagem é, nitidamente, uma prática que reúne ambas as componentes, de comunicabilidade e de invasividade: nas palavras de Connerton, «muitas práticas de inscrição contêm um elemento de incorporação e até pode dar-se o caso de que nenhum tipo de inscrição seja de todo concebível sem uma tal componente irreductível de incorporação» (1993:95).

<sup>332</sup> Lembremo-nos das célebres tatuagens dos nossos militares quando regressados da Guerra Colonial, com referência ao pelotão a que pertenciam, ou ao país e anos em que combateram.

<sup>333</sup> É igualmente célebre a inscrição corporal «Amor de Mãe» ou «Fulana para sempre», a qual obedece à vontade de marcar a fidelidade eterna a uma relação afectiva através da incorporação metafórica do Outro significativo, de o fundir consigo através da mediação do seu estatuto, do seu nome ou iniciais ou de uma dedicatória amorosa.

<sup>334</sup> Sobre o aumento da prática da tatuagem em contextos de guerra e de saliência de valores nacionalistas, ver Caplan, 2000:156-173.



*naquele momento, quer guardar aquele momento para sempre, e uma tatuagem é uma boa forma de não deixar que as coisas se apaguem.*

[Profissional de body piercing, frequência universitária, sexo masculino, 25 anos]

*É mais um marco de acontecimentos que se passaram na vida, é um pouco mais dessa maneira que eu levo a tatuagem. (...) É mais relacionados com vivência pessoal, relacionados com a música, mais com isso. (...) Relações afectivas... Relacionado com a minha actividade e com as variações ao nível de gosto de música. (...) Por exemplo, a nível de música tive sempre várias preferências musicais, umas vezes mais virado para o metal, outras vezes mais virado para outros estilos de música. E tu tens, isso é óbvio, certos símbolos relacionados com os vários tipos de música. E passando esses estádios, fui fazendo tatuagens como os próprios estilos de música a que estava associado na altura. (...) Pronto, sempre associando palavras, expressões, coisas desse estilo.*

[Cozinheiro, frequência universitária, sexo masculino, 28 anos]

*Todas as minhas tatuagens têm uma história. (...) Tudo o que na minha vida me marcou, retrato através de desenhos no meu corpo, porque fez parte de mim e vai morrer comigo, e isso ninguém me pode tirar! Se tiver um acidente, posso deformá-las, mas ninguém me pode tirar, não é? (...) [normalmente tem a ver...] Com coisas que se passam comigo, e que me marcaram, e que me fizeram feliz, não é? E que eu quero que essas coisas vivam enquanto eu existir, e que quando eu morrer vão comigo, não é? Pronto, é a minha vida. É as coisas que me marcaram retratadas no meu corpo, pronto.*

[Gerente de estúdio de tatuagem e body piercing, 9º ano de escolaridade, sexo feminino, 39 anos]

Quando se lhes pede que descrevam a trajectória do seu projecto de marcação corporal, é utilizado por parte dos jovens entrevistados todo um sistema linguístico pessoalmente codificado, bem como um sistema mnemónico biograficamente ancorado, independentemente do alcance social dos eventos que comemoram e dos sentidos específicos que lhes são investidos. Ao descreverem a sequência das marcas acolhidas na sua pele, os jovens vão construindo nexos de sentido entre as imagens gravadas na pele e as suas respectivas histórias de vida, narrando acontecimentos e situações marcantes na sua biografia, gostos e desgostos, amores e desamores, cumplicidades afectivas, políticas, musicais, pedaços de histórias pessoais cuja densidade vivencial é metaforicamente imortalizada na vida do corpo que as viveu.

Através de um acto que se pretende irreversível, esses jovens inscrevem epidermicamente imagens gráficas que recordam situações, pessoas, valores e referências entendidas como decisivas na sua trajectória de vida e na construção da sua subjectividade própria. O corpo marcado transforma-se num *arquivo de si* (Le Breton, 2002a:114), uma espécie de memorial dos núcleos sociais e simbólicos estruturadores da identidade pessoal e social do seu portador, tal como se de um álbum de fotografias se tratasse. Representa uma intriga iconográfica que sinaliza e sintetiza uma história de vida, o traço indissipável de uma subjectividade que se constrói também por relação ao passado, através da narração pessoal de um percurso de vida nas suas várias esferas de existência, uma interpretação de si por si próprio a respeito de momentos sucessivos ou paralelos da sua existência. Coerentemente unido sob a égide da

biografia do seu portador, o mapa iconográfico que o corpo marcado apresenta torna-se assim apenas decifrável, na sua gramática de produção, através da orientação do seu portador. As marcas vêem-se, assim, submetidas a uma espécie de *privatização dos significados*, que se tornam propriedade individual.

A organização do projecto de marcação corporal segundo uma lógica ritual e memorial acaba por funcionar objectivamente como estratégia de gestão no tempo e no espaço de um suporte que é, por natureza, finito: a superfície do corpo. Os jovens extensivamente marcados não esquecem que a epiderme é uma matéria-prima limitada e que, como tal, deve ser gerida de forma a não ser totalmente ocupada de um momento para o outro, mediante gestos impulsivos que podem comprometer o gozo no processo de construção, bem como o próprio resultado final do projecto de marcação corporal. A pele ainda “virgem” adquire um valor sem par, devendo ser poupada a experiências, arrependimentos e/ou falhas, sendo cada vez maior a exigência relativamente à qualidade do projecto gráfico e do profissional a concretizá-lo. Nesta perspectiva, a *ritualização* do acto de marcar sob a égide de um sentido (biográfico) que a justifique, permite a gestão dos limites do espaço corporal, garantindo igualmente a maturação acerca dos contornos do projecto a desenvolver.

*Tenciono tatuar os braços todos mas quando houver significados para atribuir, não vou tatuar para ficar todo tatuado, para passar num café: «olha aquele gajo todo tatuado!» Não. Tem que haver significados. (...) Não é com pressa, não há hora marcada, não tem que ser este ano ou o próximo, vou tatuando com as tais sequências lógicas de maneira a não ficar uma perdida da outra, sem lógica nenhuma, encaixando umas nas outras. (...) [Um amigo próximo] Fez o que eu não faço, que é tatuar tudo duma vez, tipo, ele tem vários significados, vai já fazer. Quando ele quiser fazer outra que tenha um significado mesmo muito forte, se calhar já não tem sítio para a fazer! Acho que é desperdício! Eu quero chegar aos trinta anos – se lá chegar, esperemos que sim – e olhar e pensar que este dia tem que ser marcado e ainda há aqui sítio para fazer. Não quero fazer à pressa, a tatuagem à pressa sai borrada. (...) A pessoa acaba por gastar mal o dinheiro não fazendo bem, acaba por desperdiçar a pele e o dinheiro, o significado e o sítio que eu queria pôr nesta tatuagem.*  
[Fiel de armazém, 7º ano de escolaridade, sexo masculino, 23 anos]

*Cada vez que eu vejo um desenho que gosto, eu quero mostrar... Mas tem que ser com calma. Porque se eu pudesse, de repente, ter as tatuagens todas, eu já sei que para aí daqui a cinco anos já não me podia tatuar, porque já não tinha espaço! Ou porque já mudei, e os desenhos... Já tenho tatuagens que gostava de... gostava e vou mudar os desenhos! Já me comecei a faltar. De resto, vamos com calma... Uma por ano. Sou muito prática. (...) Já tenho planos para fazer [tatuagens] daqui a um ano, daqui a dois anos, mas... Tem que ser com calma.*  
[Profissional de body piercing, estudante universitário, sexo feminino, 27 anos]

*Eu tenho [tatuagens] nas costas, também não quero alargar mais, porque acho que também ainda tenho muito tempo. Se eu alargar tudo agora, depois, daqui a uns anos, quero fazer mais coisas e não tenho espaço para fazer, por isso prefiro ir com calma agora.*  
[Profissional de body piercing, 8º ano de escolaridade, sexo masculino, 23 anos]

Integral ao sentimento de *ser*, no presente (identidade actual), é o sentido do que se foi, no passado. Neste contexto, quando organizado segundo a lógica de sistema mnemónico, o projecto de marcação corporal vem constituir um dispositivo favorável à expressão de experiências e sentimentos implicados no sentido de passado das subjectividades, memórias que tornam tangível o que, de outra forma, seriam experiências transitórias, momentâneas e perecíveis. Trata-se de um recurso iconográfico que manifesta um modo de consubstancializar e viver uma recordação biográfica, subjectivamente investido de um profundo sentido de continuidade cumulativa entre o presente e o passado, de superação de momentos de crise indutores de rupturas existenciais. Em última instância, é uma máscara que vem conferir sentido de unidade prolongada a toda uma existência, no tempo e no espaço, que tenta expressar a permanência de um *self* que se vai projectando numa rede social de pertenças concomitantes e sucessivas, de ocorrências que o marcam mas não o corrompem.

É neste sentido que o regime de marcação corporal extensiva pode ser tratado como uma forma não discursiva ou iconográfica de *identidade narrativa*, no sentido que Ricoeur (1990) dá ao termo. Para o autor, a *narratividade*, e não apenas a *reflexividade*, é um composto essencial da identidade individual, na medida em que corresponde a uma *intriga* susceptível de produzir sentido sobre um percurso particular de vida, uma forma de articular e encadear os diversos episódios, personagens e contextos que fazem sentido para o sujeito enunciador e no seio dos quais ele se tenta situar. É através da narratividade que o sujeito constrói e dá a conhecer, no tempo e no espaço, o seu *mundo de vida*, a sua existência subjectiva, a sua auto-biografia, construção através da qual ele se produz enunciando-se.

Embora Ricoeur dê principal ênfase à dimensão discursiva e linguística da narratividade, na sua colocação “em palavra”, considerando que «a identidade pessoal não se torna narrativa senão quando colocada em discurso» (1990:180), não deixa de fazer sentido ampliar a noção de narratividade a toda e qualquer forma de expressão de si e da sua história pessoal, tudo o que, explícita ou implicitamente, expresse intencionalmente a história subjectiva do sujeito. E, de facto, o projecto de marcação corporal extensiva não deixa de implicar a construção de uma forma narrativa que serve de suporte expressivo à representação da historicidade de uma subjectividade. Representa uma narrativa de vida que se traduz em traços e adereços directamente inscritos no *bios*, em gestos performativos de inscrição no corpo singular que figuram uma grafia e uma codificação próprias ao sujeito de enunciação. Trata-se de uma forma simbólica de apropriação e representação de uma identidade *para si* na sua historicidade, não em termos de verdade histórica, mas enquanto elaboração imaginária da sua verdade sobre si

próprio, enquanto produto e simultaneamente participante de uma história onde o sujeito da enunciação se sente protagonista.

Nesta perspectiva, pode-se fazer corresponder o projecto de marcação corporal extensiva ao que Maria Augusta Babo designa de *acto de inscrição auto-bio-gráfica*, onde se misturam, «até à indeterminação, a experiência de vida, a vivência, a elaboração imagética, a associação mnésica, enfim, uma verdade sempre já im-pura que é resultado desse heterogéneo e insondável trabalho de memória.» (2003:97). Tal como no acto autobiográfico, há no projecto de marcação corporal extensiva «todo um trabalho que consiste em fazer coincidir o corpo anónimo e singular com um nome e a linguisticidade de um eu» (Babo, 2003:98). Neste trabalho, o regime de marcação corporal extensiva funciona a um tempo quer como *dispositivo enunciativo* dotado dessa «capacidade de dizer eu, recentrando os sujeitos do enunciado e da enunciação», quer como *dispositivo espectacular*, «um espelho que me reflecta – uma dimensão de auto-retrato que configure a “*mise-en-scène* do eu”» (Babo, 2003:96).

Ao inscrever sobre a pele traços evocativos da sua vida, o indivíduo enuncia-se a si próprio na forma como percebe a sua biografia no espaço e no tempo social. Tal como nas formas narrativas auto-biográficas tradicionais, o enredo iconográfico a que correspondem os projectos de marcação corporal extensiva implica uma relação do sujeito de enunciação, num momento dado da sua existência, não apenas entre as diferentes esferas de experiência social (familiar, profissional, afectiva, amical, religiosa, política, de lazer e consumo, etc.), como também entre os episódios que, a partir desses campos, se sucedem na sua história pessoal, não enquanto expressão de um tempo cronológico e linear, mas de uma memória activa, produtora de sentido sobre uma conjunção de experiências que confluem numa direcção de vida.

*Se eu começasse a descrevê-las [às tatuagens], tás a ver.... Olha, tens aqui...*

*[Família de origem] Tens aqui o pessoal que me criou, tás a ver, tá por ordem de nascimentos que é para não haver uns em cima.... A minha mãe, o meu pai, a minha avó, a tia da minha avó, foi o pessoal que me criou, tás a ver.*

*[Rua] Pá, isto o que traz muita sofrimento a um gajo que é as ruas, a rua, é só ódio na rua, tás a ver, é só porrada, é só merda.*

*[Pertença tribal] Isto é a nossa onda, não é, o que a gente representa. (Hardcore) Isto é Margem Sul Hardcore, não sei se viste a barriga do D., tem lá a mesma coisa. Margem Sul Hardcore.*

*[Família de procriação] Pá, ya, olha, pode-se dizer que a última tatuagem que fiz, foi uma tatuagem bué de sentimental, se calhar nunca fiz nenhuma. Foi o nome da minha mulher. Uma tatuagem que toda a gente diz: «Não faças, vais-te arrepender!», não sei quê. Foi aquela tatuagem... tanta pressão, toda a gente diz: «Tu és maluco, vê lá o que vais fazer...» Foi aquela que eu... «temos que acreditar!»*

*[Deus] Pá, eu acredito em Deus, logo um coração sagrado, ‘tás a ver... [No peito mesmo?] Ya.*

*[Valores nacionalistas] Pronto, isto é a marcar a minha nacionalidade - gosto de ser português. (...) Depois acho que fiz a barriga, onde eu tenho o meu nome, que está escrito em latim, ‘tás a ver. Pus em latim que é para... Porque é a nossa origem, e é a nossa raça. Embora o pessoal diga que um gajo é branco, um gajo não é branco. É assim português: por exemplo, eu, assim moreno, se for preciso, na Alemanha sou alvo de racismo. E isso às vezes faz bem ao povo português, ‘tás a ver,*

porque nós somos muita racistas. E batemo-nos por uma raça que se calhar nem é a nossa, que é a raça branca, branca. Há pessoal muito mais branco, não é? Por isso é que pus em latim, sou latino, está em latim.

[Referências musicais] Estas aqui têm mais a ver com a música, tás a ver, com as bandas que eu..., pá, que as letras me disseram aquelas coisas que estão gravadas. Felizmente essas bandas tinham desenhos próprios, se não eu acabava mesmo por escrever as letras deles, tás a ver?

[Zona de residência] Tenho aqui a zona onde eu fui criado e onde espero vir a morrer: Laranjeiro.

[Pertença tribal] Este bloco acho que não é preciso dizer muito, não é? Esta aqui marca a minha onda, descrita no feminino. Isto é uma «skin girl», tás a ver?

[Electricista na construção civil, 8º ano de escolaridade, sexo masculino, 28 anos]

Cada tatuagem minha tem uma história, desde como é que foi feita até ao por que é que foi feita. Não foi só a tal curiosidade. (...) Há sempre uma sequência de lógicas, só que já são coisas muito pessoais.

[Compromisso] Esta tem muito significado porque foi no dia em que a minha namorada também fez uma...

[Acontecimento marcante: a morte da irmã] Esta tatuagem, por exemplo, tem a minha vida toda até aos dezasseis anos, mais ou menos. Esta caveira para mim tem um significado. Quem ouvir isto pensa que é um significado bizarro. Esta caveira para mim é a minha irmã que morreu.

[Fases de vida: biografização] Esta tribal toda, que está à volta, não tem significado tipo legendado, mas é todos aqueles problemas, aquelas fases que a minha vida já teve até hoje, porque como qualquer vida tem altos e baixos e curvas e metas. E a tribal, como foi feita de mão livre, não foi tirada de lado nenhum, é justamente isso, tem partes direitas, tem partes que não são direitas.

[Problemas com as drogas] Eu, quando era mais novo, também tive um problema com drogas e resolvi simbolizá-lo como uma Cannabis, em forma tribal, que é o que está aqui em cima, sem cor, sem o verde da Cannabis, mas com as folhas da Cannabis

[Acontecimento marcante: acidente] Por exemplo, esta tão pequenina, para além de ter um significado já idêntico nesta perna, através de um desenho completamente diferente. Um é um sol e este é um olho. Os olhos, para mim, na minha maneira de pensar, os olhos têm a vida, os olhos dizem o que é que a pessoa é. (...) Eu estive preso à morte um mês e três dias. (...) E ninguém volta assim de um dia para o outro. Foi o que me aconteceu. Não digo que foi um milagre, mas mereceu um significado, mereceu uma marca. Então, como os olhos para mim são a vida, já tinha um sol, não ia fazer outro sol, fiz um olho do mais simples.

[Segredo] Esta já é muito pessoal [bate no braço].

[Referências musicais e pertenças tribais] Depois há este tipo de tatuagens que eu adoro, que têm tudo a ver com o satanismo. (...) Eu tenho um bocado de diabinho. Gosto demais do 666, mas acho que isso já é exagero. Mas são uns trabalhos que eu admiro à brava. Nas tais fases que eu ouvia Heavy metal e ouvia as tais bandas satânicas à brava.

[Fiel de armazém, 8º ano de escolaridade, sexo masculino, 23 anos]

Por outro lado, ainda que a grafia subjacente aos projectos de marcação corporal não assuma directamente a forma de *palavra*, recurso tradicional e privilegiado de narrativa autobiográfica segundo Ricoeur, a iconografia representada nas marcas corporais, sobretudo na tatuagem, não deixa de dar azo a formas de codificação textual, a formas textuais de narração de vida. DeMello evidencia o amplo poder simbólico que a tatuagem detém enquanto dispositivo de captação de *discursos*, dentro e fora das redes sociais que as mobilizam: «as pessoas falam das tatuagens. Elas falam acerca das suas próprias tatuagens, acerca das tatuagens umas das outras, acerca das tatuagens em geral, e todo este discurso, a meu ver, tem um efeito prático: enquadra as tatuagens» (DeMello, 2000:12).

Foi efectivamente notório o gosto dos entrevistados em falar sobre as suas marcas, orgulhosamente. Até mais do que em mostrá-las. E desta forma o investimento iconográfico no signo redobra-se no gosto da palavra a seu propósito. Todas estas formas narrativas que se geram e têm crescido em torno das tatuagens têm-lhes providenciado um novo contexto emocional e intelectual, estética e biograficamente legitimado, já longe das mitologias e significados historicamente consagrados e tradicionalmente associados a estas formas de inscrição no corpo.<sup>335</sup>

No cerne das novas mitologias pessoais que enquadram a formulação e o desenvolvimento dos actuais projectos de marcação corporal, privilegia-se não apenas a coerência estilística destes como valor estético, mas também, como homólogo valor ético, a coerência e continuidade de uma identidade ao longo de um percurso de vida, integrando desta forma simbólica todas as incertezas, incoerências, mesmo contradições que modelam actualmente as trajectórias individuais nas suas várias esferas de actuação e ciclos de duração.

Nesta perspectiva, os regimes de marcação corporal extensiva não deixam de assegurar os dois princípios de organização da identidade narrativa identificados por Ricoeur, nos seus termos, a *ipséité* e a *mêmeté* (1990:167). O primeiro corresponde ao princípio segundo o qual, em qualquer narração auto-biográfica, existe o pressuposto de uma unidade sincrónica na identidade pessoal, há a auto-representação de uma determinada coerência e estabilidade na forma de ser em diversos mundos, o que reenvia para a ideia de consistência identitária entre as diferentes esferas da existência<sup>336</sup>. O segundo traduz um princípio de perdurabilidade dessa mesma consistência na história do *self*, consubstanciado no sentimento diacrónico em permanecer a mesma pessoa ao longo do tempo, de existir alguma constância na sua forma de ser, de haver uma certa continuidade da identidade pessoal nas suas diversas etapas de vida.

Por muito fortes, estáveis e hegemonicamente fundamentadas que sejam as reificações em que assenta uma qualquer formulação identitária, ela nunca é impermeável às mudanças do tempo. Novas identificações, novas diferenciações, reiteraões ou abandonos, levá-la-ão necessariamente a reconfigurar-se. Tanto mais numa época como a actual – designada por Bauman (2001b) como *modernidade líquida* –, marcada pelo risco, incerteza, instabilidade e precariedade, com pontos de referência cada vez mais flutuantes e transitórios, onde é cada vez mais solicitada uma crescente abertura, flexibilidade e elasticidade às identidades que nele são

---

<sup>335</sup> Esta recente dinâmica de ampliação simbólica e proliferação discursiva acerca das tatuagens tem sido importante, segundo DeMello, na captação de uma nova clientela para estes recursos, recrutada entre o que a autora difusamente designa de «classes médias», pouco disponíveis à exorporação das significações que as marcas detinham nas suas tradicionais zonas de recrutamento social, localizadas entre o operariado e as franjas sociais mais marginais.

<sup>336</sup> Já tratada no ponto 1 deste capítulo.

produzidas, bem como aos papéis desempenhados pelos sujeitos no âmbito de redes sociais cada vez mais complexas, diversas e multiplicadas por vários domínios sociais (relacionais e culturais).

Sennett (1988), observando a *corrosão do carácter* que afecta o indivíduo contemporâneo, veio sublinhar a actual dificuldade em este viver estruturas simbólicas de longo prazo (como os valores de “fidelidade”, “implicação” ou “lealdade”, por exemplo). Isto numa sociedade cujas exigências de flexibilidade e devoção ao imediatismo impedem o indivíduo de estabelecer relações sociais e simbólicas estáveis e duráveis, que lhe permitam provar um sentimento de estabilidade de si. A mundialização da economia de mercado, nas suas formas mais flexíveis de constante deslocação e reestruturação de empresas, bem como nas suas exigências de *performance*, inovação e reactividade constante, configura um contexto económico e social que enfatiza a capacidade de adaptação do sujeito à permanente e constante mudança, tendendo a formar identidades moldáveis, abertas à reconfiguração e dotadas de uma enorme plasticidade temporal. Identidades incertas (Ehrenberg, 1991, 1995), portanto, que se multiplicam num tempo e num espaço cada vez mais complexo e fragmentado (Elster, 1985).

Num mundo cada vez mais instável, caracterizado pela fluidez e efemeridade, sem segurança no emprego, carreiras previsíveis e relações duráveis e vinculativas, os tradicionais dispositivos que garantiam a estabilidade identitária nas vidas pessoais, como a profissão, o local de trabalho, a comunidade, até mesmo os laços familiares, vão perdendo o seu valor de identificação em detrimento de outros, porventura simbolicamente mais eficazes no estabelecimento de alguns princípios de coerência e de continuidade identitária, e em relação com os quais os sujeitos tentam resistir aos efeitos da erosão social contemporânea. Apesar da contingência que caracteriza as estruturas das actuais sociedades ocidentais, a manutenção da unidade e continuidade identitárias continua a constituir uma preocupação subjectiva. E tal sentimento não pode ser reduzido a pura *ilusão biográfica*, ao contrário do que é profetizado por Bourdieu (1986; 1997 [1994]). A sua existência subjectiva não deixa de se traduzir em consequências objectivas, pelo menos enquanto resultado de *actos elocutórios* que permitem articular o que, aparentemente, (a)parece como dividido.

Com efeito, o uso da *narratividade*, qualquer que seja o seu formato, opera como resposta ou mediação à crise contemporânea das identidades, funcionando como recurso de defesa perante a vertigem de uma concepção fragmentada de si próprio, própria de um ambiente social instável. Graças ao seu trabalho narrativo, o indivíduo dá unidade e coerência a todos os seus «fragmentos» e torna-se «autor» (narrativo) da sua própria vida. Do mesmo modo, o corpo extensivamente marcado, enquanto sistema mnemónico bio-graficamente ancorado, emerge

como dispositivo de manutenção de uma certa consistência sincrónica e continuidade diacrónica nas identidades pessoais, hoje tão mais frágeis, vulneráveis e contingentes. Nas suas características ritualista, permanente e irrevogável, os projectos de marcação corporal extensiva tendem a servir o praticante na sua intenção de pôr à prova a força do seu “carácter”, de se *prender* (ilustrativa metáfora utilizado por um dos entrevistados) a uma identidade por ele planeada e construída, uma subjectividade que se pretende manter incólume, incorruptível, perene e resistente na sua autenticidade e singularidade ao longo da sua trajectória de vida, nomeadamente com a entrada na “vida adulta”.

*[A primeira tatuagem, uma bracelete no pulso] Era um desenho de que eu gostava e que simbolizava mesmo a cena de me prender aos meus ideais, de me prender à terra, às coisas que eu gosto, acima de tudo. (...) Prender à terra é, se calhar, tu não te esqueceres o que é que foste ontem. Ou tipo, ganhares o Totoloto e de um dia para o outro te esqueceres do que é que eras no dia anterior. É óbvio que está sempre tudo aqui [aponta para a cabeça], mas, de certa forma, tu, se quiseres, amanhã és outra pessoa. Se quiseres mesmo acreditar nisso, qualquer pessoa acho que consegue fazer isso. E eu não quero, porque agora estou a sentir-me tão bem comigo próprio, que não me quero tornar um porco imundo como muita gente aí. As pessoas quando crescem tornam-se mesmo hipócritas, em si, umas com as outras. Há aquela necessidade estúpida. Como o meu pai, aposto que se dá aí com grandes pessoas, «ah, não sei o quê...» e depois: «filhos da puta!» (baixa o tom de voz) Pá, imagino, não sei... Não gosto das cenas forçadas, e acima de tudo gosto é da honestidade, não gosto muito de tangas. Acho que as pessoas, à medida que vão crescendo, é mesmo assim. É capaz de ter sido sempre assim, mas não quer dizer que queira aceitar, estás a ver. Eu estou mesmo parado no tempo, em termos de gostos e de fazer coisas, desde os 16 anos que não mudo. Nem quero mudar. Não quero estar agora a encarar outra cena, quero ser assim para sempre. Quero ter alta mentalidade jovem, seja jovem seja o que for, sei é que estou totalmente contente com o meu modo de vida, e é isto que eu quero em geral. (...) Quando fiz esta tatuagem tipo tinha já um certo simbolismo, tipo de raízes, de algo a me prender ao chão e assim. Pronto, agora este é mesmo porque é uma cena que eu gosto e quero ter. Sei que não me vou importar de acordar daqui a quarenta anos e de saber que tenho isto nas costas. (...) [para mim] As tatuagens é quase como uma afirmação. Apesar de nós mudarmos constantemente, há algo em nós que não é efémero, está mesmo sempre lá. Não é algo que se possa alterar, por mais que a gente envelheça, por mais que a gente leve aí com torturas psicológicas e com lavagens cerebrais. Há mesmo essências. (...) Se tiver de desistir de ter vinte trabalhos por causa de uma tatuagem, desisto na boa porque é uma cena que eu gostei de ter e não é sempre a pensar no futuro que eu vou viver o presente, não é? Se isso é mesmo o que eu quero! E esta, quando fiz, não foi para o presente, foi para o presente para sempre.*

[Estudante universitário, sexo masculino, 20 anos]

A permanência e invasividade das marcas corporais são características antagónicas a uma lógica de abandono e revogação (a não ser quando são *marcas-simulacro*), o que dificulta posteriores reconfigurações, ao mesmo tempo que contribui para o elevado valor identitário desse recurso. Por outro lado, o sistema mnemónico para onde remetem está lá constantemente a relembrar ao sujeito marcado o que ele já foi e pelo que passou. Desta forma, o carácter ritualista que preside aos projectos de marcação corporal no contexto das sociedades contemporâneas ocidentais, já não demarca a passagem de estatutos colectivamente



reconhecidos, como outrora, noutras civilizações, mas assinala a (ultra)passagem de momentos de crise numa existência individual, marcas de permanência que asseguram uma relativa consistência e resistência identitária perante condições perturbadoras. As marcas que extensivamente se multiplicam nos corpos configuram, assim, formas metafóricas de resistir à mudança constrangida do *self* e de tomar para si próprio as amarras (note-se a utilização do verbo *prender* pelo entrevistado) da construção da sua própria subjectividade e do seu destino.

Os jovens não pertencem eternamente a essa faixa etária que os identifica (e os desresponsabiliza numa série de dimensões da vida) como jovens, e eles sabem-no. Conscientes de que determinados valores e práticas que abraçam enquanto membros dessa *condição de transição* que é o *ser juvenil*, lhes podem fugir quando chegarem à idade adulta, munem-se de dispositivos, como as marcas corporais, que lhes permitem expressar e demonstrar simbolicamente, a si e aos outros, a capacidade de *resistência de uma existência* identitária e de estilo de vida, a qual se tenta, assim, fazer transportar ao longo do curso de vida. Ao dominar o seu corpo e a sua imagem, os jovens sentem que dominam a sua própria vida, tentando resistir ao conjunto de prescrições sociais que a entrada na vida adulta implica na sua imagem e, em última instância, na sua identidade e estilo de vida.

De facto, a dimensão identitária destes jovens possui (ou tenta dotar-se de) uma rigidez particular, sendo o seu projecto de corpo uma forma de auto-bio-grafia que revela um projecto de identidade e de vida que se inscreve (ou tenta inscrever-se) num tempo longo de duração. É patente o esforço e preocupação dos jovens extensivamente marcados em conjugar os seus diversos papéis nas diversas dimensões da sua vida social, bem como em integrar o misto de pertenças e vivências sociais no âmbito das quais se consubstanciam as diferentes etapas da sua história de vida, sob a égide de uma suposta autenticidade e singularidade pessoal que se deseja minimamente estável e durável. A confirmação e celebração ritual da concretização desse objectivo são, justamente, expressas através da realização de mais uma marca, evocativa de determinado momento crítico gerador de crise e potencial reconfiguração identitária. A mobilização de um projecto de marcação corporal extensiva opera, assim, como estratégia de *objectificação*, *fixação* e *preservação* identitária, constituindo um recurso activo no processo de construção e manutenção identitária, um elemento de mediação entre o passado, o presente e o futuro do jovem, jogado contra a actual evanescência das identidades.

O projecto de marcação corporal extensiva vai funcionar, em suma, como expressão de *resiliência* da identidade pessoal, tomando-a enquanto atitude de resistência de um corpo (individual) a um choque (social e/ou simbólico), de forma a reencontrar a sua forma original depois de submetido a deformações por pressão. Uma das possibilidades de resiliência em

termos sociais reside na capacidade do indivíduo dar um sentido biográfico a um dado momento de crise identitária, por forma a amortecer os seus efeitos ao integrá-lo simbolicamente na sua biografia e a reestabelecer a sua perdurabilidade no tempo. Sob o pretexto de marcar e evocar corporalmente determinados momentos críticos, o regime de marcação corporal extensiva, no seu procedimento ritual, torna-se num recurso expressivo para os sujeitos celebrarem a sua sobrevivência a determinados factores indutores de crises identitárias.

Embora os projectos de marcação corporal manifestem uma lógica de acumulação de objectos que, aparentemente, remete para uma constante insatisfação e redefinição da aparência, na realidade são projectos que conferem aos seus portadores um sentido de estabilidade identitária, na medida em que a tais mudanças cumulativas está subjacente uma intenção de confirmação identitária. A subjectividade expressa nos projectos de marcação corporal extensiva vai corresponder à *figuração iconográfica e metafórica* de uma *configuração de identificações* que se vão sucedendo, cumulativamente, numa trajetória de vida, assegurando uma consistência e durabilidade íntima a uma identidade pessoal que, apesar de tudo, não se fecha em si própria, não deixando de ser dinâmica, provisória e contingente. Por outro lado, também torna pública (quando o torna) a existência de um projecto de vida apoiado em convicções elas própria revisionáveis em função das crises ordinárias de existência.

Neste contexto, à medida que as condições de estabilização das identidades desaparecem, as modificações corporais mais extremas (porque permanentes e invasivas) encontram condições favoráveis ao investimento de um sentido de permanência e de preservação identitária em contextos juvenis. O corpo, nomeadamente o corpo extensivamente tatuado, surge como recurso supostamente inexorável e inalienável contra o descentramento induzido por uma sociedade cada vez mais diferenciada, fragmentada e veloz, convertendo-se em *topos* expressivo de coerência, permanência e resistência a um contexto de efemeridade e rotatividade que impele à incessante (re)construção biográfica.

*A luta pela subjectividade* atrás identificada na mobilização de um regime de marcação corporal extensiva encontra, assim, uma outra frente de combate, na medida em que, a um tempo, revela não só uma luta pela consistência do *self* e contra a sua fragmentação, como também pela sua durabilidade e contra a sua constante modulação. Enquanto projecto irrevogável, permite a construção, expressão e manutenção simbólica de um sentimento de unidade e continuidade identitária do jovem no tempo, perante a multiplicidade de estímulos, expectativas e exigências a que está sujeito a partir do ambiente social em que circula.

*Não é uma coisa para putos, não é uma coisa para o menino bonito fazer e tirar depois de amanhã. Uma pessoa antes de fazer um passarinho tem que pensar se daqui a quarenta anos gosta desse passarinho, e se daqui a quarenta anos vai pensar da mesma maneira que pensou quando fez o passarinho. Eu daqui a quarenta anos, se lá chegar, vou ter a mesma maneira de pensar que tenho hoje, com vinte e três, em respeito às tatuagens, porque são definitivas. Se eu quis uma coisa definitiva, é porque daqui a cinquenta anos vou pensar da mesma maneira. Apesar de ter netos, filhos, tenha o que tiver, tenha o estilo de vida que tiver, as tatuagens já não as vou tirar, mesmo que tenha dinheiro para isso, não é uma coisa de arrependimento, não é...*

[Fiel de armazém, 8º ano de escolaridade, sexo masculino, 23 anos]

*Tenho aqui um grande coração com rock 'n' roll.. Tem tudo a ver com rock 'n' roll... (...) Epá, isto é o meu modo de vida, isto tem a ver como eu vivo já há anos. Acho que é aquele glamour, tem a ver com moda, tem a ver com a decoração, se tu fores ver a minha casa está toda assim, tem a ver com as roupas, tem a ver de facto com o gosto. Como há pessoas que gostam dos anos 60 e são freaks, não é? (risos) Ou dos anos 80 e apunkalhar! Cada época tem uma marca, não é, um visual. E, de facto, sempre me atraiu, há muito tempo, muito tempo, isto, desde o início dos anos 80. Eu uso o mesmo penteado e visto-me da mesma maneira, por isso tem muito a ver com isso. Agora o porquê, o porquê não sei. Eu acho que é muito importante as pessoas terem assim uma identidade, porque dá um certo sentido à vida. Pelo menos a mim dá.*

[Profissional de body piercing, 9º ano de escolaridade, sexo feminino, 34 anos]

*Quando optei por fazer determinadas coisas, foi com consciência que estava a optar por um caminho só de ida, que não tinha regresso. E não me arrependo! Hoje não me arrependo, nem um bocadinho!*

[Profissional de body piercing, frequência universitária, sexo masculino, 25 anos]

Diante do cenário traçado, fica claro como o corpo extensivamente marcado, na sua gramática de produção, não funciona apenas como *statement* estético, não exprime apenas a afirmação de um gosto pessoal ou de uma biografia individual de vida, mas também condensa vestígios de dimensões mais amplas, correlacionadas com determinadas atitudes, convicções e práticas que, quando tomadas no seu conjunto, remetem para a expressão de determinadas éticas e estilos de vida. A marcação extensiva de um corpo implica um processo que excede o mero acto individual que necessariamente implica. Trata-se de um regime corporal comprometido não apenas com o processo através do qual os indivíduos se “individuam” e constroem a sua “subjectividade”, mas também com o processo através do qual o sujeito opera e obtém reconhecimento social em termos culturais e políticos.

Embora com acento sobre a construção e propriedade de si, o projecto de corpo e de identidade subjacente à mobilização de marcas corporais em grande extensão prolonga-se num certo modo de vida, em termos de práticas, valores e representações sociais, com existência (relativamente) pública. Um corpo que se quer singular, uma identidade que dá prioridade à existência subjectiva e à autonomia do sujeito, um projecto expressivo e irrevogável de recordar uma vida e de (re)afirmá-la no seu estilo próprio. É esta história que cada um destes jovens, através do seu corpo, se propõe contar sobre si mesmo a si próprio e, por vezes, aos outros, ou a alguns outros. Porque este «eu narrativo» não é uma construção solitária.

As práticas de auto-biografia, embora focalizadas sobre o indivíduo, nunca são puramente individuais. São histórias sempre inscritas em quadros culturais e sociais mais amplos, que resultam de um trabalho de colaboração (Callero, 2003:124; Morgan, 1998:655-656), quando cada um desses jovens sente a necessidade de fazer reconhecer a autenticidade e singularidade que decorre da sua biografia pessoal, não apenas por Outros significativos (que jogam um papel fundamental na construção de uma intimidade pessoal) mas também por Outros generalizados (que permitem o acesso à cidadania no espaço público).

## VI. DO ACTO DE REBELDIA À PRODUÇÃO DE UM ESTILO DE VIDA ESCAPATÓRIO: A EXPRESSÃO CORPORAL DE UMA POLÍTICA DE DISSIDÊNCIA

### 6.1. Um acto de rebeldia emancipatória

O acto de marcar extensivamente a pele, quando empreendido em contextos juvenis, corresponde a uma acção que, na sua gramática de produção, é investida de uma aura de inconformismo e dissidência, invocando a esfera das relações de poder. Não será, portanto, exagerado identificar um sentido político no acto de marcar o corpo. Ou, melhor dizendo, um sentido *subpolítico*, considerando a acepção de Beck, para quem, no recente contexto de «modernização reflexiva», determinadas acções e áreas da vida social tradicionalmente fora das instâncias burocráticas e formais do exercício político e das suas instituições representativas, têm sido objecto de re-politização, ou seja, de atribuição de valor e sentidos políticos (2000:18).

A experiência da marcação corporal tende, efectivamente, a começar por configurar um *acto de rebeldia* perante as normatividades que (pre)tendem prescrever e estandardizar a imagem corporal do juvenil (Carmo, 2001:191-209) e, em última instância, perante as convenções que informam a sacralização de um corpo “naturalizado”. Em simultâneo, assume ainda a forma de *desafio* perante as instâncias que personificam social e institucionalmente o exercício de autoridade sobre os corpos e as biografias juvenis, instâncias essas representadas pelos pais, agentes educativos e empregadores. Daí a ênfase na rebeldia performativizada através da marcação do corpo ser frequentemente descrita nas narrativas dos jovens entrevistados como expressão corporal de um traço de personalidade com que se identificam e que lhes é socialmente reconhecido.

As propriedades simbólicas investidas quer no próprio acto de marcar, ainda em muito conotado com a “dor”, a “mutilação”, a “agressividade” e a “marginalidade”<sup>337</sup>, quer na própria iconografia frequentemente utilizada na tatuagem – através da inscrição de figuras agressivas, obscenas, religiosas, esotéricas, etc. –, conferem ao acto de marcar o corpo um sentido de não-conformidade, de transgressão, de ruptura com as convenções somáticas e as autoridades que as exercem sobre o corpo juvenil. São propriedades simbólicas, portanto, que continuam a validar o acto de marcar o corpo enquanto *prática oposicional* (Benson, 2000:242) ou *prática*

---

<sup>337</sup> Traços que caracterizam a constelação simbólica dominante sobre o uso de tatuagens e *body piercing* entre a generalidade dos jovens portugueses, como vimos atrás.

*divergente* (Brito, 2002:43)<sup>338</sup>, isto é, prática que se constrói a partir da discordância e desidentificação com os valores e códigos dominantes.<sup>339</sup>

*O começo foi mais por brincadeira. Normalmente o pessoal é novo e tem aquela tendência de ser um bocado mais rebelde do que os outros. (...) Em princípio, como te contei, um indivíduo quando é mais novo tem sempre aquela rebeldia natural, que depois alguns sim, outros nem por isso, vai passando ao longo do tempo.*

[Cozinheiro, frequência universitária, sexo masculino, 28 anos]

*Eu era um bocado maluca e rebelde... (...) Eu nunca pude furar as orelhas. E eu acho que a resposta – e eu às vezes digo isto a gozar, mas acho que é a sério – foi, eu mal fiz 18 anos furei as orelhas todas! Aliás, porque eu estive 18 anos à espera para poder furar as orelhas, e então quando furei, eu costumo dizer se não me tivessem proibido, se calhar não tinha caído neste exagero, não é? Assim como as tatuagens, pronto, nunca... Foi uma coisa sempre odiada e repudiada no meio da minha família e tudo. E eu, como acho que se calhar tenho um bocadinho a tendência, ou dantes tinha mais do que agora – essas coisas também desaparecem com as idades –, sempre tive um bocado a tendência a ser do contra e a ser diferente, então acho que caí nesse exagero precisamente porque nunca tive muita liberdade para fazer estas coisas.*

[Profissional de body piercing, 9º ano de escolaridade, sexo feminino, 34 anos]

*...Sempre me viram como um gajo esquisito, cheio de brincos, com um cabelo esquisito, com roupas esquisitas, participava nestas coisas, andava à porrada, chegava a casa todo negro (...) Mesmo mudando um bocado de estilos, eram sempre coisas rebeldes, porque eu sempre tive esse lado rebelde, (...) de ser contra as coisas que a sociedade fez.*

[Fiel de armazém, 8º ano de escolaridade, sexo masculino, 23 anos]

Numa sociedade de consumo que, sob a forma de ciclos efémeros, tende à padronização e estandardização dos visuais, e onde o corpo juvenil é objectificado como consumidor privilegiado de objectos produzidos em série e mercantilizados à escala global (Cruz, 2002; Giroux, 1998), o corpo extensivamente marcado assume o estatuto não apenas de eixo estruturante da construção da *diferença individual*, como também, simultaneamente, de suporte plástico de *dissidência social*. A divergência estética tende a prolongar-se nas representações sobre a sociedade e em outras práticas sociais agenciadas em sociedade. Através da marcação

---

<sup>338</sup> Tal como aponta Brito, «a *praxis* divergente tornou possível o aparecimento do sujeito juvenil. (...) A discrepância e a divergência permitiram aos jovens ganhar um espaço na sociedade, ser reconhecidos e identificarem-se entre eles mesmos. Na medida que com a sua prática se diferenciam dos adultos reforçam os seus laços de identidade» (Brito, 2002:43). O corpo e a imagem têm sido, desde a invenção social da «juventude» e sob várias formas, recorrentemente mobilizados enquanto recursos que servem estilisticamente a produção e expressão social, em contextos juvenis, de *identidades oposicionais* (Langman, 2003:238; Pini, 1997:164) ou *divergentes* (Brito, 2002), recursos que, para tal, são muitas vezes subvertidos nas suas significações convencionais. Para uma breve história descritiva dos “estilos oposicionais de vestir”, desde o *dandy* do século XIX até às mais recentes culturas juvenis, passando pelos *mods*, *teds*, *hippies*, *punks*, *afroblacks*, etc., ver Wilson, 1989 [1985]. Hebdige (1986 [1979], 1988) também ilustra várias formas através das quais os mais jovens se têm apropriado de certos objectos no sentido de os sublevar e recriar simbolicamente.

<sup>339</sup> Não obstante a sua crescente, ainda que reduzida, difusão e legitimidade social (válida, sobretudo, para as suas versões mais moderadas). Apesar da progressiva visualização social das práticas de marcação corporal, amplamente televisonadas e publicitadas, processo através do qual vão sendo gradualmente licenciadas e toleradas (sobretudo nas suas versões corporalmente mais moderadas), a sua vitalidade transgressiva não se tem perdido, sobretudo no que concerne às versões corporalmente mais extensivas.

corporal extensiva, alguns jovens de *ethos* mais insurrecto encontram uma forma de se manifestar expressivamente contra a homogeneização massiva e opressiva da diferença e de resistir às forças sociais que tentam estandardizar ou *docilizar*, para empregar uma expressão cara a Foucault (1999 [1975]), os corpos juvenis na sua imagem, postura e acção.

A pretensão desses jovens em dissentir socialmente é literalmente incorporada, com recurso a objectos e a técnicas seculares de inscrição corporal, cuja leitura social dominante, como já referimos, está desde há longo tempo associada a traços estigmáticos de “marginalidade”, “agressividade” e “mutilação”. Apesar de actualmente mais difundidos, os regimes de marcação corporal, sobretudo quando os objectos e tintas começam a colonizar largas extensões epidérmicas, continuam a ser socialmente percebidos como condutas excessivas, transgressoras do espaço de limites e possibilidades legítimas de utilização decorativa do corpo. Nesta perspectiva, continuam a ser largamente entendidos como gestos de ruptura não só em relação às modalidades convencionais de produzir a corporeidade, mas a uma sociedade prescritiva, a começar pelos corpos que tem à sua disposição.

Assim sendo, ainda que na sua intenção manifesta possam corresponder a formas de mobilização corporal não informadas por qualquer espécie de consciência política *para si*<sup>340</sup>, as marcas corporais são investimentos que acabam por conter *em si* uma atitude radicalmente subversiva e emancipatória, na medida em que a sua colocação extensiva pressupõe, de uma forma mais ou menos informada e convicta, uma luta pela rearticulação dos termos (categoriais e valorativos) da legitimidade e inteligibilidade simbólica do corpo contemporâneo. Por outro lado, implica também um móbil de mudança social e cultural no sentido da ampliação da margem de liberdade e autonomia da acção individual, bem como de aceitação e reconhecimento social da *diferença* pessoal (corporalmente expressa), mudança essa, porém, induzida de forma atomizada, pessoalizada, no quadro da intimidade individual ou da domesticidade grupal.

O mecanismo é interessante na medida em que não se trata de uma subversão activa e intencional sobre o «sistema», através de um combate frontal e colectivamente organizado, tal como era praticado por revolucionários e reformistas em outros contextos sócio-históricos. Os projectos extensivos de marcação corporal não têm propriamente subjacente uma moral militante, na medida em que não são reivindicados em termos políticos a partir do seu campo de acção, sequer se pretendem erigidos em modelo a seguir.

---

<sup>340</sup> Ou seja, retomando aqui uma velha distinção hegeliana, pretende-se com isto dizer que correspondem a formas de acção social dotadas de uma fraca identificação ideológica, não tendo por referência qualquer tipo de ideologia forte, clara e estruturada.

Os jovens que os desenvolvem não demonstram partilhar qualquer configuração simbólica sólida, clara e sistematizada que sustente essas suas práticas corporais em articulação com determinada “filosofia de vida”, nem tão pouco quaisquer concepções globais sobre a vida e a sociedade. Os seus sistemas de crenças são, aliás, caracterizados por um amplo grau de generalidade, ambiguidade, difuso nos valores que partilham, onde muitas vezes atitudes e valores mais conservadores são combinados com práticas *a priori* mais libertárias. Longe de interesses instrumentais e societários, as atitudes dos jovens entrevistados perante a sociedade implicam sobretudo objectivos expressivos e particularistas, personalizados. Em última análise, como veremos adiante<sup>341</sup>, a estes jovens interessa menos agir sobre o mundo do que aproveitá-lo, *predá-lo* no que de melhor ele oferece.

No entanto, na sua aparência de gesto anódino, os projectos extensivos de marcação do corpo implicam acções que, em determinadas condições<sup>342</sup>, podem dar lugar a uma dinâmica instituinte, pelo papel erosivo e regenerador que podem obter sobre o corpo instituído. Passado o seu momento de emergência e efervescência, os valores que reificam e reiteram a sua produção podem efectivamente vir a contaminar e a colorir o conjunto do corpo social.<sup>343</sup> Tanto mais quando a cultura dominante, nomeadamente os seus mecanismos de produção e de difusão em larga escala (globalizada), tem esse especial condão de colonizar e incorporar o dissonante, de triturar a marca de diferença e inovação, de devorar as opções que se propõem como “alternativas”, com o propósito de constantemente renovar as suas propostas.

Quando embarcam num projecto extensivo de marcação do corpo, esses jovens não têm em mente, em geral, uma acção directa com objectivos finalistas de natureza política. O que não quer dizer que a sua acção sobre o corpo não seja passível de ter efeitos sociais e que, conseqüentemente, remeta para um uso do corpo enquanto instrumento de reestruturação, inovação e mudança das condições de vida em sociedade ou, mais especificamente, das condições culturais da sua própria vida. Daí que possamos encontrar neste tipo de mobilização do corpo uma forma de *exercício subpolítico*, tal como o entende Beck (2000), no sentido em que se trata de práticas cuja natureza política (quer em termos de intenções, quer de efeitos) é mais *latente* que *manifesta*.

Beck (2000) e alguns dos seus discípulos (Holzer & Sorensen, 2003), ao darem conta do *processo de subpolítica* da sociedade contemporânea, previam a existência de *acções não intencionais na produção de efeitos subpolíticos*, em contraposição a *estratégias subpolíticas*

---

<sup>341</sup> Quando, no ponto 3 deste capítulo, se analisar a contraposição entre uma *ética da contestação* versus uma *ética da celebração*.

<sup>342</sup> Que concernem, sobretudo, com a respectiva visibilidade, difusão e legitimação social.

<sup>343</sup> A este propósito, ver Lamer, 1995, 1997.



*deliberadas*, habitualmente encabeçadas por organizações e movimentos sociais. Se estas últimas são, na sua origem, descritas como formas não institucionalizadas de fazer política, revelando o lado activo e consciente dos seus respectivos actores sociais na produção de efeitos de mudança, já as primeiras se referem àquelas acções que, embora apolíticas na sua intenção, podem vir a surtir efeitos de transformação e inovação social, tomando-as susceptíveis de serem descritas em termos políticos do ponto de vista exterior. Embora os seus agentes não lhes atribuam obrigatoriamente qualquer significado político, tão pouco estão instrumentalmente preocupados com os efeitos que lhes advêm, tal não implica que, da sua aparente passividade, não sucedam consequências de «*absorção incerta*» (Holzer & Sorensen, 2003:92-93) e que, com maior ou menor grau de reflexividade, o actor não tenha consciência do potencial de inovação inerente à sua acção.

José Madureira Pinto designa de «*reformista*» esta forma de reflexividade, remetendo-a «para uma concepção sociológica claramente demarcada do determinismo estruturalista» (2003:24). Numa linha semelhante, Machado Pais nomeia de «*reflexividade transformadora*» (2004b:4) essa capacidade de intervenção na realidade que passa pela modificação das representações que a reflectem, podendo dar origem a novas representações legitimadas na sua circulação social. Nas suas palavras, trata-se de uma «reflexividade primordial que desestabiliza os consensos pelo simples facto de os questionarmos» (Pais, 2004b:6).

Ora, aquilo que surge como radicalmente “diferente”, induz efectivamente a atenção e interrogação sobre a respectiva presença no mundo, expondo-se como opção a ser considerada e símbolo enigmático a ser decifrado. Assim sendo, se a assunção pública de projectos de marcação corporal pode manifestar uma estratégia apolítica na sua intenção, o facto é que tal pode induzir efeitos de transformação social e cultural, no sentido da relativização e alargamento das condições simbólicas de vivência intra e intersubjectiva do corpo, podendo o seu valor político, enquanto tal, ser evidenciado fora do seu campo de acção intencional. E porquê? Porque ao tentarem superar as convenções simbólicas que disciplinam as imagens do corpo juvenil, estes jovens estão a minar as categorias tradicionais, hegemónicas e normativas reificadas sobre esse modelo de corporeidade, ao mesmo tempo que potenciam a emergência de novos modelos de corporeidade distantes da sua forma *naturalizada, taken for granted*, ao forçar a abertura do espaço dos possíveis corporais a novas práticas e imagens lúdicas e hedonistas que se podem tornar modelos de referência quando não caem no excesso.

As marcas estilhaçam, efectivamente, os códigos que fundamentam a “natural” discricção do corpo. Através da marcação extensiva, o corpo sai da relativa indiferença a que está acantonado e manifesta-se, dá-se ao espectáculo através de um tipo de ornamentação pouco

habitual, inusitada, historicamente exotizada e suspeita. Quando as marcas se dão a ver publicamente, apropriadas segundo uma lógica da ostentação e não apenas da posse, captam sobre o corpo do seu portador a atenção do Outro, atraído pela ruptura com os absolutos naturalistas que, hegemonicamente, dominam as actuais construções sociais sobre o corpo ocidental e constituem a sua referência normativa. Em virtude da permanência e invasividade que caracterizam a sua divergência estética, as marcas continuam a apelar ao olhar e a deter essa capacidade simbólica de *desconcertar* (Hebdige, 1988:18).

Através da marcação corporal extensiva, esses jovens obrigam os seus núcleos de interação quotidiana, entre pares e desconhecidos com quem eles se cruzam, a realizar a diferença entre o que se vê e o que seria esperado ver. Na distância entre o corpo marcado e o corpo “natural(izado)” é criado um *espaço de confronto* que força o outro a reconhecer e a tomar posição perante o corpo que vê, no sentido de reavaliar ou rejeitar o modelo de corporeidade com que se depara. Neste espaço, os projectos de marcação corporal, ao fazerem salientar a relatividade e a arbitrariedade do corpo supostamente “natural”, padronizado segundo as convenções de aparência ocidentais, são objectivamente investidos de um *poder disruptivo* dos ordenamentos semióticos e morais sobre o carnal (Hardim, 1999:91), poder esse que tem subjacente um potencial de revisão, reavaliação e conseqüente flexibilização e alargamento dos modelos de corporeidade que, na esfera social, informam as percepções, expectativas e produções corporais.

É esse poder disruptivo que fundamenta o *valor de choque social* das marcas corporais, o qual será tanto mais elevado quanto maior é a distância entre as «gramáticas de produção» e «gramáticas de recepção» (Véron, s/d) que, numa espécie de «guerrilha semiótica» (Hebdige, 1986 [1979]:17-18), se confrontam perante o mesmo corpo marcado. Ou seja, colocando-nos num plano estritamente semiótico, quanto maior for o desajustamento entre os códigos investidos no projecto de marcação corporal na sua origem, por parte de quem o promove, e os códigos de leitura e interpretação que presidem à sua percepção exterior. O valor de choque social conferido às marcas por parte de quem as inscreve no seu corpo torna-se, assim, numa força transformante em potência, demonstrando como, na experiência da vida diária, ao subverterem-se os lugares quotidianos onde se instalam os mecanismos disciplinares de reprodução e de controlo corporal, também se pode ameaçar e combater o poder determinista dos mesmos.<sup>344</sup>

---

<sup>344</sup> Sobre a quotidianidade como lugar de resistência e de inovação, ver, entre outros, Javeau, 2003; Pais, 2002. Há, contudo, que considerar que a efectivação de determinadas práticas não é garantia absoluta dos efeitos desejados ou esperados (Pitts, 2000:447). No caso específico das marcas corporais, os limites da sua eficácia podem decorrer, por exemplo, das dificuldades quotidianamente enfrentadas pelos seus praticantes, em vários

Pode não ser um corpo disruptivo altamente eficaz, no sentido de produzir mudança estrutural, veloz e directa. A reflexividade transformadora que lhe subjaz tem sempre limites e constrangimentos, reflexo dos contextos e atributos sociais que a produzem. E o facto é que o corpo extensivamente marcado é produzido em contextos largamente distantes e marginais da esfera do poder e das tomadas de decisão sobre o colectivo. No entanto, e apesar do seu progressivo licenciamento social (sobretudo na sua versão corporalmente mais moderada), não deixa de ser dotado de elementos disruptivos que minam as estruturas simbólicas ordenadoras do corpo no seu quotidiano (sobretudo a sua versão mais extensiva).

*Eu geralmente nunca tenho muita tendência a fazer o que os outros fazem... Não é por contradição, percebes? (...) [usar piercing e tatuagem] Não me aflige absolutamente nada, independentemente da sociedade me criticar, ou de lhes repugnar - porque lhes repugna, embora esteja melhor agora - porque eles acham que... E se calhar isso também me dá um certo gozo, um certo desafio, percebes? Porque também acho que é um bocado aquela do espírito guerreiro que eu tenho. Acho que me dá um certo desafio, percebes? (...) Além de ser um grande acto de coragem tu usares piercings na cara e ires remar contra a maré... (...) Mas eu acho que é mais gozado porque é assim: tu remas contra a maré, as pessoas acham piada às situações. «Eu, por acaso, quando a conheci, achei-a assim tão distante, mas você é tão simpática!», percebes? Depois, também tens o gozo e o desafio das pessoas acharem que te estão a despachar numa loja, e tu constantemente para as pessoas «olhe, queira desculpar se a 'tou a maçar!», e as pessoas ficam tão mal, percebes? És tão educado, é pá, mas eu hei-de ... Percebes?... Isto dá-se situações incríveis que, ao mesmo tempo, acabas por 'tares a brincar um bocado com as pessoas e pô-las à prova de certas coisas.*  
[Gerente de estúdio de tatuagem e body piercing, 9º ano de escolaridade, sexo feminino, 39 anos]

*[a primeira tatuagem feita por um profissional foi...] Um logótipo especial, e depois numa zona muito visível, que era aqui na cabeça, bem à vista de toda a gente. Na altura, havia muito pouca gente a ter ou a ostentar tatuagens, a nível profissional cá em Portugal. Muito menos numa zona como a cabeça, que era de choque para toda a gente. Foi mesmo choque! E a ideia era mesmo essa, de chocar! E consegui, conseguir chocar toda a gente! A partir daí, nos anos seguintes, fiz mais e mais tatuagens, e... (...) [Fi-lo pela...] A procura da diferença, sim. E depois o prazer que advém de a pessoa poder ver e aguentar o choque social que advém de usar algo que é “condenado” por quase toda a gente. (...) Eu, como qualquer adolescente, limitava-me a fazer o oposto daquilo que me era aconselhado. Vá lá, não imposto, nem obrigado, mas normalmente, como parte dos adolescentes rebeldes sem causa fazem, é ir contra àquilo que lhes é sugerido, ou proposto, ou imposto, seja lá o que for.*  
[Profissional de body piercing, frequência universitária, sexo masculino, 25 anos]

A legitimidade deste acto de transgressão, estes jovens encontram-na não apenas no facto de ser tratado como um investimento artístico, mas também, sobretudo, na convicção subjectiva de um direito incondicional de intervenção sobre o seu próprio corpo, o único e precioso bem capitalizável que sentem como verdadeiramente seu, com o qual sempre poderão contar, e por isso sempre disponível à sua acção (Benson, 2000:244). A luta pela *subjectividade* inerente à formulação de projectos de marcação corporal, como se viu no capítulo anterior, tem

---

planos da vida social, o que os obriga, muitas vezes, a recorrer a estratégias de dissimulação das tatuagens ou dos piercings por baixo do vestuário perante determinadas situações sociais (observadas, sobretudo, no plano laboral).

imanente uma luta pela *propriedade* do corpo. Numa época em que esta questão está na ordem do dia em debates vários, de natureza legal, ética e política<sup>345</sup>, a marcação invasiva do corpo concede a quem a empreende um profundo sentido de *posse*, representando um gesto que instaura a *soberaneidade pessoal* do jovem<sup>346</sup> (Le Breton, 2000:222; Le Breton, 2002a:171) no processo de tomada de decisão sobre um património que ele entende ser exclusivamente seu, inalienável e insubstituível, sobre o qual entende dispor do domínio absoluto e incondicional.

Muitas vezes materialmente despojados, num contexto vivencial marcado pela flexibilidade, imprevisibilidade, instabilidade e precariedade da propriedade em geral, alguns jovens encontram no corpo um espaço de permanência, um *topos* de realização e expressão pessoal dotado de um valor patrimonial e referencial sem par na actual sociedade ocidental. Pelo envolvimento íntimo e perene que mantém com o seu suporte, a inscrição no corpo manifesta-se, assim, como forma privilegiada e relativamente democratizada de exercício do direito de propriedade corporal: depois de inscrita no corpo – único território onde, de resto, ganha o seu estatuto de existência – a marca anuncia um modo de investimento patrimonial que é, a um tempo, móvel e inalienável, na medida em que, por razões práticas e éticas, não pode ser vendida ou trocada<sup>347</sup>, ao contrário da grande maioria de bens e serviços hoje comercializados (Fleming, 2000:67).

---

<sup>345</sup> A propósito de temas como a manipulação genética, a amputação genital feminina, a violência doméstica, a homossexualidade, a prostituição, a doação de órgãos e a recolha de produtos corporais, o aborto ou a eutanásia, entre muitos outros temas. Para uma discussão analítica sobre a história social dos direitos de propriedade, privacidade e intimidade corporal, ver, por exemplo, Fontenay, 1972; Borrillo, 1994; Richards, 2001; Laé & Proth, 2002. Para uma discussão mais específica sobre alguns desses debates, vale a pena ver o número especial da revista *Manifesto*, n.º 5 de Abril de 2004, sobre o tema «Corpo, intimidade e poder», nomeadamente os artigos de Tavares (2004) sobre a questão do aborto, de Dias (2004) sobre o corpo da prostituta, e de Darnovsky (2004) sobre a manipulação genética. Sobre a discussão da propriedade e do direito de disposição do corpo aplicada à questão da doação, transplantação e recolha de órgãos e outros “produtos” corporais, integrada numa discussão mais ampla sobre o corpo como “lugar moral”, ver Marzano-Parisoli, 2002:117-146. Sobre a questão da defesa da propriedade do corpo e do material genético por parte de populações indígenas, ver Kirsch, 2004.

<sup>346</sup> Ou restitui essa mesma soberaneidade, como acontece no caso de mulheres que tatuam ou perfuram voluntariamente o seu corpo para assinalar íntima e/ou socialmente o seu domínio sobre esse seu bem patrimonial depois de muitas vezes este ter sido violentado física ou simbolicamente por figuras masculinas próximas, como o companheiro ou o patrão. Algumas investigações localizam, efectivamente, a experiência da marcação corporal, tradicionalmente associada ao mundo masculino, no âmbito de alguns movimentos feministas dos anos 70 e 80, bem como em processos de “terapia pessoal” por parte de mulheres com experiências traumáticas de violação ou de dominação masculina. Nestas situações, a incorporação destas formas tradicionalmente anatemizadas de *body art*, é apresentada como estratégica activa de resistência, reivindicação e recuperação feminina do controlo sobre o seu próprio corpo, e como subversão das construções convencionais e normativas sobre o corpo feminino. Ver Atkinson, 2002, 2003:59-60; DeMello, 2000:61,172-174; Finkelstein, 1997; Grosz, 1994; Hardin, 1999; Jeffreys, 2000; Maccormack, 2006; Mascia-Lees & Sharpe,1992; Mifflin, 1997; Pitts, 2003; Riley, 2002; Wroblewski, 1992; Sanders, 1991. Pela Internet também abundam testemunhos de mulheres vítimas de maus-tratos, violações e outros abusos de autoridade masculina, que recorreram à marcação voluntária do corpo violentado como forma de *empowerment* e de recuperação da auto-estima (Fisher, 2002:103), na tentativa de simbolicamente recuperar do auto-domínio e o controlo sobre si própria, o seu corpo e a sua vida.

<sup>347</sup> Embora possa ser imitada, através da apropriação de marcas simulacro, mas estas consideradas pouco “autênticas” quando comparadas com a sua versão permanente e indelével. Por outro lado, hoje em dia a pele

Por outro lado, ao desenrolar-se em condições cujos contornos da acção surgem narrados como exclusivamente dependentes da deliberação, empenho e gosto pessoal do sujeito, o projecto de marcação corporal toma a forma de cadeia de *actos de vontade*, opções voluntárias e reflectidas de intervenção corporal, gestos que se pretendem *praticamente* libertos de qualquer tipo de constrangimentos exteriores.<sup>348</sup> Ora, o sentimento de levar avante um projecto cujo processo parece estar totalmente sob o controlo do sujeito (desde a opção por marcar, a escolha do local, da imagem, do profissional, etc.), sobre um suporte – o corpo – que é representado como não pertencendo senão a si próprio, confere um profundo sentimento subjectivo de poder sobre o bem corporal. Tatuando-se ou perfurando-se voluntariamente, o jovem toma simbolicamente a posse do seu corpo, acreditando que o submete à sua vontade.

*O que é que tu tens teu? Vamos ver: compras um carro, pediste dinheiro ao banco ou a um concessionário, compraste uma casa pediste dinheiro ao banco, quiseste electrodomésticos, tens de pedir dinheiro ao banco, o que é que tu tens de teu? Não tens nada, não tens nada. Tens o corpo. Então, se tens o corpo, é a única coisa que tu podes usar e abusar e que é tua. E tu mexes e não pagas nada a ninguém, porque é teu e tu podes fazer dele o que quiseres. Eu acho que 'tamos numa sociedade em que não temos nada de nosso, temos que trabalhar p'a pagar tudo, percebes? O que é que temos nosso? O corpo! O facto de nos virarmos p'ra ele, epá, é porque a roupa não satisfaz, a música não satisfaz, nada satisfaz. É virares-te p'ó corpo cada vez mais, pá, fazeres qualquer coisa de diferente. (...) Dá-lhes [às pessoas] mais prazer, se calhar, gastar sete mil e quinhentos escudos num piercing do que comprar uma t-shirt, percebes? Porque é mais delas. (...) Às vezes irrita-me um bocado uma coisa, que é dizer «que horror!». E irrita-me um bocado: que horror porquê?! Se a pessoa gosta?! É assim: eu sou capaz de ver um individuo todo queimado porque fez uma scarification, eu, p'ra mim, sou capaz de dizer «que horror, eu não era capaz de fazer isso! Que horror!» Epá, mas ele deve ter tido um motivo, o qual eu não me interessa, nem quero saber. Ele lá deve ter na cabeça dele, ele é livre de pensar aquilo que ele quiser! Epá, ele usa e abusa do seu corpo e mais ninguém tem a ver com isso, percebes? Eu acho que é isso.*  
[Gerente de estúdio de tatuagem e body piercing, 9º ano de escolaridade, sexo feminino, 39 anos]

A marcação extensiva do corpo satisfaz, portanto, o exercício pleno desse direito de propriedade corporal, concedendo ao jovem um *modo de governo* do corpo relativamente fácil de agenciar, pela sua disponibilidade comercial. Adornar extensivamente o corpo com tatuagens e brincos implica um conjunto de acções que reclamam *dispositivos* de *agenciamento*, ou seja, onde o acto de marcar o corpo através desses recursos funciona simbolicamente como reivindicação de autoridade pessoal e de liberdade de intervenção sobre a carne. Isto na medida em que, subjacente à sua intenção de produção, estará um sentido de resgate da autonomia do jovem no controlo sobre um património que considera exclusivamente seu, relativamente às

---

tatuada já adquiriu algum valor museológico, sendo exposta em alguns museus etnográficos nos mesmos moldes que uma tela, imobilizada, esticada e emoldurada.

<sup>348</sup> Enfatizamos o termo *praticamente* na medida em que, para os jovens menores de 18 anos, os tatuadores e *body piercers* profissionais assumem entre si tacitamente a norma de não fazer intervenções sem o consentimento prévio e por escrito dos respectivos pais, ainda que em Portugal não exista regulamentação oficial que os obrigue a tal.

instâncias que, em vários domínios da vida social (familiar, educativo, profissional, religioso, médico, jurídico, etc.), estão autorizadas a exercer o poder prescritivo de produzir e regular a figura e o gesto do corpo juvenil.

*A cena é que se eu correr, qualquer coisa pode cair. Só que isto não, isto já está mesmo incorporado, 'tás a ver? Estás a incorporar algo para ti, estás a ser Deus de certa forma, estás a poder modificar algo, percebes? (...) E, se calhar, também estava naquela fase de idade, tipo de marcar a identidade ou... não sei. (...) Qualquer vida é nascer, estudar, trabalhar, morrer. Em geral. (...) O ser humano, em si, tem sempre aquela liberdade. Depois é tipo chicotear, tipo domar o animal, a sociedade ali: «Quieto! Senta!!» E nessa onda, se calhar, as pessoas, a cena que tens aqui dentro é tão forte que não se pode basear só nessas cenas, e tenta procurar as cenas seja onde for, onde quer que seja, seja a nível de religião, seja a nível... Pronto, a identificação mesmo. É a cena de te sentires realizado.*

[Estudante universitário, sexo masculino, 20 anos]

*Eu é que sei o que é que aqui está. Isto está na minha pele, e à minha pele eu é que sei o que é que tenho de fazer dela. (...) Porque o corpo é nosso, nós fazemos dele o que quisermos, apesar de não ser nosso em todos os sítios. Mas, prontos, enquanto ele for nosso e pudermos fazer, acho que não devemos estar a fazer coisas iguais. (...) Há vários países em que o corpo não é nosso! Por exemplo, em Marrocos... (...) É mesmo assim! É mesmo uma "boca calada" que não pode dizer nada, porque não interessa a opinião dessa pessoa! Para os outros ela não existe na sociedade, é um parasita que anda ali.*

[Tatuador, 8º ano de escolaridade, sexo masculino, 24 anos]

O desenvolvimento de um projecto extensivo de marcação corporal não traduz, porém, apenas a vontade do jovem tomar para si a plena posse do seu corpo. Tal como é descrita pelos entrevistados, a experiência da marcação corporal revela-se imbuída de um *sentimento de agenciamento* ou de *puissance*, como lhe chamaria Maffesoli (1988a, 1990, 2002 [1992]), que vai além da reivindicação da propriedade do corpo, sentimento esse manifesto pelo jovem quando realça a sua capacidade individual em decidir marcar o corpo em condições de liberdade e auto-determinação. Encarando o corpo não apenas como seu *bem primeiro* mas também como *extensão visível da sua identidade pessoal*, enquanto expressão idiossincrática do seu *eu*, o jovem, ao marcá-lo extensivamente, visa também demonstrar metaforicamente o direito alargado à propriedade de si próprio, onde qualquer violação do que entende ser o pleno exercício dos seus *direitos de autenticidade, diferença e singularidade* através das intervenções que faz no corpo, atinge o cerne do seu projecto de identidade e de vida.

Marcar extensivamente o corpo configura, assim, uma tomada de posse sobre a construção da sua identidade e biografia pessoal, celebrando de forma simbólica, perante si próprio e os outros que participam dos seus quadros de interacção nucleares, o poder de (auto)determinação e (auto)controlo sobre a sua própria acção –, poder esse que o jovem sabe frágil e vulnerável perante os condicionamentos impostos por determinadas instituições sociais

“guardiãs da normalidade” da corporeidade e modos de vida juvenis, encarregues de reger as formas como os jovens intervêm sobre o seu corpo e se produzem e se fazem reconhecer como sujeitos da sua vida privada (Laé & Proth, 2002:5). É nesta perspectiva que, tal como Giddens aponta, o problema da posse do corpo nas sociedades da «modernidade tardia» convoca os problemas que se geram em torno da definição de “pessoa”, devido ao duplo envolvimento de *sistemas abstractos* (medicina, religião, Estado) e de *projectos reflexivos* nas opções que os indivíduos tomam relativamente aos regimes corporais a adoptar<sup>349</sup> (Giddens, 1997 [1991]:202).

Enquanto acto potencialmente subversivo das convenções corporais dominantes, marcar o corpo acaba, neste sentido, por funcionar como *afirmação (sub)política deliberada*, no sentido em que configura um *gesto de emancipação*, isto é, uma acção que aponta para a reivindicação e conquista de uma margem de autonomia pessoal do jovem no processo de tomada de decisão sobre si próprio e a sua vida perante os pólos sociais de autoridade que a atravessam.<sup>350</sup> Ao permitir restituir ao jovem um sentido de capacidade de agenciamento, a acção de marcar corpo «constrói uma ficção de liberdade e autonomia pessoal» que visa «o direito fundamental a usufruir dele [o corpo] como quisermos, enfatizando a sua possessão individual» (Ortega, 2004:255). Expressa a liberdade de tomar uma posição e decidir sobre o que entende ser uma propriedade “naturalmente” pessoal e intransmissível, ainda que reconheça o corpo como legado material dos pais. É neste sentido que, nos termos nativos, toma a forma discursiva de “*afirmação pessoal*”, confirmando o jovem na sua conquista de independência, e expressando-o socialmente através da sua ostentação pública.

*[a minha primeira tatuagem...] É minha! Fui eu que a fiz. Fui eu que a escolhi. Fui eu que decidi que a queria fazer.(...) Afinal, eu ainda conheço muitos casos de pessoas que têm filhos em idades relativamente novas, que vão furar as orelhas às criancinhas numa ourivesaria, a criancinha não tem a mínima hipótese de dizer que não quer, que não lhe apetece, que não gosta, e estão a expor a criança a algo que pode ser prejudicial. (...) [As tatuagens] São minhas! Eu não posso exercer posse sobre alguém. Mas posso exercer posse sobre o meu corpo. O corpo é meu. (...) O corpo é só nosso. Apesar daquilo a que estamos condicionados, ou seja, pelo trabalho, pela sociedade em que vivemos – não podemos andar nus, temos as nossas condicionantes – mas aquilo que fazemos com o nosso corpo só a nós nos diz respeito. É encarar um pouco as coisas como a prostituição. A prostituição é o quê? É o vendermos o corpo. O corpo só pertence à mulher que o vende. E ninguém pode julgar o que ela faz ou não com o corpo. A mim tanto se me dá. Ninguém me poderá a mim querer dizer o que é que eu faço ou o que é que eu deixo de fazer com o meu corpo! É meu, acima de tudo! [o entrevistado é muito afirmativo, quase soletra silabicamente as frases que vai dizendo] Não é da minha mãe, não é do meu pai, que são os responsáveis por eu estar vivo. Eles muito*

<sup>349</sup> Bem como em torno de questões como sobre quem deve determinar o “fim a dar” aos produtos corporais e aos órgãos do corpo “recicláveis”, por exemplo.

<sup>350</sup> Os *projectos* corporais serão entendidos como tanto mais emancipatórios quanto mais livram das atrofias das circunstâncias sociais. Já nas prisões, instituição totalitária por excelência, onde se verificam condições de estrito controlo e repressão do corpo e da acção individual em geral, as marcas adquirem este sentido emancipatório, sendo o seu recurso uma forma dos reclusos sentirem na pele o reestabelecimento da propriedade sobre o seu próprio corpo e acção.

*menos são aqueles que poderão controlar o que eu faço ou não faço. Apenas eu, mais ninguém, pode dizer o que é que eu faço com o meu corpo! É isso que as pessoas têm que se aperceber. Muitas pessoas não fazem uma tatuagem ou não fazem um piercing pelo receio do que os outros poderão vir a dizer, ou quais as consequências. O corpo é um invólucro. Um invólucro que nós representamos durante o tempo todo que cá estamos. E que nós podemos utilizar como nós quisermos! Mais nada! (...) A pessoa quer fazer essa modificação porque acha que se vai sentir mais à vontade, ou que se vai sentir melhor com ela mesma, e ninguém está no direito de a impedir. Não tem que aceitar! Mas também não pode impedir! O corpo, lá está, é a última fronteira. Sobre o nosso corpo só nós é que sabemos, só nós é que decidimos, só nós é que temos a possibilidade de fazer ou não a alteração, conforme aquilo que pensamos. (...) São as minhas conquistas pessoais, sim senhora, elas servem como questão de afirmação, mas afirmação pessoal, não uma afirmação perante os outros, como forma de provar alguma coisa a alguém, a terceiros. São minhas! É meu! Eu é que sei! (...) Eu volto a insistir no aspecto de que isto [as marcas] são conquistas pessoais. As pessoas fazem, algumas por questão de afirmação. E não há melhor maneira de nos sentirmos bem connosco mesmo do que podermos, ou sermos os únicos a legislar sobre aquilo que somos nós. Ou pelo menos sobre o nosso invólucro.*

[Profissional de body piercing, frequência universitária, sexo masculino, 25 anos]

## **6.2. Da política do corpo à política de vida**

A natureza *subpolítica* dos projectos extensivos de marcação corporal não se reduz à apropriação do corpo enquanto lugar de rebeldia emancipatória, ou seja, enquanto espaço individual de contestação das normatividades e autoridades, em nome da reivindicação da propriedade individual sobre o corpo e a vida. O acto de rebeldia que começa por manifestar uma vontade de ruptura com os modelos padronizados de corporeidade e respectivas instâncias de poder que os aplicam e celebram, reflecte tensões sociais e culturais mais amplas, manifestando uma atitude de *distanciamento simbólico* perante os padrões identificados como dominantes na regulação da actual ordem social.

Os projectos de marcação extensiva do corpo vêm corresponder a «ideais materializados», objectos que constroem pontes com ideias e atitudes dos jovens perante a vida e a sociedade que, em última instância, podem finalizar num projecto de identidade e de vida, um *compromisso* com uma forma de marcar uma presença no mundo e de se relacionar com o mundo. Quando atingem uma larga extensão no corpo, a tatuagem e o *body piercing* tendem, efectivamente, a representar convicções, valores e representações quer relativamente ao modo como o jovem se define a si próprio, quer relativamente ao modo como se define perante a sociedade actual, assumindo o estatuto de recurso expressivo de demarcação – ancorado em algum desencanto e pessimismo – relativamente a um mundo que, em grande medida, estes jovens sentem que espilha a respectiva acção.

É nesta óptica que se encontram com bastante regularidade, na órbita dos núcleos sociais de produção e difusão das práticas de marcação corporal, inflamados discursos críticos dirigidos



a um «sistema» subjectivamente percebido e intersubjectivamente construído – aqui difusamente entendido como regime político e de organização social –, muitas vezes servindo até de mote iconográfico para signos a gravar na pele: símbolos nacionalistas, nacional-socialistas, *punks*, místicos, heréticos, etc. Mais até do que as próprias instituições que constituem essa entidade difusa que designam de «sistema» (o mercado, as instituições políticas, a família, as classes sociais, etc.), esses mesmos discursos atacam os processos sociais que resultam em convenções culturais e consensos sociais – como a massificação, a individualização, a globalização, o consumismo, a tecnologização, a polarização social, etc. –, expressando uma vontade de resistência aos processos de homogeneização cultural a que se sentem submetidos, ou seja, aos processos que tendem a reduzir a experiência pessoal e social a um produto da “comunidade” ou a um conjunto de mercadorias.<sup>351</sup>

Com efeito, em boa medida como reacção aos processos de estigmatização e marginalização social a que se vêem quotidianamente sujeitos mercê dos investimentos corporais e estilos de vida que manifestam, os jovens extensivamente marcados tendem a projectar nos seus depoimentos uma visão profundamente crítica sobre o que entendem ser o modo de funcionamento da sociedade de hoje e os valores que o alicerçam, associando o acto de marcar, nas suas múltiplas motivações, à expressão simbólica de uma nova forma de ver e de agir sobre o corpo e o mundo. Na imagem que os jovens entrevistados partilham sobre a sociedade contemporânea, começa por se destacar uma implacável hostilidade contra o sistema de produção capitalista.<sup>352</sup> Entre si, é nitidamente consensual a imagem de uma sociedade dominada por uma forma de capitalismo “selvagem”, demasiado materialista e consumista, que privilegia a superficialidade das aparências concedida pelos bens materiais enquanto indicador de sucesso, em detrimento a profundidade e complexidade emocional e cognitiva da pessoa.

*A ideia que eu tenho, pelo menos, se quiseres, da sociedade moderna, dita ocidental, é que movemo-nos por interesses. Há um Deus, não lhe vou chamar all mighty dollar porque não estamos nos Estados Unidos, mas daqui a uns anos será all mighty euro, e as pessoas que vivem em função daquilo que é a vivência material, os bens materiais. Ou seja, começam a trabalhar porque querem comprar uma casa, porque querem comprar um carro, ostentam automóveis, ostentam telemóveis, ostentam roupa... Ou seja, esqueceram-se um bocado o que é que era ser e pensar, e começaram a preocupar-se em aparentar.*

[Profissional de body piercing, frequência universitária, sexo masculino, 25 anos]

---

<sup>351</sup> Já Touraine advertia para o facto da transformação do *individuo* em *sujeito* resultar da combinação de duas afirmações: nas suas palavras, «a do individuo contra a comunidade e a da convicção contra o mercado» (1995:29-30). Sobre a distinção entre *individuo* e *sujeito*, ver ainda Touraine, 1994 (1992).

<sup>352</sup> Atitude, de resto, característica às várias formas de pensamento utópico que, desde as suas fundações, se têm desenvolvido como resposta ao capitalismo. A obra de Sir Thomas More que deu nome de utopia a este tipo de pensamento social remonta ao século XVI. Ver, por exemplo, Bouchard, 1985; Lapouge, 1978; Servier, 1967.

*Como é que eu vejo a sociedade? Materialismo, em todo o lado. (...) O ser humano em si é que me desilude um bocado. Acho que é mesmo a minha grande desilusão. As pessoas não seguem os sonhos, não lutam pelo que querem, contentam-se com as coisinhas pequeninas que se calhar pensam que lhes dão tanto prazer, quando no fundo só lhes dão é segurança. As coisinhas pequeninas é... sei lá, aquela necessidade de bens materiais. Cada vez mais acho que ligam menos ao cérebro, o cérebro das pessoas está bem é quando tem coisas, quando tem posses, e as pessoas, em vez de enfrentarem os sentimentos e os problemas morais que têm, mimam-se. Se têm dinheiro, compram um bem, e julgam que isso em si vai resolver a sua situação. «Agora comprei isto, estou triste, comprei este CD e vou não sei o quê...». Acho que em geral as pessoas deviam era estar mais calmas, mais relax, e deviam pensar um bocado mais todas em geral. Pensar não é no sentido das paranóias. Tentarem comunicar mais umas com as outras. Acho que acima de tudo é muito importante. Talvez assim se entendessem melhor e pudessem estar mais umas com as outras, em vez de terem mais tendência para o individualismo, que cada vez há mais... (...) O homem em si cobiça sempre, a mulher do outro e o dinheiro do outro, seja o que for, seja um terreno... Se calhar não consegue olhar para o que está para dentro, olham para o exterior e querem sempre... (...) São cenas que acho que muitas deviam ser alteradas, e muitas não. Acima de tudo, acho que a moral é algo que é mesmo importante, deve prevalecer, apesar de haver outras coisas que acho que são mesmo grandes hipocrisias, e as pessoas mantêm grandes fachadas e que, no fundo, não passam mesmo disso. É o teatro do dia-a-dia.*

[Estudante universitário, sexo masculino, 20 anos]

Detêm também a imagem de uma sociedade individualista e desumanizada, onde se privilegia os valores instrumentais que premeiam o sucesso pessoal a qualquer preço, em detrimento dos valores solidários e comunitários, alicerçados em laços emocionais e afectivos partilhados de forma proxémica como os que são partilhados, por exemplo, em núcleos sociais de natureza familiar ou amical, tidos como cada vez mais precários, menos densos e personalizados.

*Cada vez mais os valores que deviam presidir às nossas vidas, estão a ir-se abaixo, não é? O valor amizade. É claro que deves querer o teu bem mas também querer o bem dos que te estão próximos, e tentares que os outros de quem tu gostas estão bem, e não seij que mais, estão cada vez a perder-se mais, porque tu queres cada vez subir mais e se passar por cima do amigo, olha, paciência, eu fui mais forte e pronto! E acho que isso é péssimo, e acho que é um bocado o que 'tá a ser a nossa sociedade.*

[Professor no ensino secundário, licenciatura, sexo feminino, 32 anos]

*Por exemplo, o caso dos computadores. Eu vejo o caso e acho que se vai passar um bocado o que se passou na revolução industrial. O Homem vai-se virar contra a máquina, vai partir a máquina, e vai ficar farto dela. Eu não quero chegar à era em que tenho que falar para uma máquina para ter os meus produtos, para querer alguma coisa, eu não quero chegar. Epá, acho que vai ser horrível, percebes? Adoro tudo o que é pessoas, contactar, falar, tocar, mexer. Opá, agora falar para máquinas não, eu odeio computadores. Sabes que na minha casa (risos), eu irrita-me imenso meter o video, e os esquentadores daqueles inteligentes... Tudo o que é tecnologias, tudo isso me irrita, irrita-me porque eu gosto de coisas manuais, percebes? Coisas que eu toque, que eu mexa, que eu aprenda, que eu parta, que eu mande arranjar. Epá, pronto, é assim! Sou assim, não posso fazer grande coisa, percebes? Pá, porque sou assim mesmo! (...) Nós, os Portugueses eram um povo alegre, falava-se. Tu hoje chegas ao centro da cidade e as pessoas nem sequer te pedem desculpa, entras no elevador nem te dizem boa tarde, para quê? Entras dentro de uma loja, ninguém te fala. Pronto, eu noto isto em Portugal, porque nós éramos muito, muito afáveis. (...) Mas também acho, lá está, que as pessoas são um bocado viradas para elas, para o corpo. (...) Acho que muda-se a identidade por amizade, porque hoje, tu não tens aquelas pessoas... Hoje, fazes um amigo. E desces a rua, e estás-te a borrifar. Perdeu-se a identidade de família, porquê? Não quer dizer que tu tenhas*

*que jurar amor eterno! Não estás bem, divorcias-te! Mas cada vez há mais ninguém sabe o que é que quer, percebes? Pronto, acabou, as pessoas estão-se a borrfifar!*  
[Gerente de estúdio de tatuagem e body piercing, 9º ano de escolaridade, sexo feminino, 39 anos]

Percepcionam ainda uma sociedade pautada por profundas desigualdades sociais e lutas pelo poder, descrita segundo uma visão *darwinista* da vida social, onde recorrentemente é utilizada a metáfora da «selva» e da «luta entre o mais forte e o mais fraco».

*A população mundial tinha que chegar a um contexto de equilíbrio de igualdade que é impossível. É impossível sermos todos iguais, é impossível pensarmos todos da mesma maneira, é impossível não haver guerra. Há-de haver sempre um homem que seja contra o ideal de outro homem. E como um dos homens é mais inteligente, o outro vai ter que dar a volta pelo meio da força, pelo meio baixo, utilizando armas, guerra, cenas rápidas para o eliminar.*  
[Fiel de armazém, 8º ano de escolaridade, sexo masculino, 23 anos]

*Eu vejo é que é uma cena que é tipo uma selva, é um desenrasca-te. Sabes que a melhor maneira de um gajo ver a vida ou pelo menos esta sociedade, para mim é tipo uma máquina de jogos: tu andas ali e vais ter de passar de níveis e vais enfrentando os «bosses». (...) Acho que é assim que eu vejo a sociedade: vou ter que me safar, estou-me a cagar para os outros.*  
[Electricista na construção civil, 8º ano de escolaridade, sexo masculino, 28 anos]

*As pessoas em si sempre foi a luta, o forte e o fraco... É a lei da selva, seja físico, seja psicológico, seja monetário. Mas acho que há cenas que podiam muito bem deixar de existir. Tipo, no Brasil, olha o contraste. Em termos de riqueza, as pessoas aí a morrer. Eu não me importa de dar coisas que eu tenho, se souber que vai fazer bem, mesmo que eu até precise, desde que eu saiba que vai fazer melhor a outra pessoa. Na boa. E eu acho que as pessoas deviam ser mais assim, ajudavam-se mais. (...) Sei lá, isso do mundo, há aí países bué de ricos e podiam na boa ajudar os países pobres, e no fundo estão-se a cagar. Se tiverem mais umas notas na almofada, é mais macio... (...) Mas pronto, acima de tudo é cada um por si.*  
[Estudante universitário, sexo masculino, 20 anos]

A imagem de uma sociedade violenta e intolerante perante a diferença, qualquer que seja a sua forma, é também muito saliente, donde entendem advir os constantes conflitos que se desenrolam não só à escala internacional, mas também à escala quotidiana, resultantes do aumento da diversidade e proximidade cultural e étnica. O problema inventariado, todavia, não toma inevitavelmente a forma de conflito racial, mas, em alguns casos, a de conflito subcultural: a tensão descrita é vivida não com a população “negra” em geral, mas principalmente com jovens *rappers*, eclodindo em situações que decorrem sobretudo na vivência nocturna ou nas pendularidades quotidianas. São experiências quotidianas que, no entanto, por reacção continuada, potenciam a emergência de preconceito racial e de algumas atitudes de natureza nacionalista entre sujeitos que, à partida, não se revêem politicamente nas fracções juvenis que tradicionalmente as partilham.

*Eu acho que é mais provável instalar-se um certo caos no mundo inteiro, porque se repararmos, em qualquer parte do mundo há coisas que não deviam estar a acontecer... Se repararmos, em qualquer parte do mundo está a haver uma guerra neste momento! Nos Estados Unidos não há, mas há... Não há na América Central, porque na América Latina, por exemplo, na América do Sul, continua a haver casos de atentados, de violência! Embora uma pessoa não saiba tanto, mas há! Temos na África, que anda tudo em guerra! Na Europa, que está tudo em guerra! Então assim não pára! Então é mais fácil instalar-se o caos no mundo inteiro, do que as coisas acalmarem e pararem para pensar.* [Profissional de body piercing, 8º ano de escolaridade, sexo masculino, 23 anos]

*Sou daqueles gajos que pensa assim: se eu vir um grupo de «skins» a espancar um preto eu vou dizer: «está mal!» Mas se eu vir que o preto é daqueles do Rap, daqueles que anda a roubar: “Oh! Dá-lhe com força!”. Pode ser que ele depois vos apanhe e também dê em vocês e depois vocês nele. Enquanto isso eu ando aqui na boa. É assim. É uma maneira mais ou menos ... saudável, não é? Foda-se!*

[Electricista na construção civil, 8º ano de escolaridade, sexo masculino, 28 anos]

*Agora chega-se lá [Bairro Alto] está uma amálgama de estilos e há sempre conflitos. Eu pessoalmente já nem gosto de ir lá, já não é a mesma coisa. Gosto de ir lá aos dias de semana, é muito mais calmo do que aos fins-de-semana, com grandes grupos a roubarem-te, e grandes confusões, grandes choques de racismo, não sei, as divergências são cada vez mais... Ao ponto das pessoas já não se aturarem umas às outras. Já não haver, de facto, o respeito à diferença. (...) Também havia sempre [conflitos intergrupais] nos anos oitenta, mas acho que é visto de forma diferente. Na altura era muito mais de grupo, é claro, se havia um problema o grupo todo ia resolver. Agora também há grupos, mas grupos de dreads... Está lá o pessoal todo, chegas lá e ficas a ver 30 pessoas a virem para cima de ti. (...) Eu moro perto de Campolide, descia até ao Rato e depois S. Pedro de Alcântara e sentava-me lá nas mesas de ferro, e estava um punk, um rapper, pessoas totalmente diferentes estavam juntas, no êxtase, grandes litrosas, e não sei o quê, a fumar uma ganza, o pessoal lá a falar. Havia sempre aquele contacto e aquela conversa, e o respeito à diferença. (...) Agora já não, há sempre grandes confusões!... Sei lá, às vezes eu, no Bairro Alto, quero ir a um bar que é o Danúbio Azul e também passo numa esquina, e estão lá aqueles gangs, dreads e rappers e assim, e começa sempre tudo a meter-se comigo. Tentam sempre roubar e grandes confusões. Sei lá, não sei... Dá mesmo alta ódio, mesmo! Sei lá, são grandes campeões porque estão em grupo!! E é sempre os mais pequeninos. Sei lá, já me aconteceu... (...) Sei lá, o que mete raiva é que isso é cada vez é pior, isso do racismo! Tipo, tanto é dum lado como doutro. Vai piorando. Tanto até a nível de cor, como de estilo, de ideologias, sei lá! É mesmo grandes confusões!*

[Estudante universitário, sexo masculino, 20 anos]

Por fim, partilham ainda de uma representação da sociedade actual como alheada da ameaça ecológica que sobre ela paira, uma sociedade que menospreza os efeitos decorrentes da sua ordem social sobre a natureza, sobre as suas espécies animais e vegetais. Em alguns casos, as preocupações ecológicas traduzem-se em atitudes *veganistas*<sup>353</sup> de recusa em comer animais ou em vestir a sua pele, como forma personalizada de alcançar uma relação mais holística e menos destrutiva com o planeta.

---

<sup>353</sup> O *veganismo* é mais do que uma questão de dieta. Muito sucintamente, distingue-se do *vegetarianismo* não apenas em termos da prática alimentar (um vegetariano não ingere nenhuma espécie de carne mas come ovos, leite e seus derivados; um *vegan*, para além de não comer qualquer tipo de carne, também não ingere qualquer tipo de derivado animal), mas sobretudo pelo facto de implicar uma postura ética perante o mundo natural, enquanto modo de vida que exclui qualquer forma de exploração e de crueldade contra o reino animal. O que, na prática, pressupõe viver somente de produtos derivados do mundo vegetal. O *veganismo* postula a responsabilidade do Homem perante os recursos naturais disponíveis, pressupondo que ele procure manter o equilíbrio do solo e do reino vegetal. Ver Jacobsson & Hebert, 2001.

*Isto não vai acabar bem, não pode acabar bem, e se acabar bem vai haver muito mal, porque o homem tem que pagar por aquilo que está a fazer. Não é à toa que o homem autodestrói aquilo que o fez, a natureza. Porque não é a cena toda religiosa que nos fez, não é por aí, lá está, não é os tais nomes, não é a religião, jovens, não é a religião. Acredito que isto é uma cena muito superior. Nós viemos dos bichinhos, da evolução das cenas. E isto evoluiu porque tem que evoluir no bom sentido. Não é como a fábrica de cimento na Serra da Arrábida. Uma fábrica de cimento numa serra como aquela, qual é que é a lógica?!*

[Fiel de armazém, 8º ano, sexo masculino, 23 anos]

*Preocupo-me imenso com a tal cena da protecção das espécies e não sei quê, mas, lá 'tá, tem tudo a ver com os animais, não é? Sou muito... Sofro um bocado com isso, sabes? Com certas imagens que vejo, às vezes, e não sei quê, sofro um bocado com isso... (...) A minha mãe trabalhava em peles, um trabalho que eu odiava, porque sou 100% contra isso.*

[Professor no ensino secundário, licenciatura, sexo feminino, 32 anos]

*Olha como é que estão a tratar a Terra, daqui a uns tempos não há nada. Está tudo destruído! Queres mostrar aos teus filhos os animais, nem no Jardim Zoológico, é no computador. «Olha e ele mexe-se! Que giro! Olha os ratos no seu habitat, olha...»*

[Estudante universitário, sexo masculino, 20 anos]

No pressuposto da imagem que constroem sobre a actual sociedade, o futuro que lhe vislumbram é nebuloso e visto com apreensão, característico de um *cenário distópico* que tende a oscilar entre uma visão de *fatalismo apocalíptico*, que aponta para uma imagem caótica do eclodir do mundo, e uma visão de *niilismo céptico*, onde é adoptada uma postura de suspensão e indeterminação perante o tempo vindouro.

#### FATALISMO APOCALÍPTICO

*O futuro é incerto, não sei... O futuro agora é o meu cão e depois logo se vê. (...) Vai ser o caos, mesmo. Vai haver uma grande confusão. (...) Sei lá, isto vai acabar, isto é alta destruição, mais cedo ou mais tarde. (...) A cena está cada vez a tornar-se mais... bué esquisita. Acho que não vai ser assim muito positivo, honestamente. Mas quando digo o caos, a cena é que para mim a natureza em si ninguém manda nela, e ela acaba por se vingar, directa ou indirectamente.*

[Estudante universitário, sexo masculino, 20 anos]

*Eu acho que é um sintoma de que as pessoas estão fartas de qualquer coisa, 'tá tudo a rebentar pelas costuras. (...) Só que eu acho que as coisas não estão muito bem. Acho que se nós nos sensibilizássemos... Eu acho que isto vai rebentar. Sabes, eu há muitos anos vi uns desenhos animados que eram demais: era um velhinho que era do planeta Ómega. Pronto, a terra evoluiu, evoluiu, evoluiu, até que se chegou ao espaço. E um dia o homem virou-se contra tudo e contra todos, e voltou a cultivar p'a comer. E isso ficou-me de memória, esses desenhos animados... E penso muitas vezes que isso vai acontecer, sabes, isto vai chegar a um ponto vai estourar.*

[Gerente de estúdio de tatuagem e body piercing, 9º ano de escolaridade, sexo feminino, 39 anos]

#### NILISMO CÉPTICO

*O futuro é levado um dia a um dia. Nem pessimismo, nem optimismo. Em certa parte, sou eu que faço o futuro, não é? Tentar que ele seja porreiro.*

[Profissional de body piercing, estudante universitário, sexo feminino, 27 anos]

*Eu não gosto de fazer previsões acerca do futuro. Mas não prevejo assim nada de bom... Não! Não sou pessimista, sou... Como é que hei-de dizer?... Sou... agnóstico. Sou agnóstico.*  
[Profissional de body piercing, frequência universitária, sexo masculino, 25 anos]

No prolongamento da atitude de distanciamento crítico perante a ordem social subjectivamente vivenciada, os jovens entrevistados revelam também um profundo sentimento de “distância ao poder” (Cabral, 1997), expresso, por um lado, na forte desconfiança demonstrada pelo funcionamento do sistema político, das instituições e pessoas que o representam, bem como, por outro, no desinteresse, ou até mesmo na recusa, pela adesão a formas tradicionais e alinhadas de exercício da cidadania política<sup>354</sup>, como sejam a participação eleitoral e/ou associativa.<sup>355</sup> Manifestam, ainda, alguma dificuldade em se posicionar no espectro político-partidário português, bem como em lidar com a tradicional clivagem esquerda–direita, cada vez mais frágil enquanto pólo de identificação política e secundarizada em favor de novas formas de olhar e ordenar o político, o ideológico e os conflitos sociais (Beck, 2000:41). Aqueles que se posicionam, tendem a demonstrar alguma simpatia pelos “novos” pequenos partidos de esquerda (como o Bloco de Esquerda<sup>356</sup>), portadores de uma agenda política mais representativa das preocupações e valores sociais característicos da sua cultura (sub)política.

---

<sup>354</sup> No sentido do exercício efectivo de *direitos políticos* formalmente consagrados, como o direito de eleger e de ser eleito para cargos representativos, bem como o direito de associação enquanto forma possível de organização social com vista à aquisição e promoção de direitos, valores e interesses partilhados por determinado grupo de indivíduos que estatutariamente têm direito enquanto cidadãos, direito este que tem vindo a constituir um meio privilegiado na defesa de interesses colectivos por parte de grupos sociais minoritários em posição mais deficitária em termos de capacidade de representação, de influência e de intervenção junto das esferas de decisão política, social e económica da sociedade maioritária (Capucha, 1990; Cruz, 1995; Turner, 1993; Turner & Hamilton, 1994; Vieira, 2001).

<sup>355</sup> O que, de resto, não é uma particularidade destes jovens, sequer uma característica que possamos atribuir à condição juvenil. São diversos os estudos em Portugal que têm vindo a demonstrar e a localizar socialmente a desidentificação de uma boa parte dos jovens portugueses perante a actual oferta partidária do sistema político português. Em termos médios, calcula-se em cerca de 30% a percentagem dos jovens entre 15 e 29 anos que não têm qualquer tipo de simpatia partidária, sendo a abstenção da população jovem em idade de votar calculada na ordem dos 25% (Cabral, 1998:360). Na continuidade destes resultados, é também de enfatizar a acentuada falta de confiança dos jovens nas instituições que asseguram o regular funcionamento da democracia, ou seja, os partidos políticos, o parlamento e o governo (Ferreira, 1998:209-218), bem como o acentuado desinteresse que demonstram pela leitura e acompanhamento mediático de matérias de natureza política (Ferreira, 2003:269-274). Do mesmo modo, apresenta-se também muito débil a predisposição dos jovens portugueses para a participação social através de formas organizativas de tipo associativo (sobretudo de associativismo de alinhamento, ou seja, sindicatos, organizações profissionais ou partidos políticos, mas também em organizações de tipo expressivo, ou seja, de cultura, lazer e desporto) e/ou através de actividades institucionalmente associadas à defesa de interesses colectivos (Fernandes, 1998:317-321; Ferreira, 1993:89-99; Ferreira, 2003; Santos, 1993). Características que, de resto, acabam por não representar traços especificamente juvenis, na medida em que apresentam uma acentuada continuidade relativamente às que têm sido encontradas, noutros estudos, para o conjunto da população portuguesa. Ver, entre outros, Cabral, 1997, 2000, 2004; Delicado, 2003; Ferreira, 1998; Freire, 2000, 2003, 2004; Magalhães, 2004; Santos & Dias, 1993.

<sup>356</sup> Tendência que já havíamos referido no capítulo II, ponto 2.2.

A saturação demonstrada por estes jovens perante a forma social e política estabelecida (Maffesoli, 2002 [1992]):xiii), apresenta modulações atitudinais diversas, as quais tendem a ser geralmente interpretadas por observadores e analistas sociais como expressão de indiferença, resignação e inércia social.<sup>357</sup> Sem pôr em causa a legitimidade do sistema democrático, estes jovens tendem a oscilar entre uma atitude de *descontentamento* (caracterizada pelo desencanto com o modo de funcionamento da democracia, das suas instituições e das autoridades concretas que as dirigem, bem como pela insatisfação com as formas de actuação dos governos e respectivos *outputs* políticos) e uma atitude de *desafeição* política (esta caracterizada por uma percepção de separação e desinteresse mútuos entre o mundo da política e os cidadãos, expressa numa síndrome de sentimentos partilhados por estes últimos relativamente ao primeiro, que passam pela alienação, desconfiança, cepticismo, fatalismo, hostilidade e impotência perante a ineficácia, irresponsabilidade e exploração que atribuem ao poder político).<sup>358</sup>

#### ATITUDE DE DESAFEIÇÃO

*Em termos de ideologias políticas não me identifico assim com grande coisa. Identifico-me tanto com coisas de esquerda como de direita, como do centro. Acima de tudo é a política do [refere o seu próprio nome]. Estou-me um bocado a cagar para aqueles gajos que estão lá a dar tangas ao pessoal, cheios de palavras, naquela...*

[Estudante universitário, sexo masculino, 20 anos]

*Não me identifico muito com os partidos. Não gosto. Também não gosto muitos de certas pessoas que se movem dentro desses campos. (...) [A sociedade está...] Podre! É assim: não vou dizer que defendo o comunismo, não vou dizer que defendo o nacional-socialismo, porque tenho exemplos mais do que recentes, da história actual, que nem uma filosofia partidária nem outra, na minha opinião, tem efeitos benéficos naquilo que é a vida do homem em sociedade. As duas, porque acabam em regimes autoritários em que normalmente o povo é quem mais sofre. Mas também não posso dizer que me agrada, vá lá, este capitalismo selvagem em que nós vivemos, porque também não dá as mesmas oportunidades a todas as pessoas e só dá azo a que o lado mau das pessoas venha ao de cima. Porque nós vivemos num mundo cão, em que ou se pisa, ou se é pisado, ou se lixa ou se é lixado. Então andamos todos a tentar lixarmo-nos uns aos outros, para não nos lixarem a nós. Isto para não empregar assim termos mais... mais fortes.*

[Profissional de body piercing, frequência universitária, sexo masculino, 25 anos]

*Nem perco tempo a falar de políticas. Eu é que me tenho de safar. Eu e aqui em casa. Agora os outros estão mesmo em segundo plano. Não fui eu que fiz, vou ter mesmo é que me adaptar da melhor maneira possível. É assim que eu vejo, seja qual for o governo! Seja qual for... epá seja de direita ou de esquerda, pá eu ando aos sss. (...) Politicamente nem discuto. Sou apolítico, não tenho nada a ver com essas coisas. Não passo cartão. Nem sei se sou apolítico, tás a ver. É o que já me chamaram. Cada vez que me ouvem a falar de política, é o que me chamam é apolítico, mas se calhar nem isso sou, eu simplesmente nem falo. [Nunca votaste?] Não, nunca. Nunca na vida, nem me vou dar a esse trabalho. Epá, sou capaz de concordar com umas coisas de uns, com outras coisas de outros, mas não há nenhum que me faça: "eu voto, eu concordo contigo". Não! Uns podem ser muito bons numas coisas, darem muita coisa. Mas, se for preciso, já fazem outras que eu já não curto. (...) Sou a favor da democracia, mas nem lhe ligo. É assim: eu estou mesmo a cagar para a*

<sup>357</sup> Tal interpretação poderá fazer sentido se nos limitarmos a pensar a acção política nos termos em que esta é formatada na esfera política tradicional, seguindo o respectivo modelo universalista, macroscópico, normativo, burocrático, racional, contratual e vinculativo de representação, organização e intervenção social.

<sup>358</sup> Padrão que, de resto, reproduz o modelo atitudinal dominante da população portuguesa perante o sistema político que a representa. Ver Magalhães, 2004.

sociedade! Os meus valores são só naqueles que me rodeiam, aí é que eu gosto de ver a democracia. Quando há algum problema, então... Olha, tipo na banda. A democracia, onde costumo usar o termo, é na música. Por exemplo, um gajo faz uma música e há uns que não gostam. Então a gente vamos votar, a maioria decide e assim é que há o respeito, tás a ver. Assim é justo para todos. E se empatar vamos à sorte, também é justo, tás a ver? A democracia para mim, quando falo de democracia não é preciso ser logo a falar do país e de política. A democracia acho que tem de começar é em casa, se for preciso. Primeiro assim no grupo de amigos, só então é que... E como isso eu não vejo, por isso pouco me diz. Política para mim nem é conversa, eu acho que nem sei falar de política. A mim é só se me perguntarem o que é que achas bem e o que é que achas mal. [Electricista na construção civil, 8º ano de escolaridade, sexo masculino, 28 anos]

#### ATITUDE DE DESCONTENTAMENTO

*Eu sempre fui um bocado dessa onda de rebeldia, tive sempre esse toque, sempre fui PSR, Bloco de Esquerda, e agora vou votar Bloco de Esquerda outra vez. Se tudo correr bem e se conseguir, até vou participar na campanha de eleição deles. Não sou comunista nem sou de extrema-direita, sou de extrema. (...) Se as pessoas parassem e pensassem um bocadinho, o que é o Governo? Começa logo por aí, o que é que eles fazem? E depois surgem as comparações de governo para governo: o que é que uns fizeram e o que outros fazem? Quem é que é o mais sério? Porque numa campanha eleitoral, o que eles fazem é tentar mostrar quem é o mais sério, que a gente acredite neles e não nos outros. Por exemplo, o PS quer tudo para eles, no PSD o senhor não sei quantos só critica, vão sempre buscar porcarias. Se querem que a gente acredite, fazem tudo para a gente acreditar, mas se a gente acreditar, como, por exemplo acreditava no PS... Ninguém queria o Cavaco, mas o Cavaco em dez anos de governo atribuiu três mil cargos, o que são só três mil pessoas a viver à nossa custa! Porque o governo vive à nossa custa, com as nossas contribuições, não só mas principalmente. Num litro de gasolina o governo vai tirar mais de 50% só para ele. Se vamos falar desses números o governo ganha milhões, biliões – não sei, não me passa pele cabeça o número que é – de dinheiro à pala dos contribuintes e de todas as contribuições e impostos que há. Só à pala dos impostos o governo tem dinheiro para sustentar este país e mais dois ou três iguais, porque é um país que não é grande. (...) O PS, em meia dúzia de aninhos, já atribuiu mais de dez mil cargos. O Cavaco em dez anos, não estou a dizer que sou a favor dele, mas o Cavaco em dez anos atribuiu três mil. Este governo PS que ainda não chegou a cinco anos, em três anos deu dez mil cargos, ou seja dez mil parasitas a viverem à minha, à tua, à pala de todos os portugas. Mas os portugueses são tão inteligentes que não se preocupam com isso: «caga nisso, a gente anda de BM também!» O gajo que anda de Opel Corsa não interessa. É a mentalidade deste povo e esquecem-se que estão a gastar, a dar milhões a gajos que não fazem népia, só vivem às tuas custas e andam com um Audi, um BM, com aquelas grandes máquinas que eu provavelmente também gostaria de ter se tivesse dinheiro para as ter. (...) O ideal punk tem lógica até um certo ponto, começa-se a enrolar todo. É como o comunismo, o ideal comunista é lindo, mas é o ideal, posto em prática é uma bosta. É a mesma onda, os punks é assim parecido com os comunistas, só que pior porque acabam por ser de extremos, acabam por ser radicais demais... (...) O meu avô era cinco estrelas, comunista, foi à Rússia e tudo. O partido comunista pagou-lhe uma viagem à Rússia. Ele era mesmo comunista a duzentos por cento. (...) [O futuro é...] Negro. Não vamos por isso cair por terra, baixar a cabeça e deixar de acreditar seja no que for, há mais motivações. Por exemplo, para mim, eu vou buscá-la à vinda da pessoa que eu amo. Ela veio de Londres e não vai voltar para lá. Veio de vez. Lindo! Poderoso! Acho que isso é força suficiente para eu acreditar em mais do que em Nostradamus.*

[Fiel de armazém, 8º ano de escolaridade, sexo masculino, 23 anos]

A dificuldade em lidar com os mecanismos e instituições representativas do modo tradicional de exercício da cidadania política característica da cultura política destes jovens, não implica, contudo, a sua alegada despolitização no sentido da inércia ou resignação passiva perante os actuais problemas sociais e políticos, da inexistência de reflexividade, discussão e



empenhamento político, como se viu no testemunho anterior.<sup>359</sup> Pelo contrário, a atitude crítica que, descontentes e desafectos, assumem perante a acção e instituições políticas convencionais, indiciam uma forte consciência cívica e política por parte destes jovens, mesmo quando esta implica reacções de *saída* como resposta racional e estratégica ao modo de funcionamento do sistema (Hirschman, 1970). Saídas, designadamente, em direcção a espaços de *socialidades alternativas* (Maffesoli, 2002 [1992]:85) ou *retiros subculturais* (Rucht, 1990:162), que não deixam de ser animados por uma lógica de divergência reformista das fundações sociais e políticas e de transformação contracultural.

Com efeito, apesar do desinteresse e desencanto demonstrado relativamente a assuntos e formas de acção política tradicionais, estes jovens demonstram-se relativamente bem informados e mobilizados para o acompanhamento mediático da actualidade de natureza política e social, o que se denota pelo relativo à vontade com que emitem opiniões sobre assuntos de política nacional e internacional. Pressente-se também a existência de alguma discussão sobre esses mesmos assuntos entre pares. No entanto, optando quer pela manutenção mais ou menos regular do exercício de voto, quer pela sua recusa, estes jovens acabam sempre por retirar apoio às formas tradicionais de exercício de autoridade política, valorizando formas alternativas de participação e expressão política mais apetecíveis que as convencionais no sentido de exercer a sua “voz”, de anunciar as suas preocupações, valores e interesses e de actuar socialmente.

Na crença de que a política é um mundo distante e fechado, que está para além do poder de influência do cidadão comum e indisponível para responder às suas exigências, desejos e necessidades (Magalhães, 2004:339), os jovens entrevistados revelam-se bastante cépticos quanto à relevância e eficácia da acção movida através dos mecanismos convencionais disponíveis para o exercício do poder político. Desapontados com os moldes de funcionamento do sistema político actual, e confrontados com a escassez de programas ideológicos credíveis e disponíveis, nos quais se revejam minimamente em termos simbólicos, estes jovens partilham entre si um sentimento de incapacidade perante a hipótese de protagonismo social através das vias tradicionais, representadas em movimentos organizados e formais de acção colectiva.

É no quotidiano, sobretudo no espaço social a que se circunscreve a sua esfera de relações, que o exercício da democracia, da participação e da cidadania faz sentido para estes jovens, formas de exercício porém reinventadas nos seus sentidos, objectivos e espaços de acção tradicionais. A manifesta distância ao poder político e respectivas instituições

---

<sup>359</sup> Conjunto de atitudes e de comportamentos que alguns autores da ciência política vêm a designar como “negligência política” e que, na opinião de Pedro Magalhães, poderá ser o traço mais marcante da cultura política portuguesa, dada a prevalência das atitudes de desafeição, no sentido do silêncio, inacção, abandono, redução de esforço e de atenção ao exercício político e aos problemas sociais. Magalhães, 2004:356-357.

representativas por parte dos segmentos sociais mais jovens, bem como a sua fraca representatividade junto das formas mais alinhadas de cidadania política, encontra eco dominante junto do discurso político mais europeísta (mas não só) na forma de “crise” na participação social e política dos jovens, supostamente cada vez mais “apáticos” e “desinteressados” da vida pública (Hackett, 1997). Políticos e observadores sociais, inquietos, vão encontrar o principal instrumento de combate de tal crise no apoio (em grande medida traduzido em subsídios financeiros) prestado por instituições políticas a organizações de juventude e associações congéneres (associações culturais e desportivas, de estudantes, escuteiros, juventudes partidárias, etc.).<sup>360</sup>

Este tipo de estruturas mais tradicionais e formalmente consagradas, no entanto, como tivemos oportunidade de evidenciar, não se apresenta suficientemente cativante à participação social da grande maioria da população juvenil, passando ao lado de alguns dos seus principais interesses e expectativas, e exigindo formas de participação consideradas aborrecidas e ineficazes. Pelas razões mais diversas, mesmo quando representam áreas de natureza mais expressiva<sup>361</sup>, as práticas de sociabilidade mais organizada e institucional despertam um reduzido interesse perante formas de sociabilidade mais informal. Estas, por sua vez, revelam um amplo poder de atracção e de implicação, podendo ser apropriadas enquanto espaços sociais de promoção e exercício de cidadania sob formas diversas de activismo expressivo, autorizando, portanto, a sua abordagem analítica enquanto tal.

Daí a análise e reflexão sociológica sobre a participação social dos jovens na “vida pública” ter vindo a considerar, cada vez mais, não apenas as formas tradicionais e alinhadas de participação democrática e cidadania política, mas também outras arenas privilegiadas de actuação social, frequentemente desalinhas e *subterrâneas*<sup>362</sup>, na medida em que ocupam espaços sociais, simbólicos e geográficos que tendem a localizar-se nas “margens”. Essas

---

<sup>360</sup> Ver, por exemplo, para o caso português, a publicação *Juventude. Política, Programas e Iniciativas em Portugal*, editada pelo Gabinete de Apoio, Estudos e Planeamento da Secretaria de Estado da Juventude (GAEP), onde se pode ler «reconhecendo o potencial dos jovens no processo de desenvolvimento e no fortalecimento da democracia e da cidadania – uma nova geração de cidadãos Portugueses –, o associativismo e a participação juvenil têm constituído preocupação central da acção governativa na área da juventude» (2000:27).

<sup>361</sup> Como afirma Maria de Lourdes Lima dos Santos, às organizações de tipo expressivo (cultura, lazer, desporto ou outras formas de recreação), «atribui-se-lhes um papel socializador que, ao mesmo tempo, se espera que actue como regulador de comportamentos considerados disruptivos e como detonador de comportamentos de inovação e mudança – uma duplicidade difícil de harmonizar...» (1993:287-288). Na mesma linha, Willis vem afirmar que «muita da criatividade que identificámos [no que ele designa de “proto-comunidades”] evaporaria quando transferida para as instituições. Muitas das reais energias simbólicas dos jovens são essencialmente *informais* na sua lógica, sentido e motivação» (1990:55).

<sup>362</sup> Apesar de, nos seus aspectos formais, esses espaços sociais obterem uma larga exposição pública e visibilidade mediática, pelo exotismo de que são investidos e que lhe conferem um importante potencial de *valor-notícia*. Estes aspectos formais são, todavia, apenas a ponta do *iceberg* que constitui tais espaços *underground*, cujos modos de funcionamento são praticamente desconhecidos pelo cidadão comum.

novas arenas de participação social passam, fundamentalmente, pelas esferas do lazer e da produção cultural (Hetherington, 1998; Martinez, 2001; Storrie, 1997).<sup>363</sup>

Nas suas várias tradições de abordagem (Marshal, 1963 [1950]; Turner, 1993; Turner & Hamilton, 1994), a noção de *cidadania* tem sido, com efeito, pouco hábil a lidar com a capacidade dos indivíduos em reagir socialmente à margem dos canais estabelecidos para o envolvimento e compromisso político, bem como, conseqüentemente, em se adaptar às propostas de participação social oriundas “de baixo”, localizadas na dimensão quotidiana da vida (Feixa, Costa, Pallarés, 2001:289).<sup>364</sup> E hoje, de facto, a escala institucional e organizacional da cidadania, enquanto exercício de um conjunto de direitos e deveres cívicos, políticos e sociais, cede cada vez mais a uma escala micro, vivencialmente proxémica ou estruturada em rede, onde o exercício da cidadania emerge fundamentalmente como forma de construção política de identidades pessoais e colectivas, ou seja, como processo formalmente diversificado de criação, exploração, reconhecimento e preservação social de espaços de expressão identitária (Hetherington, 1998).

Por outro lado, as noções tradicionais e prevaletentes de cidadania, refugiando-se em critérios formais frequentemente ancorados na idade<sup>365</sup>, tendem a excluir muitos jovens do exercício de alguns dos direitos e deveres de cidadania legalmente consignados num dado sistema social e que os afectam directamente, negando-lhes um estatuto de cidadania plena, activo e co-responsável na reivindicação e manutenção dos seus interesses próprios (Giroux, 1998:26). Até à assunção da “maioridade” os jovens têm, efectivamente, poucas oportunidades para fazerem ouvir a sua voz, para se fazerem presentes no mundo enquanto *sujeitos* (Touraine, 1994 [1992]:207, 1997:81), vivendo uma espécie de *indiferença intantilizadora* (Giroux, 1998:28) que os coloca socialmente numa posição moratória e periférica relativamente à participação efectiva (mais do que consultiva ou representativa) em processos de tomada de decisão acerca

---

<sup>363</sup> Na colectânea *Transitions of Youth Citizenship in Europe: Culture, Subculture and Identity*, editada pelo Conselho da Europa em 2001, pode-se encontrar um conjunto de análises sócio-antropológicas que vão neste sentido. Podemos ainda destacar, a este propósito, o n.º 153 da revista *Análise Social* (2000), organizado pelos antropólogos João de Pina Cabral & Inês Salema Meneses, em torno das “margens” da cidade de Lisboa, suas penumbras e mundos subterrâneos.

<sup>364</sup> O que torna o conceito, na opinião de alguns autores, subdesenvolvido e susceptível de ser contestado (Storrie, 1997:65).

<sup>365</sup> E que presumem e formatam “maturidades”, “responsabilidades” e “autonomias” psicológicas e sociais diferenciadas consoante os sistemas e as áreas de actuação social. De facto, as idades de consentimento e de responsabilização dos jovens perante determinados direitos e deveres sociais são diversas de sistema social para sistema social, bem como também são diferentes consoante as próprias acções que implicam. Antes da assunção da “maioridade”, que em Portugal, neste momento, é considerada a partir dos 18 anos e que simboliza o acesso ao pleno exercício da cidadania, nomeadamente ao direito de voto em eleições e referendos nacionais, existem critérios etários que definem e regulam a idade de consentimento do até aí “menor” para estudar, para trabalhar, para iniciar a vida sexual, para casar, para conduzir uma viatura, para ser responsabilizado perante a justiça, para consumir determinados bens culturais ou materiais, desde uma simples ida ao cinema ou a uma discoteca, até ao consumo de bebidas alcoólicas, etc.

de aspectos da vida social que os concernem directamente. Por fim, perante um mundo de crescente desemprego e diminuição das oportunidades sociais, vêem-se socialmente valorizados sobretudo como segmento de mercado privilegiado no consumo de determinados bens culturais.

Neste contexto, compreende-se que alguns jovens, no decorrer da sua adolescência, procurem e escolham espaços de participação e intervenção social que, à partida, disponibilizam um conjunto de recursos simbólicos e de canais de produção, mobilização e difusão ideológica e estilística mais directa e eficazmente articulados com os seus próprios valores e interesses, expectativas e desejos, medos e anseios, mais latentes ou manifestos, os quais, como vimos, muitas vezes estão em oposição à perspectiva (corporal e cultural) dominante. Os espaços sociais e simbólicos a que correspondem as microculturas juvenis acabam por cumprir, efectivamente, essas funções. Nesses espaços, os jovens deixam de constituir “vítimas” que necessitam de “cuidados intervencionistas”, ou meros agentes de consumo, para neles encontrar possibilidades concretas de participar socialmente no sentido de gerir e negociar os seus próprios interesses e expectativas, bem como de exercer algum poder de influência e intervenção sobre o espaço público. São espaços onde vislumbram conseguir ser o que noutros espaços da sua vida social sentem não conseguir: ser *alguém*, sujeitos protagonistas na e da sua própria história (Ruiz, 2002:119).

Por outro lado, na densa rede de interacção informal que os caracteriza surgem implicados conflitos e reivindicações de natureza subpolítica e cultural, na base da partilha de determinadas formas distintas e distintivas de identidade, conferindo aos seus protagonistas não só um forte sentido de inclusão e demarcação, mas também de resistência e intervenção. Esta (re)acção social é empreendida já não no sentido idealista e colectivista de mudar (a vida d) o Mundo, orientado pelos elaborados sistemas ideológicos habitualmente associados aos movimentos sociais tradicionais, mas no sentido pragmático e microscópico de, tão-somente, mudar o seu *mundo de vida*, esse «sector do mundo quotidiano que está ao seu alcance e que, do seu ponto de vista, se ordena espacial e temporalmente em volta de si, como centro» (Pais, 2002:89).<sup>366</sup> O processo de individuação identitária vai a par da individualização dos direitos e responsabilidades, que passam a ser exercidos e reivindicados sobretudo através de esforços e acções que, ocasional ou habitualmente, são desenvolvidas na esfera privada da experiência

---

<sup>366</sup> Em contraste com a *zona das coisas distantes* (Mead, 1963 [1933]; Blumer, 1969), o mundo de vida corresponde ao *mundo de alcance efectivo* do indivíduo, à sua *zona de operação* quotidiana (Schutz & Luckmann, 1977:54-55), organizada «em torno do “aqui” do meu corpo e do “agora” do meu presente. Este “aqui e agora” é o foco da atenção que presto à realidade da vida quotidiana» (Luckmann & Berger, 1999 [1966]:39-40).

peçoal ou relativamente circunscrita à escala das redes de relações nucleares do jovem (Ule & Renner, 2001:278-279).<sup>367</sup>

A acção destes jovens – ainda que incida (ou pretenda incidir) mais na ordem da interacção do que sobre o sistema social, apesar de movida por uma lógica de micro-resistência mais do que de macro-contestação – não deixa, todavia, de passiva ou activamente, inconsciente ou conscientemente, actuar no sentido da mudança e da inovação social. Ao denunciar o arbitrário inerente às formas sociais, culturais e cognitivas tradicionais e mais cristalizadas, e ao constantemente tentar produzir formas alternativas àquelas, a vitalidade criadora emergente nestes espaços sociais acaba por, nesse vai-e-vem entre padronização e diferença, inevitavelmente contribuir para a erosão das primeiras. Através da criação que é explorada nas margens, é potenciada assim a transformação do centro.

Embora micro-estruturas, as culturas juvenis detêm um considerável impacte simbólico na esfera pública ou, mais concretamente, na sua dimensão cultural, na medida em que são macro-fenómenos trans-localizados ou globalizados<sup>368</sup> que, dadas as suas potencialidades comercialmente atractivas<sup>369</sup>, cruzam e estilham fronteiras entre gerações, classes, géneros, grupos étnicos, nacionalidades, etc. Por outro lado, a visibilidade social que lhes vai sendo concedida pelos *media* (Ule & Renner, 2001:281), bem como o *excesso de presença pública* conferido pelas características espectaculares que as imagens corporais dos seus membros manifestam, garante-lhes um poder simbólico decorrente do *valor de choque* produzido neste jogo de confrontação social, o qual não deixará de produzir potenciais efeitos de renovação cultural.

Nesta perspectiva, o corpo é eleito como refúgio último onde estes jovens sentem ser possível protagonizar algum poder sobre si próprios e, simultaneamente, sobre o mundo social em que se inserem. Reivindicando os seus direitos de propriedade absoluta sobre o bem corporal, nomeiam-no como território de livre expressão e intervenção subjectiva, a partir do qual sentem exercer autoridade, autonomia e liberdade sobre a sua própria acção, a qual, ao dar-se a ver, acaba por questionar simbolicamente determinadas ordenações sobre o mundo. O tipo de

---

<sup>367</sup> Como Willis dá conta, e como tivemos oportunidade de confirmar, este tipo de “proto-comunidades” juvenis, é bastante activo, à sua maneira, na produção, difusão e vivência militante de valores e formas de acção associadas às “novas políticas”, como o anti-racismo, a defesa das minorias e povos em desvantagem, o “comércio justo”, a defesa dos animais e da natureza, etc. (1990:141-142). Tal sucede através da participação dos seus membros em eventos efémeros (como os movimentos anti-globalização, por exemplo), da sensibilização social para estas causas através dos seus canais de produção e disseminação cultural (música, fanzines, páginas de Internet, etc.) ou, sobretudo, através da *reflexividade transformadora* que é auto-imposta à sua acção quotidiana, vigiando conscienciosamente os seus actos de consumo, no que comem, vestem, compram, como e para onde viajam, etc.

<sup>368</sup> Ver Bennett, 2002:50; Domínguez, 2001:94; Dubet, 2004:698; Feixa, Costa & Pallarés, 2001:300; Martínez, 2001; Simões, 2002:27.

<sup>369</sup> Ver Bruno, 2000: 48-58; Grossegger, Heinzlmaier & Zentner, 2001:194-205; Ule & Renner, 2001:275.

manifestações que operam sobre o corpo, mais *praxeológicas* que *discursivas*, podem não confrontar directamente as ordenações dominantes, mas, ao penetrarem no espaço de possibilidades de actuação no corpo, desafiam as estruturas simbólicas que, quotidianamente, o naturalizam.

As inscrições corporais tomam a forma de “palavra”, tornando a pele numa proclamação silenciosa dos princípios que orientam a existência destes jovens. Um manifesto que se dá a ver mais que a fazer-se ouvir. Fragilizados no uso da “discursividade”, pela dificuldade de acesso que têm aos canais da sua transmissão, estes jovens menosprezam o *debate* a favor do *combate*, a *discussão* em benefício da *acção*. Muitos deles não só pintam e perfuram permanentemente o corpo, mas também, como já vimos, não o alimentam através da ingestão de produtos de determinadas marcas ícone do sistema capitalista e da sociedade de consumo, ou tão-somente de carne, ou ainda não o cobrem com peles de animais, por exemplo. São actos que remetem para estratégias subpolíticas de boicote ao consumo (Friedman, 1999), ou seja, onde o poder do cidadão enquanto potencial consumidor, na rejeição do uso de determinado bem ou serviço, é exercido no sentido da contestação às condições de produção, distribuição e/ou comercialização desses mesmos bens ou serviços<sup>370</sup>.

Em todos estes actos, o corpo é reflexivamente mobilizado e experimentado enquanto lugar quotidiano de exercício de auto-determinação e emancipação, onde se cruzam lógicas estéticas e éticas susceptíveis de curto-circuitar as convenções culturais dominantes, no sentido do respectivo alargamento e diversificação. Enquanto lugar de expressão pública de uma atitude de distanciamento simbólico e crítico sobre os ordenamentos sociais, bem como sobre o modo de fazer e de pensar tradicionalmente a acção política, o corpo, ao ser sucessivamente marcado, vem reflectir uma *estratégia de confrontação social* cada vez mais informada, consciente e reflexiva acerca dos potenciais efeitos transformadores decorrentes dessa mesma intervenção.

Sem perder o seu propósito contestatário, no sentido do agir em não-conformidade, essa estratégia tende a assumir mais a forma de *demarcação pessoal* perante os modelos prescritivos da sociedade global(izada) do que de *imposição colectiva* de um modelo, enquanto tentativa de dominação por parte de um dado grupo no sentido de impor a todos os outros o seu modo legítimo de identificação. A intenção politizada que subjaz à acção excorporada por estes jovens

---

<sup>370</sup> Hoje o consumo é uma das áreas onde as experiências de poder se podem vislumbrar como experiências políticas acessíveis à vasta maioria da população, disponibilizando meios, através de actos de consumo ou do não exercício do mesmo, que permitem criar uma ilusão de eficácia deliberativa e participação activa na vida colectiva, embora ancorada no foro da vida privada. Este tipo de acções manifesta a consciência de que o acto de consumo, enquanto forma de acção social, se encontra profundamente implicado na organização política e económica das relações de poder. Ver Canclini, 1995; Friedman, 1999; Holzer & Sorensen, 2003; McRobbie, 1994; Muggleton, 2002 (2000); Orlie, 2002.

não é propriamente revolucionária, no sentido de tentar substituir os modelos dominantes pelos seus próprios modelos. A sua reflexividade transformadora está mais direccionada para, através do *desafio* que advém da oposição e confronto, garantir um espaço social para a *existência* da sua diferença específica, dar a conhecer a diversidade de modelos de corporeidade alternativos e estilos de vida minoritários, desconstruir os estereótipos que sobre estes recaem e, em última instância, tentar o seu *reconhecimento social* enquanto possibilidades legítimas de corpo e de vida.

Denota-se, aliás, nos seus depoimentos, a existência de um sentimento comumente partilhado de *impotência* perante a hipótese de, *colectivamente*, mudar o Mundo, no sentido de qualquer modelo de organização social definido, demarcando-se da lógica de acção social de movimentos juvenis do passado. Essa intenção sequer é equacionada. Embora descontentes ou desafectos ao modelo social existente, não existe qualquer tipo de programa social estruturado por detrás dos seus gestos de hostilidade pública excorporados, no sentido de pretenderem expressar através do corpo um imaginário de “sociedade melhor” ou “sociedade ideal”, com aspirações futuras de “igualdade”, “harmonia” e “justiça”, como acontece em grande parte dos programas sociais de natureza utópica. Aliás, os entrevistados revelam-se, em geral, bastante cépticos relativamente às grandes ideologias de enquadramento moral, político e religioso que tradicionalmente delineiam a ordem social, bem como aos programas utópicos de natureza colectivista tradicionalmente apresentados como soluções no futuro – consequência do crescimento do secularismo<sup>371</sup>, do pluralismo ideológico, do relativismo científico, da flexibilidade das fronteiras morais, processos de que são simultaneamente agentes produtores e reprodutores.

*[A minha primeira tatuagem foi...] Uma tatuagem um pouco de índole política, que já na altura mostrava o meu desagrado pela forma como se orientava a sociedade. (...) No meu caso, [a marcação do corpo] foi precisamente o desafio de estar a trazer algo de novo e não é só usar por uma questão de afirmação. É também saber por que é que o estou a fazer, criar também uma anti-estética, ou uma anti-moda, e saber defender os meus pontos de vista. É utilizar, saber porque é que estou a utilizar, dar uma boa argumentação para aquilo que estou a fazer, e defender o meu ponto de vista perante os outros. E isso até agora consegui. Consegui fazer com que os outros aceitassem, apesar de poderem não concordar, tiveram mesmo que aceitar, no modus vivendi e modus operandi. (...) [As modificações no corpo...] No meu caso, em termos de intervenção política, não será bem, vá lá, a forma de passar uma mensagem. Será mais uma postura, o desprezo pelo estereótipo, mas será uma postura que contesta os valores impostos. Não é propriamente ir contra o estereótipo, mas negá-lo. Ou seja, é como afirmar «eu posso continuar a ser tão bom quanto os outros, sem querer aparentar como todos os outros o querem fazer». Ou seja, sem seguir o modelo existente. Lá está, o que é que acontece? Se muita gente adoptar a minha ideia, passa a ser esse o modelo existente. E então aí as coisas invertem-se e deixam de ter sentido. Nessa altura, já me vai ser impossível retirar as tatuagens todas, portanto, mantenho a minha filosofia, continuo a dizer que elas são as minhas,*

---

<sup>371</sup> Sobretudo relativo à fé cristã, na medida em que o pensamento religioso, místico ou sobrenatural continua a manifestar a sua força na forma de outras crenças, como veremos mais adiante.

*são as minhas conquistas pessoais, sim senhora, elas servem como questão de afirmação, mas afirmação pessoal, não uma afirmação perante os outros, como forma de provar alguma coisa a alguém, a terceiros. São minhas! É meu! Eu é que sei! (...) Talvez o que haja seja uma necessidade por parte das pessoas de se demarcarem desta sociedade dita moderna. Ao dizer “não estamos de acordo com isto, então procuramos outras maneiras de estar”.*

[Profissional de body piercing, frequência universitária, sexo masculino, 25 anos]

*[Hoje, nos ideais anárquicos] ...já há umas certas regras, mais lógicas, mais certas, mais perfeitas, mais bem organizadas. Já há uma organização diferente, não é tanto a onda do só conhecer por conhecer e destruir, escrever, pintar, não só isso, é muito mais. (...) É fazer ver aos outros que as coisas podiam ser diferentes, já que os outros nos estão a dar um abêbiazinha, como no sítio onde eu trabalho. Se dão uma abêbiazinha de sermos assim, nós somos assim, vamos mostrar que isto não é só pintar uma caveira por ser bonito pintar uma caveira, a caveira está cá por alguma coisa... (...) Porque a sociedade está a ser obrigada a abrir as portas às nossas cenas. (...) Acho que a sociedade achou piada, os que estão a adoptar isto como moda acharam piada aos piercings e aos modernos primitivos: «é moda, tenho dinheiro, os meus pais deixam, vou ser moderno primitivo.» Acho que há muitos putos que é essa onda. No Bairro Alto vê-se imenso desse tipo de gente. Há muitos que pertencem à nossa cena e esses são da cor, são pessoas que exploram mesmo o espírito, não estão a brincar aos filmes. Agora com os da moda, a sociedade está a ser obrigada a recuar um bocado.*

[Fiel de armazém, 7º ano de escolaridade, sexo masculino, 23 anos]

Estes jovens não vêm, de facto, armados de novos “artefactos sociais” para tentar instituir colectivamente uma nova ordem social. Pelo contrário, há da sua parte uma recusa iconoclasta das maquetas sociais que denotem, à partida, tal ambição. Os programas sociais utópicos que alguns (re)conhecem (como a anarquia, o comunismo ou o nacional-socialismo, por exemplo) são, por vezes, invocados sob a forma de chavão, mas mais no argumentário crítico que proporcionam relativamente às recentes formas de organização social das sociedades ocidentais, que na dimensão prepositiva e programática que os seus manifestos tendem a prescrever para o futuro societário. Estes jovens denunciam mais que anunciam, diagnosticam mais do que prognosticam.

Em última análise, a própria noção de *utopia social*<sup>372</sup> vai contra os princípios e valores mais básicos desses jovens: todos os programas utópicos, de forma a suspender as turbulências da história, são dotados de uma racionalidade identitária que tende a promover cidadãos

---

<sup>372</sup> A noção de *utopia* refere-se à imaginação de algo que não existe, ou existe apenas numa dimensão fora do real, num não-lugar (*ou-tópos*). Desde a obra de Thomas More, o termo passou a designar a idealização futura de um mundo melhor, como lugar revertido do mundo vivido no presente. Os programas sociais utópicos correspondem, neste sentido, a formulações teóricas que apresentam imaginários sociais evocativos de um futuro distante, longínquo, sem lugar nem tempo próprio, que não existem senão na força das palavras que lhe dão forma expressiva (Deville, 1987). Alguns autores (ver Bouchard, 1985) chamaram de *distopia* à projecção negativa de uma sociedade no futuro. As distopias representam organizações sociais indesejáveis, tendo o principal propósito de chamar a atenção para os traços negativos presentes e/ou com tendência a aumentar na actual sociedade. A distopia é geralmente descrita na ficção-científica como uma realidade totalitária, onde a corrupção, a tecnologia e o aparato repressivo da polícia estão ao serviço de indivíduos, Estados e/ou mega corporações, que manipulam e oprimem a população. Distopias são frequentemente criadas como avisos, ou como sátiras, mostrando as actuais convenções e limites extrapolados ao máximo. Nesse aspecto elas diferem fundamentalmente das utopias, pois utopias idealísticas não têm raízes na nossa sociedade actual, figurando em outra época ou tempo ou após uma grande descontinuidade histórica.



uniformizados e iguais perante os deveres e direitos sociais (de produção e reprodução), esmiuçadamente programados por legisladores que têm por função velar pela harmonia, justiça e igualitarismo da vida colectiva.<sup>373</sup> «Planificação do modo de habitar, da produção e do consumo, regulamentação dos casamentos e dos nascimentos, paternalismo político, catecismo cívico, poder normativo da ciência, moral angélica e ascética, formam o perfil destas sociedades alternativas (More, Campanella, Fénelon, Morelly, Mercier, etc.)» (Wunenburger, 1986:5). Tudo o que os nossos jovens entrevistados demonstram não querer.

*A sociedade ideal?.. É assim: a sociedade ideal... não, não tenho ideia nenhuma. Como te disse, não sou ninguém para poder dizer que a sociedade deve ser «assim ou assado». Porque nós é que fazemos a sociedade, nós é que fazemos a sociedade.*  
[Tatuador, 8º ano de escolaridade, sexo masculino, 24 anos]

*A sociedade ideal não existe. Não há nada ideal, para mim os ideais morreram há muito. (...) Creio em mim. Pronto. De resto, não creio assim em muito mais coisas. Creio tipo nas forças cósmicas. Que sou uma formiga no meio do nada, mas que, ao mesmo tempo, eu sou tudo, porque vivo para mim acima de tudo. É mesmo assim. É no que eu creio acima de tudo.*  
[Estudante universitário, sexo masculino, 20 anos]

Longe do militantismo colectivista e programático que caracterizava alguns dos movimentos juvenis contestatários dos anos 70 e 80 – chega-se a ironizar a acção social destes movimentos culturais, como os movimentos *hippie* e *punk* –, estes jovens não pretendem mais do que marcar *performativamente* a sua distância pessoal perante o ordenamento social e político que percebem na sociedade moderna, e nele demarcar um espaço alternativo de existência social. Ainda que desencantado perante o actual modo de funcionamento da sociedade contemporânea ocidental, o jovem extensivamente marcado não vem armado de nenhuma proposta programática de pendor colectivista, a não ser de anunciar esteticamente a sua vontade de abertura a outras possibilidades de viver em sociedade.

A marcação extensiva do corpo não se trata, portanto, de uma acção política no sentido tradicional da contestação colectiva e concertada, socialmente localizada no âmbito de determinados movimentos sociais, orientada para a mudança social movida pelo interesse do “bem comum”. Pelo contrário, trata-se de uma acção individualizada, estendida, no máximo, aos quadros nucleares de interacção social do respectivo agente, no sentido da afirmação e reivindicação de um projecto de identidade e de estilo de vida<sup>374</sup> socialmente circunscrito. A

---

<sup>373</sup> Ver os já citados Lapouge, 1978; Servier, 1967; ou ainda, também, Duveau, 1961; Mazlish, 2003; Ricoeur, 1997; Wunenburger, 1979.

<sup>374</sup> «Um *estilo de vida* pode definir-se como conjunto de práticas através das quais os indivíduos se esforçam por *estilizar* a sua vida, isto é, fazendo corresponder diferentes aspectos da sua vida (alimentação, vestuário, habitação,

ambição jogada na acção política destes jovens não é mudar o Mundo, como já se disse, mas restringe-se à transformação do seu *mundo de vida*. Trata-se de um gesto para si mesmo, eventualmente tocando os que o rodeiam.

*Eu acho que não há sociedades ideais, porque não pode haver pessoas ideais. (...) Eu não tenho nenhuma fórmula mágica, nem a quero ter, percebes? Eu sou mais uma dessas pessoas que andam aí. Se calhar, se isto fosse de outra forma, eu também dizia mal dessa forma, percebes? (...) É verdade que estamos a chegar a um final de século, de milénio, de anos, em que está tudo muito conturbado, e eu não concordo com a maior parte das coisas, percebes? No fundo, o que é que eu sou ao lado dessa gente? Não sou nada! Sou mais uma gotinha, que está aqui dentro da minha casa e da minha vida, face à minha sociedade! (...) Mas não tenho uma solução específica para mudar nada, 'tás a perceber? (...) Qual é a solução? Não sei, não sei porque isto já fugiu um bocado fora do controle. (...) Podemos pensar «se fosse assim, seria melhor», mas é tudo utópico, não é? Sabemos lá se era melhor! Se não fosse esse problema, se calhar apareceria outro. Mas eu penso que as pessoas estão um bocado mais sensibilizadas para perceberem que a coisa tem um risco. (...) Eles, que são uns grandes carolas, perderam, não sou eu que sou uma simples cidadã que vou arranjar o mistério para isso... Por isso é que eu, no meu dia-a-dia, tento fazer o melhor possível da minha vida, p'a viver feliz a minha vida, e não pensar nisto tudo, não é? Quando pago os impostos e essas coisas ao Estado, logo penso neles. Pá, agora na minha vida e na minha família, pá, tento levar o melhor possível, e fazer as coisas à minha maneira, para não ter que sofrer, não é? (...) Epá, não tenho nenhuma solução p'ra isso, sinceramente, não tenho. Acho que isso... Acho que sai fora mesmo do controle das pessoas. É cada um nas suas próprias casas. Epá, ou na sua família, ou na sua vida, há que se proteger e tentar viver o mais pacificamente. Quando eu digo pacificamente não é... Porque não gosto de pessoas extremamente passivas e... Irrita-me um bocado, não gosto, pá! Acho que as pessoas têm que ter atitudes! E não é porque levo um estalo na cara que tenho que dar outro, que as coisas vão mudar alguma coisa. E não é com peace and love que vamos conseguir mudar as coisas! Não é com guerras, mas também não é com peace and love, não é? Epá, pronto, e acho que se os hippies dos anos 60 vivessem agora, morriam todos sidosos. Sinceramente, é a ideia que eu tenho deles, sinceramente (risos). E porque não, detesto pessoas que não sejam determinadas, detesto pessoas extremamente passivas. Acho que a passividade tem um limite.*  
[Gerente de estúdio de tatuagem e body piercing, 9º ano de escolaridade, sexo feminino, 39 anos]

A dimensão estética das marcas corporais não se revela assim, inevitavelmente, um fim em si.<sup>375</sup> Marcar o corpo extensivamente não tem que se limitar a uma sucessão de gestos de «pura estetização» (Mendes de Almeida, 2000:103), decorativos, superficiais, frívolos, lúdicos e paródicos, meros signos de consumo (Turner, 1999). Aliás, alguns dos nossos entrevistados, mais comprometidos com projectos do que com experiências de marcação corporal, lamentam o facto de muitos dos jovens de hoje aderirem impulsivamente às marcas, mais como uma tendência de moda, sem reflectirem suficientemente sobre os sentidos e as implicações sociais que significa o compromisso com um corpo marcado, contribuindo assim perversamente para a

---

etc.) com modelos que não emanam necessariamente da cultura “dominante” ou da sua própria cultura.» (Pais, 1998:23). Daí que Machado Pais equacione a hipótese de os *estilos de vida* se poderem traduzir em *modos de vida*, sendo que «as classes “dominantes” não são as únicas que possuem um estilo de vida “para si”, como se detivessem o monopólio da capacidade de estilização da vida.» (*idem*)

<sup>375</sup> Como consideram alguns autores que tratam o estatuto das marcas corporais após o seu *renascimento* na sociedade ocidental contemporânea. Ver Mendes de Almeida, 2000, 2001; Pérez, 2006; Sweetman, 1999; Turner 1999.

potencial banalização e esvaziamento simbólico desses recursos, reduzindo-os a pura estética epidérmica.<sup>376</sup> Quando algumas formas de marcação do corpo tendem a vulgarizar-se, formas mais extremas, mais transgressivas, mais radicais, são apropriadas no sentido de recuperar a dimensão política do estilístico, de reaver o estatuto de *political statement* relativamente ao de *fashion statements* (Langman, 2003:239).

Desta feita, um corpo extensivamente marcado expressa convicções, valores e representações sobre como o sujeito se define a si próprio e perante a sociedade em que vive (Sanders, 1989:144), sendo, habitualmente, mobilizado como forma expressiva de tomar uma posição de distanciamento simbólico relativamente a um mundo que, em grande parte, espartilha a sua acção no espaço social. Os projectos de marcação corporal observam-se, portanto, muitas vezes associados a posturas de crítica social e a estratégias micro-localizadas no sentido de alterar a ordem social em que os seus portadores vivem quotidianamente, providenciando uma forma alternativa (e não substitutiva) de ver e de agir sobre o corpo e sobre o mundo.

Para os que fazem do seu corpo suporte expressivo de um projecto de vida, a opção por um regime extensivo de marcação corporal não espelha, pois, um gesto apolítico e gratuito, meramente empreendido no sentido de se manter conforme ao modismo actualizado de uma nova norma de imagem. Pelo contrário, configura uma forma de *activismo expressivo*, ou seja, uma maneira de protagonizar uma acção a partir da qual o mundo actual é questionado e desafiado, acção essa, contudo, que tem por alcance não mais que o alargamento do campo de acção do seu sujeito diligente. Não pretende ser a expressão de qualquer tipo de programa social *utópico* (como o foi entre o movimento *hippie*, por exemplo), sequer uma forma de encenação *distópica* (como o foi entre o movimento *punk*), mesmo quando muitas das iconografias incorporadas passam por representações mórbidas e apocalípticas, destacando as tendências e os traços negativos que encontram na ordem social actual.

Na construção destas fachadas, não há a intenção de colocar em cena a desilusão ou o desencanto com o mundo, como acontecia no caso dos *punks* ou dos *darks* (Abramo, 1994:119), mas de, através de recursos estéticos artisticamente conotados, reencantá-lo e colori-lo através da estilização da vida dos seus transeuntes, começando pela ostentação corporal do que é entendido como sendo diferente e original. Daí que a expressão política da excorporação de um corpo extensivamente marcado revele mais, actualmente, uma ambição

---

<sup>376</sup> Se bem que, à medida que determinadas práticas vão sendo apropriadas pelo sistema da moda e consumo generalizado, sendo, por consequência, domesticadas no seu valor transgressivo, a tendência é procurar outras práticas que escapem a esse mecanismo de captura e capitalização simbólica da diferença (Ortega, 2004; Lamer, 1995, 1997). É assim que muitos dos nossos jovens entrevistados, havendo começado por se tatuar, a dada altura sentiram a vontade de colocar *piercings* em vários locais do corpo.

*heterotópica de desvio* (Foucault, 1984 [1967]), no sentido em que, simbolicamente, o que se pretende com a ocupação excessiva do lugar corporal através de tatuagens e adornos perfurantes será a abertura social à pluralidade e à coexistência cultural através do questionamento e desafio dos cânones que tendem a modelar a carne.

O desencanto fatalista ou céptico destes jovens perante o futuro colectivo não implica, portanto, uma atitude de aceitação passiva ou de conformismo pragmático por parte destes. Se tais manifestações não decorrem de movimentos sociais que intentem revoluções, também não constituem expressões de apatia ou indiferença social. Ainda que os seus portadores assumam o facto de não ter e não querer produzir projectos de transformação, não deixam de reflectir um certo *habitus* activista (Crossley, 2001a, 2003), no sentido de tomar parte, de participar socialmente através da denúncia de actuais arbitrários e do desafio das presentes convenções. A sua descrença perante o futuro vem, assim, combinada com algum interesse em mudar e transformar, ainda que socialmente circunscrito. Delineia-se a intenção de interferir socialmente, mas sob uma forma mais privada que colectiva.

A pele torna-se num campo de batalha, um lugar de lutas onde o *sujeito* e a sociedade se contestam mutuamente, e onde a marcação extensiva vem assumir subjectivamente a função de potencial símbolo de vitória do primeiro sobre a segunda (Rosenblatt, 1997:325). É neste sentido que revêem na sua acção possibilidades de protagonismo presente e futuro em termos de mudança social e cultural, assente na adopção de um estilo alternativo de vida cujos efeitos de mudança se podem estender ao círculo social mais próximo. Longe das características de um programa macroscópico, as acções e ambições políticas destes jovens delimitam-se a uma certa esfera de *domesticidade* que não vai muito além da sua parentela sociabilística (Maffesoli, 2002 [1992]:270).

Nesta perspectiva, podemos olhar para a expressão política dos regimes de marcação extensiva do corpo à luz do que Giddens designa de *política de vida*, em contraste com o exercício dos tradicionais movimentos sociais, caracterizados por uma *política de emancipação*: esta última é caracterizada por empenhamentos radicais no sentido de reduzir ou eliminar situações de *exploração*, *desigualdade* e *opressão*, em nome dos imperativos de *justiça*, *igualdade* e *participação* (Giddens, 1997 [1991]:195-196). É uma política com fins e meios comunais, que implica uma mobilização colectiva, utilizada no sentido de combater a fixidez da tradição e as situações de dominação hierárquica. A política de vida, por sua vez, não deixando de ser socialmente emancipatória, «não diz respeito primariamente às condições que nos libertam de modo a fazermos opções: ela é uma política *da* opção, da escolha» (Giddens, 1997 [1991]:198). Enquanto a política de emancipação visa melhorar as condições de exercício das

*hipóteses de vida*, a política de vida visa alargar as condições de exercício das *decisões de vida*, aponta para estratégias que pretendem conquistar não poder político, mas espaço de manobra para novas formas de protagonismo que permitam a auto-realização identitária e a possibilidade de formular projectos pessoais de estilo de vida que integrem coerente e reflexivamente experiências passadas e circunstâncias externas (Giddens, 1997 [1991]:197-198).

Esta perspectiva permite-nos discutir conceitos tradicionais como *participação social e cidadania política* a partir de uma abordagem de matriz culturalista (Stevenson, 2001; Turner, 2001) e, deste modo, perceber a cultura política corporalmente expressa por parte destes jovens. As noções de participação social e cidadania política, nestes contextos juvenis, não surgem associadas à reivindicação, defesa ou extensão colectiva do usufruto de direitos estritamente políticos<sup>377</sup> ou sociais, sequer mesmo dos chamados *direitos negativos*<sup>378</sup>. Existe, sim, a reclamação de *direitos culturais particularistas*, no sentido da liberdade individual para escolher um dado modo ou estilo de vida, com as suas respectivas manifestações expressivas. Daí a centralidade que questões associadas a signos de consumo, como o visual, a música ou o próprio corpo, entre outros recursos, adquirem na vivência libertária destes jovens.

Mais do que a luta pela equidade de direitos em termos hierárquicos, a sua acção política aponta para o primado absoluto e ilimitado da “pessoa”, na sua individualidade, emancipada e autónoma nas suas decisões de vida, já não vinculadas a considerações sobre o mundo mas a questões existenciais de identidade pessoal e de estilo de vida, onde os direitos à liberdade no usufruto do corpo enquanto património individual surgem como objecto de debate. Descrentes na possibilidade de mudar o Mundo, requerem, sim, liberdade e espaço de acção para mudar a sua existência, a sua vida e, no âmbito desta, o corpo de que se sentem proprietários. Ou, como coloca Ortega, «não podendo mudar o mundo, tentamos mudar o corpo, o único espaço que restou à utopia, à criação. As utopias corporais substituem as utopias sociais» (Ortega, 2004:252).

Numa época marcada pelo enfraquecimento das ideologias colectivistas e futuristas, onde as normas e os valores, na flexibilidade, pluralidade e inconstância que as definem, são precariamente adoptados consoante as situações e contextos que envolvem os sujeitos, não

---

<sup>377</sup> Cujos usufrutos se encontram em grande medida associados à idade e nacionalidade do indivíduo, o que quer dizer que o indivíduo só beneficiará deste tipo de direitos caso possua a maioridade e a nacionalidade correspondente ao país onde pretende exercê-los.

<sup>378</sup> Direitos civis e sociais que a cidadania estatui como universais, ou seja, aplicáveis e conferidos a todas as pessoas, porém frequentemente desrespeitados para determinados segmentos sociais mais vulneráveis em função de determinados atributos (cor da pele, género, orientação sexual, etc.). Ou seja, direitos que, apesar da sua suposta aplicação universal, têm de ser reforçados em função de determinadas populações específicas, não no sentido de lhes conferir situações excepcionais, mas de evidenciar e acautelar as condições de discriminação e de preconceito a que estão sujeitas (Cabral, 2000).

será estranha a devoção ao *culto da vida privada*, do «doméstico no que este tem de particular, libertário, de imaginário e afectuosidade» (Maffesoli, 2002 [1992]:282). Aqui, por sua vez, o *culto devotado ao corpo*, sob modulações diversas, surge como uma espécie de grau zero da utopia possível (Pais, 1998:42-45). Com a falência das grandes narrativas sociais, o impossível atribuído à utopia passa a configurar-se nos potenciais desencontros entre corpo real e corpo desejado (ou corpo de desejo, considerando a ambição moderna da corporeidade dominante), situação que introduz quase mecanicamente na vida social o sentimento de frustração perante a consciência do inacabamento existencial (Villaça & Góes, 2001:133).

Nos termos de Bragança de Miranda, «o processo de criação de um “corpo utópico” tem duas características essenciais. Por um lado dá-se a substituição do “mundo” pelo “corpo”, como categoria organizadora das imagens utópicas; por outro, este processo é acompanhado pela crise do próprio “corpo”. O que não deverá constituir surpresa, pois para o “corpo” poder ocupar o lugar do mundo é preciso que expluda e se dissipe. É a este processo de explosão que estamos a assistir. Quando isso ocorre o “híbrido” domina. (...) O híbrido é, antes de mais, o efeito de uma “confusão” de fronteiras e de linhas, que se sustentam do extremar da categoria de corpo» (Miranda, 2000:197, 200). É nesta linha que alguns autores apresentam o corpo utópico, em termos formais, como um corpo aparentemente sem limites<sup>379</sup>, em gestação (Sirost, 1998:6), um corpo nómada (Maffesoli, 1997), em movimento de itinerário incerto (Sant’Anna, 2001:65), onde cada inscrição tópica converge num ideal que não se encontra previamente delimitado. Apresenta-se como uma realidade incerta e inacabada, disponível à novidade e inovação, caracterizada por uma trajectória que se vai construindo passo a passo, onde os limites vão sendo dirimidos um a um, em direcção a um futuro de cenário aberto.

Nessa dinâmica de construção, o corpo utópico tende a fazer-se representar, em termos simbólicos, através de um *corpo iconoclasta* (Sirost, 1998:6) ou, nos nossos termos, de um *corpo radical*, uma corporeidade de ruptura que, individualmente, deseja penetrar e romper os arquétipos corporais enraizados no corpo social. É um corpo que não pressupõe a incorporação ideológica de um imaginário social colectivamente partilhado, mas a excorporação das disposições subjectivas de quem o ostenta. Sendo habitualmente portador de valores e atitudes socialmente situados à margem, o corpo utópico é tratado como um espaço aberto a toda uma multiplicidade de *utopias quotidianas* marcadas pela procura incessante das liberdades intersticiais (Maffesoli, 2002 [1992]:19, 102).

---

<sup>379</sup> Embora se conheçam alguns limites à formulação dos projectos extensivos de marcação corporal, informados por constrangimentos de ordem vária, a saber, de ordem material, estética e simbólica, como se teve oportunidade de ver no capítulo III.

Nesta perspectiva, o corpo extensivamente marcado torna-se, ele próprio, lugar privilegiado de procedimento utópico, terreno aberto ao investimento expressivo de imaginários que já não se pretendem colectivos, mas que tomam contornos individualizados e individualizantes, ou seja, que desejam evidenciar na superfície da pele não mais que a profundidade de uma biografia individual, que valorizam o ser na sua singularidade e o ambicionam expressar na sua autenticidade. Por outro lado, o corpo largamente marcado não é apenas lugar de *autonomia* no sentido de manifestar a vontade em se soltar da repressão das disciplinas que convencionalmente o docilizam (política de emancipação), mas também lugar privilegiado de expressão de *modos de vida* que se pretendem *diferenciados* nas práticas sociais e valores sociais quotidianamente convocados pelos seus usuários (política de vida). Assim sendo, os projectos extensivos de marcação corporal não promovem apenas o estatuto estético do corpo, mas também um estatuto ético, na medida em que expressam metaforicamente uma maneira particular, *socialmente distinta e distintiva*, de (querer) ser e estar no mundo, um projecto de estilo de vida reflexivamente organizado.

*Isto é algo construtivo, de certa forma. Porque o piercing, se calhar, até foi assim o reflexo de ter novos ideais, de cenas que eu gostava mais e isso. E se calhar esses ideais não eram só tipo o furar. É mesmo um modo de vida diferente. E esse modo de vida não era, se calhar, o corpo como aquele ser belo. (...) Para mim, é a minha opinião, acho que é arte acima de tudo, em termos estéticos, nem que seja arte psicológica. É lógico que é uma arte de criares ligações e valores até... Criar ligações com certas coisas. De certa forma, criar um modo de vida. É uma cena construtiva.*  
[Estudante universitário, sexo masculino, 20 anos]

*Furos nas orelhas é uma coisa, é daquelas coisas que... prontos, vê-se por aí... Depois daí, quando começam a alargar as orelhas, aí é que eu começo a dizer "Epá, esta pessoa está a querer mudar o seu modo de vida!"*  
[Tatuador, 8º ano de escolaridade, sexo masculino, 24 anos]

*É uma coisa para o resto da vida. Eu adquiri um estilo de vida. Na minha casa pode-se ver: tenho uma Mona Lisa a fumar um charro, tenho um índio, tenho caveiras, tenho coisas que têm a ver comigo. Não é uma casa que esteja muito cheia de coisas, comprei esta casa há pouco tempo. Isto é um estilo de vida meu. (...) Quer dizer, uma vida de trabalho, sou contribuinte como os outros são, mas tenho a minha vida, não se metam, quero viver à minha maneira, com as minhas tatuagens, com os meus piercings, com as minhas ideias malucas. Fazer o que todos os seres humanos querem: a felicidade à minha maneira... (...) Fazer aquilo que nós gostamos, porque afinal de contas se não fizermos aquilo que nós gostamos, para que é que estamos a viver, para que é que o ser humano vem cá? Por que é que tem que ser tudo como os outros, como meia dúzia de gravatinhas mandam?! Não tem que ser assim, a vida é para nos sentirmos bem. (...) A minha filosofia tem um bocado a ver com os meus gostos, com tudo o que eu uso. Provavelmente, não uso uma cena no nariz mais bizarra porque se calhar a tal sociedade, a tal lenga-lenga, não deixa, porque se calhar até talvez usasse. Há muita coisa que não faço. Talvez fizesse se fossem as coisas de outra maneira.*  
[Fiel de armazém, 7º ano de escolaridade, sexo masculino, 23 anos]

Assiste-se, nesta perspectiva, ao claro deslocamento do sentido político da acção destes jovens da esfera económica, cívica ou propriamente social, para o campo simbólico, no sentido de conquistar um espaço de legitimidade, dignidade e respeito para o desenvolvimento de determinados estilos de vida que se pretendem *escapatórios* aos dominantes (Pais, 2001:71), ou seja, que tentam escapulir-se aos gostos esteticamente mais padronizados e vulgarizados, às experiências sociais mais normativas e rotineiras, às rotas de vida mais lineares e saturadas. Em termos substantivos, a matriz ideológica das suas acções passa, então, a ser dominada por exigências de ordem ética e moral, que visam o reconhecimento social de determinadas estéticas, éticas e pragmáticas de vida, ou seja, o reconhecimento social de uma *forma de existência*.<sup>380</sup>

O sentido “subpolítico” (Beck, 2000) investido nos projectos extensivos de marcação corporal coaduna-se, assim, com o que alguns politicólogos e autores dedicados ao estudo dos novos movimentos sociais denominam de *política do reconhecimento*<sup>381</sup>. Esta abrange todo um conjunto de acções que, mais do que funcionar como antítese social, procuram promover a incorporação social de *estruturas de reciprocidade intersubjectiva* (Yar, 2001:72-73), no sentido da abertura à alteridade, da sensibilidade à diferença, do reconhecimento da pessoa na sua singularidade e não na continuidade de traços classificatórios que a posicionam no contexto de determinadas identidades colectivas<sup>382</sup> (Fraser & Honneth, 2001; Honneth, 1995, 2004; Lash & Featherstone, 2001; Yar, 2001).

Se até recentemente, os teóricos dos “novos movimentos sociais” haviam convergido em torno da ideia de que a luta desses movimentos radicava em causas e direitos culturais que implicavam a afirmação e defesa da igualdade de *identidades colectivas*, um “nós” densificado em solidariedades significativas à luz da partilha de novos significados e de novas gramáticas de

---

<sup>380</sup> Daí que autores como Friedman (1994) ou Touraine (2004) proponham a substituição do termo “movimento social” por “movimento cultural” para as actuais formas de acção colectiva, sublinhando o carácter historicamente contextualizado dos primeiros.

<sup>381</sup> Scott Lash & Mike Featherstone (2001) advogam a utilidade do conceito de *reconhecimento* na análise das actuais formas de cultura política, na medida em que abre espaço para a análise das novas realidades empíricas encetadas pelos novos movimentos sociais, em termos de acções e objectivos políticos. Nesta perspectiva, Nancy Fraser (2001) e Alex Honneth (1995, 2004) distinguem as *políticas de redistribuição* das *políticas do reconhecimento*, sugerindo que, nas últimas décadas, tem havido no âmbito dos novos movimentos sociais uma significativa viragem das preocupações representadas pelas primeiras para as questões levantadas pelas segundas. As políticas de redistribuição são construídas com base na noção de equidade, resgatada à velha agenda de justiça social, sendo sobretudo focalizadas em objectivos económicos (mais concretamente na redistribuição dos bens materiais). As políticas de reconhecimento, por sua vez, são alicerçadas no valor da *diferença*, enquanto espaço cada vez mais indeterminado entre si e o outro, focalizando-se sobretudo em objectivos de natureza cultural, associados à reconfiguração simbólica do social e à necessidade de respeito e dignidade social e/ou individual. Segundo François Dubet a questão da actual procura de reconhecimento não é um problema «estritamente teórico ou filosófico. É um problema social, manifesto na reivindicação de respeito e reconhecimento comum a praticamente todos os novos movimentos sociais» (2004:711).

<sup>382</sup> Como o género, a raça ou a orientação sexual, por exemplo, traços identitários que foram e continuam a ser politicamente mobilizados.



produção e de interpretação da realidade (ou de determinados fragmentos de realidade), frequentemente opostas aos códigos sociais dominantes ou hegemônicos<sup>383</sup>, essa noção começa hoje a ser contestada por alguns estudos que vêm focar a importância que *direitos particularistas* como a subjectividade, a experiência e a realização pessoal vieram a adquirir na estrutura dos interesses e modos de actuação dos actuais movimentos sociais<sup>384</sup>.

Nesta perspectiva, esses autores vieram pôr acento no valor pós-modernista da *diferença*, conceptualizada já não apenas num quadro *meso* de “multiculturalismo” (Wieviorka, 2002), ou seja, num quadro de identidades colectivas culturalmente fragmentado, mas no contexto *micro* dos processos de subjectivação e de produção da individualidade, no sentido da conquista da *singularidade*, *autenticidade* e da *autonomia* do *sujeito* no âmbito dos laços sociais que regem as actuais formas de acção colectiva.

Segundo Dubet (2004:709), quanto mais o indivíduo se sente impelido a ficcionar-se como “ele próprio”, a representar-se, no sentido goffmaniano do termo, como ser *autêntico* – enquanto desejo de ser tomado em conta nos termos em que se é desejado ser tomado em conta –, mais obsessiva se torna a sua necessidade de reconhecimento enquanto tal pelo outro, no sentido em que a sua auto-imagem e identidade pessoal enquanto sujeito diferente surge estruturada em função de como o indivíduo pensa que é olhado e classificado pelos “outros” – “outros” morfologicamente semelhantes a si ou “outros” não marcados, “outros” próximos na sua vivência quotidiana ou “outros” desconhecidos, etc. O processo de subjectivação é construído a partir de um encontro consigo próprio localizado na relação com cada um desses “outros”, onde o corpo toma um lugar central enquanto pólo de experiência e de expressão (McDonald, 2004:590). O conflito social perde, assim, a sua ancoragem colectiva e é deslocado para o núcleo da experiência individual, sendo experimentado como conflito intrasubjectivo – um problema de personalidade<sup>385</sup> – ou, se tanto, intersubjectivo, limitado às altercações e escaramuças que povoam o quotidiano destes jovens. Quando, na realidade, o conflito é expressão da dominação social sobre a experiência individual.

---

<sup>383</sup> Posição teórica genericamente defendida por autores como Melucci, 1989, 1995; Eder, 1993, 1995 ou Touraine, 1999, 1994, ainda que aprofundada por cada um em abordagens analíticas bastante diferenciadas, com base em casos como os movimentos sociais animados por minorias sexuais, étnicas ou regionais, como os movimentos feministas, LGBT ou o “movimento negro”.

<sup>384</sup> Como, por exemplo, entre os movimentos anti-globalização ou os movimentos juvenis. Veja-se Dubet, 2004; Dubet & Thaler, 2004; McDonald, 2000, 2002, 2004.

<sup>385</sup> Daí alguns dos nossos jovens entrevistados recorrerem a terapias ou outro tipo de acompanhamento psicológico no intuito de ajudar a enquadrar simbólica e socialmente a diferença subjectivamente vivida e os efeitos individuais e sociais decorrentes da sua exorporação. Já Christopher Lasch, em 1979, chamava a atenção para a ameaça da visão terapêutica vir a substituir a política, refúgio último da ideologia, transformando as dolências colectivas em problemas pessoais susceptíveis de intervenção terapêutica (Lasch, 1981 [1979]:29).

Numa época em que existe uma verdadeira «acumulação de diferenças» (Featherstone & Lash, 2001:9), a pretensão política dos jovens extensivamente marcados com tatuagens e *body piercing* reflecte, nesta perspectiva, uma estratégia de *remoralização da vida quotidiana*, no sentido de integrar na ordem moral da actual sociedade a necessidade de *dignidade na e respeito pela* diferença individual, bem como do reconhecimento da pessoa na sua singularidade (Langman, 2003:239). Um reconhecimento que, neste caso, não se orienta no sentido da esfera institucional do sistema político<sup>386</sup>, e não se almeja no plano do direito jurídico com base na reclamação dos valores universalistas de igualdade, solidariedade e justiça perante as instituições públicas e políticas, mas no plano da própria quotidianidade social dos indivíduos, considerando as suas «necessidades afectivas e de reciprocidade na estima social de outros concretos» (Fraser & Honneth, 2001).

A política de dignidade na diferença, aqui, implica ser-se reconhecido como único, no sentido em que se é reconhecido não apenas como uma pessoa susceptível de ter direitos iguais, mas reconhecido na sua particularidade e respeitado não apenas como indivíduo mas enquanto *pessoa*. Trata-se, portanto, de uma cultura política contra a *humilhação*, a *injúria* e o *insulto* mundano, como argumentam Fraser & Honneth (2001), ou seja, contra todas as acções ultrajantes, discriminatórias e menos corteses que, de uma forma ou de outra, afectam quotidianamente o sentido de *dignidade* desses jovens. A sua exigência de reconhecimento vai a par da reivindicação e luta pela dissolução de uma sociedade menos prescritiva e normativa, com critérios de “normalidade” cuja rigidez e grau de institucionalização é susceptível de transformar toda e qualquer diferença radical em *estigma*.

Aquele corpo que, à luz de uma gramática de recepção hegemónica, é frequentemente lido como sintoma de uma frágil condição psicológica, traduz efectivamente uma «frágil forma de luta social» (McDonald, 1999:5) pelo reconhecimento, respeito e dignidade de uma subjectividade que se constrói e se revê socialmente numa *política de vida dissidente*, orientada por princípios éticos de autenticidade, singularidade e liberdade de acção. Daí os jovens entrevistados reclamarem como crucial, como veremos no ponto seguinte, a importância do respeito e reconhecimento social traduzidos no facto do seu julgamento enquanto pessoas, no confronto social quotidiano, se manter dissociado do julgamento da sua imagem corporal, considerando todos os estereótipos que sobre ela recaem. A exigência de respeito e dignidade não vêm, assim, substituir o sentimento de injustiça fundador da acção política dos movimentos

---

<sup>386</sup> Ainda que, como argumenta Honneth (1995, 2004), o laço entre as dimensões política e moral estabelecido entre os novos movimentos sociais tenda a proceder do facto da ser na esfera política que se garantem as condições sociais de existência necessárias ao acesso ao reconhecimento moral.

sociais mais tradicionais, mas vêm-lhe trazer uma diferente coloração, enquanto expressão efectiva do *ressentimento* sentido pelos sujeitos em situações concretas e quotidianas de dominação e exclusão social.

*Choca-me a intransigência e o à-vontade, que eu acho que é típico português, com que as pessoas se sentem de opinar umas sobre as outras. O à-vontade, a liberdade que as pessoas se dão a elas próprias de comentar, de falar e de apontar umas para as outras. Acho que é um bocado estranho, acho que as pessoas aqui não se procuram muito a elas próprias interiormente, é tudo muito exterior, e isso desagrada-me muito. (...) Por isso é que eu tenho pouca esperança que isto mude de facto, porque as pessoas não são civilizadas, não são educadas e não há uma cultura de respeito da individualidade, de tudo isso que se cultiva já um bocado lá fora. Porque eu sei, e também vem da minha experiência, por exemplo, de Inglaterra, e depois por falar com imensa gente de sítios diferentes. (...) Mas eu acho que o nosso problema é muito a nível de povo, de educação e de respeito, que é uma grande lacuna. (...) O respeito e o aceitar a liberdade, a diferença, tudo isso, acho que já dava uma volta de 180°.*

[Profissional de body piercing, 9º ano de escolaridade, sexo feminino, 34 anos]

*Para mim, acho que são as coisas mesmo mais importantes: o direito à diferença, seja física, ou acima de tudo psicológica. Acho que as pessoas devem olhar todas umas para as outras e antes de ter preconceitos devem pensar e tentar conhecer as coisas, antes de falar ou de julgar.*

[Estudante universitário, sexo masculino, 20 anos]

Por outro lado, se a defesa dos princípios de igualdade e solidariedade por que se regiam os “novos movimentos sociais” de base colectiva implicava a generalização de um mesmo conjunto de direitos e deveres, os princípios da política de reconhecimento implicam, ao invés, um movimento no sentido das particularidades individuais de acção ou planeamento (Honneth, 1995, 2004; Dubet, 2004). Os argumentos dos nossos entrevistados não vão, muito claramente, no sentido de uma moralidade de ordem universalista e normativa, mas no sentido mais da defesa e afirmação de éticas de vida particularistas.

De facto, a reclamação de reconhecimento pela sua *diferença radical* não pretende constituir uma norma universal de justiça e igualdade, mas apenas representar uma *possibilidade* de viver com e dentro de princípios contraditórios ou alternativos à ordem (cultural e corporal) dominante. O objectivo político destes jovens será, sobretudo, retirar a carga simbolicamente estigmática do atributo diferencial que é ter um corpo extensivamente marcado, criar um espaço de possibilidade para as identidades, éticas e estilos de vida de que comungam e, simultaneamente, uma *cultura de civilidade* que a respeite, no sentido de aumentar a sua autonomia individual e a faculdade de agir, através da ampliação das concepções dominantes da “normalidade”.

### 6.3. Da contestação à celebração: éticas e pragmáticas de um estilo de vida escapatório

Que valores societais e práticas sociais estruturam e consubstanciam os projectos de estilo de vida destes jovens extensivamente marcados, pode-se perguntar. Que ética de vida ou *cultura mora*<sup>387</sup> define o ambiente matricial dos modos de vida e dos comportamentos destes jovens perante o corpo, em termos de valores, representações, sentimentos, imagens e actividades emblemáticas de que partilham e que lhes servem de estrutura simbólica, de «princípios totémicos» perante a vida, para empregar a expressão de Maffesoli (2002 [1992]:152)?

Enquanto gesto de reivindicação da autonomia no agir sobre si próprio e no mundo através de uma acção de estilização distintiva do corpo e dos restantes recursos constitutivos dos cenários da vida, a marcação extensiva, quando toma a forma de projecto corporal, tende a reificar um conjunto de valores e convicções estruturantes dos projectos de vida destes jovens, a saber, a *autenticidade*, a *liberdade* e a *tolerância*.<sup>388</sup> Com efeito, tal como temos vindo a analisar, o modelo de corporeidade espelhado nos projectos extensivos de marcação corporal, não corresponde apenas a uma *estética de divergência*, mas ilustra também uma *ética de dissidência*, conduzida pelo valor da *autenticidade* como princípio orientador da estratégia de remoralização da vida quotidiana, em desfavor da conformidade às regras e convenções associadas às ideias dominantes de corpo e de vida.

*Olha, eu acho que a vida só se vive uma vez. E acho que se tem que viver com estilo. Quando eu digo estilo, não é pomposo, é estilo, é seres tu, e acho que isso é fantástico! E acho que as pessoas com quem eu me dou, acho que vivem isso, com estilo, percebes? Quebrando certos padrões, mas tendo os principais padrões que tu precisas para ter. Não chocando na sociedade. Vives em sociedade e respeitas a sociedade. Qual é a única coisa que tu saís fora da sociedade? Se calhar, é os teus gostos, que são um bocado mais irreverentes! Não atinges o teu vizinho por seres assim. Porque eu não chego a casa e não ponho a música aos gritos. E não me meto na minha mota brum brum brum, porque percebo que o meu vizinho tá a dormir. Mas o meu vizinho, que acha que está dentro dos padrões da sociedade, o filho às sete da manhã mete a música alto, 'tás a perceber? Opá, acho que nós nos distinguimos... epá, sei lá, se calhar, por queremos viver a vida bem, e à nossa forma, sem que nos chateiem, e que nos deixem viver. Epá, porque é assim: a liberdade é das coisas melhores que tu podes ter! (...) Todos são livres de achar «que nojo! Aquela mulher é um nojo! Que horror! Como é que alguém pode gostar daquilo?!...» Têm todo o direito de pensar isso! Agora, não têm o direito de de mo dizer na cara, ou de me gozarem na cara, porque eu acho que, como ser humano, eu mereço respeito. Mereço respeito e, como tal, a única coisa que eu exijo das pessoas é esse respeito. Agora, eu viro costas, podem rir, fazer o que quiserem.*

[Gerente de estúdio de tatuagem e body piercing, 9º ano de escolaridade, sexo feminino, 39 anos]

<sup>387</sup> Para empregar o termo de Lalive d'Epinau (1992), que o define enquanto sistema de crenças, significados e valores orientadores de modos de vida e comportamentos individuais.

<sup>388</sup> Valores esses que integram o núcleo do projecto da modernidade, que, como vimos atrás, "obriga" o indivíduo a ser livre, autêntico e tolerante perante a diferença (Dubet, 2004:708).

São igualmente projectos que contêm o *valor da liberdade* como fundamento da acção, ancorado numa certa tradição praxiológica da anarquia já encontrada no movimento *punk*, uma ideologia mais vivida que reflectida. Uma liberdade, contudo, cuja vivência se observa não arbitrária, na medida em que, por um lado, se apresenta como exercício de auto-disciplina moral, ponderado e realizado em condições de intersubjectividade e, por outro, não visa a universalidade dos modos de vida em que se concretiza, mas apenas a demarcação do espaço social e simbólico necessário à sua existência e prossecução do seu estilo de vida enquanto possibilidade alternativa.

Daí a reivindicação deste jovens por uma cultura moral de tolerância e respeito pela individualidade, no âmbito da qual a acção de modificação do corpo seja isenta não apenas dos constrangimentos normativos que tendem à sua padronização e regulação social, como também livre das sanções sociais a que se vêem sujeitos na interacção da vida diária, quer institucionalmente, em função da condição culturalmente marginal dos estilos de vida que manifestam e que encontram no corpo e nos visuais, frequentemente, o seu suporte expressivo. Mais do que uma atitude de relativismo cultural, as declarações apontam, claramente, para uma ética de pluralismo coexistencial, no sentido de ver instituída uma «desordem da moral expressa na existência de múltiplas moralidades, frequentemente conflitantes entre si» (Pais, 2004b:14).

*[Sou] Anarquista! Se quiseres... Não anárquico, anarquista. Anarquista, e isto é a minha própria explicação, não é baseada nem em filósofos, nem pensadores. Anarquista é quando se pretende promover a filosofia. Anárquico é quando pretende promover a acção em si. Ou seja, as minhas letras não têm como objectivo incentivar as massas à destruição da ordem imposta, mas sim fazê-las pensar pela cabeça delas. (...) Acho que temos a nossa existência, temos que aproveitar enquanto cá estamos, porque a partir do momento em que a morte vem, estamos libertos de tudo isto. Então, há que existir e a pessoa, para existir, tem de ser livre. Livre de preconceitos, livre de tabus. Livre de barreiras. (...) Neste momento dou-me com gente mais nova, como com gente mais velha, com gente de várias correntes literárias, de várias correntes filosóficas, de várias correntes de pensamento. E nunca segreguei ninguém porque é isto ou porque é aquilo, ou porque tem aspirações a ser ou porque já deixou de ser isto ou aquilo. Nem em termos de escolhas sexuais eu faço discriminações. Tenho amigos e amigas com as mais variadas cores e com os mais variados feitios. Não aborreço ninguém. Desde que não se metam... Lá está, o grande princípio da anarquia é «a minha liberdade acaba onde começa a liberdade do outro» e vice-versa. A partir do momento em que não comecem a querer interferir com o meu mundo, eu respeito o mundo dos outros. Abarco no meu mundo todos aqueles que eu acho que devem participar dele. Quando alguém começa a forçar a entrada, eu sou o primeiro a mandá-lo para trás.*

[Profissional de body piercing, frequência universitária, sexo masculino, 25 anos]

*A sociedade ideal... Primeiro, uma sociedade livre. A começar por aí. E acho que a liberdade não é uma pessoa fazer aquilo que quer. Acho que a liberdade é uma pessoa fazer o que quer, mas respeitando as outras pessoas, e a liberdade das outras pessoas também, que é o fundamental, que é o que não se respeita hoje em dia. Uma pessoa quer a sua liberdade, mas não se preocupa minimamente com a liberdade das outras pessoas. Isso também interessa, não é? E acho que se as pessoas perceberem que têm um limite e não tentarem ultrapassar tão depressa os limites da coerência, acho que as coisas são capazes de ser um bocado melhor. Enquanto isto andar assim, enquanto as pessoas não se souberem respeitar umas às outras, acho que isto nunca vai acalmar. E*

vai haver cada vez mais guerras e isto cada vez vai sendo pior. Cada vez a destruição vai sendo maior!

[Profissional de body piercing, 8º ano de escolaridade, sexo masculino, 23 anos]

*E eu virei um bocado para objectivos um bocado anarquistas, mas aquela anarquia... utópica, de, pá, eu respeito os outros, respeitem-me a mim. Porque se não, se não me respeitarem a mim, se me pisam os pezinhos, está tudo lixado! (...) Eu não ligo à política. Eu tento respeitar os outros e tento que os outros me respeitem. Pá, não penso muito isso, 'tás a perceber?... (...) [Mas lês obras anarquistas, coisas assim?] Não. Pá, partilho só o pensamento naquela base de respeito, mais nada. Aliás, eu política, futebol, religião, é meter tudo num saco, porque normalmente as pessoas que falam sobre isso são fanáticos e provocam discussão. Porquê? Porque não respeitam a opinião. (...) [valores fundamentais] Respeito. Pá, lá está, a questão das guerras, imagina só: uma pessoa que me pise os dedos, que me pise os dedos, ou seja, que me faça alguma coisa de mal, pá, só se eu tiver muito bem disposta é que não vou pisar os deles, não é, porquê? – porque pisou-me, é o meu espaço, é a minha pessoa. Agora, por ideais de conjunto, não ligo assim tanto. Agora, individualmente ligo um bocado mais, porque... Quer dizer, porra! A vida é só uma, é a minha vida, e vão-me estar aqui a dizer «não faças»?!*

[Profissional de body piercing, estudante universitário, sexo feminino, 27 anos]

Na sequência da acção de marcar o corpo como fundamento de liberdade pessoal, a ambição de vida dos jovens extensivamente marcados é vivê-la como uma *deriva* pelas “rotas exóticas” que atravessam o fluir rotineiro do quotidiano<sup>389</sup>, como uma aventura vivida no fio-da-navalha, na constante experimentação proporcionada pelo desafio dos limites e do risco (Pais, 1994a). É um modo de vida estruturado no sentido da abertura ao imprevisível e ao imponderável que o quotidiano trás consigo, com pontos de partida concretos mas sem pontos de chegada pré-definidos, pouco rotinizado e o mais livre possível de constrangimentos pré-determinados.

*Acho que me libertei numa cena altamente. Não me arrependo nada porque eu era mesmo todo certinho. E sei que prescindia de bué de coisas. E sei que agora também estou a prescindir porque podia atinar e saber muito mais cenas, mas para mim experiência é tudo. Tudo mesmo, tudo em si, todos os actos. (...) Já experimentei montes de coisas, mesmo em termos de leituras e de experiências físicas, e isso. (...) Experiências, sei lá, tipo rituais, tanto do mais natural, estar simplesmente na Natureza e estar a meditar e a pensar, como tentar rituais assim com ervas, ou até em termos de meditação, tentares sair de ti próprio e olhar para ti. Até rituais tipo cenas quase visto como magia, tipo aquilo do caldeirão. Sei lá, já tentei montes de coisas. E pronto, fui vendo caminhos, fui escolhendo cenas que me interessam mais. (...) Acima de tudo, sou uma pessoa que acho não consegue estar presa assim muito tempo. Tem alta necessidade de liberdade, de movimento. Apesar de muitas vezes eu próprio me obrigar àquela necessidade, sou daquelas pessoas que ou pensam muito, ou, quando não pensam, andam mesmo à deriva. Deixam-se ir aí... (...) Para mim o tempo é assim alta espaço contínuo. Tipo hoje: por acaso lembro-me que tenho um exame na segunda porque é sexta-feira, senão... Mas se me perguntares que dia é não sei. Para mim o tempo quase que não existe, só existe porque é preciso. Tirei o relógio e pus aqui os picos para picarem o tempo... (...) Nunca aceitei que me impusessem nada, sem ser os meus pais, claro. De resto, quis sempre eu ter as opções. Nunca me deixei levar assim muito por... fora assim as cenas que eu gostava, grupos e cenas que eu gostava, assim por amigos. (...) Eu vivo a vida mesmo alucinantemente! Sinto o tempo mesmo passar, mas sem parar! Até os momentos de descanso não*

<sup>389</sup> “Na verdade, o termo ‘exótico’ (do grego *exotikós*) remete para tudo o que é estrangeiro, desconhecido, extravagante. Extravagar, por sua vez, remete para a ideia de andar fora de ordem, que, neste caso, seria a ordem da rotina» (Pais, 1994:100).

são, 'tás a ver, isso é que é mesmo bué de esquisito. Tive aí umas cenas... Constantemente grande stresse. Mas não é aquele stresse de «tenho de fazer isto», não. É a cena de estar sempre a querer fazer coisas e a viver coisas. É uma cena positiva, mas que é um bocado desgastante. (...) Não sei como é que eu consigo, mas para mim a vida é mesmo em pleno! (...) Nunca quero dormir! À noite deito-me sempre três, quatro da manhã, quando não é mais tarde às vezes, e tenho de me levantar às sete para ir para as aulas. (...) Dou-me bem com toda a gente em geral. Falo mais aí com três ou quatro pessoas, mas por acaso tenho uma turma fixe. Mas, em geral, não os compreendo muito, porque a vida deles é tipo, saem, vão para casa, só estudar, só estudar, tipo sair à noite é assim de vez em quando, e muitos nem saem à noite... Sempre pensam no depois... Sei lá, eu quero é conseguir viver!! Quero, tipo, quando tiver um trabalho fixo em que tenha mesmo responsabilidades, sei que aí é que vou ter que dar o máximo, 'tás a ver? Não é estar agora, que sou novo. Se perder um ano universitário, então olha, perco.

[Estudante universitário, sexo masculino, 20 anos]

A perspectiva caótica ou niilista perante o futuro social, associada à consciência da transitoriedade subjacente à condição juvenil, bem como aos atributos de inconformismo e a irreverência que lhe são socialmente imputados, proporciona a estes jovens uma vivência mais livre de constrangimentos e responsabilidades sociais. Daí a sua preocupação não só em aproveitar essa condição ao máximo, como em prolongá-la, através do adopção de uma *ética da celebração da existência*. Esta ética de vida, em contraponto às formas passivas de “matar o tempo” ou às formas combativas de resistência juvenil, evidencia uma constante procura do lado festivo da vida, no sentido em que a festa é entendida por Callois (1988 [1961]), ou seja, enquanto demonstração de vitalidade e de energia criativa. A ética da celebração é caracterizada por vários princípios orientadores: pelo *presenteísmo* como forma desfuturizada de viver intensivamente o momento presente<sup>390</sup> (Maffesoli, 1988a, 1990a, 2002 [1992]; Pais 1998:45-46); pela *experimentação* enquanto viagem ao limite possível do indivíduo, o que pressupõe que sejam negadas autoridades e valores existentes e que limitam o possível (Bataille, 1979 [1943]); pelo *hedonismo* como princípio do prazer, do gozo, da satisfação e da gratificação imediata em torno do lúdico.

*Eu tinha que ter um stop. Já andava a meter porcarias que não devia, uma semana antes do meu acidente eu dormia oito horas numa semana, estava a viver muito intensamente todos os dias, como se fosse o último. Hoje em dia sou muito mais calmo. Se tivesses precisado desta entrevista há mais tempo, antes do acidente, eu dizia-te que não tinha tempo. Tinha uma vida ultra-ocupada. (...) Hoje em dia fartei-me um bocado desse ritmo de vida, desse tipo de rotina. Eu hoje em dia sou contra a rotina, sempre a favor de uma cena nova, viver o dia-a-dia como ele é. (...) Porque é que tem que haver uma rotina, uma hora de jantar, escravos de relógio... Não! Sou contra os escravos de relógio, embora que estou dentro da sociedade, ter que se ser escravo do relógio deles de vez em quando, sou obrigado a isso.*

[Fiel de armazém, 8º ano de escolaridade, sexo masculino, 23 anos]

---

<sup>390</sup> Numa sociedade caracterizada pela velocidade na mudança em termos de conhecimentos, competências práticas, recursos que perdem o seu sentido, onde o futuro é incerto e imprevisível, o tempo presente ganha ascendência sobre os tempos que lhe são adjacentes (o passado e o futuro) e torna-se no tempo social mais significativo para os jovens, como se perdessem o seu sentido de continuidade histórica (Pais, 1998:45-46).

*A vivência exagerada e demasiado rápida? É! É um processo de autodestruição! É um pouco o nihilismo. Não nos estarmos a preocupar com a reforma, se assim quiseres. E querer viver intensamente o dia-a-dia. Traz alguns dissabores, isso. Mas tem o seu lado bom. Como tudo. Tudo o que é negativo, terá o seu lado bom e terá o seu lado mau. Eu tenho de saber mover-me dentro desse campo e seguir mais ou menos aquela linha. Tentar não cair muito nem para o lado do abismo, nem exagerarmos na segurança, senão também não se diverte. Viver 70 anos e chegar ao fim dos 70 anos e chegar à conclusão que não aproveitou aquilo que podia ter aproveitado, que esteve a poupar para depois gozar e depois não conseguir gozar, não quero fazer. Tenho o exemplo do meu pai e é algo que não o quero seguir. Assim, levo este estilo de vida desordeiro.*  
[Profissional de body piercing, frequência universitária, sexo masculino, 25 anos]

Na sua vivência quotidiana, a ética de celebração surge nitidamente associada aos momentos de lazer dos jovens entrevistados, encarados como tempos de ruptura, insurreição, liberdade e evasão relativamente às obrigatiedades rotineiras do tempo de trabalho. No decorrer dos tempos de lazer é convocado um conjunto de práticas onde os consumos de música – nas suas mais variadas formas –, drogas “leves” e bebidas alcoólicas assumem um papel relevante pela sua recorrência, habitualmente desenvolvidas no contexto de uma forte *solidariedade convivial* (Pais, 1998:33-36), fundada em laços sociais afectivos e emocionais.

Fora do tempo espartilhado pelo trabalho e obrigações diárias, geralmente subjectivamente vivido como um tempo pouco gratificante do ponto de vista da realização e expressão pessoal, a vida destes jovens é para ser vivida festivamente com intensidade e prazer, aberta a novas experiências, à exploração de diferentes sensações, à comunicação, à partilha, ao convívio, sempre na perspectiva da liberdade como fundamento da acção. Daí a sua objecção a situações de dependência ou adicção face aos consumos de drogas e álcool – mesmo daqueles que já passaram por essa situação –, na medida em que significam a perda do controlo que detêm sobre si próprios e a sua vida.<sup>391</sup> Isto ainda que o álcool e as drogas leves funcionem para estes jovens como «ingrediente na arte de bem viver» (Pais, 1994:104), como “paraíso artificial” que, ao permitir relativizar a realidade no sentido de a tornar aparente, propicia uma forma de evasão a um quotidiano opressivo e rotineiro (Dumazedier, 1988:62). Alterando as percepções habituais, este tipo de substâncias permite a idealização subjectiva de um novo mundo, um mundo de sensações novas que desvaloriza o mundo real e a ele se sobrepõe (Pais, 2004:17). Sobreposição evasiva essa que, dada a consciência da sua aparência, se pretende experimentada e guardada para momentos de excepção, e não continuamente cultivada.

---

<sup>391</sup> Esta atitude é levada às últimas consequências entre o movimento juvenil *straightedge*, que reclama para si a especificidade de, entre as múltiplas formas de (sub)cultura juvenil hoje disponíveis, rejeitar liminarmente o consumo de qualquer substância que altere o estado de consciência e/ou induza dependência, desde a cafeína, passando pelo álcool até chegar às drogas, como forma de resistência social, purificação do corpo e de auto-controlo. Sobre o ascetismo corporal da cultura *straightedge* ver Atkinson, 2006; Haenfler, 2004; Williams, 2006; Wood, 1999, 2003.



*Prontos, comecei naquelas ondas das ganzas e, prontos, que é aquilo que qualquer jovem entra e... Eu sempre vivi no mundo da música, e gosto bastante de música, e rockalhada, e Bairro Alto, e beber copos com o pessoal. E depois começou assim a ser umas ondas em que eu... por acaso, consigo me lembrar delas e que, prontos... (...) Era mesmo assim, prontos. Então também fechei-me um bocado, ou seja, eu fechei-me um bocado a essa parte, comecei a entrar numas ondas de cabeça cheia "Copos, copos!", "Ganzas, ganzas, ganzas!" e "Copos, copos!", e... e era um rotina em que eu... Já podia estar bem, já há bastante tempo! (...) E no meio dessas festas todas está sempre introduzida a cannabis e a cerveja, e que é aquilo que comigo tem a ver. Eu, por exemplo, fumo as minhas ganzas, não fumo tabaco, porque para mim o tabaco, fumo um cigarro fico um bocado tonto (risos). (...) Esta é a minha maneira de viver e será assim até ao fim, será assim até ao fim, é mesmo assim. (...) Prontos, sempre fui uma pessoa que nunca gostei de estar parado. (...) P'ra mim estar em casa fechado, não, nada disso. Então siga!*

[Tatuador, 8º ano de escolaridade, sexo masculino, 24 anos]

*Pá olha, [o meu quotidiano] é levantar cedo, ir para o trabalho, passar lá oito horas, vir para casa e dar banho ao puto enquanto ela faz o jantar. Depois à noite, olha, ou vou um bocadinho para o computador me entreter ou vou até à rua ter com o pessoal. Mas é assim todos os dias e só ao fim de semana é que um homem se estica. Só ao fim de semana é que um gajo se estica assim: vai curtir concertos, ensaio, pronto, tenho a minha banda. Curto sempre ter uma banda, tás a ver. A música é aquela base. (...) É ir ao fim de semana ter com o pessoal, ouvir umas gargalhadas. Pessoal que tem a ver com a onda, tás a perceber. (...) Quem quiser dar nas drogas, dá. A única coisa que eu condeno é a gente ser dependentes. Seja de álcool, seja de qualquer tipo de droga, tás a ver. O que eu condeno é a dependência. Mas uma pessoa que souber dar, pá, isso é feito para curtir, então curtam. Sejam é moderados. Se forem moderados ainda vivem uma vida a curtir. Senão, estão fodidos, que é mesmo assim. Pá e um jovem como eu, bué curioso, era bem improvável ser criado onde fui criado e não experimentar essas merdas! Porque, foda-se, é como eu te digo, eu perco um amigo por ano, nessa merda. Um gajo já cresce a ver ali..., sabes tudo. Por isso, tás a ver, tinha que coiso. Pá, porque eu sou um gajo que gosto de experimentar e qualquer gajo que curta de aprender, gosta de experimentar. Então tive de experimentar. Felizmente não fez nada de mais só me fez foi curtir.*

[Electricista na construção civil, 8º ano, sexo masculino, 28 anos]

*O quotidiano é dedicado, lá está, ao trabalho. Neste momento àquele. E o resto do tempo é dedicado ao convívio com os amigos, ou então leitura, desporto, gosto de jogar ténis. Há um desporto que eu adoro fazer mas que tenho muito poucas oportunidades de o fazer, que é o snowboard. E, de resto, sou um desportista de café. (...) Há uma série de coisas, como as drogas, o dinheiro fácil, a luxúria, que são terrivelmente sedutoras, desde que uma pessoa saiba fazer bom uso delas! (...) [Para além da música quais são os teus outros interesses na vida?] Mulheres, álcool e droga. Aliás, o projecto pioneiro, que eu tenho vindo a defender mais acesamente até hoje, o projecto a nível musical, chama-se precisamente MAD. E um dos significados da sigla é precisamente esse: mulheres, álcool e droga. O que grande parte dos jovens, jovens do sexo masculino, se quiseres, procura! É a loucura, a vivência, a boémia, o diletantismo. Estar bem na vida! [A atitude que tu manténs com as drogas é uma atitude mais ou menos controlada? O abismo...] Já foi mais controlada. Agora, também já foi mais descontrolada. Agora neste momento... (...) Já tive mais problemas do que tenho hoje. Já fui mais usado pelas drogas do que fui usador. Mas, lá está, uma pessoa tem de aprender com os próprios erros. Senão aprender, então não evolui.*

[Profissional de body piercing, frequência universitária, sexo masculino, 25 anos]

A música, nos seus mais diversos estilos e modalidades de fruição<sup>392</sup>, está no epicentro do estilo de vida celebratório destes jovens, sendo um recurso estruturante das suas

---

<sup>392</sup> Radiofónica, discográfica e em concerto, segundo a tipologia de práticas de audição musical proposta por Paula Abreu, e que articula critérios que incluem os suportes técnicos que viabilizam a audição, os espaços em que ocorre a audição e os perfis sociais dos actores envolvidos na audição. Ver Abreu, 2004:80-82.

subjectividades e interações, praticamente ubíquo no seu cenário diário. Não só é sua parte integrante, como quase totalizante: omnipresente nos seus tempos quotidianos, a música desde cedo se tornou, para estes jovens, num eixo fundamental de construção e de gratificação identitária<sup>393</sup>, acompanhando-os em diversas fases de vida, em diversas situações – em casa, na escola, no trabalho, no lazer ou nas suas pendularidades quotidianas –, e sob as suas mais diversas modalidades de apropriação (domiciliar, em bares ou discotecas, ao vivo ou sozinho, entre amigos ou entre massas, etc.).

*Tipo, sou mesmo fanático por música, é tudo para mim a música! (...) A música é mesmo dia a dia. Tipo, estou sempre a ouvir. Em minha casa sempre que estou lá a aparelhagem é sempre ligada. Aquilo já rebenta quase. Já está tão velha que o CD cinco minutos depois já está tão quente... Mais dia menos dia aquilo dá o berro, não sei.*  
[Estudante universitário, sexo masculino, 20 anos]

*Estou sempre a ouvir música. Isso é daquelas coisas que eu já nem posso dizer: «ai, eu gosto de ouvir música!» Isso é que já nem me lembro sequer! Estou todo o dia a ouvir música. Em casa muitas vezes não estou a ouvir música, porque preciso do meu silenzinho, mas depois vou para a escola e... Não sei o que é que vou a fazer, mas vou de fones nos ouvidos. Chego à escola, muitas vezes, nas aulas de desenho estou a desenhar com os fones, já naquela também de não estar a ouvir as confusões.*  
[Profissional de body piercing, estudante universitário, sexo feminino, 27 anos]

*Eu vou a concertos, gosto de ir a concertos, por qualquer coisa eu sou baterista e... não tenho uma banda que eu diga “Já toquei aqui e ali...”, mas, prontos, gosto de música e gosto de ir ouvir boas bandas de punk-rock e... quem diz punk-rock, música pop, ou outro estilo de música qualquer, que me diga alguma coisa, que eu... goste da banda – é assim, estou sempre no meio da confusão! (...) É assim, eu ao fim-de-semana toco sempre música. Toco bateria, prontos, tenho sempre o meu grupinho, estamos sempre a fazer barulho, bebemos uns copos, saímos, conversamos. (...) [Sobre o que se fala?] É mais música. É mais na onda da música.*  
[Tatuador, 8º ano de escolaridade, sexo masculino, 24 anos]

A centralidade da expressão musical no quotidiano destes jovens não se fica pela evidência do seu papel enquanto elemento propiciador de identificação e gratificação subjectiva e marcador simbólico de um estilo de vida. Evidenciada a sua já conhecida pervasividade no quotidiano dos jovens portugueses (Gomes, 2003), rapidamente também nos damos conta da sua relevância central enquanto «marcador de comunidades de gosto» (Gomes, 2003, 2004). Com efeito, a música não só domina os tempos como também as relações, sendo um recurso em torno do qual em grande medida se estruturam as densas redes de sociabilidade de que

---

<sup>393</sup> Os estudos sobre culturas e subculturas juvenis, a par de outros exemplos dentro dos *cultural studies*, têm sido profícuos no enfoque da música (a par dos visuais) como recurso privilegiado na construção identitária dos jovens e das suas redes de sociabilidade. Sendo a bibliografia relativa a esta questão muito extensa, cito apenas alguns dos exemplos mais significativos, como Bennett & Peterson, 2004; Breake, 1990 (1985); Frith, 1981, 1986 (1984), 1996, 1997; Gelder & Thornton, 1997; Gilbert & Pearson, 1999; Hall & Jefferson, 1978; Hebdige, 1986 (1979), 1988, 1997 (1987); Redhead, 1993, 1997; Thornton, 1995; Willis, 1990.

estes jovens participam: é habitualmente convocada como tema de conversa, escutá-la é sempre um prazer e um bom pretexto de convívio, bem como também, muitas vezes, tocá-la.

De facto, as modalidades de apropriação musical destes jovens não se estabilizam no pólo do consumo, apenas em torno da escuta, mas também no pólo da produção, através da performance criativa frequentemente partilhada em torno de um ou vários projectos musicais: apesar de, habitualmente, não terem uma educação musical formal, praticamente todos os nossos entrevistados têm ou já participaram de uma banda, onde desempenham ou desempenharam vários papéis (como vocalistas, bateristas, guitarristas, etc.), papéis esses vividos de uma forma mais lúdica e convivial do que com convicção profissional ou profissionalizante (embora viver da música ou em relação com a música não seja uma possibilidade completamente afastada, enquanto sonho afortunado mas pouco provável).

Conservam, a maioria das vezes, «um estatuto de tipo amadorístico em que não é claro quando esse prolongamento traduz uma incapacidade para desenvolver os processos de organização e consolidação ou quando corresponde a um outro modo de estar em que não entram intentos profissionalizantes» (Santos, 2003:5), e que passa, muitas vezes, pela tentativa de prorrogar o máximo de tempo possível (con)vivências juvenis (Gomes, 2004:8). Bandas ou *quase-bandas* (Santos, 2003), o facto é que se tratam de projectos que, no trajecto comum aos seus membros, congregam em torno de si um denso quadro de sociabilidades juvenis: «se fazer parte de uma banda é uma prática criativa que usualmente prolonga e investe de significado acrescido consumos e gostos partilhados [entre amigos], um tal investimento abrange não apenas o grupo restrito dos elementos que formam cada banda, mas também o círculo de convivência primária recrutada em redes conviviais mais ou menos alargadas» (Gomes, 2004:2).

*Todo eu sou bué influenciado pela música, tás a ver. Não escondo, tás a ver, é tudo a verdade. Todo eu sou música, quase. Canto. (...) Também esse pessoal todo – é o que eu disse - a força da música ajudou eles a identificarem-se, tás a ver. Então é assim: tu, através de bandas, do pessoal que curte aquelas bandas, tu vais... «Curtes esse som?» «Ya.» «Então e as letras?» «É mesmo assim que tu pensas.» Foi assim que eu conheci esse pessoal. Comecei-me a dar com esse pessoal. O M.D., comecei-me a dar com ele assim. «Tu curtes esse som?» «Ya.» e não sei quê. «E as letras não sei quê.» É mesmo assim. Depois daí, a partir daquela altura ... «E aquela letra e não sei quê?» «Ya, eu acho que isso é mesmo assim.» «Ya, pois é, foda-se.» E um gajo começa a coiso e pensa em comum, já tens logo..., começa a ser igual no grosso, tás ver. Às vezes um gajo tem que pôr os pequenos pormenores, mas isso já é feitos e o caralho, isso é coiso. Mas começa a ver que no grosso, no grosso és como eles e não sei quê. Tá-se bem, não sei quê. E tu vais começar logo a te encontrar com ele, gostas de estar com ele, tás a ver. Já duras à bué, tás a ver, já tem dez anos a nossa amizade, tás a ver, a gente gosta de estar uns com os outros, tás a perceber?*

[Electricista na construção civil, 8º ano de escolaridade, sexo masculino, 28 anos]

*Adoro ouvir música, oiço música 90% do meu dia. Se não dormisse era quase 90% do meu dia porque mesmo que não esteja a ouvir, estou com ela na mente. A música é talvez o meu maior segundo sonho, sempre foi. Eram as motas e a música. Como não me safei nas motas, vou-me safar na música. Já comprei uma groove-box, já tenho um teclado a caminho, um amplificador, há um*

*projecto no ar que não se sabe se vai avante ou não, mas em princípio vai. (...) Já fui baterista quando era da tal época dos punks, tive aquelas bandas como os Crise Total e os Sub Caos (...) Não tive aulas de bateria mas sei ler pautas de bateria. Tive uma boa bateria e, modéstia à parte, tocava bem. (...) Não foi uma banda [que eu tive], foram várias bandas. Mas só considero uma porque foi, talvez, a que durou mais tempo e a que foi mais séria. Foi uma fase de transição e dediquei-me mesmo aquela banda. Nós fazíamos coisas muito boas! Antes disso andei metido nas tais bandas de hardcore e nas tais cenas de puto, quando era vocalista. [Com] quinze, dezasseis anos. (...) Comecei por tocar viola. Já tocava desde os catorze, mal e porcamente. Depois comecei a desenvolver um bocadinho. Deixei a viola rapidamente para ser vocalista, porque hardcore tinha que ser vocalista. (...) As bandas foram o Holocausto, onde eu era vocalista, depois tive um projecto de banda, uma cena onde me comecei a dedicar à bateria aos poucos, até que consegui comprar a minha primeira bateria.*

[Fiel de armazém, 8º ano de escolaridade, sexo masculino, 23 anos]

*No princípio tive uma banda punk. Eu não tocava ainda quase nada, só assim uns acordes, umas melodias. Juntava-me com uns amigos, durante a semana estávamos sempre a cravar trocos, e depois sexta e sábado íamos para um estúdio, na Estefânia. Estávamos lá a tocar, havia lá o material todo, estávamos lá sempre a curtir, demos uns concertos só numa de curtir. (...) A banda somos só três pessoas, agora, neste momento. Já chegámos a ser cinco ou seis. Mas mesmo efectivos somos só três. Sou eu que estou a tocar guitarra e sou o vocalista, e há outro rapaz que toca guitarra mesmo muito bem, e ele toca violino. (...) E nós estamos no estúdio a fazer barulho, ou estamos no campo, bué de calmos, a fazer músicas como se estivéssemos numa feira medieval, assim com jambés, flautas, violinos... E depois a bateria. Já tivemos assim um baterista... Mas a banda, acima de tudo, não é uma banda. São três amigos ali a divertir-se, antes de pensar em gravar álbuns. Já tivemos várias propostas mas, acima de tudo, o que nos interessa é estar ali juntos. Já tivemos montes de pessoas, mas estavam ao nível profissional, mas isso a nós não nos interessa, porque assim entrar um e sair outro. Pá, nós pelo menos sabemos que vamos estar sempre os três e curtimos bué, já estamos há montes de tempo. (...) Eu sei lá, toco guitarra, um bocadinho de baixo, flauta e teclas. (...) Tive oito anos de piano, sete anos. Estudei música clássica e no resto fui autodidacta.*

[Estudante universitário, sexo masculino, 20 anos]

A vivência hedonista da música não advém apenas da sociabilidade convivial que proporciona, mas também da dimensão sensual de que é investida, enquanto experiência corporalmente vivida, nomeadamente através dos concertos ou festivais, situações únicas e de excepção que, dado o ambiente sonoro e proxémico que propiciam, reúnem condições ideais para a exploração sensitiva das *performances* corporais.<sup>394</sup> Já Weber (1983 [1922]) demonstrava que a música, embora resultado de processos técnicos e racionais, funciona também como recurso de vivências ecstáticas, pela energia e vitalidade sensorial que exige em palco e fora dele.

Ao balancear dos corpos ao ritmo dos movimentos dos corpos que lhe são contíguos, junta-se a “efervescência colectiva”<sup>395</sup> presente nos *moshes* que se formam nas plateias, onde

---

<sup>394</sup> Vários autores, sobretudo os que lidam com aspectos relativos à fruição de música electrónica, têm acentuado a importância do carácter performativo e sensual inerente à apropriação destas formas musicais, a qual, em grande medida, passa pela dança enquanto modalidade fundamental de fruição, ou seja, uma modalidade incorporada de apropriação musical, uma forma de mobilização cinética do corpo. Ver, por exemplo, Demeuldre, 1998; Gilbert & Pearson, 1999; Jordan, 1994; Malbon, 1999; Queudrus, 2002; Reynolds, 1998.

<sup>395</sup> Conceito durkheimiano que dá conta dos estados de exaltação psíquica e colectiva que ocorrem em determinados momentos de excepção social, e onde uma sociedade “sai fora de si”. Segundo Durkheim (2002

«os jovens agitam-se em abandono, chocando entre si, como se, sinestesticamente, balanceassem, num mar dionisíaco de braços, pernas e suor. Alguns sobem ao palco, daí mergulhando na multidão que os acolhe. Numa dança clássica de salão, os movimentos dos corpos encontram-se disciplinadamente limitados pela coreografia, ritualizam-se de forma linear. No *mosh pit* vale tudo. Os jovens usam a aleatoriedade e a violência ritual para quebrarem as convenções sociais lineares e atingirem um estado de turbulência. É o que se passa com o *deep mosh*, dança de empurrões e pontapés com botas de ponta de aço.» (Pais, 2004:16)

As experiências sensoriais que este tipo de situações e eventos proporcionam são, não raras vezes, intensificadas por substâncias psicotrópicas consumidas previamente ou no seu decorrer. São tempos de ruptura festiva no quadro das rotinas quotidianas, dando lugar a contextos relativamente permissivos a consumos de evasão que, no quadro da quotidianidade, são por norma entendidos como excessos transgressivos, como o consumo de álcool e drogas, investidos de um significado de libertação de amarras sociais. Como Nietzsche repetidamente sustentava, a transgressão e a ruptura de limites são desafios que proporcionam uma sensação de liberdade. Dentro dos limites que subtilmente impõem, esses eventos acabam assim por disponibilizar um contexto propiciador de *excitação* enquanto exercício controlado de descontrolo (Elias & Dunning, 1992 [1985]).

*Por exemplo, no último Verão, o meu pai foi a um Congresso em Paris, tinha viagem para duas pessoas e lá fui eu. Era só uma semana, e eu queria ir a um concerto que era dois dias depois de ele se vir embora. Fui tentar pedir adiamento da passagem e fiquei lá quê? Mais três semanas ainda, em casa de amigos. Conheci montes de pessoas! Aquilo foi tudo impecável, conheci montes de pessoas das bandas norueguesas, das editoras, são todas lá. Até já arranjei editoras interessadas na minha banda, eu tinha cassetes e isso. Fui a montes de concertos, em quatro horas fui a Amesterdão, tenho umas amigas de Albufeira, do Verão, que costumam sempre lá estar e fiquei em casa delas. Fiquei lá uns dias a ver aquilo, porque nunca lá tinha ido. Experimentar assim umas ervas, esquisitas, o ambiente. (...) Depois fui à Alemanha ainda. Juntei 35 contos, é muita barato! E foi tipo dois dias no autocarro. Depois estivemos lá uma semana e foi o Festival, que foi um festival mesmo de sonho. Ia a concertos quando vinham cá algumas bandas, mas para já é sempre caro. E depois, nunca é assim grande coisa em termos de sítios e mesmo de organização. E lá foi mesmo um Festival que durou 3, 4, 5 dias! Aquilo eram, sei lá, 30 mil pessoas, na Alemanha! Era só relva, e as bandas que eu sempre adorei, desde heavy metal, do mais heavy metal mais clássico até ao mais... (...) Este ano se juntar dinheiro vou outra vez à Alemanha. Curtia mesmo poder ir. Agora vou a um festival também, que é o Dynamo, na Holanda. Só que é um festival de carácter mais geral. É grupos tanto de hardcore, como punks, como de metal, como cenas mais pop, é tipo o Sudoeste português, só que maior, claro. Cheguei lá e nunca pensei ver 25, 30 mil pessoas. Aquilo havia pessoas!... Tive lá uns dias mesmo loucos. Eu estive constantemente um bocado bêbedo, desde a viagem, com altas garrafas... (...) Eu adoro cerveja! Bem, havia alturas em que já estava quase... O ano passado, então, estava sempre a beber, mesmo. (...) Às vezes tenho fins-de-semana tão alucinantes, tipo: «bora para o Porto!» E vamos todos aí para um concerto, depois chegamos lá e encontramos assim uns amigos punks, arranjam-me sítio para ficar, como aconteceu para aí há um mês.*  
[Estudante universitário, sexo masculino, 20 anos]

---

[1912]), as paixões e sensações que tais eventos impulsionam, constituem uma oportunidade para que as representações colectivas alcancem o seu máximo de intensidade. Trata-se de um dinamismo que transgride e, ao mesmo tempo, alimenta e regenera o social, no sentido em que cria *re-ligiosidade*.

Por fim, é a partir do mundo da música que estes jovens orientam não apenas o seu universo estético – reproduzindo os visuais dos protagonistas que mais admiram, muitas vezes até recorrendo a iconografias convencionais nos estilos musicais, ou a imagens difundidas pelos grupos de que são fãs, para marcar o corpo – mas também, sobretudo, estruturam o seu universo ético, demanda que encontra significado junto das posturas e discursividades das suas bandas preferidas. Nas suas letras procuram não apenas encontrar eco e estabelecer uma relação de identificação com os seus próprios ideais, como ter um ganho de reflexividade acrescido no sistema de valores subjacente à sua ética de vida. Ao mesmo tempo, é na força expressiva da palavra associada à música e aos canais socialmente disponíveis a esta forma de expressão, que alguns destes jovens encontram um instrumento privilegiado de intervenção e mudança social, através do qual tentam dar a conhecer e disseminar as suas crenças, representações e valores sociais.<sup>396</sup>

*O heavy metal não tem propriamente nenhuma filosofia implícita, não tem nenhuma corrente de pensamento, nenhuma corrente política nas letras. É mais postura. Não terá tanto a componente de pensamento contestatário... A partir do momento em que uma pessoa começa a evoluir em termos de pensamento, começa a prestar atenção a determinados músicos ou a determinadas músicas que apresentam os ideais que defendemos ou que se aproximam dos ideais que defendemos, e então aí houve a mudança. (...) A boémia, o diletantismo, a anarquia, a igualdade para toda a gente, os direitos humanos, os direitos dos animais... Tudo causas perdidas, mas que eu tenho um prazer enorme em manifestar e defender! E mais quê?... A tentativa de criar uma nova ordem mundial a partir das cinzas da velha. Tudo causas perdidas... (risos) Tenho as minhas formas de lutar por isso... (...) Escrevo. Sou vocalista numa das bandas que ainda mantenho, porque a outra já acabou. Escrevo as letras. (...) Tenho as minhas formas de lutar por isso... São aquelas mais no campo das letras, no campo da arte, através da música, através da escrita. E até através da profissão que escolhi, a nível das alterações corporais. Posso dizer que é uma pequena batalha contra a mediocridade.*

[Profissional de body piercing, frequência universitária, sexo masculino, 25 anos]

*Pá, eu acho que a música é das maiores forças que há aí para movimentar a juventude. (...) A música fez-me, a música... Pá, não sei se isto é uma boa coisa, não sei se será uma boa coisa, porque eu devia ter formado os meus ideais, se calhar, por mim próprio. Mas o que vale é que a música me ajudou a formar os meus ideais. Eu acho que isso acontece com a maioria, tás a ver. (...) A música tem super força, tás a ver. Pá, deixa-me te dar um exemplo – pá, nem sei que exemplos é que te hei-de dar -, eu acho que a juventude fala por si, não é. Tu olhas para um grupo e vê-se mesmo que é pessoal desta onda, vê-se mesmo que é pessoal daquela. Também pelas roupas, se calhar, eles mostram, não é, gostam de se identificar com determinado estilo. Mas eu acho que é das maiores forças que mexem com a juventude: «segue aquela música deve pensar mais ou menos desta maneira», e bate quase sempre certo. (...) Ya, [a música] fez-me. Ou, se não fez totalmente,*

---

<sup>396</sup> Eyerman (2002) e Eyerman & Jamison (1998) já haviam localizado o papel determinante da música e respectivas líricas na produção das “identidades colectivas” e nas formas de activismo associadas aos “novos movimentos sociais”, sublinhando o papel didáctico que desempenham ao «fornecer aos actores fontes de significado e identidade a partir das quais constroem colectivamente a sua acção social» no sentido de perceberem «quem somos e o que pretendemos fazer» (1998:161-162). No âmbito dos movimentos juvenis, esta forma de activismo expressivo com base nas líricas é particularmente visível, não só em termos sociais como académicos, no movimento *hip-hop*. Ver, por exemplo, Bennett, 2002; Contador & Ferreira, 1997; Fradique, 2003; Huq, 2001; Rose, 1994.

*pá, fez grande parte. É mesmo assim. Cada vez vou entrando mesmo... Pá, é através da música que eu me vou também descobrindo. Pá, um gajo vê letras e diz: " pá, estes gajos..., boa dica". Como tu ainda há bocadinho me deste uma dica que eu te disse que te ia citar, tás a ver. Eu passo a vida a citar cenas que leio nas letras de outras bandas. (...) E então, tu vais acabar por perceber que «ya, ele já passou por isto, eu ainda não passei, mas já estás prevenido contra a cena». Ou então tu estás a sentir-te mal, mas às vezes não consegues explicar a ti próprio a cena, não tens as palavras e, de repente, tu ouves uma música e a letra está-te a dizer mesmo aquilo que tu estás a sentir! E às vezes algumas letras estão-te a ajudar a decidir o que é que há-des fazer, tás a ver. Ou quando tu não sabes o que tu há-des pensar sobre certa cena. E quando menos esperas, já passou bué da tempo, e tu vais ver uma letra: "eia! este assunto! Nunca tinha pensado nisto nesta forma e a letra..."*  
[Electricista na construção civil, 8º ano, sexo masculino, 28 anos]

*Nesse tipo de bandas, o que é que eu gosto? Gosto, por exemplo, do sentido das letras... [que tem a ver...] Normalmente com sentimentos... é mais o sentimento que apela o gótico. Na minha opinião, e é o que eu gosto nesse tipo de bandas. (...) Tu sabes perfeitamente que a música é um bom meio social de transmissão de pensamentos. E tu, através da música, podes, de uma forma mais ou menos democrática, dar estalos sem mão a quem quer que seja. Tens as letras, tens o próprio tipo de música... (...) Todo o tipo de música em que compões as próprias letras, tu podes exprimir... É aquilo que eu mais gosto na música, é tu exprimires aquilo que sentes, se queres... estou a falar em crítica da sociedade, estou a falar em disposição pessoal, sentimento, o que quer que seja. Tu, através da música, podes exprimir o que quiseres e criticares ou não aquilo que quiseres.*  
[Cozinheiro, frequência universitária, sexo masculino, 28 anos]

Daí o valor concedido por estes jovens à *mensagem musical*, ou seja, ao conteúdo discursivo impresso à música, dimensão que não raras vezes chega a ser mais valorizada que a própria arquitectura sonora. Valor esse produzido e estimado em contraposição ao valor expressivo concedido às actuais tendências musicais incluídas no que vulgarmente se designa como "música de dança" ou "música electrónica", géneros musicais que, para alguns destes jovens – nomeadamente aqueles que mais próximos estão de ancoramentos sociais tributários do movimento *punk* –, por nada "dizerem", não são mais do que um instrumento de alienação social que se limita a explorar o prazer sensorial proporcionado pela cadência rítmica caracterizada por batidas aceleradas e constantes, de difícil percepção ao ouvinte não iniciado.

Para outros, todavia, mesmo esse tipo de música electrónica é susceptível de atribuição e interpretação de conteúdos políticos, na medida em que as suas sonoridades, quer em termos tímbricos quer em termos rítmicos, são susceptíveis de leituras simbólicas que vão para além da sua vivência sensorial, do *feeling* subjectivamente sentido, e que se prendem com cadências e ruídos que povoam o ambiente sonoro da vida urbana. Veja-se o primeiro testemunho apresentado, por exemplo, quando esse jovem tatuador contrapõe a leveza superficial da cadência do *house* à agressividade industrial e operária do *techno* mais vigoroso, o que remete

para uma gramática de acção política mais sensual e performativa que representacional e discursiva.<sup>397</sup>

*Eles [alguns amigos] só viam música para dança, era aquilo que eles queriam! Ou seja, música que não traga mensagem e que não traga ideias, para mim não serve! Mas, prontos, apesar de gostar de um techno de vez em quando... [Que tipo de mensagens, já agora...] Pá, sei lá! Eu... é assim: eu vivo no meio do mundo apunçalhado, não me identifico com nada. (...) É assim: muita gente gosta de techno. Eu, por exemplo, não é qualquer techno que ouço, não estou para estar assim a levar com techno. [põe uma música] Portanto, tem assim uma batida bem mais forte (...) Ao fim ao cabo, este som, prontos, tem, tem... vai uma série de mensagens, enquanto que há certos sons que eu ouço e que não passa daquilo. É só "Tuca, tuca, tuca, tuca...", apesar de ser mais o "Pum, pum, pum, pum, pum", não é? (...) E prontos, hoje também montes de bandas punks que morreram, e que morreram porque viam que já não conseguiam levar o pessoal a ouvir o estilo de som punk, fazem isto [o techno], é o que eles andam a fazer agora. Ou seja, aquilo que eles faziam no hard-core e no punk, eles conseguem fazer, tal e qual, o mesmo estilo, só que com outros ritmos, outras batidas diferentes. E estão a mandar mensagens, estão a mandar mensagens.*  
[Tatuador, 8º ano de escolaridade, sexo masculino, 24 anos]

*Mas também sei curtir isso [música electrónica], tanto que já fui. Fui só duas vezes na vida, mas isso para mim é quase como uma droga. Meti uma pastilha, uma das vezes – já fez um ano que isso aconteceu – nunca tinha posto e houve uns gajos que me propuseram: «Olha, bora.» E eu: «Pá, estou teso.» «Não gastas nada.» Tinha três contos e «olha, também não gastas mais.» Fui, meteram-me uma merda daquelas para a boca, saí dali às nove da manhã, contrariado e não sei quê. Até hoje. (...) Só pus uma vez, mas é assim é que eu vou, sem aquilo não vou para lá porque não suporto aquela merda. Mas aquilo já faz um gajo curtir aquilo. É que é mesmo assim. Qual é a sensação? É estares... Eu pus aquela merda sem fé nenhuma, estava ali sentado e estás mal sentado. Sei lá, parece que bebeste dez bicas e ficas ali e vais para o pé dos teus amigos e já está tudo aos saltos. Os meus amigos só curtem nessa merda – os meus amigos de puto, não é o pessoal do movimento. Estou ali a vê-los e eu não entro nada ali, sou muita estranho, é tudo a olhar para um homem e o caraças. Às tantas já estás a bater o pé, depois estás a bater os dois e dás por ti aos saltos, não dá para estar coiso, quando dás por ti estás ali... Pá, nem sei se é mesmo uma cena onde eu até curto ser associado. Vou contra bué da cenas que ali se passam, tás a ver. Mas pronto, que se curte, curte. Isso não há dúvida. E quem gosta, força. Tenham é cuidado, mesmo. Fogo, com a droga, com os abusos. Eu perco uma média de um amigo por ano à pala de droga pá. Ou fica maluco ou morre! Esses gajos matam-se.*  
[Electricista na construção civil, 8º ano de escolaridade, sexo masculino, 28 anos]

Com a transição para a vida adulta e os tradicionais marcadores sociais que ainda lhe estão associados<sup>398</sup>, nomeadamente, a entrada no mercado de trabalho, a autonomização habitacional relativamente ao agregado doméstico de origem, a conjugalidade e a parentalidade,

<sup>397</sup> Não é por acaso que McDonald apresenta as várias formas de música electrónica consagradas em *rave parties* (*techno, garage, trance, jungle, house, acid jazz, trip hop...*) como sendo as formas musicais mais associadas à acção dos movimentos anti-globalização (2004:586-587). Na mesma linha, McKay (1996) apresenta a dança praticada em contextos de *raving*, a par do "corpo anómalo" dos *new age travellers*, como formas encapsuladas de focalização do corpo como meio de expressão e de subversão política privilegiado nas actuais "culturas de resistência".

<sup>398</sup> Apesar do actual processo de desritualização das trajectórias juvenis – o qual vem pôr em causa a tradicional linearidade com que os seus modelos de transição para a idade adulta têm sido analiticamente conceptualizados, acentuando a sua cada vez maior aleatoriedade, diversidade e complexidade (Pais, 1996, 2001) –, ainda há marcadores sociais que continuam a pesar nas transições para a vida adulta e nas dinâmicas culturais que lhe estão subjacentes, marcadores esses que passam pela assunção da conjugalidade e, sobretudo, da parentalidade, como foi visto por Gomes (2003).



assiste-se entre alguns destes jovens a um abrandamento na intensidade da vivência da ética da celebração, nomeadamente na sua dimensão exodomiciliar. A frequência de espaços nocturnos como o Bairro Alto vai diminuindo e, com ela, sucede a desestruturação das redes de sociabilidade que se haviam estruturado em torno desses pólos de convivialidade hedonista. Etariamente homogâmicas, sujeitando por isso os seus membros às mesmas ritualidades nas mesmas temporalidades, essas redes sociais tendem a afastar-se do seu *modus vivendi* comumente partilhado e a desagregar-se, pelo que, muitas vezes, o regresso nostálgico aos espaços em que conviviam lhes parece estranho.

A convivência e a celebração tornam-se menos frequentes e mais caseiras. Se enquanto se morava na casa dos pais as práticas endodomiciliares eram pouco investidas, na medida em que o espaço doméstico era sentido como um espaço «estriado» (Deleuze, 1980), parentalmente controlado e disciplinado, quando passa a viver na sua própria casa, o jovem tende a romper com algumas das prescrições parentais e a ganhar o gosto em desenvolver um conjunto de práticas expressivas e de sociabilidade convivial no espaço doméstico. Esse espaço doméstico tende então a configurar-se num contexto propiciador de liberdade de acção.

*O Bairro Alto, para mim, já não é nada, já não me diz nada, já me disse. Enquanto eu era mais novo e corria tudo, corria daqui para ali. E prontos, agora já não me vejo tanto no meio desse... Já estou mais afastado. Mas, de vez em quando, quando ia ao Bairro Alto era com aquela ideia de querer encontrar pessoal que parava comigo e que eu hoje não vejo. Chego ao Bairro e "Não está cá ninguém, pá!" (...) Continuo a vê-los [os amigos metaleiros], só que não no Bairro Alto, porque também tomaram um rumo de vida, tal e qual como eu tomei. Ou seja, afastámo-nos. De vez em quando, "Olha, vamos dar uma volta...", e o pessoal encontra-se... (...) Nomeadamente casaram-se, juntaram-se, compraram casa, começaram a disponibilizar dinheiro para os cursos e, prontos... Já, era uma onda. Mas agora já não estou muito nessa onda.*

[Tatuador, 8º ano de escolaridade, sexo masculino, 24 anos]

*Aprendi a gostar de estar em casa, porque é a minha casa, já não é a casa da minha mãe e eu tenho que me refundir no meu quarto. Já posso dar um bocadinho mais largas à minha imaginação, decorar como me apetecer, pôr a casa toda de pantanas se me apetecer, toda arrumadinha se me apetecer também, jogar ao berlimde cá dentro, estar com os meus amigos, estar com a minha companheira. (...) [Em casa] Gosto de música, sexo, fumar rolinhos, gosto de arrumar a casa, gosto de fazer tudo, regar as plantas, limpar, cozinhar, lavar a loiça... Porque é tudo meu, não tenho que estar a fazer favores aos outros e lavo quando me apetecer. Não tenho que seguir aquela regra: «acabei de comer, tenho que lavar a loiça antes que a loiça fuja!» A loiça não foge, ela está ali. Quando me apetecer lavo. (...) Em casa da minha mãe ou do meu pai ou uma casa que não seja minha, provavelmente já não tenho tanta vontade de lavar a loiça ou de arrumar seja o que for como tenho aqui, embora eu saiba que também vivo naquela casa e que também tenho que ajudar e ajudo, mas já não ajudo com tanta vontade.*

[Fiel de armazém, 8º ano de escolaridade, sexo masculino, 23 anos]

*Pronto, eu hoje adoro ficar em casa, mas não todos os dias. Gosto de ficar em minha casa, pintar umas coisas quaisquer, posso ler, ver um filme, posso fazer o que me apetecer... (...) Adoro fazer comer, tenho sempre muita paciência, sabes, porque eu como um tipo de alimentação, eu só como peixe, vegetais e coisas assim. (...) Pá, e brinco imenso com os meus cães, e perco imenso tempo com eles. Epá, adoro! Adoro! É como se fossem os meus filhos. Estes anos todos foram os meus filhos, não é? (...) Já não faço grandes saídas à noite, como já te disse 'tou cansada. Também não há nenhum sítio em Lisboa que me fascine ou que me apeteça ir, sinceramente. Porque onde quer*

*que vás, ouves sempre o mesmo tipo de música, vês o mesmo tipo de gente. Também não tens muito para onde te virar, não é muito diversificado. (...) Nunca faço grande coisa à noite. Lá, às vezes, vou a um jantar, às vezes lá me junto em casa de um amigo... Mas sinceramente estou sempre tão ocupada, tão ocupada, que todos os bocadinhos que tenho, apetece-me estar em casa, percebes?*

[Gerente de estúdio de tatuagem e body piercing, 9º ano de escolaridade, sexo feminino, 39 anos]

Em contraponto ao activismo rebelde e celebratório do passado, é uma fase da trajectória de vida que começa a denotar um certo *quietismo* contemplativo e ensimesmado<sup>399</sup>, marcado pela exploração e entrega mais continuada – apesar de muitas vezes já previamente experimentada – a uma dimensão mais meditativa da vida, no sentido da valorização dos seus aspectos místicos, espiritualistas ou mesmo esotéricos, sob formas de promoção da reflexividade do e sobre o *self* e da sua união com o cosmos, em grande medida ancoradas a visões *new age* do mundo.<sup>400</sup> O fenómeno *new age* não pode ser entendido como uma ideologia cerrada ou movimento social organizado, mas, pelo contrário, como uma categoria sincrética que reúne um conjunto heteróclito, híbrido e disperso de ideais e práticas que emergiram ou foram recuperados no âmbito de alguns movimentos sociais e de cultura juvenil populares nos anos 60 e 70, como os movimentos ecologistas ou feministas, *beatnik* ou *hippie*, por exemplo.<sup>401</sup> Actualmente, essas práticas e os ideais que lhes estão subjacentes, circulam discretamente no mundo social<sup>402</sup>, sendo desordenadamente apropriados por diferentes segmentos sociais.<sup>403</sup>

Os seus filiados partilham, entre si, uma certa visão da civilização ocidental, denunciada e criticada nos seus valores neo-liberais – como vimos atrás, o seu materialismo desumanizado, a sua superficialidade consumista, o seu capitalismo “selvagem”, a sua economia e tecnologia destruidora da natureza e dos laços sociais –, em contraposição a uma visão idealizada, reificada, desistoricizada, homogeneizada e totalmente indiferente à infinita complexidade e diversidade das civilizações milenares e/ou pré-letradas. Estas surgem nostálgica e miticamente

---

<sup>399</sup> Que, como vimos, não é sinónimo de isolamento social.

<sup>400</sup> Já os estudos de Mendes de Almeida (2000, 2001), Atkinson (2003), Courau (2004), DeMello (2000), Pike (2001) e Torgovcnik (1999) deram conta desta vinculação entre as visões do mundo dos jovens extensivamente marcados e a ideologia *new age*.

<sup>401</sup> A esta altura, houve um ponto de inversão nas formas de activismo nos EUA, que passaram a enfatizar as transformações pessoais. De acordo com inúmeros autores, este foi um momento de profunda importância, marcando uma revolução social quer no modo das pessoas pensarem o contrato colectivo nas suas relações com a natureza, a religião, o trabalho, a educação, a sexualidade, ou Outro e com elas próprias (o *self*), quer nas formas de activismo que passaram a adoptar em função dos problemas sociais que inventariavam e das suas causas. As marcas corporais começaram, então, pela primeira vez, a estar associadas a ideais emergentes tais como a auto-ajuda, a transformação pessoal ou o crescimento espiritual, a consciência ecológica, o feminismo e a orientação sexual, o pacifismo e outros movimentos de emancipação (DeMello, 2000:143).

<sup>402</sup> Muitas vezes por canais mais ou menos subterrâneos que encontram na Internet o seu campo de propagação privilegiado. Ver, por exemplo, Courau, 2004.

<sup>403</sup> Especificamente sobre o fenómeno *New Age*, ver Lacroix, 1996; e AA.VV, 2000.

ficcionadas, à *la Rousseau*<sup>404</sup>, como últimos redutos de autenticidade e pureza, modelos arquetípicos de fusão comunitária e orgânica, de proximidade e respeito holista pela natureza, e de reencontro com o “eu” através da exploração da espiritualidade, modos de vida tidos como referências de comportamento, dignos de protecção e preservação enquanto fontes de inspiração para uma eventual construção de uma alternativa às tendências dominantes da sociedade ocidental.

Este “primitivismo imaginado” sem especificidades geográficas, históricas ou antropológicas, ao reforçar categorias binárias e opostas como natureza–técnica, nós–outros, solidariedade–individualismo, espiritualidade–progresso, autenticidade–artificialismo, mente–corpo, etc., permite uma contra narrativa crítica da ordem social moderna, onde o «corpo primitivo» é apresentado como corporeidade isenta de todas as “perversões” a que o corpo tem sido sujeito no decorrer da civilização tecnológica. O «corpo primitivo» é reencantado como lugar primordial de conservação e de realização de valores de harmonia e equilíbrio holista, de autenticidade e pureza original, de liberdade e prazer, num meio contaminado por artifícios que desestabilizaram a «ordem natural das coisas», espalhando poluição, violência e cobiça. Neste idioma, tornar-se «primitivo» é tornar-se «físico», na sensualidade que isso significa.

Em reacção aos discursos constitutivos da modernidade ocidental sobre o corpo, dominados por teorias de natureza higienista que enfatizam a necessidade de controlo e regulação do corpo nas suas mais variadas expressões (emocionais, sensitivas, sexuais, imagéticas, cinéticas) por forma a criar “civilização” (Elias, 1989 [1939], 1990 [1939]; Turner, 1995), surgem outros discursos que invocam a necessidade de reeditar uma relação imediata, inocente e não repressiva/reprimida do indivíduo com o corpo e a sexualidade, consubstanciados num conjunto difuso de ideologias pan-sexuais e psico-terapêuticas, celebratórias de diversas expressões do corpo evocativas de práticas supostamente ancestrais.

Ainda que os *modernos primitivos*, movimento onde esta visão *new age* do mundo contemporâneo foi socialmente mais cultivada<sup>405</sup>, não tenham tido praticamente representação colectiva em Portugal, é uma posição assertivamente defendida entre os nossos entrevistados, quer discursiva quer não discursivamente, recorrendo à simulação formal de ritos ancestrais onde o corpo era bastante utilizado e intervencionado, investindo-o de conteúdos simbólicos associados aos valores da liberdade, criatividade, autenticidade, espiritualidade, crescimento e realização pessoal.

---

<sup>404</sup> Ver Rousseau (1754), onde o autor argumenta que o homem nasce bom e sem vícios – o bom selvagem –, mas é pervertido pela sociedade civilizada.

<sup>405</sup> Ver DeMello, 2000:174-184; Eubanks, 1996; Klesse, 1999; Rosenblatt, 1997; Ruiz, 2002; Torgovnick, 1999 [1997]; Turner, 1999; Vale & Juno, 1989; Winge, 2003.

*Isto é um bocado a marca de um estilo de vida que existiu, que existe hoje em dia, que no futuro, se calhar já não vai existir. Daí muita gente nos chamar de modernos primitivos... Eu considero-me um bocado moderno primitivo. Eu admito que os piercings que uso, as tatuagens, todos esses rituais, entre aspas, que eu tenho, fui buscá-los indirectamente, inconscientemente, à antiguidade, aos tais polinésios, aos índios, às tais culturas completamente fora da sociedade de hoje. (...) As culturas diferentes das nossas não podem ser vistas como a eliminar, são ingénuas e têm que ser preservadas... Acho que se vivéssemos todos como os índios, tudo bem. Lá está, um chefe, tem que haver um gajo que tenha mais olho para a cena que os outros. Não quer dizer que fosse eu, não quero ser chefe, responsabilidades não. Talvez se me dessem a chance, talvez conseguisse, talvez tentasse fazer. Tentava fazer com que as coisas fossem assim. Mas não ia ser possível, lá está é uma utopia. Mas as outras culturas temos que as preservar, não é eliminá-las, criticá-las. Elas aproximam-se muito da pureza da realidade do bom das cenas, fazem música lá à maneira deles, com os batuques deles... Já que há esta tecnologia, aproveitamos para fazer música, trabalham, porque eles comem comida à maneira deles, não morrem, duram anos e anos, envelhecem até mais de cem anos... Aliás, as pessoas mais velhas são dessas culturas a maioria. A pessoa mais velha está no Guinness, tem cento e vinte e quatro anos e não era branca, era oriental. A partir dos cento e vinte anos começou-lhe a vir o período outra vez, nasceram-lhe cabelos pretos... A sério! Isto só prova que há mais! Não é morrer aos cinquenta. (...) Admiro um bocado os punks porque são sinceros demais nas ideias que têm, são protestant survivors, não querem luxo, não se importam de sobreviver para terem aquilo que querem, para viverem como querem, sem dinheiro, sem ser preciso quase tudo o que existe nos dias de hoje. Eles querem mostrar ao mundo que não é preciso automóvel, não é preciso dinheiro, não é preciso poluir, não é preciso estragar, não é preciso fazer guerra. Tudo se faz na conversa, na curte, fumar uns berlindes, beber umas birras e pronto. (...) No nosso grupo de amigos o que é que fazemos, conhecemos novos sítios, exploramos o nosso espírito das mais variadas maneiras. Já experimentámos as maneiras alternativas das drogas, não escondo isso.*

[Fiel de armazém, 7º ano de escolaridade, sexo masculino, 23 anos]

Evocando enunciados indiferentemente provenientes da esfera da ciência, da religião ou da arte, os nossos entrevistados tendem também a revelar crenças no poder de uma concepção expandida do potencial humano para revitalizar a sociedade, manifestando aspirações místicas de transformação e crescimento pessoal no sentido de atingir a autenticidade plena da sua “espiritualidade” ou do seu “eu”. Essas mesmas aspirações surgem associadas a ideais de comunhão com uma natureza reencantada, dominados por uma perspectiva holista da relação Homem–ambiente, fundamentada em alguma literatura mística e esotérica, bem como em muita “informação” encontrada na Internet, seu principal suporte de divulgação e circulação. Corpo e natureza vêem-se, assim, intimamente ligados num irresistível movimento em torno do concreto, onde a referência ao “natural” joga cada vez mais um papel de garantia de “autenticidade” (Berger, 1971). Não se trata de um mero retorno (folclórico) ao “estado natural”, mas, pelo contrário, de uma sofisticação cultural, onde «a verdadeira cultura é natureza» (Bourdieu, 1979:73).

Trata-se de uma visão do mundo tributária de processos de *psicologização* e de *orientalização* da sociedade ocidental (Mendes de Almeida, 2000:41-42; Campbell, 1997; Maffesoli, 2002 [1992]:126), onde o ressurgimento do interesse por várias religiões e práticas

orientais (como o budismo, o yoga, a meditação ou o vegetarianismo),<sup>406</sup> ou sabedorias ocultas ou esotéricas (como a astrologia, as medicinas alternativas ou as filosofias *wicca* ou neopaganistas), se intercepta com a atenção sobre o espiritualismo, o xamanismo, a psicologia e outras formas de promover a auto-reflexão e o auto-aperfeiçoamento psíquico, decorrentes de preocupações pessoais com a saúde mental e emocional, as quais apelam ao que Christopher Lasch chamou de *sensibilidade terapêutica* (1981 [1979]:20).

Entre essas outras formas de “realização” ou de “reencontro” pessoal, o consumo de substâncias promotoras da alteração do estado de consciência, muitas vezes espacialmente localizado em cenários naturais, de preferência musicados, surge como um dos recursos mais explorados, justamente como forma de experiência sensorial e de reencontro com o “natural”. Nestas experiências, o corpo humano, enquanto suporte “natural” de um “mundo interior”, é mobilizado como acessório de sintonização entre um microcosmos e um macrocosmos, como meio de realização dessa união romântica e arquetípica entre o Homem e a Natureza (Maffesoli, 2002 [1992]:186). Trata-se, portanto, de um movimento de espiritualização de natureza politeísta e sincrética, que se acomoda perfeitamente à vivência da dimensão hedonista e sensual da vida.

*Atualmente penso assim, vou-me dedicar mesmo a este cão, a esta música e a esta natureza, que eu acho que temos que preservar e estimar ao máximo, porque quando ela acabar não há outra, de certeza. (...) Adoro a natureza, adoro estar no meio da natureza. Não gosto de confusões de poluição, discotecas, gosto de festas, isto depois do acidente, gosto de ir a festas de dance music, trance psicadélico, house... Gosto muito de ir a festas porque o ambiente das festas é um ambiente sincero, ali todos, tudo o que têm gastam-no até ao fim seja com quem for, nem que seja o último golo de água para um pastilhado: «toma, tu estás a precisar mais do que eu.» Eu não estou a pastilhar, não entro nessas merdas. Acho que há esse espírito nas festas de trance, explora-se o espírito, explora-se a mente com ou sem ajudas de droga, isso é a nível de cada um. Eu não quero nada para explorar o meu espírito, basto eu mesmo. (...) Eu nunca gostei muito de praia, mas agora até isso, não sei, por ser natureza, por ser uma coisa que não é qualquer um que nos pode dar, ir à praia de vez em quando, ir para o meio de serras, não só a de Sintra, serras do país todo, fumar uma beca em cada serra, ouvir música, ouvir os passarinhos, respirar ar puro se for tempo disso...*  
[Fiel de armazém, 7º ano de escolaridade, sexo masculino, 23 anos]

*Também me interessa muito sobre ocultismo, e isso. (...) Sei lá, interessei-me desde sempre. Acho que o Homem, em si, quando não tem explicações, tem sempre aquela necessidade de... Tipo «Não compreendo... Olha, existe Deus.» E as culturas esotéricas são formas novas de encarar a vida. Interesse-me imenso por paganismo, a forma de estar com a natureza. Nunca fui uma pessoa que se identifica com uma coisa e é essa coisa. Por exemplo, posso ler um livro de paganismo e se há uma coisa com que me identifico e com que concordo, nunca tenho aquela necessidade de auto-definição de uma coisa... Sobre esoterismo sempre me interessei. Já li livros desde budismo, a satanismo, tudo o que é religião... Tudo não, mas... Vais ao meu quarto, lá na estante é só cenas de ocultismo, montes de livros... Já experimentei montes de coisas, mesmo em termos de leituras e de experiências físicas, e isso. (...) Experiências, sei lá, tipo rituais, tanto do mais natural, estar simplesmente na Natureza e estar a meditar e a pensar, como tentar rituais assim com ervas, ou até em termos de meditação, tentares sair de ti próprio e olhar para ti. Até rituais tipo cenas quase visto como magia, tipo aquilo do caldeirão. Sei lá, já tentei montes de coisas. E pronto, fui vendo caminhos, fui escolhendo cenas que me interessam mais. Tipo, esse ritual é uma cena que é*

---

<sup>406</sup> Sobre os estatutos, usos e sentidos do corpo em algumas destas práticas que apelam a representações ou a técnicas do corpo provenientes do oriente, ver Yasuo, 1987.

*completamente natural. Havia milhares de remédios que podiam ser descobertos se as pessoas conhecessem mais a natureza, se se interessassem mais e se não pensassem só que o químico e o industrial é que vai resolver tudo. Mais nessa onda...*

[Estudante universitário, sexo masculino, 20 anos]

*Eu acho que há uma camada de pessoas que são muito mais viradas para a parte espiritual, mas também me assusta isso, porque, tal como eu, que consumi drogas - drogas não pesadas, mas consumi-as a determinada altura da minha vida, que é a altura em que eu pretendo fazer tudo e disparatar. E depois paras, porque «eu sou muito mais, muito melhor que isto, e não preciso disto, porque eu, sem isto, consigo viver muito mais», percebes? Eu acho que hoje as pessoas foram buscar a espiritualidade precisamente a certo tipo de drogas que me assustam, isso é que me assusta. Porque em vez de se virarem para elas... (...) Por um lado, eu fico satisfeita das pessoas estarem mais sensibilizadas, mas, por outro lado, não gosto muito do caminho que se 'tá a levar, percebes? Porque acho que deveria ser de outra forma. Tal como eu percebi que havia coisas que... Tudo tem uma época e foi giro, fez parte da minha vida e voltava a fazê-lo de novo, e achei fantástico! Por acaso, há bocado estava aí sentada e lembrámo-nos de recordar os nossos tempos, assim, rebeldes, e foi giríssimo, e recordar sem deixar mazelas é ótimo, percebes? O pior é que nós estamos a atravessar uma fase que é horrível: é a heroína, é os ácidos, é os ecstasies, e não vale a pena! (...) Sabes que eu, por exemplo, eu deixei de comer carne, não foi por nenhuma corrente musical, percebes? Por uma corrente espiritual... Mas porque eu era uma pessoa tão agressiva, tão agressiva, que um dia eu visitei um mestre japonês – eu sou um bocado virada para essas coisas – e ele disse: «não deixe de comer carne, tente comer menos, 'tá à beira de uma trombose do seu sistema nervoso.» E eu nunca mais toquei em carne. E tentei aos poucos, opá, perceber-me e interiorizar-me, e perceber o que é que está à minha volta, mas sem ter nada a ver com drogas, percebes? E se tu reparares, eu falo com imensa gente que vai a Goa Trances e não sei quê, e que tentam falar muito do espiritual e não sei que mais, mas tudo tem a ver com o tal comprimidinho que tomaram! E eu não concordo muito.*

[Gerente de estúdio de tatuagem e body piercing, 9º ano de escolaridade, sexo feminino, 39 anos]

## VII. ENTRE «NÓS» E «OS OUTROS»: EXPRESSÕES SOCIAIS DA INTERCORPORALIDADE MARCADA

### 7.1. *Entre nós*: marcas corporais e a biossociabilidade contemporânea

As primeiras abordagens teóricas sobre o estatuto do corpo na sociedade ocidental contemporânea colocaram uma forte ênfase na relação deste recurso com os processos de individualização social e os valores individualistas<sup>407</sup>, designadamente quando tentavam demonstrar e analisar a profunda clivagem simbólica entre a mobilização de práticas de modificação corporal nestas sociedades e nas sociedades tradicionais ou ditas “primitivas”. Le Breton (2000 [1990]) chega a aventar a hipótese de os investimentos em práticas de modificação do corpo nas formações sociais contemporâneas serem inversamente proporcionais à densidade de relações dos sujeitos que as accionam. O processo de *individuação* resultaria na elaboração de rituais que visam uma cuidadosa gestão da relação intracorporal, reflectindo a emergência de uma preocupação *narcísica* onde o corpo se tornaria o valor e o *parceiro* último perante a precariedade e fluidez das relações sociais.

Nesta mesma linha, Francisco Ortega argumenta que «o outro se tornou inexistente para o indivíduo somático, as bioasceses tornaram-no obsoleto. O corpo mesmo ocupa o seu lugar, ele é o parceiro privilegiado, o lugar de predilecção do discurso social; encontramos em nós mesmos o parceiro complacente e cúmplice que falta perto de nós. (...) O investimento no corpo é uma resposta à desagregação dos laços sociais, ao afastamento do outro e à perda de valores e significados colectivos que estruturavam o mundo simbólico do indivíduo. (...) O desenraizamento social e a ausência de vínculos simbólicos e rituais colectivos conduz o indivíduo a se retrair sobre si e a fazer de seu corpo um universo em miniatura, uma verdade sobre si e um sentimento de realidade, que a sociedade não consegue mais lhe oferecer» (2004:251, 254-255).

Se este tipo de perspectiva tem alguma validade empírica, deverá contudo ser devidamente contextualizada em termos sociológicos. A busca pela individualidade e pela autenticidade narrada a propósito de algumas modalidades de autoconstrução do corpo dotadas

---

<sup>407</sup> O conceito de *projecto corporal* em Giddens (1997 [1991]) e em Shilling (1991, 1993), bem como o de *corpo acessório* em Le Breton (1999, 2004), são exemplos notórios da corrente individualista na abordagem sociológica do corpo.

de um valor social altamente singularizador, como o caso do corpo extensivamente marcado, não deve ser confundida com o isolamento social dos seus entusiastas. Atkinson (2001, 2004), através da operacionalização do conceito de *figuração* proposto por Norbert Elias, terá sido o primeiro a clarificar e a investigar esta hipótese, esforçando-se por recuperar a rede de agentes que actuam recíproca e interdependentemente em torno da produção social do corpo marcado e de toda a mitologia individualista que actualmente a sustenta.

Como temos vindo a ver, a corporeidade marcada é efectivamente construída, experienciada e vivenciada no âmbito de contextos sociais caracterizados por uma forte convivialidade dos seus usuários<sup>408</sup>, sendo um processo orientado por uma clara vontade de reconhecimento social por parte dos outros, mais significativos ou generalizados. Apesar das percepções, justificações e racionalizações dos protagonistas desse modelo de corporeidade veicularem uma imagem hiper-privatizada das práticas que o produzem, narrando-as como actos de vontade pessoal, autónoma e emancipada, há que não perder de vista que esses mesmos entendimentos fazem parte de uma mitologia pessoal colectivamente produzida e partilhada, uma mitologia fundadora e legitimadora dos valores de singularidade e autenticidade investidos no projecto, porém construída em convergência ou divergência com determinadas convenções, em concordância ou em reacção a determinadas disciplinas corporais.

Assim sendo, num acto que se prefigura tão individualizado e individualizador, os Outros, enquanto metáfora para a pletera de actores sociais conectados ao sujeito marcado, não deixam de estar presentes, enquanto referência ou influência, na equação subjacente à formulação desse projecto de corporeidade, seja a suportá-lo, a patrociná-lo, a repudiá-lo ou, simplesmente, a contemplá-lo. Mas sempre presentes e, de uma forma ou de outra, a condicioná-lo. Pressentindo a importância fundamental desta dimensão, e apesar da matriz ultra-individualista herdada de Le Breton, principal teórico inspirador da sua abordagem, Francisco Ortega não deixa de nela integrar a questão das sociabilidades geradas em torno das actuais expressões e técnicas corporais, problemática que tem sido ausente no vasto trabalho do seu inspirador.

No prolongamento da sua análise, o autor avança então com o conceito de *biossociabilidade*, enquanto «forma de sociabilidade apolítica constituída por grupos de interesses privados, não mais reunidos segundo critérios de agrupamento tradicional como raça, classe, estamento, orientação política, como acontecia na biopolítica clássica, mas segundo critérios de saúde, performances corporais, doenças específicas, longevidade, etc.», doravante organizadores da vida social e subjectiva dos indivíduos; grupos que, ao constituírem a necessária base social para a formação de identidades somáticas ou *bioidentidades*, «têm

---

<sup>408</sup> Ainda que, como se verá adiante, não inevitavelmente *entre* os seus usuários.



deslocado para a exterioridade o modelo internalista e intimista de construção e descrição de si» (Ortega, 2004:246).

Também Mellor & Shilling (1997), no seu mais recente trabalho, analisam em detalhe a estruturação e reestruturação da articulação entre experiência somática e formas de socialidade humana na sua diversidade social e histórica. Claramente ancorados na abordagem neotribalista de Maffesoli, propõem o conceito de *solidariedades sensuais* para designar as formas contemporâneas de socialidade que, situadas na esfera do consumo, são estimuladas e construídas no envolvimento, absorção e imersão corporal em contextos de efervescência colectiva (Mellor & Shilling, 1997:173-174). Tais formas de socialidade são analiticamente construídas em contraposição ao que os autores designam de *associações banais*, tradicionais formas de compromisso formal, contratual, racional e instrumental, localizadas sobretudo na dimensão produtiva da vida económica e social (Mellor & Shilling, 1997:166). As solidariedades sensuais correspondem, por sua vez, a formas frágeis de socialidade, voluntárias, relativamente fragmentadas, efémeras e fluidas, que envolvem a partilha de sentimentos e emoções radicadas em situações circunstanciais de inter-corporalidade intensa, despontando afinidades, afectividades e lealdades que podem desaparecer quando retiradas do seu contexto particular.

É na perspectiva da recolocação do corpo como recurso simbólico simultaneamente estruturado por e estruturante de relações sociais, que se pretende discutir, neste ponto, o actual estatuto e valor social do corpo marcado em contextos juvenis. É longa a história das marcas corporais enquanto *signo de inclusão social*, frequentemente associadas a ritos de iniciação e formas de agregação e de integração social em grupos sociais particulares. Um vasto conjunto de literatura, já referido neste trabalho<sup>409</sup>, tem apresentado e tratado as marcas corporais como expressão de pertença social, nomeadamente nos seus contextos sociais de origem e de tradicional reprodução. Aqui, as marcas, sobretudo as tatuagens, funcionavam como recursos simbólicos incorporados no sentido de expressar estatutos claros e definir vínculos categóricos entre os membros de um dado grupo social.

Ora, desse ponto de vista, o que se nota é que as marcas contemporâneas já não são *funcionais*. Não deixam, contudo, de ser indicativas da forma como são socialmente construídos os padrões de sociabilidade social característicos das sociedades «pós-modernas», sobretudo entre os seus segmentos mais juvenilizados. Segundo Brian Turner (1999), as sociedades tradicionais (tribais, rurais, nómadas, etc.), de tipo “holista”, são caracterizadas pela existência de uma densa rede comum de sociabilidade e comunicabilidade, ancorada num sistema simbólico, social e político relativamente estacionário e colectivamente ratificado, onde as disposições

---

<sup>409</sup> Ver capítulo I desta parte do trabalho.

colectivas se sobrepõem às individuais. Aqui, de um ponto de vista formal, a pertença social é caracterizada por solidariedades fortes (*thick*) e lealdades quentes (*hot*), frequentemente expressas através da incorporação obrigatória e ritualizada de marcas<sup>410</sup> sinalizadoras de vínculos sociais e transições estatutárias no ciclo de vida do indivíduo. Já nas sociedades «pós-modernas», de características urbana, secular, individualista e dinâmica, a afiliação social passa a ser definida por solidariedades fracas (*thin*) e lealdades frias (*cool*), construindo não grupos estáveis e coesos, mas *redes de relações sociais* fragmentadas, dispersas e flutuantes, por onde os indivíduos *flanam* estabelecendo afiliações sociais e compromissos simbólicos ténues.

Se a modernidade envolvia solidariedades densas e compromissos simbólicos fortes (como o nacionalismo, por exemplo, com o seu conjunto de certezas ideológicas), as tatuagens, aquando da sua importação para o ocidente, nessa época, foram integrando o conjunto de recursos expressivos de várias culturas oposicionais, signos através dos quais algumas franjas sociais mais marginais expressavam solidariedades de classe, ocupacionais ou identitárias<sup>411</sup>. Foram ainda usadas pelos aparelhos de Estado para classificar e estigmatizar populações indiciadas e subordinadas. Nestes casos, as tatuagens sobreviviam, de facto, como expressão de solidariedades fortes e lealdades quentes em grupos definidos por um destino social desventurado, expressando informalmente pertenças ocupacionais como as de operário, soldado, marinheiro ou prostituta, ou acabando por reforçar expressivamente identidades estigmatizadas, como as de criminoso ou recluso, por exemplo. Foram ainda, mais tarde, recursos extensivamente adaptados nos uniformes subculturais de muitos dos agrupamentos juvenis que se foram formando no decorrer da segunda metade do século XX, onde funcionavam como símbolos de identificação e demarcação grupal.

As relações sociais estabelecidas no âmbito dessas microculturas que emergiram no pós-guerra podem ser olhadas, em grande medida, como formas de *biossociabilidade* ou de *solidariedade sensual*, sendo grupos sociais à partida constituídos e reconhecidos não por vínculos religiosos, idiomáticos, territoriais, de classe ou outros referentes tradicionais mas, sobretudo, por parâmetros estéticos, cenográficos e performativos socialmente partilhados, onde o corpo ocupa um lugar central enquanto recurso expressivo. Como coloca Manuel Delgado Ruiz, «cada uma destas microculturas juvenis corresponde, então, a uma sociedade, é certo,

---

<sup>410</sup> Note-se que, apesar de ser muito frequente, nem sempre todas as modificações corporais tinham um carácter compulsório em todas as sociedades tradicionais. Como Turner (1999) exemplifica, na sociedade aborígene, nomeadamente entre os Arunta, a escultura dos dentes era opcional, fazia parte do gosto pessoal. Ainda que só acontecesse depois do casamento, não tinha um valor iniciático, ao contrário da circuncisão, que não só era obrigatória para todos os homens da tribo, como tinha um significado ritual na demarcação da maturidade sexual e na passagem para a adultícia.

<sup>411</sup> Como já se teve oportunidade de analisar no capítulo I da segunda parte deste trabalho.

mas a uma sociedade em que a colectividade humana que as constitui já renunciou a outra forma de legitimação, arbitragem e integração que não seja – fora algum outro ingrediente ideológico difuso – a exibição pública de elementos puramente estilísticos: vestimenta, dialecto, alterações corporais, penteado, gestualidade, formas de entretenimento, pautas alimentares, gostos... (...) O critério de reconhecimento intersubjectivo não se funda num concerto entre as consciências, mas entre as aparências», nomeadamente entre aquelas que intentam romper com a tradição dos gostos maioritários (2002:117).

À partida, estes contextos juvenis surgem como importantes lugares de produção social de corpos *in-disciplinados*, ou seja, condensadores de acções do corpo e sobre o corpo indisciplinadas aos olhos de quem a elas não está sujeito nem se sujeita, sendo contudo objecto de rigorosas disciplinas para quem a elas adere. Neste tipo de experiência grupal, aventa Coutinho, «a identidade individual não se distingue então de uma identidade grupal, o que quer dizer que uma só imagem é partilhada, ou melhor, um mesmo corpo é partilhado. Assim, o grupo funciona como um suporte narcísico, onde o imaginário fantasmático e os afectos são partilhados, permitindo uma emoção comum que imprime aos seus membros uma impressão de unidade» (2000:104).

Se tal era possível no âmbito das primeiras microculturas juvenis, em grande medida identificadas como grupos de estilo de ancoramento “subcultural”, o mesmo não será tão fácil de encontrar hoje em dia. Como alguns dos mais recentes teóricos das microculturas juvenis fazem notar, estas estruturas sociais foram objecto de acentuadas transformações no tempo, que não deixam de se reflectir nas socializações, vivências e experiências (corporais e outras) dos seus participantes. Segundo Muggleton (2002 [2000]) e Muggleton & Weinzierl (2003), num contexto de intensa proliferação e pulverização das possibilidades de escolha subcultural socialmente disponíveis, como aconteceu nos anos 80 e 90, por meio de transformações, fusões e revivalismos vários, a manutenção das fronteiras sociais e simbólicas de cada uma fragilizou-se profundamente.

Resultado: onde a pertença era entendida como permanente, exigindo um elevado grau de compromisso dos participantes, a adesão passou a ser transeunte e o grau de compromisso substancialmente mais fraco; onde subsistia um baixo nível de mobilidade subcultural, passou a persistir um acentuado grau de mutabilidade intergrupal, implicando a circulação através de socialidades reticulares, compostas por redes inter cruzadas de solidariedades frágeis e lealdades temporárias, revisionáveis, transitórias, podendo a qualquer tempo ser renegociadas ou canceladas; onde a homogeneidade estilística imperava, passa a existir uma profusão eclética e acumulada de estilos; em suma, onde permanecia uma forte

identidade de grupo, passa a haver uma identidade fragmentada, provisória e acentuadamente individualizada.

As microculturas juvenis contemporâneas tendem a não configurar um «nós» do mesmo modo que propõem os tradicionais teóricos subculturalistas, onde a acção dos respectivos membros surgia em relação e em função da colectividade. A fragmentação reticular das sociabilidades juvenis contemporâneas não permite identificar propriamente uma unidade de «grupo», um *nós associativo* de que se é membro, mas diversos *nós sociativos* conexos, fundados em relações concretas com outros pessoalizados, que se estabelecem temporariamente com base em afinidades e afectividades. Destes «nós» o jovem não exige *semelhança* mas, sobretudo, *reconhecimento* da sua diferença, fractalmente partilhada em termos de identificações, situações e experiências. É esse o novo compromisso social estabelecido entre quem adere a este tipo de contextos microsociabilísticos.

Neste contexto «pós-moderno» (Turner, 1999), o corpo passa a constituir matéria-prima maleável e adaptável aos contextos sociais pelos quais o seu portador circula, tornando a mobilização das marcas corporais, por sua vez, voluntária e opcional, dotadas de um valor sobretudo decorativo, e conteúdos simbólicos ambíguos e incertos, biograficamente ancorados, privilegiando-se por vezes os formatos de marcação mais transitórios, associados às marcas-simulacro (tatuagens temporárias, *body piercing*, etc.).<sup>412</sup> Sendo a participação neste tipo de microculturas mais fluida e descomprometida, os jovens não procuram manifestar uma identidade colectiva através da sua prática de marcação corporal. Com esta acção não se consideram representantes do grupo, bem como não se pressupõem representados pelos seus pares marcados. Ao contrário do que propõe Langman (2003:240-241), a marcação corporal já não funciona como meio dramático de acesso a certas subculturas e de identificação fusionista com grupos particulares, para passar a ser apropriada, sobretudo, enquanto estratégia privilegiada de singularização corporal e identitária para dentro dos vários «nós sociabilísticos» de que o jovem participa.

Ainda que a acção de marcar o corpo com recurso a tatuagens e *body piercing*, enquanto prática oposicional tradicional, mantenha a sua presença entre a maioria dos estilos subculturais, existindo situações, raras, em que chega mesmo a *criar colectividade*<sup>413</sup>, o facto é que se trata

---

<sup>412</sup> A posição de Turner não é livre de controvérsia na medida em que acaba por restringir o uso contemporâneo de marcas corporais à sua forma de experiência, de facto a mais habitual mas, como vimos, não a única. E, nos usos que têm sob a forma projecto, o que atrai os seus praticantes é, justamente, o facto das marcas terem uma natureza permanente e indelével, como vimos, expressão de um compromisso individual com uma identidade e um estilo de vida que se pretende estável e durável.

<sup>413</sup> O movimento habitualmente designado como *Modernos Primitivos*, nascido na Califórnia no decorrer dos anos 80, com uma filosofia relativamente sistematizada e teóricos próprios ao seu serviço, é o principal exemplo deste

de uma prática que, hoje em dia, extravasa os limites sociais desses grupos juvenis de imagem mais exotizada<sup>414</sup>, não constituindo, por outro lado, condição *sine qua non* da sua pertença, enquanto signo de reconhecimento obrigatório. Com efeito, em geral, os espaços sociais que os jovens portugueses extensivamente marcados frequentam não se apresentam fortemente estruturados em torno das experiências e vivências corporais dos seus membros. Nos seus depoimentos não se denota a adopção de uma linguagem identitária fusionista e agregadora em torno da marcação do corpo. Pelo contrário, a sua gramática de produção é altamente individualizada e biograficamente ancorada, como se tem vindo a constatar.

É certo que as inscrições corporais, nomeadamente a tatuagem, começam muitas vezes por ser procuradas durante a adolescência para celebrar pequenas afiliações, lealdades e solidariedades grupais de âmbito territorial, escolar, amical, amoroso ou de gosto que, dessa forma, pretendem perdurar no tempo.<sup>415</sup> A intenção afiliativa subjacente à sua incorporação deixa, contudo, de ser valorizada, chega mesmo a ser negada, à medida que as sociabilidades se vão renovando, reconfigurando e alargando, e que, em simultâneo, tinta e acessórios se vão estendendo na epiderme. Ainda que o valor simbólico de integração grupal das marcas corporais não seja objectivamente negligenciável, designadamente numa fase inicial do projecto, esse significado raramente se prolonga enquanto valor estruturante do mesmo. Sente-se, inclusive, por parte de certos entrevistados arrependimento quando algumas marcas são incorporadas com esse sentido gregário, sendo por vezes apagadas ou disfarçadas considerando a sua qualidade estética, muitas vezes duvidosa.

*Isto [mostra uma das tatuagens localizadas no braço] foi uma tentativa frustrada de ir buscar uma união onde ela não existe, tás a ver. Num grupo de amigos, o termos todos um ideal em comum. Mas acabei por perceber que a gente só somos todos iguais é no grosso. Depois, quando entra os pormenores, é que as coisas complicam. É onde estão as diferenças, tás a ver. Então, já estive para a apagar, mas está cá para me lembrar. [Toda a gente desse grupo tem uma...] Ou têm idêntica, ou têm por números. O H é a oitava letra, o B é a segunda, outros têm 23, outros têm mesmo a dizer a cena toda completa. Aí para o Clube, o Clube Miratejo, que ainda hoje existe, eu é que não faço parte. Pessoal bacano. São todos pessoal bacano, mas simplesmente não é aquilo que eu queria.*  
[Electricista na construção civil, 8º ano de escolaridade, sexo masculino, 28 anos]

---

tipo de situação, onde a estrutura de relações que lhe está subjacente se encontra totalmente imersa em solidariedades sensuais ou biossocialidades, tendo a exploração imagética, cinética e sensitiva do corpo como o fundamental de união. Neste movimento é notória a partilha colectiva de uma pretensão tribalista no sentido de reviver um suposto comunitarismo perdido através da reactivação de ritos comunais e iniciáticos em que o corpo era mobilizado, percebidos como ausentes da cultura ocidental. Ver Benson, 2000; Le Breton, 2002a, 2002b; Klesse, 1999; Rosenblatt, 1997; Torgovnick, 1999 [1997]; Vale & Juno, 1989; Winge, 2003; Wojcik, 1995; Zbinden, 1997.

<sup>414</sup> Sobretudo quando estamos a falar de uma utilização mais experimental que projectual.

<sup>415</sup> Fenómeno que tivemos oportunidade de constatar quando analisámos as condições de descoberta das marcas. Ver capítulo III, ponto 3.1.

Quando os jovens profusamente marcados falam deles próprios, uns dos outros e para outros, acerca das suas tatuagens e *piercings*, tendem a negligenciar-lhes o significado inclusivo e, sobretudo, o poder agregador de que outrora esses recursos eram investidos, sendo peremptórios na negação de que o simples facto de os possuir ou ostentar conceda uma profunda conexão com outros que também os detêm. É nesta medida que têm dificuldades em rever-se, através das tatuagens e dos *piercings*, nas etiquetas «tribo» ou «comunidade» enquanto emblemas de bioidentidade, etiquetas fortemente presentes nos discursos mediáticos<sup>416</sup> e, muitas vezes, académicos<sup>417</sup>, como realidades sociais *de facto*<sup>418</sup>.

São, efectivamente, etiquetas bastante combatidas pelos utilizadores mais acérrimos de marcas corporais, entre os quais não se vislumbra qualquer sentimento de *communitas*, ou seja, de que partilhem entre si um conjunto de laços sociais produzidos no âmbito das condições de liminaridade supostamente instauradas no acto de marcar o corpo, enquanto rito de passagem revelador de fases de separação e de agregação social (Turner, 1988; Van Gennep, 1981 [1909]). Através da reiterada rejeição dos «rótulos» que recorrentemente os exotizam na esfera pública, estes jovens vão tentando resistir às categorizações grupalistas que põem em causa a sua idiossincrasia pessoal, o seu sentido mais profundo de existência individuada e emancipada, ao trazerem consigo conotações de conformidade colectiva, sugerindo uma concomitante perda de individualidade e de autenticidade pessoal.

*Se tu estivesses aí nessa mesa e tivesses um piercing aqui também, e eu não tivesse mais nenhum. Se calhar olhávamos um para o outro e ficávamos logo: «Ah!!...» Sei lá, é bué de esquisito. É tipo: «tens a minha identidade!» Mesmo assim, é um bocado esquisito. Parece que cada um procura num bocado de metal a cena que não tem. (...) Acima de tudo, não é por ter um piercing que sou da comunidade dos piercings. A sério, nunca vi isso nessa onda. Até há, acredito que é capaz de ser. Se eu estou aqui e está aí tipo um grupo de gajos todos engravatados, e se vir aí um grupo de gajos*

---

<sup>416</sup> As problemáticas em torno das marcas corporais têm sido bastante mediatizadas nos últimos anos, discursos que geralmente evocam a ideia de “comunidade” ou “tribo”, sugerindo a existência de uma cultura grupal organizada em torno de tais recursos. No entanto, não são mais do que realidades grupais discursivamente construídas. Note-se, por exemplo, o título de uma reportagem publicada na XL Magazine, em Junho de 1999 – «*Tatuagens e piercings: um mundo à parte?*» –, ou o texto introdutório de uma reportagem publicada na revista Pública dia 7 de Julho de 2002, intitulada «*Tattoo. Arriscar a pele*», da autoria de Ricardo Dias Felner: «Depois da primeira tatuagem, já não é só estética. É uma maneira de estar no mundo, um ritual ascético. Um vício. Pela arte. Por gozo. Pela dor. Pelo gozo da dor. Pela transcendência de si. Fomos conhecer as tribos de tattoo reunidas em Madrid, numa convenção mundial».

<sup>417</sup> No âmbito da operacionalização da noção de *tribo* nas ciências sociais, ver, por exemplo, Bennett, 1999; Cathelat, 1997; Costa, Tornero, Tropea, 1997; Díaz, 2001; Feixa, 1998; Fournier, 1999; Maffesoli, 1988; Pais, 2004a; considerando a operacionalização da noção de *comunidade*, ver, por exemplo, DeMello, 2000; Mellor & Shilling, 1997; Willis, 1990.

<sup>418</sup> E não apenas como taxonomias, como metáforas evocativas ou *definições verbais* utilizadas na forma de olhar, perceber, categorizar, construir e, muitas vezes, estigmatizar Outros representativos de figuras colectivas juvenis vistas como *ex-ópticas* na medida em que caem fora da “óptica” da normalidade da figura juvenil. Para uma discussão crítica sobre os equívocos da utilização sociológica da noção de “tribo” enquanto realidade real *versus* construção simbólica que não reflecte necessariamente a realidade, não deixando de ajudar a criá-la, ver Pais, 2004a; Magnani, 1992.

com piercings ou com dreadlocks, à partida sou capaz de falar mais com estes. (...) Mas também não lhe chamo espírito de comunidade.

[Estudante universitário, sexo masculino, 20 anos]

Sim, alguns [amigos], alguns [também são praticantes de body piercing e tatuagens]. Alguns... Não todos, mas alguns já. (...) O que me importa é que eu esteja e os outros, para mim, estou-me a marimbar. É daquelas coisas que, prontos, cada um sabe de si. Eu não me vou tatuar porque tenho um grupo, e por que esse grupo está tatuado, porque quero pertencer àquele grupo. Aquilo não é nenhum grupo nem nenhuma tribo. Aquilo, para mim, são pessoas que eu conheço e que são meus amigos, e que curtimos, vamos para os copos, vamos para qualquer lado. Mas não vou identificar que seja um grupo, do estilo que temos uma ideologia e que temos de fazer isto ou aquilo. Não, isso não, não mora cá nada disso. Apenas bebemos os nossos copos, fumamos as nossas ganzas, fazemos aquilo que normalmente é o dia-a-dia, ou ao fim de semana, para relaxar. É “poxa, hoje já não trabalho, olha, vamos encher a cabeça...” E prontos, como qualquer pessoa normal, é mesmo assim.

[Tatuador, 8º ano de escolaridade, sexo masculino, 24 anos]

Embora os projectos de marcação corporal denotem um sentido partilhado de disjunção, enquanto *performances* corporais que expressam atitudes de afrontamento à convenção corporal e de desafecção da ordem social mais institucionalizada, não asseguram, porém, um homólogo sentimento e poder de agregação, na medida em que não produzem fortes vínculos de sociabilidade entre os que, à primeira vista, assomam como semelhantes. A ideia de “comunidade” (social) sucumbe à de “identidade” (pessoal). Quem faz da marcação corporal um projecto de corporeidade, tende a entender esses recursos mais como artefactos expressivos de clivagem do que coesão, de *singularização* do que de integração social, de *demarcação* pessoal mais do que de afiliação grupal. O sentido de se separar, de se demarcar socialmente e de manifestar a sua diferença individual é, para os jovens extensivamente marcados, mais forte que o de se filiar.

Mais do que *signo de distinção social*, no sentido de proporcionar identificações com grupos de pertença e de referência, a marca corporal funciona como *signo de distinção individual*, no sentido de afirmar expressivamente uma individualidade, como já tivemos oportunidade de analisar.<sup>419</sup> Ainda que frequentemente mobilizadas em contextos microgrupais conotados com as designadas «tribos juvenis», são recursos que as atravessam a todas e não são exclusivo de nenhuma. E quando o jovem se transfere de “tribo”, as marcas permanecem enquanto *signo auto-bio-gráfico*, ainda que por referência à sua integração grupal num dado momento da sua trajectória de vida.

Assim sendo, a biossociabilidade ou solidariedade sensual fundada na estrita mobilização de marcas corporais apresenta um grau de estruturação e de densificação social diminuto. São recursos de construção de uma imagem visual cuja utilização não converge em sociabilidades

---

<sup>419</sup> Ver capítulo V, pontos 5.1 e 5.2.

afectivamente profundas, sequer em agrupamentos duradouros e estavelmente constituídos, com algum tipo de organização interna, em termos de regularidade de encontro, liderança ou orientação ideológica particular. Tal como Turner (1999) havia observado, as relações sociais construídas sob pretexto das marcas corporais, mais do que “tribos” ou “comunidades”, assumem tão-somente a forma de *cumplicidades circunstanciais*, elos sociais fugazes, esporádicos, superficiais e dispersos, que vão tomando a forma de frágeis *redes*, tecidas a partir de momentos de *sintonia* (Maffesoli, 2002 [1992]:1987), produzidos a partir de uma afinidade estética partilhada em situações mais ou menos efémeras, ocorridas em contextos propícios à exibição e celebração social de uma corporeidade marcada.<sup>420</sup>

Tais contextos cobrem espaços e eventos especializados, como os estúdios ou as convenções de tatuagem e *body piercing*, por exemplo. As convenções correspondem a eventos comerciais habitualmente anuais<sup>421</sup> onde tatuadores e *body piercers* mostram o seu trabalho, sujeitando-o ao julgamento dos passeantes ou de júris especializados de forma a encetar ou confirmar as respectivas reputações profissionais; onde consumidores de tatuagem e *body piercing* têm oportunidade não só de se colocar a par das últimas novidades, como também de exibir o seu corpo a simpatizantes e entendidos, num clima de elogio e compreensão do valor estético e artístico das obras incorporadas; onde vendedores de materiais relacionados com estas práticas publicitam os seus serviços e vendem os seus produtos; tudo isto a par de outras actividades onde o corpo toma lugar de destaque, como espectáculos de música e/ou *strip tease*, revivalismos de rituais ancestrais, etc. Cobrem também eventos colaterais ao circuito institucionalizado da marcação corporal, mas que são transigentes, favorecedores ou até incentivadores da ostentação desses recursos, como determinados concertos e festivais de música “alternativa”, feiras *MIX*, paradas *gay* ou concentrações de motoqueiros, bem como outros eventos celebratórios de movimentos identitários e/ou culturais.

Por aí, cada um tem oportunidade de descobrir no comportamento dos seus semelhantes, nas suas maneiras de ser e de fazer, a ratificação e legitimação do seu próprio comportamento. O fundamento da *colusão implícita* existente entre os participantes destes eventos, detém-se nos princípios de transgressão e originalidade que presidem a uma ética da estética firmada na

---

<sup>420</sup> O conceito de *rede de afinidade* é importado para o âmbito da problemática dos movimentos juvenis por McDonald, 2002, justamente contra as noções de “tribo” ou de “comunidade”, muitas vezes utilizadas do ponto de vista analítico para descrever as formas características das culturas juvenis. Trata-se de uma forma social que não passa necessariamente pela condição proxémica, circunscrita e estática inerente às tradicionais noções de “tribo” ou de “comunidade”, mas por uma conglomeração de teias sociais justapostas e fluidas por onde os jovens se movem, ancoradas em universos sociais e simbólicos que podem ir além das fronteiras geográficas e situações territorialmente delimitadas, quando integradas e apropriadas no ciberespaço (McDonald, 2002).

<sup>421</sup> Embora em Portugal, dada a sua novidade, sejam ainda acontecimentos organizados numa base de regularidade muito esparsa e incerta.



divergência: «acordo imediato nas maneiras de julgar e de agir que não supõe nem a comunicação das consciências nem, menos ainda, uma decisão contratual, esta *collusio* funda uma intercompreensão prática, cujo paradigma poderia ser o que se estabelece entre os parceiros de uma mesma equipa, mas também, a despeito do antagonismo, entre o conjunto dos jogadores envolvidos numa partida» (Bourdieu, 1998:128).

As cumplicidades circunstanciais promovidas pelas marcas corporais podem ainda estruturar-se por via das próprias dinâmicas de intercorporalidade que sucedem quotidianamente entre os seus portadores, fundadas no olhar e na troca simbólica que lhe está, inevitavelmente, subjacente<sup>422</sup>: para além da recíproca apreciação estética da qualidade da obra incorporada, pouco mais do que o reconhecimento mútuo de que os seus portadores partilham um segmento comum de existência, correspondente a uma zona de gosto caracterizada pela procura de um bem altamente valorizado pela sua raridade, bem como pelo valor expressivo de singularização social que lhe é homologado. No fundo, um sentimento de partilha de uma subjectividade que se constrói como diferente, rebelde e insubmissa, e que faz do corpo o suporte (expressivo) de uma existência distintiva.

*Nem todos [os meus amigos mais próximos são praticantes de body piercing e tatuagem]. Não, nem todos. Eu posso dizer que faço o possível por marcar aqueles que estão ao meu alcance. Mas não vou dizer que só me dou com uma pessoa se ela tiver piercings ou que não me dou com a pessoa se ela não tiver. Nada disso. Não faço segregações nesse aspecto, dou-me com toda a gente. (...) Entre dois indivíduos que não se conhecem de lado nenhum, sejam do mesmo sexo ou do sexo oposto, é capaz de haver mais um motivo para fazer uma aproximação quando as pessoas não se conhecem. Ou pelo menos nem que seja só pela troca de olhares, por estarmos identificados com o outro. Mas não é factor decisivo. Pelo menos, nas minhas aproximações, nas minhas amizades novas, não é factor decisivo.*

[Profissional de body piercing, frequência universitária, sexo masculino, 25 anos]

*Em relação a isto, que eu acho que é uma coisa que abrange tanta, tanta gente, acho que é um bocado estranho se ligar. É óbvio que se, por exemplo, tu vais para uma esplanada ou qualquer coisa, e vês mais pessoas tatuadas, é engraçado e é simpático, porque é um olhar diferente que tu olhas, e com o qual és olhado, e é simpático e é engraçado, e fazem-se amizades e criam-se conversas. Mas não quer isso dizer que eu e essas outras pessoas fazemos parte de um grupo. Porquê?! Acho que não, não! (...) E há quem também diga de... uma subcultura e não sei quê. Não me sinto isso, se me sentisse isso, sentia-me mais com o rock 'n' roll e com o rock 'n' bílis do que com as tatuagens e com os piercings. Porque eu acho que com as tatuagens e os piercings, lá está, cada um continua a ser um indivíduo, não é?*

[Profissional de body piercing, 9º ano de escolaridade, sexo feminino, 34 anos]

---

<sup>422</sup> Como já tivemos oportunidade de referir, a visibilidade das marcas corporais faz escapar ao anonimato, interpela o olhar e a atenção do Outro sobre o seu portador, gesto que vem sempre imbuído de actos cognitivos e/ou discursivos de interpretação, avaliação e categorização. Daí o intenso sentimento de existência, de agenciamento e de protagonismo social que confere ao sujeito marcado.

*Depois o que noto é... Outras situações de outras pessoas que também têm tatuagens, ou que também têm piercings, que olham, apreciam, não é? Apreciam, tal e qual como eu também aprecio nos outros. Já aconteceu, por exemplo, uma noite destas em Lisboa na rua, um fulano que me veio pedir um cigarro e eu dei-lhe o cigarro, e ele perguntou-me onde é que eu tinha feito as tatuagens. E eu disse que tinha sido no F., e ele disse «ai, as minhas também». E eu disse «eu sei, já te vi lá montes de vezes!» (...) E depois aqueles encontros esporádicos de rua ou de concertos, ou não sei quê, que nós olhamos e até podemos falar alguma coisa e tal, mas amigos que tenham piercings e tatuagens não tenho. (...) Eu acho que não, eu acho que não [existe qualquer tipo de comunidade]. Acho que existem vários grupos, que não têm nada a ver uns com os outros, não é?*  
[Professor no ensino secundário, licenciatura, sexo feminino, 32 anos]

Se há quem imagine<sup>423</sup> estar-se perante uma nova «comunidade», a versão sensual ou biossocial do «estar junto» destes jovens não vai além de encontros esporádicos, de cumplicidades *fantasmáticas*<sup>424</sup> estabelecidas na base de pura semelhança formal e estilística, não se estabelecendo entre eles «nós sociais para além dos que os agregam como um somatório de indivíduos, como acontece nas teorias económicas do consumidor.» (Pais, 2002:194). Hoje os possuidores de inscrições indelévels no corpo não pretendem com elas exibir vínculos e/ou estatutos sociais exclusivos e definitivos, mas sim o *orgulho* de ser proprietário único e indivisível de uma obra de arte itinerante que, dada a sua natureza permanente e invasiva, não pode ser vendida, trocada, sequer roubada.

A afirmação desse sentimento de orgulho relativamente à exposição despidorada de um recurso estigmático simbolicamente recuperado como facto de enaltecimento, como explicita Rafael Marques a propósito do tipo de consumo identitário associado às novas indústrias das sociedades avançadas, revela porém «uma forma de apropriação que não está (exclusivamente) orientada para si, mas para o exterior. O orgulho é marcado pela revelação de uma identidade, é aberto ao exterior, sinalizando uma identificação e funcionando como chancela ou carimbo de pertença. Não há neste tipo de consumo uma fruição solitária do que se adquiriu, antes funcionando como uma sinalização ao mundo e aos membros do mesmo grupo que se faz parte de uma identidade» (2004:17-18). Mas, no caso dos jovens extensivamente marcados, de uma identidade que se constrói na sua deriva entre vários *nós sociais* fragmentados e dispersos, e que, em cada um deles, se pretende ver socialmente reconhecida a sua individualidade.

*[Os meus amigos] Disseram todos que eu era maluco! Era louco! Ficava marcado para o resto da vida. E que nunca na vida fariam algo assim do género. (...) É possível que [a minha reacção à reacção dos amigos] tenha sido assim, orgulhosamente só. E mais do que orgulhosamente só, é «sou mais louco do que vocês, porque eu consigo!»*  
[Profissional de body piercing, frequência universitária, sexo masculino, 25 anos]

---

<sup>423</sup> Sobre o conceito de «comunidades imaginadas», ver Anderson, 1991 (1983).

<sup>424</sup> Sobre o conceito de «comunidades fantasma», ver Gerden (1991:270).

Daí o ênfase na natureza auto-bio-gráfica das suas marcas, mesmo quando estas invocam pertenças e compromissos sociais. Ainda que procurem, frequentemente, alguma base social de apoio, reconhecimento e legitimação positiva do acto e do projecto, a marcação extensiva do corpo, sobretudo através da tatuagem, envolve por parte do jovem um compromisso para toda a vida que é entendido como sendo assumido para si e entre si próprio, narrando o processo que lhe subjaz como uma sucessão de experiências e opções personalizadas, cuja intenção assinala uma irredutível afirmação de si. Por outro lado, as marcas, elas próprias, são descritas como objectos muito pessoais, expressões simbólicas da personalidade, biografia, interesses e imaginários individuais de quem os enverga, e não de lealdades ideológicas e compromissos sociais, sabidos interinos e vividos de forma cada vez mais hesitante, provisória, sempre sujeitos a revisão, correcção ou substituição.

Num contexto social altamente estilizado e plurissocializador, a marcação extensiva do corpo obtém, portanto, entre quem a assume de forma projectual, um valor mais pessoal que gregário, participa de uma sacralidade mais individual que *re-ligiosa*, configura uma estratégia de individuação mais que de fusionismo grupal. Os nós sociais fundados sob este tipo de projectos corporais tomam a forma de *sociabilidades alegóricas*, figurações que já não aludem a pertenças sociais exclusivistas organizadas em torno de unidades sócio-simbólicas fechadas e cristalizadas<sup>425</sup>, mas a um acordo de celebração da diferença pessoal, tacitamente assumido e reconhecido entre pares, na base da partilha de uma mesma zona social de gosto imagético e de um terreno fenomenológico semelhante, que não irá além da experiência somática e social que passa pela incarnação de um recurso biográfica e afectivamente significativo, que reforça os valores da identidade e liberdade individual.

Estamos, pois, nos antípodas das funções sociais que as marcas cumpriam em contextos tribais ou de comunidades socialmente delimitadas, de dinâmica centrípeta pela coesão que expressavam. Hoje e aqui, manifestam sobretudo uma proclamação pessoal que produz débeis laços de convivência simbólica, fundados sobre uma afinidade electiva que se estabelece na partilha de uma cultura visual baseada numa estética da divergência.<sup>426</sup> São laços que fundam nós *sociativos* construídos num *circuito* de agentes sociais que actuam *em rede*, ou seja, que agem interdependentemente e mutuamente orientados em função de necessidades recíprocas. E é no âmbito desse circuito que a trajectória do projecto de marcação corporal vai sendo

---

<sup>425</sup> Como a classe operária surgiu organizada em função do trabalho árduo na fábrica; ou determinadas «comunidades» analiticamente reificadas em torno de traços identitários definitivamente categorizáveis e socialmente descredibilizados, como ser judeu, homossexual ou criminoso. Ou ainda as subculturas juvenis tal como eram tratadas pela Escola de Birmingham.

<sup>426</sup> Ver capítulo IV, ponto 4.1.

traçada e socialmente produzida: uma sucessão de actos sobre o corpo que começam por emergir num contexto social de referências e influências interpessoais e mediáticas, que pressupõe um processo interactivo (cliente–profissional) e que faz desenvolver, por sua vez, uma cadeia de relações e reacções recíprocas, dispersas e alargadas.

Tal circuito é organizado, em grande medida, em torno dos lugares económicos que servem um segmento da indústria de *design* corporal hoje em crescimento, ocupados por um conjunto de protagonistas (produtores, mediadores e difusores) que garantem a sua reprodução e recriação, com hierarquias, reputações e segmentações próprias: profissionais empresários ou *free-lancers*, associações, editores de revistas da especialidade, produtores de eventos como feiras e convenções, distribuidores de materiais, etc., com reputações e públicos alvo que se vão particularizando cada vez mais. Por outro lado, tem também uma história particular (ainda muito recente e pouco conhecida em Portugal), com acontecimentos fundadores e efemeramente agregadores, bem como um conjunto estabilizado de iconografia utilizada. Conta ainda com um importante núcleo de produção de discursos legitimadores das actividades que o sustêm, material extensamente divulgado na Internet e em revistas da especialidade: discursos de dignificação artística das práticas que envolve, discursos críticos dos respectivos profissionais, discursos históricos acerca do espaço social e simbólico, discursos de informação e apoio aos consumidores, designadamente em termos de cuidados médicos anteriores e posteriores às intervenções corporais, discursos testemunhais das experiências pessoais, etc.

Um circuito, portanto, onde a existência de uma lógica de identificação por parte dos seus protagonistas não implica, necessariamente, a congregação física e regular dos corpos, a não ser no preciso momento em que procuram perfurar e ser perfurados. Muitas das conexões de muitos jovens extensivamente marcados com esse circuito são estabelecidas virtualmente e à distância, através da leitura de *newsletters* ou de sítios na Internet, do consumo de revistas da especialidade, da frequência ocasional de eventos celebratórios do corpo marcado como feiras ou convenções, ou de outros eventos culturais como festivais, concertos, concentrações de motoqueiros, etc.

São laços sociais que podem ser partilhados e vivenciados à distância, portanto, mas que implicam a partilha de significados, cimentadas pelo sentimento de *ubiquidade existencial* que as novas tecnologias de informação e comunicação permitem, pela instantaneidade e facilidade que geram na construção e participação de *redes de sentido* (Mendoza, 2004:20)<sup>427</sup>, ou seja, formas

---

<sup>427</sup> Embora sem grandes diferenças em termos analíticos, preferimos a expressão «redes de sentido» à de «comunidades de sentido», proposta por Giddens, 1997 (1991), por estar empiricamente mais próxima da realidade reticular destes jovens.

de agregação formalizadas à distância e não geograficamente localizadas que permitem a partilha de um núcleo de valores, crenças, atitudes, discursos, representações e auto-representações acerca do corpo e da vida, e em particular acerca das modificações corporais. Se, por um lado, a não partilha de uma intensa proximidade com corporeidades marcadas na sua vida quotidiana, permite a estes jovens a elaboração de uma auto-imagem dotada de um elevado grau de distintividade pessoal, por outro lado, o núcleo simbólico virtualmente veiculado a que têm acesso outorga-lhes uma certa visão do mundo, uma certa direcionalidade estilística no corpo e na vida, em condições aparentemente libertas de constrangimentos sociais, permitindo a configuração dos seus actos enquanto actos de vontade individual.

O processo de construção da identidade social destes jovens perde a sua localização geográfica, e surge num espaço abstracto de partilha de sentidos que, de quando em vez, se territorializa em torno de determinadas situações sociais que unem indivíduos de diversos pontos geográficos, como é o caso dos eventos atrás descritos. Esses territórios, apesar de constituírem palcos dispersos e evanescentes de biossociabilidade marcada, promovem uma importante plataforma social e simbólica de identificação, enquadramento e socialização inclusiva dos seus frequentadores, constituída à escala global. Aí os jovens extensivamente marcados, portadores de uma corporeidade historicamente estigmatizada, sentem que não estão sós na afirmação da sua singularidade através desse tipo de projecto corporal, encontrando nos frágeis laços sociais que o circuito proporciona, um momento de reposição subjectiva de um deslocamento social quotidianamente sentido, através do reconhecimento positivo do valor estético e da densidade simbólica das suas marcas. Já alguns estudos provenientes da psicologia demonstravam que quanto mais segurança uma pessoa sente num determinado grupo, mais tendência terá para nele afirmar a sua singularidade. O grupo é um lugar de segurança, que pode constituir menos um «freio» que um «meio» necessário para a construção e afirmação da identidade pessoal (Tap, 1999:67).

De facto, a frequência desse circuito por parte dos nossos entrevistados propicia-lhes uma espécie de *segurança ontológica* (Giddens, 1997 [1991]) pelo facto de se estar *entre nós*, ou seja, entre pessoas com as quais se partilha o mesmo sentimento de diferença corporal, bem como os códigos simbólicos e valores estéticos que lhe são investidos. Sendo um espaço onde a utilização extensiva de marcas corporais se torna numa espécie de *praxis consensual*, adquirindo um estatuto de “evidência tranquila” (Lamer, 1995:6), os seus praticantes podem nele encontrar, a par do elogio e da ratificação da originalidade do seu projecto, um *sentido de normalidade* – o qual que não deve ser confundido, porém, com normatividade, na medida em que não se conforma à norma corporal dominante, à tal corporeidade modal. É um circuito,

portanto, que se constitui enquanto espaço social de reconhecimento, legitimação e despatologização social de um comportamento que, apesar de toda a visibilidade e difusão social que ultimamente tem tido, não deixou de ser simbolicamente patologizado e socialmente sancionado.

*Opá sim, conheço tanta gente... [nesta área, com piercings e tatuagens] Acho que acontece. E é necessário. Acho que é necessário tu conheceres imensa gente... E porque acho que essas pessoas também tinham necessidade de conhecer outras pessoas. (...) Viajar ajuda muito, tu cultivas-te muito, tu conheceres pessoas de vários países. E sentires que te une qualquer coisa, essas pessoas a ti, pessoas que se calhar nunca mais vais ver na vida, acho que isso é extremamente importante. Dá-te uma grandeza, epá, muito grande, em termos quer de sentimentos quer de ideias, ao saberes que não estás sozinho. Porque há pessoas como tu. Portanto, tu não és um estranho. A sociedade quer que tu sejas, mas tu não és um estranho. Como tu há milhentas pessoas por esse mundo fora, percebes? E eu vejo as coisas mais incríveis em pessoas com aspecto tão normais. E eu, que tenho um aspecto que eu acho que é normal, mas, pronto, anormal para os outros, no fundo a minha vida é tão normal, tão metódica, tão... percebes?*

[Gerente de estúdio de tatuagem e body piercing, 9º ano de escolaridade, sexo feminino, 39 anos]

A participação neste circuito é tanto mais necessária quanto mais individualizada é a vivência do projecto na rede quotidiana de sociabilidades de que o jovem faz parte. Na medida em que nem todos os que participam dessa rede de sociabilidade aderem a práticas de marcação corporal, estas configuram, frequentemente, uma estratégia de individualização no interior dos quadros de interacção nucleares do jovem marcado. Aliás, é notório o facto de praticamente todos os jovens que entrevistámos se apresentarem como *pioneiros* da utilização de marcas corporais entre os seus amigos, por parte dos quais tiveram algumas reacções de surpresa, estranheza, até de patologização, reacções essas que, a seu tempo, vieram coadjuvar na construção social da excentricidade individual do jovem marcado.

*Ao princípio, prontos, foi assim um bocado, foi um choque, porque... (...) Ninguém tinha, e ainda hoje tenho um amigo meu que diz "Porra, chavalo, tu és maluco!" Isto era um grupinho desde os meus 17-18, desde que fui morar para o Cacém. "Pá, és um gajo todo maluco, já és pai e mesmo assim... Porra, e agora tu apareces todo furado, todo tatuado. Olha só para ti!!" e o caraças...*

[Tatuador, 8º ano de escolaridade, sexo masculino, 24 anos]

*Os meus amigos? Foi um bocado esquisito! Muitos começaram: «mas tu és maluco!! Estás-te a passar?»*

[Estudante universitário, sexo masculino, 20 anos]

*Aliás, eu não tenho amigos que tenham mais tatuagens... Não tenho amigos que tenham tatuagens nem piercings. Gostam, a maior parte gosta, mas dizem-me «não faças mais, já chega.» A maior parte é isso que pensa. Outros acham muito giro, e até gostavam de fazer, se calhar por verem em mim, «ai, também gostava, não sei quê, mas tenho medo, e não sei bem o quê, nem onde, e não sei que mais», assim nessa base. Mas pronto, em relação a mim toda a gente reagiu bem. Alguns acham um bocado estranho e tal, o porquê, mas reagem bem.*

[Professor no ensino secundário, licenciatura, sexo feminino, 32 anos]

Após o acto pioneiro, o jovem marcado torna-se frequentemente iniciador dos amigos mais hesitantes e reticentes em marcar o corpo, encorajando-os a ultrapassar essa fronteira liminar com o testemunho da sua experiência. Movido pela curiosidade e interesse dos outros, responde a questões, explica as suas motivações e escolhas, dá conselhos, atestando, no fundo, um momento de valor existencial acrescido, acabando por sentir-se positivamente demarcado e reconhecido pelos outros significativos que constituem a sua rede de sociabilidade amical.

*No início, fui o primeiro a fazer tatuagens em qualquer dos grupos de amigos que eu tive. Nunca tive, antes de ter feito a primeira, alguém conhecido que tivesse alguma tatuagem. E reagiram bem, houve até já muito pessoal que depois já foi fazer tatuagens exactamente à mesma casa que eu. Também um bocado à minha custa, também por verem o tipo de trabalho e gostarem.*  
[Cozinheiro, frequência universitária, sexo masculino, 28 anos]

*Quando eu fiz, mais nenhum amigo meu tinha piercings, nem tatuagens. Depois daí, já trouxe amigos meus a fazerem tatuagens, alguns também já fizeram piercings.*  
[Profissional de body piercing, 8º ano de escolaridade, sexo masculino, 23 anos]

*Passam-me a sentir como aquele amigo especial que... Eu noto bué isso, 'tás a ver, aquele amigo que... Pouca gente tem um amigo assim todo tatuado e às vezes até curtem de me mostrar. Às vezes viram-se para mim e dizem: «Pá, anda cá, olha este gajo!» Fazem-me arregaçar todo, tipo: de aonde é que eu venho? Noto que há pessoal que às vezes até curte de me ter assim... pá, de me conhecer, 'tás a ver. E isso nota-se bué, 'tás a ver. Um gajo todo tatuado não há aí à brava, 'tás a ver. Há um ou outro. Curtem bué de me mostrar, de ver, isso é fixe, 'tás a ver, tem esse lado bacano.*  
[Electricista na construção civil, 8º ano de escolaridade, sexo masculino, 28 anos]

## **7.2. Afinidades electivas: estrutura e referentes simbólicos das redes de sociabilidade**

Apesar dos contornos individualizantes dos seus projectos de corpo e de estilo de vida, dados observacionais permitem-nos perceber que os jovens que enveredam por projectos extensivos de marcação corporal tendem a desenvolver esse gosto pessoal, desde a sua adolescência, num quadro de proximidade tangencial ou de adesão efectiva a determinadas microculturas juvenis minoritárias, *underground* (Duncombe, 1997), habitualmente conotadas com “culturas alternativas” pela posição marginal que adquirem relativamente aos pólos hegemónicos de produção cultura juvenil, em grande medida estruturados em torno de um recurso, esse sim, dotado de um enorme valor gregário entre os jovens: a *música*.

A música que constantemente se ouve e que, frequentemente, se toca e se dá a ouvir em eventos ou locais restritos (garagens, galpões, *squatters*, etc.), ou que circula de mão em mão em suportes gravados pelos próprios criadores, surge no epicentro dos recursos simbólicos e das pragmáticas que estruturam o estilo de vida celebratório de cada um dos jovens

entrevistados. Constitui colateralmente o principal elo de comunhão e afinidade electiva no âmbito das suas redes de convivialidade, laços sociais que se traduzem na audição partilhada em contexto domiciliário ou em concertos, na criação e exibição colectiva de material sonoro, na troca de informações, opiniões, discos, etc.

*Coisas que costumamos fazer juntos? Não sei, desde ir beber copos, consumo haxixe – não tenho problemas nenhuns em dizê-lo –, vamos fumar haxixe para qualquer lado... Ou andamos por aí, ou vamos a concertos, ou qualquer coisa. Quando há festivais de Verão, se puder ir vou, agarro em um ou dois amigos e vamos.*

[Profissional de body piercing, 8º ano de escolaridade, sexo masculino, 23 anos]

*Todos juntos? Epá isso é petiscos e bebedeiras. É giro, é fumá-las e bebê-las e rir, pá é curtido, tás a ver. É curtir seja aonde a curte for. Pá, à procura da melhor gargalhada, tás a ver. Fumas, enches a cara. É curtir, tentar ir a concertos. Concertos é o nosso ambiente. Habitat natural é concertos, seja no palco, seja cá em baixo.*

[Electricista na construção civil, 8º ano de escolaridade, sexo masculino, 28 anos]

*Convive-se, fala-se, ri-se, bebe-se uns copos e aí estamos nós. Toca-se quando é preciso também e fazemos som uns com os outros. Por exemplo, na margem sul, o meu grupo de amigos está todo relacionado com música, em qualquer coisa, ou toca numa banda, ou produz música, ou faz o que quer que seja...*

[Cozinheiro, frequência universitária, sexo masculino, 28 anos]

*Nós, em comum, comemos e bebemos e conversamos e rimos imenso, porque em comum não temos muito. (...) Era a música, era os concertos, éramos todos músicos, tinha tudo bandas... Tinha tudo bandas naquela altura! E nós íamos muito aos concertos uns dos outros, e era muito divertido! (...) Cada um tinha os seus discos. Os discos eram muito valiosos, era tudo importado e era quando alguém ia aqui ou ali. E depois era as cassetes, que era uma coisa que rodava imenso e eram preciosas, porque eram raridades. (...) São coisas um bocadinho, lá está, para elites, e por intermédio disso tu conheces montes de gente. (...) É isto que nos atrai, que nos une e nos leva a ir lá fora, e nos leva a ir a festivais. E há um grande culto, é engraçado, é interessante.*

[Profissional de body piercing, 9º ano de escolaridade, sexo feminino, 34 anos]

O valor gregário reconhecido ao fenómeno musical no universo juvenil justifica, assim, a relevância teórica que lhe tem sido atribuída enquanto principal *signo federativo* (Lamer, 1995:159) ou *signo de diferenciação grupal* (Pais, 1993:106), funcionando como referente produtor da aparente unidade e homogeneidade simbólica das “comunidades de gosto”, das “tribos” ou de outros construtos sociológicos de natureza fusionista sobre os jovens. A este tipo de dinâmicas grupalistas processadas em torno de determinados estilos musicais mais marginais aos circuitos comerciais, os jovens preferem chamar-lhe “onda”, metáfora bastante elucidativa do carácter *flutuante*, *nómada* e *rotativo* que caracteriza a adesão a este tipo de universos sociais e simbólicos<sup>428</sup>, de fronteiras mais fluidas ou de estrutura mais «líquida», para utilizar uma expressão de Bauman tão adequada ao fenómeno em causa (2001b).

---

<sup>428</sup> Sobre o nomadismo contemporâneo, ver Maffesoli, 1997; Costa, 2000.



*Nessa idade [adolescência], há sempre aquele processo de identificação com um estilo, com um grupo, com determinados valores sociais, políticos, religiosos, e, é óbvio, isso vai influenciando. (...) Porque há aí muita gente que, de um dia para o outro, quer ser isto, tem dinheiro e faz os brincos. No outro dia quer deixar crescer o cabelo ou – ainda não mas – fazer um implante! (risos) Sei lá, faz-se tudo! Quem quer ser freak, tem cabelo comprido, primeiro era surfista, depois já é rasta. Sei lá, tipo, as pessoas mudam assim de um dia para o outro!... Pronto, acho que hoje em dia já não se dá assim tanto valor como dantes, quando as pessoas quando eram algo... Pronto, haviam muitos menos estilos, as pessoas eram mesmo aquele estilo determinado. E agora, dentro dos estilos, tem aparecido cada vez mais sub-estilos. Então, as pessoas cada vez têm menos a ver umas com as outras. Até mesmos nos próprios estilos restritos há grandes divergências. Pronto, acho que a cena está tão dispersa que há-de rebentar! (...) Hoje há cada vez mais novas ondas, cada vez há mais a onda da pastilha e dos ravers, cyber punks, as ondas vão-se transformando em si e muitas vão morrendo. Há uns anos ia muito ao Bairro Alto, havia os metálicos, havia os vanguarda, havia... não era os rappers... era os reagge... que andavam a vender erva com grandes rastas. Depois havia, claro, aqueles grupinhos de intelectuais, músicos do conservatório, a animação era assim. Agora chega-se lá e está uma amálgama de estilos. (...) Hoje em dia também já há grandes fusões, tudo industrializado. O hardcore foi a mistura do rock e do hip pop, foi a mistura assim dos dois. Do heavy metal e do hip pop. Assim como o gótico também foi uma mistura do pop com o metal. (...) Em termos de estilos, de um momento para o outro, agora toda a gente anda de boné, e há mais esses hardcores, que andam assim com correntes, com estas carteiras assim, com essas calças largas, mas tudo roupa de marca. (...) E vejo tipo pessoas que ainda há duas semanas paravam no Rucky e eram hardcores, com outras calças, e de um momento para o outro, vão duas vezes à JukeBox e passam a vestir-se de preto todos os dias, depois querem é deixar crescer o cabelo e pôr bué de brincos. Há, se calhar, aquela necessidade de integração em certos grupos, e muitas vezes se calhar esses grupos nem são nada. São alta tanga.*  
[Estudante universitário, sexo masculino, 20 anos]

*Eu acho que isto hoje... as coisas dividem-se muito. As coisas são muito, muito, muito mais complicadas. Porque têm dentro dos metálicos, depois há os satânicos, e os black metal, e os industriais... Depois há uns góticos que são não sei quê... Não sei, acho que isto hoje está muito confuso. (...) Eu passei por várias fases. (...) Houve ali umas oscilações, mas depois fixei-me muito cedo e rapidamente no que sou hoje. [Quais foram essas oscilações?] Foram essas de meio freak, meio punk, que nunca foram muito profundas, não foram muito profundas, não. Acho que era aquela procura da minha identidade, pronto, que encontrei e que é o que sou hoje.*  
[Profissional de body piercing, 9º ano de escolaridade, sexo feminino, 34 anos]

É, de facto, evidente, a intensa itinerância destes jovens por entre esses universos, onde a respectiva adesão não apenas se caracteriza por ser efémera e sucessiva, surfando rápida e frequentemente de *onda* para *onda*, sem desenvolver grandes compromissos ideológicos, imagéticos e sociais com cada uma, como, muitas vezes, também é praticamente simultânea, multiplicada nas respectivas afiliações (*onda hardcore* e *skater*, por exemplo, ou *rock* e *motard*). Dadas as disposições subjectivas dos jovens adeptos destas microculturas, fortemente orientadas para a experimentação e para o gosto pela diferença e pela novidade, quando pressentem que o “pacote subcultural” a que aderiram está em vias de saturação, ou que os conhecimentos adquiridos numa determinada zona de gosto estão consolidados e começam a desenhar-se como restritos e restritivos, tende a surgir o interesse pela exploração de uma zona de gosto colateral, à qual se teve acesso através da audição de um CD emprestado, de um

concerto a que se assistiu, de um teledisco que se viu, de uma referência que se leu ou de que se ouviu falar, de uma personagem ou banda dotada de um visual que foi apelativo...

Apesar de acelerada, a mobilidade *style surfing* (Polhemus, 1996) tende a ser sentida pelos seus adeptos como uma «progressão natural» (Muggleton, 2002 [2000]:113), no sentido em que tende a ser entendida não como um processo disruptivo, mas como um progressivo movimento de continuidade e contiguidade de gostos, de afinidades estéticas e éticas, situado no âmbito de uma coerência subjectiva socialmente balizada por zonas sociais de gosto que, embora dissociadas, não são consideradas “incompatíveis” ou “antagonistas”. Alguns destes jovens passam, muitas vezes, para zonas de gosto musical que mais não são do que reactualizações sucessivas de uma mesma zona de gosto (do *punk* para o *hardcore*, do *metal* para o gótico, etc.).

*É assim, o meu grupo era os metaleiros. Nós éramos os metaleiros de Odivelas. Odivelas, Bairro Alto. (...) Nós éramos metaleiros, os meninos de cabelo comprido, gostávamos de música... ahhh, nem para um lado nem para outro, deixem-nos andar à vontade. (...) E eu mudei um bocado, mudei um bocado para o hardcore. Já não me identifico tanto com o metal, ou seja, cortei, comecei a cortar o meu cabelo, comecei a usar crista... ahhh, prontos, comecei a mudar assim um bocado as minhas ideias, um bocado de skate, um bocado... sei lá, já não tenho assim... aquela personalidade como, por exemplo, dantes tinha, que era cabelo comprido, assim e assado. E não quero... prontos, mudei completamente, mudei.*

[Tatuador, 8º ano de escolaridade, sexo masculino, 24 anos]

*E [a música] é o que me apaixona mais no movimento [gótico]... (...) É assim, eu comecei a ouvir metal, progressivamente, cada vez mais pesado, se assim podemos chamar, e a certa e determinada altura encontrei umas certas bandas que se vestiam de uma maneira parecida com certas e determinadas bandas góticas. E então, qual foi a minha ideia: «olha, espera lá, deixa lá ver que eu já vi umas quantas bandas que se vestiam com roupas parecidas e que andavam assim desta maneira, mas que não tinham nada a ver com este tipo de música. Deixa lá ver o que é que se passa por ali...» E fui ouvindo com mais atenção, já que nessa altura já gostava um bocadinho mais de perceber a música e fui ficando. E a partir daí, foi um bocado visual à primeira vista, e depois fui tentando perceber o conteúdo musical e fui ficando. Fui explorando o que havia, e depois mantive algumas e noutras voltei à base.*

[Cozinheiro, frequência universitária, sexo masculino, 28 anos]

*É assim, já passei por ela [onda punk], andei de moicano, de cabelo espetado, calças cheias de alfinetes e os tais furos que houve cá para cima, eram alfinetes de dama e foram feitos um bocado à balda, na onda do «sou muita maluco», mas pronto... São fases, para mim foi uma fase da adolescência. (...) Comecei por ser metálico e passei por o punk hardcore. Nem fui punk, nem hardcore. Fui punk hardcore, uma coisa sempre com o skate à mistura. O skate sempre me acompanhou... (...) O surf foi uma brincadeira, como foi a brincadeira dos patins em linha. (...) Actualmente fui obrigado, entre aspas, a deixar o mundo que eu gostava, da mecânica, das motos, das Harleys e do estilo de vida biker. (...) A minha maneira de estar e de viver mudou radicalmente. Eu não deixei de gostar de Harleys, não deixei de gostar de motos, não deixei de gostar de rock and roll, não deixei de gostar de tatuagens, não deixei de gostar de nada do que gostava. Deixei, sim, de andar de mota, que era o que fazia diariamente. Trabalhava de mota, a minha profissão era essa, era estafeta. (...) Hoje em dia já vou mais para a natureza, não vou andar de mota para o meio da natureza como ia antigamente, paro o carro, oiço uma música calma, na onda de Portishead, Tricky, aquelas coisas assim, ou então nesta onda de dance music. (...) Um mundo que está a ser novo para mim. Eu estou numa onda de dance music, trance psicadélico, há muito pouco tempo, há pouco mais de um ano.*

[Fiel de armazém, 7º ano de escolaridade, sexo masculino, 23 anos]

Essa *deriva* encontra-se, em larga medida, associada à própria flexibilidade das actuais fronteiras sociais e simbólicas destes universos, em constante e rápida fragmentação, dispersão, multiplicação e redefinição – dinâmica em muito devida à inserção destas *ondas* e respectivos recursos simbólicos numa crescente e cada vez mais diversificada indústria de consumos juvenis, direccionada já não para uma massa informe e tida como homogénea (a Juventude, os jovens...), mas considerada na sua heterogeneidade e intenso desejo de autenticidade e diferença, através da aposta num tipo de *marketing tribal*.<sup>429</sup>

*E depois, olha, é logo alta mercado. (...) Os góticos também têm é mais dinheiro e é mais o visual. Uma pessoa é gótica consoante o dinheiro que tem. São grandes roupas de cetim, e eu fiz montes de dinheiro a vender cenas de Londres. Ia lá, trazia cenas em veludo, grandes camisas com folhos, grandes apetrechos, bué de anéis e fios. Compram mesmo tudo. Parece que há necessidade assim de um significado forçado. (...) Já estive montes de vezes nessa discoteca, que é a JukeBox, que eles alugam. Aquilo é enorme, e à noite, aos Sábados, estão lá 500, 600 pessoas, mesmo a abarrotar. E eles já abriram também uma loja de CDs e é um mercado que é tão underground que, de um momento para o outro, cresce e eles fazem dinheiro. (...) Tenho uma amiga minha que está a tirar um curso de Filosofia, na Clássica, e nuns tempos era toda hardcore. De um momento para o outro começou a ir a essa discoteca Lusitano, no Cais do Sodré, começou a interessar-se por metal, abriu uma editora e está a ganhar 400, 500 contos por mês só a vender CDs. Importa CDs de tudo o que é sítio, especialmente da Noruega e de montes de países, editoras francesas, pois apesar das bandas virem da Noruega, a maior parte das editoras são francesas, tipo bandas esotéricas, góticas, mas acima de tudo black metal... E ela está aí a fazer montes de dinheiro, e já lançou até CDs e bandas portuguesas. E está muita gente a lutar nesse meio.*  
[Estudante universitário, sexo masculino, 20 anos]

*Quando eu saí daqui, quando eu fui embora para Londres, havia muito poucos [grupos juvenis]. Não havia nada, aliás, não se notava grupos e... No fundo, nós éramos todos amigos, éramos todos um bocado diferentes e não sei quê, mas não havia grupos. (...) Mas o problema que eu acho aqui é que Portugal é um país muito pequenino, onde eu acho que montes de coisas que acontecem não têm o mínimo dos sentidos. Porque não há pessoas suficientes, não há movimento, não há uma unidade como lá fora. E também não há uma tradição, porque tudo isto é muito novo, muito recente, tudo isto é muito novo e muito recente, e no fundo se virmos bem isto é tudo importado, não é? Eu própria me assumo como um estilo importado.*  
[Profissional de body piercing, 9º ano de escolaridade, sexo feminino, 34 anos]

O célere trânsito dos nosso entrevistados entre várias “ondas” observa-se ainda relacionado com a relativa estreiteza do universo “*underground*” em Portugal, onde muito frequentemente os jovens acabam por partilhar e participar dos mesmos eventos e espaços de difusão e celebração musical, desde concertos, estúdios de gravação, centros culturais, até bares, discotecas, escolas ou outros pontos de encontro quotidianos. Essas condições materiais de existência não só favorecem a agilidade com que circula informação musical e de outro tipo, como proporcionam uma intensa e regular proximidade social e simbólica entre os

---

<sup>429</sup> O qual já não toma a heterogeneidade juvenil de um ponto de vista meramente sociográfico, baseado em características de género, classe ou escolaridade, mas de um ponto de vista das afinidades de gosto que unem determinados segmentos juvenis com capacidade e/ou vontade de consumo. Ver Bruno, 2000:49.

frequentadores de várias “ondas” musicais, promovendo um fenómeno de comunicabilidade entre os vários ocupantes desses espaços marginais, potenciador de uma espécie de *fusionismo* pela partilha de uma mesma condição “*underground*”.

*Por exemplo, eu tenho amigos de tudo o que é estilo! Tanto estou aí a andar com um amigo meu que anda aí sempre todo de gravata como não sei o quê! A cena é saber o que ele é e o que eu sou. E respeitar. E não estar sempre com grandes divergências e com necessidades de auto-afirmação, ou de ser idêntico a alguém... (...) Posso estar assim na Baixa, no Rossio, com amigos meus assim punks, estão lá a cravar trocos e eu estou lá a falar com eles. (...) Assim como posso estar na biblioteca a ler um livro de arte, como posso estar aí com um amigo meu a beber um café qualquer. Mas pronto, pessoas de todos os estilos, de todas as ondas. Nunca me cingi a estar assim... (...) Eu sei que eu próprio já tive várias ondas, e eu sei que agora não sou de nenhuma onda. Sou um conjunto de cenas de que gosto e nem me quero muito prender a uma onda. Se os engravatados se prendem a algo, também muita gente se prende a outras coisas! Até quando se pensam radicais ou seja o que for, se pensam mesmo num grupo, eles estão eles próprios a se restringir. Eu não me quero restringir, quero é conhecer o máximo, para poder ver as coisas que eu gosto ou não. (...) As minhas ondas foram um bocado de tudo, também, é verdade. (...) Mas a cena é que não pertença ao grupo. (...) É sempre aquela cena do grupo. Eu, acima de tudo, não vou deixar nunca de fazer as coisas que gosto. (...) Cada pessoa que conheço é uma pessoa, não conheço as pessoas dum grupo, nunca vi as cenas nesse estilo... (...) E a piada é que eu nunca deixei de frequentar sítios de que gostava.*

[Estudante universitário, sexo masculino, 20 anos]

*Odivelas é enorme, tem montes de escolas, e vá lá que em cada escola houvesse para aí cerca de 10... 10, sim, 10-15 metaleiros... O que já era muito bom, no meio de não sei quantos poperopes e glutões que havia... Poperopes, que eram os acids, os acid-techno, que eram os pump up the jam e não sei que mais, então... E depois, na altura, havia a onda de The Cure e, prontos, todos góticos, todos de preto e não sei que mais, mas não era assim tanto, cá agora vê-se mais... prontos, andei por essas ondas. E depois, no Bairro Alto, aí é que nós víamos as variedades de grupos que existiam: metaleiros, punks, skinheads, black-powers e outros grupos mais que haviam por aí. (...) Eu, por exemplo, dou para todo o lado, gosto de música. E depois tenho aqueles amigos meus que se identificam só com aquele estilo de música e que só vêem isso! (risos) Então é daquelas coisas que... Prontos, eu tanto 'tou com uns como 'tou com outros. Conheço muitos, montes e montes de grupinhos daqui e dali, dou-me bem com toda a gente. (...) Passei por experiências novas, conheci pessoal que ouvia outros estilos de sons. (...) E com uma onda completamente diferente, dentro do pessoal que vai a concertos e que toca rocalhadas em bares... Porque é assim, ao fim ao cabo nós conhecemo-nos todos e... Só que, prontos, há sempre uma coisa que anda ali no meio e que separa sempre. E daí se formam as comunidades, que não são comunidades...*

[Tatuador, 8º ano de escolaridade, sexo masculino, 24 anos]

*A gente é assim, o pessoal é todo pessoal do hardcore – estás a falar desse pessoal assim do movimento, não é? – a gente é o Margem Sul Hardcore, tás a ver. E depois, cada um ... O hardcore, como tu deves saber, engloba bué da grupos dentro dessa onda: há aquele pessoal hardcore que é da onda dos straithegde, que não dão em drogas, não dão em nada, que forma o tal grupinho, tás a ver. Há outros que, se for preciso, curtem mais a onda, aquela onda mesmo street, aquele hardcore que eles chamam mais arapalhado e já formam outro. Depois, há outros que é aquele hardcore que vem do movimento skinhead, que é o pessoal com quem eu paro mais, tás a ver, que já é outro grupo, tás a ver. Pá, pronto, é dividido assim, uns seguem mais para outro lado... Mas a gente pára todos juntos, tipo ao fim de semana encontra-se esse pessoal todo, só quando for a hora de bazar para casa é que vai um grupinho só daquele, depois vai um grupinho só dos outros, tás a ver.*

[Electricista na construção civil, 8º ano de escolaridade, sexo masculino, 28 anos]

Na experiência oceânica que resulta da mobilidade *stile surfing*, estes jovens vão acumulando de forma electiva e integrativa gostos, saberes e competências sociais que, na sua hibridação, funcionam como elementos distintivos dentro do espaço social *underground*, reunindo um *capital subcultural* (Thornton, 1995) que se bricola subjectivamente não no sentido da convergência numa pertença grupal mas, fundamentalmente, da construção de uma individualidade. Tal evidência manifesta-se, por exemplo, no domínio musical. A adesão a novas zonas de gosto musical que a circulação entre as diversas *ondas* envolve, não implica o sequencial abandono das anteriores, quer em termos de audição, quer em termos de produção quando esta acontece, quer ainda em termos de frequência dos respectivos espaços sociais e simbólicos onde se estruturam.

Pelo contrário, a rotatividade entre diferentes *ondas* promove uma espécie de *ecletismo cumulativo* em termos dos conhecimentos e gostos adquiridos em matéria musical de “margem”, demonstrando um padrão de apropriação musical próximo do que Peterson (1996) designa de «*consumo omnívoro*» e que pressupõe a multiplicação cumulativa de práticas culturais – neste caso, de fruição e criação de estilos musicais. Nesse processo cumulativo, o ecletismo irá funcionar como marca de singularidade distintíssima: as fusões que se estabelecem, perturbando a lógica socialmente espartilhada da estrutura das zonas de gosto, permitem a construção e o apuramento de um gosto estético que, não deixando de ser efeito de uma intensa plurisocialização interpares, é passível de ser simbolicamente apropriado e investido de um elevado valor de distintividade pessoal e intersubjectivamente entendível como tal.

*Não há um tipo de música que eu já ouvisse que tivesse deixado de ouvir. Por exemplo, agora, o meu estilo de música é mais black metal, que é misturas de música étnica e medieval com heavy metal, assim mesmo a abrir... Assim como adoro música clássica. E são dois opostos. Assim como gosto de música dos anos oitenta, gosto de música assim em quase todos os estilos. Pronto, claro que há tipos de música de que já não gosto tanto, tipo rap e isso, é algo que já não me interessa muito. Mas gosto de hip-hop, adoro jazz, enfim, adoro música em geral. (...) Tipo, tenho uma banda e nós, o estilo que tocamos... Eu mostro-te duas faixas e tu nem pensas que é a mesma banda. (...) Sei lá, altas contrastes! Tipo fusões esquisitas, em que cada música parece que é um estilo novo, estamos assim a criar.*

[Estudante universitário, sexo masculino, 20 anos]

*Tirando o metal do antigamente, que nunca deixei de gostar de ouvir, também me dediquei um bocado ao designado gótico. E assim bandas da nova geração do que se faz para aí de música, não sou muito adepto, ouço algumas coisas por curiosidade e vagueio um bocado por todos os géneros de música. A ver o que é que se passa de novo. (...) Daí eu não me associar hoje em dia a qualquer estilo de música, exactamente porque eu tenho gostos próprios. (...) Um [bandas] podem estar situadas no dito movimento gótico, outras podem estar situadas no metal, outras podem estar situadas no hardcore. Mas eu gosto das bandas, não gosto dos movimentos, por isso não faço qualquer intervenção a nível de proteger ou deixar de proteger movimentos, porque eu pessoalmente não os sigo.*

[Cozinheiro, frequência universitária, sexo masculino, 28 anos]

*Eu, quando me perguntam que tipo de som é que oiço, eu digo: «pá, oiço tudo o que está à volta da onda «skin» verdadeira: desde o reggae, ao ska, ao punk, ao hardcore, ao punk... Mas é o que eu curto, mesmo à volta da onda skin. Aquele reggaezinho, mesmo fixe. Dentro da onda skin tenho tudo: tenho a minha música calma, tenho a minha música intermédia, tenho o som mais barulhento, satisfaz-me por completo, tás a ver. Não sou tapado, tás a ver, eu olho para outras cenas. Tenho aí David Bowie. Tenho aí Eurithmics... Gosto de variar, gosto de ter uma mente aberta. Gosto de dizer que tenho o meu som próprio, a minha onda própria de som.*

[Electricista na construção civil, 8º ano de escolaridade, sexo masculino, 28 anos]

Embora modulada pela(s) música(s) que se escuta(m) e que se faz(em), ou seja, pelas dinâmicas da produção e difusão musical, a mobilidade *style surfing* tende a resultar não apenas em transformação na zona de gosto musical, mas também nas imagens corporais dos seus adeptos. De facto, dada a expressão pública dos *visuais*<sup>430</sup>, enquanto conjunto de recursos mobilizados na construção de uma imagem corporal, estes constituem outro dos mais importantes componentes expressivos da lógica gregarista presente nas *ondas juvenis*. Daí a recorrência da utilização do termo “*cena*”, a par da “*onda*”, na designação nativa deste tipo de dinâmica sociabilística estruturada em torno de estilos musicais ditos “alternativos”. A categoria *cena* evoca a dimensão dramática, encenada e performativa característica a estes espaços sociais e simbólicos, onde os investimentos imagéticos e cinéticos do corpo desempenham um papel fundamental. Para *estar em cena*, prefiguração do existir no campo musical, o jovem socorre-se de apetrechos e de um guarda-roupa para “vestir o papel”, assume uma fachada, que será o mesmo que excorporar a imagem mais ou menos convencionalizada no espaço de actuação social.

Dada a visibilidade da sua manifestação pública, o visual estabelecido em cada *cena*, normalmente inspirado nos modos de aparecer das celebridades que lhe dão forma e conteúdo musical, constitui o meio mais valorizado não só na expressão pública da identificação pessoal com determinada *onda*, como na promoção da distintividade de uma relativamente a outras e no reconhecimento social recíproco dessa adesão. Por outras palavras, para além de expressar o compromisso individual com uma determina *cena* – compromisso esse que pode ser formalizado segundo diferentes graus, desde o mais fraco e efémero, ao mais forte e duradouro<sup>431</sup> –,

---

<sup>430</sup> Donde as tatuagens e o *body piercing* podem fazer parte em maior ou menor extensão, mas não obrigatoriamente. A grande maioria dos jovens participantes destas microculturas preferem geralmente aderir a outro tipo de recursos imagéticos mais ou menos padronizados ou pormenorizados, mas menos permanentes e comprometedores que aqueles outros, como determinadas peças de vestuário, de calçado, de acessórios, de maquilhagem ou de penteado.

<sup>431</sup> As “*cenais juvenis*” permitem a existência de *graus de compromisso* diferenciados por parte dos seus participantes. Já Hebdige atentava para o facto da subcultura poder «representar uma dimensão maior na vida das pessoas (...) ou pode ser uma pequena distração, como que um alívio das monótonas mas, não obstante, abrangentes realidades da escola, casa e trabalho. Pode ser usada como um meio de fuga, de total desapego ao contexto circundante, ou como uma maneira de se reajustar de novo e estabilizar, depois de um fim-de-semana ou

expressa também a presença social de uma certa homologia e cumplicidade estética e ética, uma relativa convergência entre os seus adeptos (Brake, 1985; Hebdige, 1986 [1979]).

*Aliás, o visual e tudo isso, tem tudo a ver com a música, tem tudo a ver com a onda musical, e com o género de música que nós gostamos. Acho que se resume a isso mesmo!*

[Profissional de body piercing, 9º ano de escolaridade, sexo feminino, 34 anos]

*Decidi [mudar o visual] porque, prontos, foi uma coisa que também me levou um bocado a isso. Porque comecei a ouvir sons, quando andava a ouvir metal...*

[Tatuador, 8º ano de escolaridade, sexo masculino, 24 anos]

*[A roupa] Ajuda-me a identificar, ajuda-me muito a identificar. Curto bué as roupas. (...) Curto bué da roupa e sinto que estou a vestir mesmo a roupa dos meus sentimentos, tás a ver! A roupa que condiz com aquilo que um homem pensa e que acredita, tás a ver. Pá, e a roupa identifica, tás a ver. (...) Quando eu vou para o pé daquele movimento onde eu me sinto em casa, dá-te mais aquele feeling: “ya, fogo, vou para lá, vamos marcar a cena toda.” Vamos todos coisos. É quando um gajo gosta de se juntar, gosta de ir... Se fores a reparar, quanto maior for a festa mais a rigor tu vais!*

[Electricista na construção civil, 8º ano de escolaridade, sexo masculino, 28 anos]

*Depois à volta disso, da música, há sempre o visual. (...) As minhas mudanças em termos de visual não têm sido assim muitas. (...) Comecei a usar roupa escura e exactamente até hoje... Houve ali um período que adorava música punk. (...) Sim, comecei a ouvir [outro tipo de música durante essa época]. (...) Nessa altura deixei crescer um bocado o cabelo, assim só tipo gel, meio punk. Tava a curtir... Se calhar, via os gajos todos das bandas que eu curtia com o cabelo assim... Mas foi pouco tempo, foi tipo um ano, para aí, não me lembro... Depois pronto, sempre tive cabelo comprido. E pronto, gostava era de música punk na altura. Sei lá, o metal que existia naquela altura era um metal um bocado mais pussy, mais... sei lá, assim vozes mais... não havia aquela agressividade. Era uma cena mais melódica, mais calminha. (...) Se for a ver, o que eu gosto mais, mesmo em termos de música, é black metal. Se tiver que ser algo, sou um “black metaleiro!” (risos) Não sei, supostamente é isso. (...) Sei lá, eu sou o T., não sou um metálico, não sou um gótico, se vocês têm problemas, é com vocês!*

[Estudante universitário, sexo masculino, 20 anos]

---

uma noite de descompressão» (1986 [1979]:122). O grau zero de adesão a uma *onda* ou *cena* juvenil é habitualmente expresso através da adopção às suas convenções mais visíveis, ou seja, a sua imagem padronizada, ou seu «uniforme subcultural». Alguns jovens podem apenas adoptar os seus recursos formais e expressivos (formas de vestir e de dançar, gostos musicais, pontos de encontro, actividades de lazer, etc.) sem aprofundarem os conteúdos ideológicos e éticos que proporciona, ou sequer se identificarem com alguns dos seus recursos mais radicais, em termos ideológicos e de formas de acção social, como a violência, por exemplo. A este segmento de *pretendentes* contrapõe-se um “núcleo duro”, os *genuínos*, em grande medida constituído pelos adeptos com um compromisso mais forte e duradouro com a *onda* ou *cena*, os quais muitas vezes fazem depender da *cena* o seu projecto de vida, responsabilizando-se profissionalmente pela produção e difusão dos bens e canais que estão ao seu serviço simbólico. São, em suma, os que dela sobrevivem a *full-time* (Muggleton, 2002 [2000]:84) e os que a fazem sobreviver. Os tatuadores e *body piercers* profissionais fazem habitualmente parte deste segmento. A mediar estas duas zonas sociais estão os jovens medianamente implicados na *cena*, com a qual se identificam formal e ideologicamente, assumindo as suas imagens, as suas actividades, frequentando os seus pontos de encontro (geográficos ou virtuais), conhecendo-a e aderindo às suas convicções, não só vivendo-as como, muitas vezes, divulgando-as. Ocorre com frequência, contudo, viverem paralelamente uma vida profissional ou profissionalizante exterior à “cena”, ainda que, muitas vezes, não deixem de sonhar com projectos de profissionalização dentro da “cena” (musical, por exemplo). Nesta segmentação, os supostos *genuínos* rotulam de “wannabe” os que apenas aderem a formas mais convencionais e estéticas de pertença, como os visuais, acusando-os de “superficiais”. Ver, por exemplo, Petrova, 2001, sobre esta vivência no movimento *skinhead*, ou Schafraad, 2001, sobre o mesmo no movimento *punk*. Para mais sobre a *anatomia das cenas juvenis*, ver Grossegger, Heinzlmaier & Zentner, 2001; Bennett & Peterson, 2004.

A intensa circulação por *cenas* musicais diversas que denota a trajetória de vida destes jovens, é acompanhada de oscilações e fusões várias nos respectivos visuais, na procura de uma identificação, enquadramento, reconhecimento e legitimidade social para uma subjectividade que se constrói como diferente, entre agrupamentos eles próprios categorizados como marginais em virtude da sua localização socialmente ex-cêntrica. Ao longo desse processo, descobrem-se convenções e padrões, desconstroem-se auras imaginadas de singularização (como a dos uniformes subculturais, por exemplo) e redescobrem-se outros recursos passíveis de singularizar o sujeito no mundo social. É um processo que envolve um trabalho de criação, de construção e de fusão de recursos identitários, em suma, um trabalho de *bricolage* em torno de referências musicais, visuais e de outras componentes do estilo de vida, desenvolvido ao longo da adolescência e convergindo, posteriormente, num certo ecletismo musical e imagético potenciador de um sentimento de singularização social, em consonância com uma política individuada de vida.

*Quando era mais pequenino estive enquadrado na classe dos metálicos, se assim quiseres, de cabelo comprido, foi assim a primeira revelação musical e visual. Depois, quando veio a filosofia agnóstica, o nihilismo, então aí começou a ser o visual mais punk. E depois, aí acabou a necessidade de identificação com este ou aquele grupo, e passou só a ser aquilo que... a estar e a ser como me sentia bem, sem me preocupar com isso... (...) Já não há... vá lá... uma necessidade de me guiar por aquilo que os outros vestem ou por aquilo que os outros aparentam como forma de me aproximar. Eu tenho a maneira muito sui generis de me vestir. E quem goste, se quiser, copie!*  
[Profissional de body piercing, frequência universitária, sexo masculino, 25 anos]

*Eu considero-me eu. Eu sou eu, não ponho rótulos a mim próprio. Não sou um punk, não sou um anarca, não sou um esquerdista radical, não sou skinhead, não sou neo-nazi, não sou nada dessas porcarias, não tenho um rótulo. (...) [o visual] Tem que ter a ver comigo, com essa tal sociedade imaginária que eu vivo. Tem que ter a ver comigo, não ando atrás das modas. Talvez me deixe influenciar com algumas coisas que vêm de fora, é natural. Como já disse da outra vez, houve influências, há sempre influências, a gente tem que ver primeiro para ir buscar, às vezes, porque a nossa imaginação consegue ir buscar muito mais. É preciso é que a gente consiga realizar a nossa imaginação. (...) Nós temos que trabalhar para o nosso visual. É lógico que se calhar estes ténis não têm nada a ver com estas calças, não têm nada a ver com as tatuagens e os piercings. Se calhar não têm nada a ver com tudo, mas isto tudo junto se calhar já tem a ver com a minha maneira de pensar. Eu não ligo às coisas por elas terem a ver umas com as outras, porque os outros dizem que fica bem. Eu ponho as coisas consoante o que gosto.*  
[Fiel de armazém, 7º ano de escolaridade, sexo masculino, 23 anos]

A célere e acentuada complexificação e dispersão reticular da estrutura social do universo «*underground*», não oferecendo formas culturais claras, coesas e homogéneas mas alianças culturais mutáveis e transeuntes, produtoras de identidades densificadas em feixes de



identificações híbridas, fluidas, difusas e ambíguas<sup>432</sup> que, desta feita, permitem a fuga às categorizações e homogeneizações subculturais estereotípicas e tradicionais, favorece o acentuar de uma sensibilidade individualista entre os seus participantes: «investigando sobre a exibição dos “estilos de rua”, descobri que quanto mais próximos da actualidade, mas difícil é de encontrar jovens preparados para se nomearem a si próprios. Não encontrei uma única pessoa preparada para dizer, por exemplo “sou um Techno”, “sou um Raggamuffin”, “sou um Raver”, “sou um Cyberpunk”, “sou um Traveller”, etc. Toda a gente, parece, é “um indivíduo”. Suspeita-se que na praia de Brighton em 1964 as coisas seriam bem diferentes» (Polhemus, 1997:149). É neste cenário que alguns teóricos pós-subculturalistas (Muggleton & Rupert Weinzierl, 2003; Muggleton, 2002 [2000]) têm enfatizado as dinâmicas de construção da «identidade pessoal» em detrimento da «identidade grupal», encontrando nas sociabilidades subculturais mais recentes formas sociais construídas em torno dessa sensibilidade individualista, no âmbito das quais as identidades produzidas tendem a ser dominadas pela rejeição de etiquetas fusionistas e, em simultâneo, pela celebração e expressão colectiva das distintividades individuais.<sup>433</sup>

O individualismo emerge assim como forma retórica central e valor ideológico estruturador das práticas agenciadas nos actuais espaços subculturais, traduzindo-se expressivamente na forma personalizada de que se reveste a apropriação de diversos «recursos identitários do *underground*» (Duncombe, 1997:26), recursos desconhecidos, pouco acessíveis ou estigmatizados pela maioria, pelo Outro massificado e homogeneizado na categorização realizada a partir da minoria.<sup>434</sup> Neste processo de singularização da política e do estilo de vida, as marcas corporais que se vão incorporando, sobretudo na sua versão tatuada, são recursos imagéticos e expressivos sobrevalorizados na construção dos visuais destes jovens, justamente por adquirirem, no ponto de vista dos seus usuários, um sentido mais singularizador do que unificador. Apesar de constituírem um recurso estético de extremo valor na construção de

---

<sup>432</sup> Como vimos, estes jovens ouvem mais do que um estilo de música, acabam por ter várias imagens corporais, apropriam-se e gerem situacionalmente diferentes recursos simbólicos, que podem ir da *prancha de surf* ou *bodyboard* ao *skate* ou à *mota*.

<sup>433</sup> Essa ênfase acontece pelo menos em termos analíticos e de preocupação de verificação empírica, mas, para todos os efeitos, não se sabe se essa sensibilidade individualista não estaria igualmente presente nos primeiros movimentos juvenis. Será que os *dandies* românticos do século XIX, bem como *beats*, os *teddy boys* ou os *hippies* dos anos 20, 50 e 70 já não detinham essa sensibilidade, na sua diversidade e fragmentação interna? Há um século atrás, Simmel já relacionava a existência de uma “multiplicidade de estilos” com o acentuar do individualismo (1997 [1903]). Muitas vezes, a pós-modernidade não está presente na realidade mas nas leituras que dela se fazem.

<sup>434</sup> Destes recursos, Duncombe destaca o caso específico dos *fanzines*, apresentando-os como um «*mundo idiossincrático*» (1997:177) que hoje sobrevive como suporte de opinião pessoal, de narrativas de experiências pessoais, de escrita criativa dos respectivos agentes. Um espaço aberto à *autoria*, portanto, já pouco disponível à escrita panfletária dos manifestos colectivos que o caracterizavam. Por outro lado, é também entendido pelos seus criadores como uma forma directa de participação e representação social, sem mediações entre o indivíduo e o mundo político (Duncombe, 1997:105), através da qual os seus protagonistas sentem poder explorar com prazer e «autenticidade» (Duncombe, 1997:32) os temas que os preocupam directamente, sem terem de se sujeitar a interesses e constrangimentos de ordem colectiva.

visuais oposicionais, as marcas não detêm um estatuto simbólico de convenção como outros recursos e artefactos presentes nos uniformes subculturais.

Pelo contrário, como temos vindo a ver, são investidos por parte dos seus portadores de um valor sobretudo individualizante. Aliás, o valor de originalidade que a dado momento passa a orientar o projecto corporal, socialmente transubstanciado em valor de singularização identitária, gera alguma dificuldade na adesão a iconografias formatadas, tidas como convencionais. Como já tivemos oportunidade de referir, o próprio visual do jovem, quando ancorado à imagem de uma determinada “tribo” juvenil, vai sendo depurado à medida que o projecto de marcação corporal se vai radicalizando.<sup>435</sup> Neste processo, umas boas tatuagens podem fazer prescindir da indumentária codificada, o que sugere uma estratégia de individuação através da rejeição da conformidade a uniformes grupais, mesmo que subculturais.

Mesmo que alguma da iconografia gravada na pele remeta directamente para a reprodução de símbolos gráficos recolhidos no contexto da *cena musical* que se frequenta em dado momento da vida, essa iconografia tende a ser simbolicamente investida pelo jovem mais como *signo bio-gráfico* do que como *signo grupal*. Por outras palavras, mais do que signo efectivo de integração grupal, no sentido de atestar uma dada pertença social, a tatuagem pretende testemunhar o valor simbólico e afectivo que o seu portador atribui à experiência que, individualmente e num dado momento biográfico, lhe é proporcionada pela vivência em determinado espaço social e simbólico. Mais do que expressão de pertença a um círculo social delimitado, funciona como signo de adesão individualizada a um universo simbólico em grande medida estruturado em torno de referências musicais particulares.

Por outro lado, o mesmo fenómeno de cumulatividade e ecletismo individual evidenciado em termos musicais, manifesta-se nos percursos de construção dos visuais e, designadamente, no desenvolvimento dos projectos de marcação corporal. A rotatividade da trajectória *style surfing* não deixa de se reflectir iconograficamente. A iconografia da tatuagem modela-se no sentido da aplicação de referências gráficas disponibilizadas pelas novas *ondas* em que se mergulha, acompanhando esse percurso vagabundo de uma forma que se pretende (bio)graficamente harmoniosa, coerente e original, mesmo quando os traços estéticos possam parecer não apenas heterogéneos como até contraditórios.<sup>436</sup> Ou seja, ainda que o visual se vá alterando substancialmente à medida que se sucedem as adesões a ondas diferenciadas, as marcas que se fazem e que, muitas vezes, são contaminadas pela iconografia presente na onda em que se está, vão-se acumulando estratigraficamente na pele, sendo transportadas de visual

---

<sup>435</sup> Ver capítulo V, final do ponto 5.2.

<sup>436</sup> Ver valores estéticos orientadores do projecto de marcação corporal, capítulo IV, ponto 4.2.

para visual segundo os parâmetros de uma coerência que se pretende não apenas estética, mas também, e sobretudo, biográfica.

Percebe-se assim que a prática da marcação corporal não surja integrada, hoje em dia, em contextos exclusivistas, de formato socialmente fechado, sendo um circuito que não só intercepta várias *ondas* ou *cenas juvenis*, como extravasa estes universos de natureza subcultural, atingindo clientela que não os frequentam, nunca frequentaram, sequer os pretendem vir frequentar. Embora a marca não comprometa definitivamente o corpo que a porta com um espaço social particular ou a uma «comunidade» (real ou imaginada) precisa e delimitada, não constituindo um signo exclusivo de um qualquer grupo particular, constata-se porém ser um recurso cuja utilização, na sua versão epidermicamente mais extensiva e projectual, surge *transversalmente* ancorada a contextos juvenis socialmente construídos e reconhecidos como espaços “alternativos” de sociabilidade, localizados nos interstícios da vida social mais institucionalizada.

*É uma coincidência as tatuagens e os piercings estarem incluídos nos dois mundos [hardcore e motas], é uma coincidência! (...) Isso é mesmo definitivo, vai-me acompanhar quer eu tenha uma mota, quer eu tenha uma groovebox e um teclado, o material necessário para fazer trance psicadélico. (...) A malta que tem tatuagens dá-se toda bem uns com os outros. É raro não se darem bem, à excepção dos tais grupos punks, skins. É lógico que não se dão bem, mas isso não tem nada a ver com as tatuagens. Eles se calhar fazem suásticas e celtas maradas, e os punks se calhar fazem da anarquia, gajos com cristas e cenas maradas. São estilos diferentes...*  
[Fiel de armazém, 7º ano de escolaridade, sexo masculino, 23 anos]

*Não há grupo. Há grupos... Acho que não há uma identidade de grupo assim tão grande... Acima de tudo, tanto podem haver aí gajos de piercings que curtem metal, como pode haver gajos cheios de piercings que são pastilhados<sup>437</sup>, tás a ver? E não é por isso que eles se identificam. Se calhar, olham para ele e vêem um piercing, mas de resto não vêem mais nada. Um piercing é quase como pôr uns óculos de sol diferentes dos que tinhas. Acho que está a tornar-se um bocado assim.*  
[Estudante universitário, sexo masculino, 20 anos]

*Olha, há bué de movimento de tatuagens, só que és separado pelas subculturas. Agora tu tens é, por exemplo, sítios onde encontras pessoal que, em geral, é todo tatuado. Por exemplo, tu conheces a Boca do Inferno? Isso aí, podes dizer que aí, à volta da Boca do Inferno, só pára tattoo. O ambiente é todo da tattoo. Tu entras e vês o pessoal todo tatuado, os motalhães que estão lá também têm as suas tatuagens, toda a gente vai ali. Quem é que vai ali? Psychobillies, «punks», «hardcores», «skins», toda essa gente que gosta de andar bem escrita, não é? (...) Epá, não sei se [as marcas] tem a ver com as curtes, se calhar, se calhar são curtes partilhadas. Eu acho que, se calhar, foi a música que trouxe isso tudo, tás a ver. É assim: porque a tatuagem, lá está, é um desenho. Um desenho pode ser um desenho com estilo gótico, um desenho em estilo heavymetal, pode ser... Como é uma coisa que dá para ser universal, tás a ver, é bué da fácil de adoptarem nas diversas subculturas, tás a ver.*  
[Electricista na construção civil, 8º ano de escolaridade, sexo masculino, 28 anos]

---

<sup>437</sup> Refere-se aos consumidores de “pastilhas”, ou seja, de *ecstasy*, habitualmente adeptos das novas tendências da música electrónica de dança.

Não sendo apanágio exclusivo destes lugares intersticiais, sequer condição *sine qua non* ao seu acesso e da sua pertença, o uso de marcas corporais tem atravessado, efectivamente, todas as *ondas* ou *cenais juvenis*, desde as primeiras até às mais recentes – *mods*, *rocker*, *motard* ou *biker*, *rock'a'billy*, *hippie*, *punk*, *skinhead*, *grunge*, *gótica*, *straightedge*, *techno* ou *house*, por exemplo – ainda que mobilizado apenas por alguns dos seus elementos. E porque razão tal acontece, pode-se indagar. Justamente porque enquanto o visual baseado na roupa e acessórios de «pôr e tirar» pode ser posto e deposto, as tatuagens vêm expressar uma forma de compromisso a *full-time* e de longa duração com valores actualmente transversais a esses universos sócio-culturais (embora não obrigatoriamente ancorados a qualquer subcultura particular).

É, efectivamente, a partir destes universos sociais e simbólicos que os jovens extensivamente marcados, no decorrer da sua adolescência, começam a estabelecer as suas redes de relações amicais, passando a constituir espaços privilegiados de vivência e referência, investidos de maior ou menor densidade afectiva. Estas redes de sociabilidade amical correspondem a laços sociais mais *sociativos* que *associativos*, ou seja, quadros de relações sociais que, longe dos compromissos de longo prazo e fusionismos gregários característicos das estruturas burocráticas e hierárquicas que pautam a formalidade da vida associativa, são caracterizadas por uma estrutura flexível, voluntarista e convivial, sem qualquer tipo de enquadramento formal e institucional nem orientação ideológica unidireccional, baseada em laços mais afinitivos e afectivos que definitivos e vinculativos, representativos de interesses mais expressivos que instrumentais (Maffesoli, 1988a; Melucci, 1995). Embora possam coexistir, com valor e espaços de existência diferentes, a par das designadas *associações banais* (Mellor & Shilling, 1997), as redes de sociabilidade amical servem mais como formas de evasão àquelas, sendo estruturadas, fundamentalmente, a partir da esfera do consumo e lazer.

Apesar de fluidas, dispersas e intrincadas, são redes cujos participantes convergem na partilha de uma ética colectiva de celebração da existência individual, onde a autenticidade, a singularidade, o estilo, a convivialidade, o hedonismo, o presenteísmo, a experimentação, a rebeldia, a liberdade, a autonomia, etc., emergem como valores orientadores de uma política de vida. Formando-se nas orlas intersticiais dos quotidianos juvenis, são redes que fomentam o encontro social e de universos simbólicos, onde são experimentados e partilhados gostos estéticos mais marginais, posturas perante a vida e a sociedade mais ex-cêntricas, numa comunhão de afinidades, afectividades e emoções celebradas em momentos de efervescência

colectiva (como os concertos, por exemplo), ou partilhadas através de determinados meios de comunicação e de expressão socialmente disponíveis nesses universos.<sup>438</sup>

As *cenais* ou *ondas juvenis* correspondem, assim, a *ilhas de dissidência* (Sahlins, 1987; Pais, 2001:22), ou seja, a micro-estruturas sociais que convergem numa postura de divergência cultural e que disponibilizam, sob modalidades bastante plásticas, recursos e competências várias que permitem brincar *estilos de vida escapatórios* (Pais, 2001:71). Estes, como se viu, correspondem a feixes de práticas em diversos domínios de vida (alimentação, vestuário, gostos, actividades de lazer, formas de participação social e política, etc.) que fogem, ou tentam fugir, aos modelos prescritivos e estandardizados dos padrões culturais dominantes – frequentemente representados pela própria cultura de origem dos jovens em causa –, criando identidades e sistemas de relações que ousam experimentar, reconstruir e negociar novos figurinos sociais e culturais (estéticos, éticos e cognitivos) (Guidikova, 2001:15; Feixa, Costa, Pallarés, 2001:293; Martinez, 2001:111; Storrie, 1997:65).

Daí se compreende serem contextos sociais onde tendem a emergir os valores juvenis mais contestatários e heterodoxos, muitas vezes expressos em versões mais exacerbadas da imagem e da corporeidade, a par de outros meios de comunicação e expressão mobilizados como formas simbólicas de resistência e dissidência face à massificação, à banalização e à submissão que esses jovens encontram noutras formas sociais e culturais mais institucionais. Ao contrário das formas de organização mais burocráticas, onde os jovens correm o risco de serem olhados como uma massa indiferenciada com o mesmo tipo de problemas, interesses e expectativas<sup>439</sup>, as *ondas juvenis* acabam por lhes conceder uma forma mínima de existência e enquadramento social para viver uma subjectividade e um estilo de vida singular.

Sendo redes de afinidade em grande medida ancoradas a espaços sociais relativamente marginais e subterrâneos, onde a ética do desvio é a norma, nelas os seus protagonistas

---

<sup>438</sup> Falamos, por exemplo, das músicas que se dão a ouvir em palcos de garagens ou outros circuitos marginais de apresentação pública; dos *posters* ou *flyers* que anunciam estes eventos; dos *graffitis* que coloram as fachadas de transportes públicos, muros ou prédios com que nos defrontamos na paisagem urbana; dos textos e bandas desenhadas que fazem publicar em *fanzines* ou folhetos fotocopiados artesanalmente; das páginas pessoais ou *blogs* que cada vez mais invadem o espaço virtual da Internet, etc., todo um conjunto de recursos integrantes dos processos de estruturação dessas *redes* e das *identidades imaginadas* pelos seus participantes, atribuindo-lhes designações, produzindo e reproduzindo sistemas simbólicos particulares e, desta forma, criando fronteiras classificatórias e objecto de classificação. Sobre as diferentes utilizações destes recursos, ver, por exemplo, Grossegger, Heinzlmaier e Zentner, 2001; Duncombe, 1997; Guidikova & Siurala, 2001; Martinez, 2001; Petrova, 2001; Schafraad, 2001.

<sup>439</sup> Aliás, o termo “juventude” que qualifica muitas organizações e instituições sociais e políticas remete para este quadro de generalidade e homogeneidade social e simbólica como, não raras vezes, caracteriza o olhar público sobre os segmentos sociais juvenis. Grande parte da produção teórica de primeira geração desta área disciplinar que veio a constituir a designada “Sociologia da Juventude”, foi dedicada a desconstruir e a desmistificar essas visões homogeneizantes sobre a condição juvenil. Ver, por exemplo, Bourdieu, 1980; Criado, 1998; Cruz, 1984; Feixa, 1993, 1998; Frith, 1984; Galland, 1985, 1997, 2001; Pais, 1990; 1993, Nunes, 1970.

encontram disponibilidade à inovação e margem de liberdade para a experimentação de novos modelos de relações e de comportamento, de estéticas e éticas diversas, que podem vir a reificar-se em estilos de vida com continuidade biográfica<sup>440</sup>. São espaços de deriva, sem grandes princípios de navegação, onde se vive uma “moral sem sanção nem obrigação”, onde se exalta os valores da liberdade através do culto do excesso, da extravagância, do bizarro, tudo o que possa chocar a moral burguesa mais tradicional, assegurando assim a possibilidade de romper com o normal, o banal, o saturado, o normativo, o convencional, de se ser original e inovador. Contextos sociais, portanto, susceptíveis de serem apropriados como verdadeiros *laboratórios de experimentação criativa* (Feixa, Costa, Pallarés, 2001:298) ou *laboratórios culturais* (Melucci, 1989).

Por outro lado, o facto de constituírem *nós sociais* minoritários e socialmente difusos por entre as redes que os interligam quotidianamente, vem conceder aos seus membros, à partida, as condições ideais para que cada um destes sinta, viva e *imagine* esse laço social de uma forma pessoalmente distintiva, onde todos, tacitamente, colaboram reciprocamente na legitimação e enquadramento social da diferença do par.<sup>441</sup> Com efeito, a sua estrutura fluida e descomprometida dissimula a construção de identidades colectivas, em concomitância à produção e legitimação social de identidades que se representam individualmente e se apresentam socialmente como *diferentes*, onde é possível partilhar e exercer um sentido de alteridade proporcionado pela distinção dos modelos de imagem corporal convencionais e de estilo de vida da cultura dominante. Nestas brechas intersticiais, os jovens encontram espaços de confirmação social individualizada, formas de troca social que se baseiam no respeito e no reconhecimento mútuo da diferença individual, para além do prazer recíproco e confortável de estar junto e em conjunto entre iguais na partilha do culto pela distintividade individual.

Nesta perspectiva, a conexão entre individualidade e não conformidade no estilo de vida é elevada, conferindo um poder de distinção e de originalidade à subjectividade que em contacto com eles é construída. Constituem pólos de identificação que oferecem condições de produção do *self* enquanto *individualidade distintiva* (Mugleton, 2002 [2000]:63), livre e autêntica, na medida em que não só não exigem um elevado grau de compromisso social e ideológico, como oferecem um pacote estilístico imagético e performático (vendido como) relativamente diferente e

---

<sup>440</sup> Grossegger, Heinzlmaier & Zentner (2001:197) fazem a distinção entre *culturas juvenis* e *estilo de vida* em termos de fase etária: quando se é jovem, adopta-se uma cultura juvenil, quando se é adulto, adopta-se um estilo de vida, que pressupõe alguma estabilidade e individualidade na apropriação dos recursos proporcionados por cada cena em que se circulou.

<sup>441</sup> Podemos, a este respeito, fazer uma correspondência com os fenómenos de co-singularização social característicos de organizações artísticas integradas nos mundos das artes de produção colectiva, como são, por exemplo, as companhias de bailado, as orquestras, as bandas musicais, etc.

marcado pelo excesso, numa combinação entre actividade comunal (suportada por situações e meios expressivos e comunicativos diversos) e ideologia individualista. Os meios de que dispõem<sup>442</sup> e as ocasiões que proporcionam dotam esses espaços de uma vitalidade societal que mexe e faz mexer socialmente, promovendo entre os seus simpatizantes a mobilidade e o intercâmbio, o encontro e a conexão. Confere-lhes, simultaneamente, alguma segurança e conforto social perante os riscos de sanções sociais que advêm da sua assunção pública, no que podem oferecer em termos de solidariedade na partilha de sentido de (des)harmonia com o mundo social (Ule e Rener, 2001:281).

*Tu podes achar estranho, mas eu acho que ter uma onda... eu não sei bem como dizer isto de outra maneira, é bom, é saudável e é importante, porque é uma forma de te realizares contigo própria e de te procurares, percebes? Obrigá-te a mexer, pronto. Porque nos valoriza, porque nos une com certas pessoas, porque nos dá vontade, por exemplo, de viajar, de nos movimentarmos. É muito engraçado, todos os dias fico contente, eu escrevo-me com imensas, não é com pessoas, mas recebo mensalmente publicações e não sei quê, e é engraçado! Não sei, acho que é uma forma de te sentires realizado. (...) É uma maneira de tu, no fundo, estares um bocado a par dos eventos, dos concertos, dos festivais a que nós normalmente também vamos, sempre que podemos, quando é para uma coisa de mais interesse, como é óbvio. Normalmente, são sempre duas grandes datas em Inglaterra, e também há uma grande data agora em Las Vegas, que nunca fomos e que vamos para o ano. Isso é sempre engraçado, sentes-te como um peixinho dentro de água, que é uma coisa que normalmente não te sentes no dia-a-dia. É muito agradável.*

[Profissional de body piercing, 9º ano de escolaridade, sexo feminino, 34 anos]

Desta forma, são círculos sociais que protegem os seus protagonistas contra a impessoalidade, transportando-os para um cenário conectado com uma lógica de *autenticidade* que lhes permite perseguir o que entendem ser a individualidade do seu “eu”, projectando-o num universo simbólico onde os jovens se descobrem como protagonistas da sua própria trajectória, na medida em que lhes concede a oportunidade de (re)inventar a sua própria identidade pessoal e social. Nestes cenários, os jovens sentem que exercitam um poder sobre si próprios, que tomam o destino nas suas próprias mãos, vontade nascida de uma deliberação só possível

---

<sup>442</sup> Nomeadamente em termos de *media de nicho* ou *micro-média* (Thornton, 1995:162), publicações não profissionais de pequena tiragem e circulação, em grande medida especializadas em música e estilo, nascidas para dar visibilidade à produção musical e de outras formas culturais (banda desenhada, poesia, ensaio, fotografia, modificações do corpo, etc.) habitualmente à margem dos circuitos culturais mais comercializados. O facto de se tratarem de materiais muitas vezes produzidos, publicados e distribuídos pelos seus próprios criadores, na base de uma ética DYS (*do it your self, think for your self, be your self*) constrói a ilusão junto destes de que não são constrangidos pelas forças do mercado da “cultura comercial” e do “consumo capitalista”, exercendo e mantendo a respectiva «autenticidade» (Duncombe, 1997:3-7).

devido ao desprendimento de amarras que tais contextos sociais propiciam, num dado campo de oportunidades, reivindicações e éticas de vida<sup>443</sup>.

No quadro de interacções que estes espaços sociais proporcionam, os jovens adquirem capacidade crítica e reflexiva, de confronto e discussão, de iniciativa e proposta, de agenciamento e desempenho, de acção e reacção, em suma, de *protagonismo social*. Ao mesmo tempo que configuram a forma de *rede de afinidades* estéticas entre os seus membros, essas micro-estruturas grupais revelam-se também espaços (sub)politicamente investidos, na medida em que concedem aos seus actores não apenas um quadro alargado de referências estéticas e expressivas, como também um vasto repertório de posturas éticas e de recursos de intervenção social. Tal repertório surge consubstanciado num conjunto de discursos e recursos que permite um entendimento crítico relativamente consensual sobre o modo de funcionamento das sociedades ocidentais contemporâneas, bem como numa mixagem difusa de atitudes, valores e formas de actuação social alternativas (mais do que substitutivas) às que nessas sociedades predominam, ancorada em diferentes interpretações da realidade social (ou determinadas parcelas da mesma), padrões de moralidade, concepções de normalidade, prioridades sociais e de vida, etc.

Daí que os seus actores, ao mesmo tempo que tendem a cultivar laços de cumplicidade na expressão pública da diferença, os forjem também no direito à liberdade, ao respeito e à dignidade de que se reivindicam, servindo-se das *ondas* ou *cenas juvenis* como espaços experimentais de autonomia e emancipação pessoal, de formulação, reconhecimento e legitimação social de políticas de vida que se pretendem nas “margens” e “alternativas” a um sistema social que contestam e ao qual se opõem sob formas mais passivas ou activas. São, por consequência, espaços onde os jovens se descobrem mais cidadãos do que vítimas de desvantagens sociais, na medida em que neles encontram estímulo e reconhecimento para as suas iniciativas criativas, disponibilidade à experiência e ao exercício de novas opções de vida, autonomia e liberdade na construção de uma individualidade que não colide com uma intensa vida sociativa, bem como capacidade de intervenção no sentido de influenciar a adopção de novos códigos culturais e fundações éticas na sociedade contemporânea (Guidikova, 2001:7). Auto-realização, cidadania e participação social tendem, portanto, a andar a par neste tipo de contextos.

---

<sup>443</sup> A postura DYS subjacente à cultura ideológica do movimento *punk*, por exemplo, remete para uma ética de vida marcada pelos valores da autonomia, da independência, da liberdade, da criatividade e da realização pessoal. Ver Schafraad, 2001:68.



### 7.3. Afinidades afectivas: hierarquias e contextos de estruturação das redes de sociabilidade

Como vimos, ao vaguear por diversas ondas, o jovem não só acumula um capital diversificado de experiências e saberes, como também um conjunto de relações amicais que, na sua dispersão, se vão construindo em *rede*, gerando um importante capital de relações subculturais.<sup>444</sup> Apesar da sua fragmentação dispersa e reticular, estes laços amicais surgem devidamente hierarquizados, gradação que é estruturada em torno de duas principais categorias nativas: os “amigos” e os “conhecidos”. Estes últimos estruturam redes de relações sociais meramente conviviais, com quem se partilha, em determinadas situações sociais mais ou menos casuísticas – que podem inclusive não implicar proximidade física mas partilha virtual, através da qual o jovem pode participar de uma *cena* a partir de, ou em qualquer lugar do mundo, sem estabelecer qualquer espécie de interacção face-a-face com os restantes participantes (Grossegger, Heinzlmaier, Zentner, 2001:196-197) –, *afinidades* de gosto e de estilo celebratório de vida, geradoras de cumplicidades éticas e estéticas com espessura mais identificativa que afectiva.

O sentido de coesão destas redes constrói-se, em grande medida, como vimos, em torno de três vectores privilegiados de identificação e expressão juvenil – o som, a imagem e o corpo, consubstanciados em diferentes estilos musicais e visuais (Hetherington, 1998) –, embora, como tivemos oportunidade de analisar, cada um dotado de um valor e significado gregário relativamente desigual. Em suma, os “conhecidos” densificam-se em *redes de afinidade* que vêm a configurar *zonas sociais de gosto*, definidas pelo jogo de proximidades, reciprocidades e distâncias que dá forma às actuais «geografias culturais e sociais» dos jovens (Bennett & Peterson; 2004; Martinez, 2001:101; Valentine, Skelton & Chambers, 1998).

Essas zonas sociais não são, todavia, *totalizantes* das redes de sociabilidade destes jovens, na medida em que não dominam as relações amicais dos seus participantes. Existem laços sociais para além destas zonas, e emocionalmente mais fortes, estruturados em função da sua antiguidade, do tempo efectivamente passado junto, da reciprocidade afectiva estabelecida entre “amigos”. Os “amigos” correspondem ao núcleo duro de relações sociais que, muitas vezes partindo de cumplicidades meramente identitárias, pressupõem uma trajectória de vida comum e relativamente duradoura, ao longo da qual se vai seleccionando e acumulando um capital social

---

<sup>444</sup> O qual, mais cedo ou mais tarde, pode vir a ser instrumentalmente capitalizado para fins profissionais, enquanto público de determinada banda, ou clientela para tatuar ou perfurar, por exemplo.

dotado de uma densidade de experiências reciprocamente profunda e significativa. Vão além da *rede de afinidades electivas*, para condensar uma *rede de afectividades electivas*. Em suma, se entre os “conhecidos” se partilha, entre outras coisas, um “som”, um “concerto”, um “charro”, uma “bebedeira”, um “visual”, ou até uma boa conversa sobre tatuagem e *body piercing* pelo simples prazer de se estar junto, entre “amigos” partilha-se bastante mais do que isso, partilha-se uma história de vida unida pela lealdade, afecto e intimidade.

*Os meus amigos rock 'n' bílis são os meus amigos rock 'n' bílis. E eu ponho-os um bocadinho separados, porque, para te ser honesta, aquele amor que eu tenho pelos meus outros amigos que são anteriores, é diferente. Porque os meus amigos rock 'n' bílis, e são muitos, eu tenho uma relação diferente, se calhar, de eu para eles e de eles para mim. (...) Hoje em dia damo-nos bem e tudo, mas é uma relação diferente, é mais sempre que nos vemos, não é como aos outros amigos, que é tipo ao domingo, com os filhos, com as crianças, conversamos, nas férias e tudo. Com eles não, com eles é diferente, é sempre em festas, em concertos, em encontros nesse género de ambiente. Portanto, há aí uma certa diferença. (...) Os meus maiores amigos, os meus grandes amigos, na altura até, não têm assim grande coisa a ver comigo, a nível de visual. São meus amigos. E hoje em dia continuo a ter os mesmos amigos, há muitos, muitos anos, assim aqueles mesmo a sério, e são pessoas que não têm nada a ver! Nada, nada, nada! São pessoas daquelas que tu olhas e são perfeitamente normais, normalíssimas.*

[Profissional de body piercing, 9º ano de escolaridade, sexo feminino, 34 anos]

*Quando saio à noite e vou a um sítio onde eu gosto do som, é lógico que conheço lá pessoas, mas não são meus amigos. Vestem-se todos como eu, mas não é por isso que são meus grandes amigos. Nunca fui daquelas pessoas, sei lá... (...) Podia conhecer uma pessoa e até achar fixe, mas não tinha que ser grande amigo só porque os dois tínhamos três brincos no nariz. Sempre tive amigos de todas as ondas e acho que com cada um deles eu me identifiquei sempre, com o que eu tinha ou com o que eu não tinha. E acho que as relações são um bocado assim. Uma relação é um interesse, sempre, e quando digo interesse não é aquela cena do pejorativo, é aquela cena da necessidade.*

[Estudante universitário, sexo masculino, 20 anos]

*A tattoo ajuda a arranjar conhecidos, curtes da onda e entras na onda: «ah, é o teu vizinho, vamos beber um copo, não sei quê.» As tattoos já me fizeram conhecer «n» de gente, «n» gente, tás a ver! (...) Pá, conhecer faz-te bué, bué, bué mesmo. Agora amigos pá, isso, amigos... (...) As tattoos, tás a ver, só te faz mesmo é conhecer, conhecer gente. Agora, algum dia levar para a amizade, nunca aconteceu. (...) Se fores ao núcleo [da «onda hardcore»] não vês nada, a união é falsa. Só se batem, a união... Só se batem nas letras, tás a ver. A união mesmo... As subculturas em Portugal, vês mesmo nos neonazis, nos skins, ou então vês nos rap, no pessoal do rap, que é unido. Ao menos estão lá todos uns pelos outros, mas também é uma união falsa, tás a ver. É uma união só quando é para combater, porque entre eles também competem. (...) Há bons conhecidos, tás a ver. Agora um amigo... (...) Eu acho que um amigo é aquele que tu dás a vida por ele. Daí se calhar o meu gosto por aquela união forte. Só me vou sentir realizado quando sentir que dou a vida por tal gajo. E só sinto isso por ela, pelo puto e pelos velhos. E pela minha avó.*

[Electricista na construção civil, 8º ano de escolaridade, sexo masculino, 28 anos]

É sobretudo em torno da rede de afectividades electivas que sucede uma hiper valorização da rede amical por parte destes jovens, frequentemente concomitante à desvalorização da rede familiar como outro significativo, como outro de referência e de identificação comportamental. É aí, na estrutura de lealdades e afectividades construídas e

seleccionadas a partir da adolescência, que os jovens sentem não apenas um espaço de partilha de gostos e de ideias, mas também a vivência de uma união relativamente desinteressada, sem exigências recíprocas.

*[os amigos] Acho que é daquelas coisas que eu posso falar que é a minha segunda família. Se calhar até é a primeira, por isso é que eu digo que sou um menino de rua. Tenho bastantes amigos, e sou capaz de dar mais a mão aos meus amigos do que aos meus.*

[Tatuador, 8º ano de escolaridade, sexo masculino, 24 anos]

*Eu tenho amigos de há vinte anos que, por questões profissionais, não estamos juntos, porque a minha vida é sempre a viajar lá fora, e muitas vezes estamos afastados. Mas os meus amigos chegados é como se fossem a minha família, é a minha família, pronto.*

[Empresária de tatuagem e body piercing, 9º ano de escolaridade, sexo feminino, 39 anos]

*Os meus amigos mesmo, são como se fossem a minha família.*

[Profissional de body piercing, 9º ano de escolaridade, sexo feminino, 34 anos]

*[Os meus amigos] Sei que são pessoas com que posso sempre contar, e que podem contar sempre comigo. E acima de tudo tento compreender os problemas que cada um vai tendo na vida e ajudar. (...) Sei é que gosto de estar com os meus amigos e de estar à vontade. E, acima de tudo, eu não os considero nada um grupo mas é alta grupo, mesmo!*

[Estudante universitário, sexo masculino, 20 anos]

Os contextos favorecedores de estruturação destas redes de sociabilidade convivial, quer na sua versão mais alargada de “conhecidos”, quer na sua versão mais restrita de “amigos”, localizam-se temporalmente na adolescência, sendo muito difusamente situados, em termos sócio-espaciais, na “rua”. Esta designação corresponde a um lugar metafórico construído por contraposição a espaços institucionais como a “casa” (domínio da estrutura parental) ou a “sala de aula” (domínio da cultura escolar mais institucional), sentidos como «*espaços estriados*» (Deleuze, 1980), marcados pelo controlo social e pela imposição de disciplinas, por relação aos quais já não se identificam e pretendem emancipar-se.

A “rua” de que estes jovens falam é, por sua vez, entendida como um «*espaço liso*» por excelência (Deleuze, 1980), desinstitucionalizado, livre de constrangimentos, propiciador de novas experiências nas (con)vivências que proporciona. Daí o seu intenso usufruto desse espaço. Em termos mais concretos, quando estes jovens falam da “rua”, referem-se aos contextos exodomiciliares de que passam a participar a partir da adolescência, localizados nas orlas dos seus quotidianos, nos *interstícios*<sup>445</sup> dos bairros onde residem, das escolas onde

---

<sup>445</sup> Thrasher (1967 [1927], em 1927, no contexto da Escola de Chicago, designava de *sociedades intersticiais* os agrupamentos juvenis que proliferavam nas grandes cidades norte-americanas. A noção de *intersticialidade* remete para zonas ao mesmo tempo topográficas, económicas, sociais e morais que se abrem ao fracturar-se a organização social, fissuras no tecido social que são ocupadas e aproveitadas «por todo o tipo de náufragos, por assim dizer, que buscam protecção da intempérie estrutural a que a vida urbana os condena» (Ruiz, 2002:116).

andam<sup>446</sup>, dos espaços nocturnos de celebração musical e sensual que frequentam, onde o Bairro Alto assume lugar de destaque enquanto centro das margens.

Sendo jovens que, a dada altura da sua adolescência, encetam um processo de construção de uma subjectividade auto-proclamada como “diferente”, performativamente expressa através da assunção de visuais mais *espectaculares* (Abramo, 1994; Hebdige, 1986 [1979]; Petrova, 2001), começam a sentir dificuldades de enquadramento nos marcos sociais simbolicamente representativos do normativo, bem como dificuldades de adaptação às tradicionais estruturas sociais mais institucionais e burocratizadas, onde tendem a (pré)dominar lógicas prescritivas, rígidas, uniformes, rotineiras e coercivas de acção.

A “rua” e redes de sociabilidade que a partir dela se estruturam, proporcionam ao adolescente um espaço convivial de natureza informal e lúdica, onde este sente que pode viver longe dos olhares disciplinadores da família e dos professores, ou seja, à margem das instituições que tradicionalmente o enquadram e controlam, à distância dos interditos que tais instituições ditam. Simultaneamente, concede-lhe um amplo espaço de possibilidades de acção e uma ampla margem de liberdade para concretizá-las, permitindo-lhe experimentar os limites da sua própria individualidade (corporais e outros), bem como toda uma nova ordem de referências sociais e simbólicas que colocam esses jovens no mundo sob novas condições sociais e culturais, no âmbito de novos colectivos e regras comuns.

Nesta perspectiva, as redes sociais criadas “na rua”, passam a ocupar um lugar central nos núcleos de interacção e sociabilidade quotidiana destes jovens, acabando por funcionar como espaços alternativos, relevantes e relativamente autónomos de *socialização inclusiva* (Drilling & Gautschin, 2001:313): por um lado, começam por constituir espaços sociais de acolhimento e aceitação para quem, noutros contextos (como na família e na escola, por exemplo), sente algumas dificuldades de integração; por outro, acabam por fornecer aos jovens que os integram toda uma panóplia de recursos simbólicos que vêm a (re)modular as suas estéticas e éticas de vida.

*Eu, desde muito cedo, tive um ambiente familiar em que não me enquadrava, em que não encaixava, e procurei na rua e nos amigos, aquilo que não me davam em casa. E... provavelmente através disso, conheci uma série de pessoas bastante mais velhas do que eu, e baseei-me nos exemplos deles para ver o que é que se estava a passar à minha volta. E comecei a entrar em contacto com realidades que não tinham a ver propriamente com a minha idade, mas com uma idade um pouco mais avançada. E comecei desde mais cedo a questionar, primeiro a observar e depois a questionar, aquilo que me era dito. (...) Muitas das pessoas com quem eu me dava aqui [no bairro em que morava], quando era mais novo, seguiram por caminhos diferentes. E eu tive necessidade de procurar amizades fora do bairro. E essas, encontrei-as na escola, fora da escola, fora daqui. (...)*

---

<sup>446</sup> Embora a escola surja na vida dos jovens como um espaço institucional por excelência, é um espaço permeável à construção e vivência de brechas, como as culturas juvenis.

*E então, aí começa a haver o confronto a nível familiar. E o ambiente da rua, é aquele onde a gente vive bem, onde há pessoas que nos entendem, partilham dos mesmo interesses, as mesmas idades e as mesmas experiências que nós. Então aí há o choque! Há um ambiente familiar, uma unidade protectora, que se confronta com aquele ambiente sem regras, em que nós nos sentimos bem. Depois há uma partilha no modo de ser e no modo de estar. E acho que é um pouco aí que está a grande aprendizagem em relação ao modo como o mundo funciona! Eu hoje sei o que sei, não foi propriamente porque o tenha aprendido em casa, mas também não terá sido só com aquilo que aprendi na rua. Será aquilo que, ao fim de alguns anos, conseguiste conciliar deste mundo e de outro.*

[Profissional de body piercing, frequência universitária, sexo masculino, 25 anos]

*Desde sempre, fui para o Bairro Alto. (...) Ah! Alta maravilha, assim, pela noite! Grande interesse por algo diferente, grande animação, aquela cena de descobrir. Quanto tu estás assim em casa, só vês coisas mortas e, de repente, tu descobres um sítio onde há alta animação. Há alegria! Pelo menos o pessoal está lá a divertir-se. Conheces pessoas, o convívio, a comunicação em si, é o interesse. (...) Comecei-me assim a interessar-me por conhecer, por conviver com pessoas, fosse onde fosse, fosse sair à noite, fosse sair da escola e começar a ir para sítios. Saía da escola e em vez de ir para casa ver os desenhos animados e estar a comer, ia para sítios diferentes. (...) Desde pequenino que saía [à noite], mas mais 13, 14 anos. Deve ter sido aí aos 14, 15 anos. Das primeiras vezes que comecei a sair, fui logo tipo para o Bairro Alto, por acaso. Ainda me lembro que era tudo totalmente diferente. Os focos não eram nos mesmos sítios, os tipos de pessoas que se lá davam, era totalmente diferente. Lembro-me de ter lá ido mesmo muita pequenino... [E teres ficado fascinado?] Fiquei. Porque aquilo era assim uma decadência um bocado... sei lá... eu não estava habituado a estar assim na rua, normalmente*

[Estudante universitário, sexo masculino, 20 anos]

*Os meus amigos são sempre pessoal que parou comigo desde os meus 14-13... E amigos de escola também. (...) Conheço-o [o C.] de vista, dos tempos do liceu, e depois para aí, vá lá, desde que eu entrei mais para o mundo da tatuagem é que comecei a lidar mais com o pessoal e novamente, prontos, pessoal de escola, do Bairro Alto e dos concertos e essa treta toda, é que eu comecei mais a falar assim com ele e... E não só com ele, e pessoal que estava furado por ele. (...) Estive dois anos ou três anos assim, sempre Bairro Alto, e para aqui e para ali, e concertos e em todo o lado. Quando havia concertos estávamos lá sempre, aquele grupinho do Bairro Alto, estava sempre batido em todo o lado.*

[Tatuador, 8º ano de escolaridade, sexo masculino, 24 anos]

Por fim, concede-lhes ainda um sentimento de segurança proporcionado pela pertença a um grupo que pode funcionar como «comunidade defensiva» (McDonald, 1999:203), num contexto onde a necessidade de protecção começou a ser uma realidade com sentido. A hiperfragmentação e diversificação de ondas e cenas juvenis nas últimas duas décadas em Portugal, algumas delas ancoradas em traços corporais e culturais profundamente «racializados» (como os *rappers* e os *skins*, por exemplo), a par da sua proximidade e concentração nos contextos espaciais de celebração convivial, trouxe à “rua” onde estes jovens circulam alguma *tensão subcultural*, por vezes manifesta em diversas formas de conflito verbal e físico, onde as suas respectivas redes amicais poderão ser potencialmente chamadas a intervir no sentido da protecção ou até mesmo da defesa pessoal.

Os poucos grupos que eu vejo hoje em dia já não têm nada daquela cena mesmo fixe, de chegares e sentires mesmo aquele feeling. É mais uma cena... ou é por medo, tás a ver... Sei lá, conheço gajos que são agora bué hardcores e não sei o quê, e sempre que iam estavam sempre a ser roubados. Então olha, juntaram-se. (...) É essa cena dos grupos serem diferentes. Podia perfeitamente andar agora à porrada com um gajo com piercings, e não havia aquela necessidade de... percebes?... Não há aquela grande união, aquela cena. No fundo, o pessoal acaba por estar cada um na sua, mas ao mesmo tempo precisam dos outros, aí é que está a cena. Um bocado nessa...

[Estudante universitário, sexo masculino, 20 anos]

Pá, como eu sou um gajo que curte... Eu curto as ruas. É onde eu quero andar sempre e, como eu te disse ainda à pouco, a melhor subcultura para andar aí, que eu vejo, ainda é o movimento «skin», é o movimento cujos ideais eu acho que são os mais apropriados para um gajo da minha classe e dos meus gostos. O objectivo é juntar mais gajos que assim pensem e pararmos juntos, pá, para desenvolver o movimento, para representá-lo, chamar mais povo, tás a ver. Pá, a gente tem que se proteger, é mesmo assim, não é?... (...) Um dos objectivos da união acho que já vem da natureza: geralmente só vêes os animais que andam em manada – é para se protegerem, então, a união faz mesmo a força. Eu não sou nenhum guerreiro, eu sou um electricista, mas gosto de andar na rua, gosto de andar na rua à vontade, e sozinho. Um gajo para andar à vontade tem de andar armado. Eu não tenho arma, mas quero continuar a andar à vontade. Muitas vezes, então, se é preciso andar com um grupo de gajos, ando com um grupo de gajos, e quanto mais eles tiverem a ver com a minha maneira de pensar, melhor, menos eu me vou meter em merdas. (...) Ou seja a protegemo-nos e a defendemo-nos. (...) Olha, por exemplo, o rap. Eu vou na rua, eu vejo um grupo de pessoal, pá, tu distingues um rapper a cagar, não é? Eu vejo um grupo deles e, epá, eu fico logo naquela: «olha, vamos lá ver se vou passar por eles e não há merda». (...) «Olha o pessoal do rap – é capaz de haver merda.» Eu vejo um grupo de skins. Eles não têm escrito se são lefts se são nazis: «olha, vai já haver merda». Se não, se não houver, está-se bem. (...) É quase como tu saberes quais são os predadores e quais são as presas, e quais são aqueles que é tipo o elefante – não é predador nem presa. É tipo: ninguém lhes faz nada, marcam a sua cena. É mesmo a lei da selva, tás a perceber. Isto é quase as mesmas leis da selva: há as subculturas que agem como predadoras e há as outras que andam mais na defensiva; há outras que andam mesmo na surra. E depois, tens a minha que anda no meio. A minha é das mais fodidas, a minha onda. Porquê? Porque para os pretos, eu sou um «skin» – que é o que eu aparento –, mas para os «skins» eu sou um «skin» que não é racista, tás a ver. Que vai contra a cena deles, tás a perceber? Portanto, eu apanho de uns, e nem tenho tempo para explicar, e apanho de outros que já sabem perfeitamente o que eu sou. A minha onda é mesmo no meio de dois predadores.

[Electricista na construção civil, 8º ano de escolaridade, sexo masculino, 28 anos]

Nesta perspectiva, o espaço da “rua” toma, assim, a forma de *lugar transicional* (Jeffrey, 1995), enquanto contexto propiciador de mudança, de metamorfose, onde o adolescente tem oportunidade de viver uma experiência de ruptura, de “crise”, no sentido em que convoca uma dinâmica de compromisso e descompromisso, de ligação e desligação, de união e separação, de identificação e desidentificação, de princípio e fim, de rebeldia e afirmação. É no âmbito deste jogo – que é jogado, sobretudo, com a família, ou com aqueles que constituem os seus pólos de autoridade mais próximos – que estes jovens tentam procurar e encontrar a sua pessoa, a sua *persona*, antes de reincarnarem a pele de adulto, jogo esse que não deixa de ter no centro o laço social.

Ainda que a partir dele se tente libertar dos constrangimentos formais das suas sociabilidades anteriores, não deixa de prosseguir a sua rota em companhia de outros, mas

agora *dos que ele escolheu*, iniciando assim um desejado processo de individualização e de emancipação social. A autonomia, enquanto valor primordial para estes jovens, não anula portanto a sua dependência do mundo social, a sua necessidade de socialidade, mas transforma a sua significação, na medida em que as suas sociabilidades passam a estruturar-se a partir de laços aceites e geridos pelos próprios, em função de critérios de afinidade e afectividade electiva. Ser autónomo significa não isolamento social, mas ser mestre dos seus próprios laços sociais.

#### **7.4. Nós e os outros: um confronto de gramáticas**

Apesar do discurso altamente narcisista e individualizante que os envolve, é ingénuo pensar ou dizer que os projectos extensivos de marcação corporal são puramente *para si*, individuados, formulados, apreciados e inteligíveis na solidão do sujeito que os transporta. Como formula Maffesoli, «o corpo individual deve a sua existência à realidade do corpo social. Ou melhor, numa perspectiva construtivista, o corpo próprio é “construído” pelo corpo social: é o olhar do outro que me cria.» (2002 [1992]:241). Na medida em que qualquer corpo individual não existe senão por relação ao outro, em relação com o outro e sob o olhar do outro, também o corpo marcado sente a necessidade do *outro* na confirmação e legitimação do valor diferencial do projecto. A tatuagem «está na pele, faz pele: autêntica extensão exposta, toda voltada para fora ao mesmo tempo invólucro do interior» (Nancy, 2004:22). O maior de todos os órgãos do corpo, a epiderme, não é apenas fronteira do indivíduo, mas também sua primeira *zona de contacto* com o mundo, sujeita ao olhar alheio pela visibilidade que inevitavelmente obtém no seu trânsito pelo mundo e na sua transitoriedade no mundo.

A sua modificação voluntária, qualquer que seja o regime adoptado, sugere assim uma estratégia de figuração do indivíduo perante os outros, que provoca ou aguarda pelo reconhecimento das suas próprias figurações. A expressividade simbólica de que a pele marcada é investida na sua fonte implica sempre, portanto, um receptor. Embora revista *corpos do contra*, estes não deixam de ir *ao encontro*. Na sua produção, existe sempre imanente uma vontade de se dar a ver, de apelar ao olhar, estejam as marcas permanentemente disponíveis a todos – nomeadamente quando colocadas a nível da “pele pública”, ou quando peças de vestuário apropriadas as colocam em evidência –, ou apenas aos cúmplices do projecto.

A pele inscrita funciona como um ecrã que reclama espectadores, como um texto que exige leitores, mesmo quando criteriosamente seleccionados segundo a deliberação do próprio.

Enquanto enunciados performativos de emancipação pessoal e afirmação social de subjectividades que se pretendem singulares, os projectos de marcação do corpo envolvem necessariamente um movimento conspícuo de reconhecimento e confirmação social, o que implica a sua exibição pública, o escrutínio ao olhar do outro – ainda que, com frequência, na base de uma rigorosa gestão social da visibilidade do projecto.

As referências *neo-barrocas* (Calabrese, 1999 [1987]) ou *neodandies* (Lipovetsky, [1987]:170) que modelam a configuração formal do corpo extensivamente marcado,<sup>447</sup> remetem para uma *estética da presença* (Le Breton, 2000:222, 2002a:103) que estimula o olhar social, por via da sua *divergência* face aos padrões habituais da corporeidade. As marcas possuídas são habitualmente ostentadas pelos jovens num misto de orgulho e provocação, tornando-se numa forma significativa de encenação identitária utilizada para escapar e combater a indiferença e o anonimato impressos na vivência corporal em contextos de urbanidade. Quando se dão a ver, as marcas chamam a atenção para a presença do sujeito que as excorpora, fazem sair o corpo da sua habitual *ausência presente*, ou seja, do esquecimento relativo no qual está acantonado por entre as rotinas da vida quotidiana, conferindo-lhe uma espectacularidade que, deste modo, faz evidenciar e singularizar o sujeito marcado.

Já Simmel conceptualizava a experiência urbana como sendo essencialmente visual, sendo as primeiras informações recolhidas sobre os outros com quem quotidianamente se interage provenientes, sobretudo, da sua aparência (1997 [1903]). O olhar sobre o corpo joga um papel central nas trocas sociais e nos sistemas de conhecimento interpessoais. Num meio em que domina uma atitude *blasé*<sup>448</sup>, por reacção à intensificação dos estímulos sensoriais proporcionados pela acentuada complexidade e extensividade da vida metropolitana, «isto acaba por conduzir ao aparecimento das mais estranhas excentricidades, a extravagâncias de autodistanciação tipicamente metropolitanas, ao capricho e ao tédio, cujos significados já não derivam, em si, da actividade desempenhada, mas do facto de esta ser uma forma de se “ser diferente” e de se fazer notar. Para muitas pessoas, a estratégia de captação da atenção de outrem continua a ser a única forma de preservar alguma auto-estima e de salvaguardar o seu sentido de lugar» (Simmel, 1997 [1903]:40).

Ora, um projecto extensivo de marcação corporal é susceptível de gerar perplexidade e choque e, deste modo, focalizar, de modo incisivo e autónomo, a atenção dos outros sobre o

---

<sup>447</sup> Como foi abordado no capítulo IV, ponto 4.1. deste trabalho.

<sup>448</sup> Cujá essência assenta na «indiferença perante as distinções entre as coisas. Não no sentido de que as coisas não são percebidas, como no caso do débil mental, mas antes no sentido de que não são percebidas como significantes. Elas surgem à pessoa *blasé* num colorido homogéneo, monótono e cinzento, sem que alguma delas possa ser preferida a outra.» (Simmel, 1997 [1903]:35).



sujeito marcado, quebrando a dinâmica de impessoalidade, despersonalização e atrofia da cultura subjectiva característica das grandes metrópoles. Na mesma linha, Glória Diógenes salienta a *voracidade do olhar* nas grandes cidades e, por consequência, o poder da imagem corporal como força motriz nas sociedades modernas: «olhar e ser olhado torna-se o modo mais eficaz de se fazer presente na esfera pública. Essa necessidade de “transparência social” faz de cada indivíduo um actor por excelência. *Performances*, estilos, coreografias, ou seja, “encenações públicas” dinamizam o acontecer social», nomeadamente entre aqueles que são objectivamente colocados nos «bastidores da cena social», que frequentam as zonas mais subterrâneas e intersticiais do espaço social (1998:181).

A invisibilidade por que se rege o exercício de cidadania e participação social de muitos jovens é contraposta à *mise en scène* que faz ressaltar o seu corpo quando largamente tatuado e perfurado, atraindo a atenção sobre si, desafiando o trabalho de leitura e decifração, sendo factor de comunicação visual e impacte social.<sup>449</sup> A *lógica de ostentação* característica dos projectos extensivos de marcação corporal em contextos sociais juvenis revela um *excesso de presença* na capacidade que tem de interpelar, de captar o olhar do outro sobre si próprio e de o deixar refém, de marcar e demarcar a pessoa no espaço social através do efeito de choque que induz. É uma estética que estimula o olhar e põe o corpo em protagonismo, nomeadamente numa sociedade onde o corpo tem sido habitualmente caracterizado por uma presença ausente e mobilizada sob valores de discrição. E deste modo, ao captar-se como sendo visto, o jovem sente que está sendo visto no mundo e a partir do mundo, como diria Sartre.<sup>450</sup> Ao mesmo tempo que provoca o olhar, o corpo marcado evoca o lugar subterrâneo e alternativo do seu portador, dando-lhe visibilidade social e espessura identitária.

*Em termos colectivos, se for é mais a cena psicológica, da idade, de querer ir contra tudo, ou de querer afirmar algo, pessoalmente. Querer exprimir. Se calhar essa rapariga que estava lá [na discoteca gótica], eu olhei e achei que ela estava a ser uma alta palhaça, mas pronto, se calhar ela tinha aquela necessidade e não conseguia estar no dia a dia, e foi ali, e em vez de estar em Londres, onde um gajo mete um banquinho no parque e fala, foi ali, juntou-se a esse grupo e esse grupo se calhar permitiu-lhe fazer algo, não sei...*

[Estudante universitário, sexo masculino, 20 anos]

*Quanto mais não seja, pelo simples facto de tentar ultrapassar os seus próprios limites. Acho que as pessoas têm necessidade de chamar a atenção, de dizerem: «ai, eu também estou aqui! Também sou um ser vivo! Eu também cá ando!» Acho que as pessoas têm uma necessidade enorme de fazer isso. Senão, não tinham tanta necessidade de acenar à televisão, quando estão a filmar qualquer coisa, as pessoas estarem todas lá atrás a dizer adeus: «Eh! Eh! Oh!» e não sei quê e não sei que*

---

<sup>449</sup> São inúmeros os estudos sobre culturas juvenis que têm versado sobre o valor, os sentidos e os efeitos sociais da presença pública desses visuais mais exotizados no cenário urbano, muitos deles já aqui referidos quando analisámos o valor simbólico do visual.

<sup>450</sup> Nas palavras do autor, «captar-me como sendo visto é captar-me como sendo visto *no mundo* e a partir do mundo» (1998 [1943]):339).

*mais. Acho que as pessoas têm uma necessidade enorme de se mostrarem e de chamarem a atenção a elas próprias.*

[Profissional de body piercing, 8º ano de escolaridade, sexo masculino, 23 anos]

*Estas manifestações, eu acho, pá, que são incríveis! É sinal que as pessoas captaram qualquer coisa de ti e que tu marcaste! Houve qualquer coisa que marcaste nas pessoas e que... Epá, e que elas gostaram de te ter conhecido. E eu acho que isso é super positivo. Não tem nada a ver com fama, nem o ser conhecida. Tem a ver com qualquer coisa que tu marcaste, sem dares, sem falares, mas que ficou lá, percebes? E eu acho que isso é ótimo, percebes?*

[Gerente de estúdio de tatuagem e body piercing, 9º ano de escolaridade, sexo feminino, 39 anos]

A marcação do corpo assume assim a dupla forma de acto privado e público, de inscrição intimista e manifestação pública, facto que não deixa de produzir efeitos na relação social. O corpo, ao ser marcado, deixa de ser vestígio material que “naturalmente” interpela para passar a estabelecer uma forma de existência, de presença e de inserção do sujeito no mundo, provocando reacções que, raramente passando pela indiferença, podem ir do estranhamento à aversão, do elogio à hostilidade, da cumplicidade à desconfiança, da fascinação ao choque (Grogard, 1994:131), não deixando de constituir informação adicional na forma como os outros percebem, categorizam e se relacionam com o sujeito marcado em situações de interacção face a face.

Não é novo o estatuto social das marcas corporais como dispositivo expressivo de classificação social. Contudo, as inferências que se fazem sobre um corpo marcado não são necessariamente convergentes. O corpo marcado, hoje em dia, é uma realidade *disjuntiva* (Polner, 1987), dotada de uma ampla *multivocalidade* (Turner, 1999:40). Se no passado o olhar sobre o corpo marcado era informado por códigos relativamente restritos, quer no contexto das sociedades tradicionais, quer no contexto da sua introdução nas sociedades ocidentais, hoje as gramáticas de produção e de recepção das marcas corporais já não estão obrigadas a qualquer tipo de relação simbólica pré-existente com papéis ou estatutos sociais, assumindo a sua leitura uma forma incerta de prática interpretativa. Na polissemia que as caracteriza, estão disponíveis a todas as projecções de sentido e a todos os mal entendidos. Não só a mesma marca pode ser investida de vários sentidos na intenção da sua produção, como a esta densidade simbólica acresce a pleora de significados que lhe são atribuídos pelos olhares que com ela se cruzam.<sup>451</sup> A textualidade da pele marcada passa a estar aberta a todas as significações, tornando-se num complexo território semiótico, onde pode potencialmente cruzar-se uma justaposição de traços e propriedades simbólicas, por vezes até aparentemente contraditórios.

---

<sup>451</sup> Sobre o tema da produção semiótica no acto de recepção, veja-se Eco, 1986 e, naturalmente, Jauss, 1978.

O uso estilisticamente indiscriminado destes recursos, associado à sua (re)produção em condições de difusão e comercialização globalizada, resultou na erosão dos seus idiomas tradicionais e na sua concomitante exaustão simbólica, por via da complexa hibridação dos signos e mensagens veiculados. Basta entrar num estúdio de tatuagem e olhar para os catálogos usualmente disponíveis, para observar como o mundo das marcas entrou num *sincretismo cultural* ímpar e inusitado (Diógenes, 1998:196), amalgamando o arcaico e o moderno, fundindo psicadelicamente desenhos e materiais provenientes de diferentes culturas arcaicas, por vezes antagónicas, com a criatividade explosiva do mundo contemporâneo.

Dissociadas dos sistemas culturais de origem, as marcas relevam hoje uma iniciativa pessoal acompanhada de uma narrativa que lhe confere um significado mais íntimo e pessoalmente codificado. Mesmo as tatuagens tribais, as mais correntemente solicitadas apesar de (ou por que...) iconograficamente mais abstractas, não deixam de induzir narrativas biográficas e alimentar mitologias individuais, fundadas sobre tradições notoriamente simplificadas no desconhecimento das fontes, mas poderosas na projecção identitária do *self*.

O acto de marcar não é vivido pelo jovem com preocupações de fidelidade etnográfica ou filológica quanto ao seu conteúdo original. Este pode, inclusive, ser ignorado por ambos, perfurado e perfurador. A perfuração é um acto cuja intenção remete para a esfera íntima do desejo e do gosto pessoal, ainda que frequentemente comercializado e consumido sob a égide de uma mitologia de autenticidade que evoca as raízes primordiais do Homem, *in illo tempore*. Quando desenhos tradicionalmente tatuados são inscritos em corpos ocidentais, tal não passa de um gesto formalista de simulação, uma espécie de *citação cultural* (Boyne, 1999:211-212; Le Breton, 2002b:35) que pouco diz sobre a integralidade radical da inscrição, apenas fá-la pressentir enquanto representação formalmente autêntica.

A sua comercialização não implica a concessão colectiva de nenhum significado em particular mas, pelo contrário, a oportunidade de particularizar o sentido que lhe é investido, recorrendo a motivos e significados que não pertencem senão ao próprio. Importa, sobretudo, a sua significação subjectiva, propriedade íntima do sujeito marcado na medida em que subjaz à intencionalidade que este lhe confere no contexto de produção. Deste modo, mesmo que esteticamente ostentado, os sentidos intra-corporais subjacentes ao projecto de marcação restam enigmáticos, mesmo para os "iniciados" nas artes da escrita no corpo. Corpos «bordados de tatuagens enigmáticas», como enunciou Gabriel Garcia Marques no romance *Cem Anos de Solidão* (1997:91-92).

*A tatuagem dita tribal é a tatuagem artística, inspirada em motivos desenvolvidos por sociedades um pouco mais arcaicas que a nossa. Nessa altura, essas ditas tatuagens tribais tinham significado, marcavam passos diferentes no desenvolvimento do jovem para o adulto, dentro dessa sociedade, dentro da tribo. Muitas delas eram atribuídas às pessoas consoante a sua posição, consoante o que a pessoa era dentro da própria tribo. Os caçadores teriam direito a determinada tatuagem, os pescadores teriam direito a umas, os líderes teriam direito a outras. E o que é que acontece? Na sociedade dita ocidental, o mundo da tatuagem começou a absorver essas tatuagens, e começou a criar outras próprias, inspiradas nessas. Começaram a surgir imagens de força, normalmente numa só cor, o preto, porque a tatuagem vinha realçar determinadas áreas do corpo. Umas ostentariam força, outras poder, outras feminilidade, outras masculinidade. A ideia é que o desenho, apesar de não significar nada em termos de imagem, tenha um significado em termos de sentimento. A tatuagem tribal é exactamente isso. Hoje em dia há pessoas que fazem tatuagens tribais só pelo símbolo, porque acharam que o símbolo é engraçado, porque acharam qualquer coisa. Muitas das vezes, as pessoas não fazem a mínima ideia do que é que estão a meter no corpo. Já vi muitas vezes pessoas a fazerem desenhos que são tipicamente femininos em corpos masculinos. Ninguém questiona o que é que está a fazer.*

[Profissional de body piercing, frequência universitária, sexo masculino, 25 anos]

*Por exemplo, eu até Terça-feira passada sempre atribuí a tatuagem de uma borboleta ao feminino. O C. explicou-me que era uma tatuagem associada à morte. Pá, tu vais aprendendo, tás a ver, se calhar tu nunca pensaste em fazer e acabas a pensar que querias: «se calhar até tem muito a ver comigo». Se calhar até pensavas que era uma cena, assim, mesmo apaneirada e, de um momento para o outro, acabas por descobrir o significado verdadeiro dela e, se calhar, até pôr a hipótese de a fazeres. (...) A tatuagem que eu acho que fica mais linda na cara é uma lágrima. Só que tem um significado – pelo menos o único que eu conheço, tás a ver – que é o de já ter morto uma pessoa. É. É pelo menos lá fora. Pelo menos lá fora é associado ao já ter morto uma pessoa – uma lagrimazinha aqui. (...) As andorinhas da liberdade. Muita gente tem uma em cada mão. Pode significar a liberdade... Tens as teias de aranha nos cotovelos, que essas aí têm «n» significados. Um deles também é o já ter morto alguém.*

[Electricista na construção civil, 8º ano de escolaridade, sexo masculino, 28 anos]

*Tinha uma ideia muito boa, de fazer umas teias de aranhas nos cotovelos, mas já tirei um bocado da ideia, porque soube o significado das teias de aranha e não tem nada a ver comigo porque eu nunca fui preso. Os presos nos Estados Unidos e países de outros continentes, faziam uma teia de aranha quando eram presos por ter morto alguém e depois o número de aranhas que tivessem nessa teia era o número de pessoas que tinham morto. Eu nunca matei ninguém, nunca fui preso, não vou fazer teias de aranha. É assim, quem vê neste país se calhar não associa, mas provavelmente uma pessoa que saiba do assunto olha para mim e: «aquele gajo já matou, aquele gajo é perigoso!» Tudo bem que tenha um aspecto um bocado estranho, mas não quero ser assim tão chocante, não quero uma interpretação mal dada às minhas tatuagens. Tudo bem que achem chungoso, já há muita gente que me acha ex-presidiário por causa das tatuagens e dos piercings, mas calma, nunca fui preso, nunca fiz mal a ninguém, tenho um nome limpo, tenho um cadastro limpo.*

[Fiel de armazém, 7º ano de escolaridade, sexo masculino, 23 anos]

*Naquela altura, digamos que normalmente quem usava brincos era logo considerado gay ou fosse o que fosse. Era logo discriminado! Se fosse de um lado era uma coisa, se fosse na outra orelha era outra coisa. (...) Acho que dantes, se fosse do lado direito, uma pessoa era gay. (...) Na altura havia aquele código, se calhar era uma forma até de identificar.*

[Estudante universitário, sexo masculino, 20 anos]

Há, de facto, poucas convenções semiósicas nas marcas corporais contemporâneas. Cada vez mais o seu significado original – enquanto significado convencionado para a marca obtém no seu contexto de origem — é desconhecido no imaginário social de hoje. Já não preexiste qualquer equação simbólica entre signo e sentido. A águia não significa necessariamente liberdade, o leão força, o brinco na orelha esquerda a orientação sexual, as

teias de aranha nos cotovelos uma estadia na prisão, uma lágrima ao canto do olho, a responsabilidade de tirar uma vida... Não que tais equivalências convencionais tenham desaparecido da circulação semiótica e, conseqüentemente, deixado de exercer efeitos sociais, nomeadamente quando são estabelecidas ao nível da recepção social das marcas.

Ainda que alguns desses códigos subsistam e se reproduzam em circuitos sociais muito circunscritos<sup>452</sup>, sobretudo os que ancoram em conotações de género, as marcas constituem signos cada vez mais flutuantes e arbitrários. Apropriadas como recursos tipicamente narcísicos, próteses expressivas do percurso identitário e trajectória de vida do sujeito marcado, o sistema simbólico de sentido que hoje domina sobre os projectos de marcação corporal denota-se sobretudo contingente da biografia pessoal do seu possuidor, base fundamental do sistema de codificação que subjaz à sua gramática de produção.

*Se calhar, [a tatuagem] põe cá fora, de facto, coisas que nós sentimos, não é? E que deixamos os outros ver o que nós sentimos. Mas os outros não sabem interpretar, porque a interpretação é só nossa, só nós é que sabemos o que é que aquilo significa de facto.*

[Professor no ensino secundário, licenciatura, sexo feminino, 32 anos]

*... E se calhar olhas para a tatuagem e não percebes nada do que eu tenho, e eu percebo, e sei que é uma história.*

[Gerente de estúdio de tatuagem e body piercing, 9º ano de escolaridade, sexo feminino, 39 anos]

Apesar de ambíguas e arbitrárias no seu significado, considerando a fixidez semiótica a que estavam tradicionalmente arreigadas, as marcas corporais não são necessariamente “superficiais” e “vazias” de conteúdo, como as caracteriza Turner na «sociedade pós-moderna» (1999). Ainda que de conotações ambíguas e flutuantes, continuam a “significar”, a constituir uma prática dotada de uma elevada densidade simbólica. Tal como Connerton chama a atenção, uma prática com significado não corresponde necessariamente a um símbolo (1993:114). Se outrora a mensagem inscrita na marca fazia parte integrante do sistema de comunicação do grupo, que estava na posse do seu código denotativo, devidamente padronizado, harmonizado e institucionalizado, hoje à sua leitura subjaz um amplo e complexo sistema de significação, no qual confluem diferentes constelações simbólicas, por vezes antagónicas.<sup>453</sup>

---

<sup>452</sup> Como na prisão, em meios LGBT, nas Forças Armadas, etc. Muitas vezes, como os testemunhos anteriores dão conta, o conhecimento sobre este tipo de significados “originais” ou, melhor dizendo, convencionais, acaba por servir de constrangimento simbólico à sua incorporação num dado projecto de marcação corporal. Um determinado desenho que, à partida, até seria apelativo do ponto de vista gráfico, pode não ser apropriado devido à conotação que, sobre ele, se mantém.

<sup>453</sup> Como tivemos oportunidade de analisar no capítulo II, ponto 2.4 deste trabalho, em torno das marcas corporais, quer na sua versão de tatuagem quer de *body piercing*, orbitam várias constelações de sentido, as quais radicam em diferentes modalidades de mobilização potencial ou efectiva por parte dos jovens: temos uma primeira

Ora, se a actual polissemia dos sistemas de sentido sobre o corpo marcado não propicia qualquer tipo de consenso sobre os sentidos de um corpo marcado, também não afiança, de todo, o encontro entre *gramáticas de produção* e *gramáticas de recepção* das inscrições incorporadas.<sup>454</sup> Pelo contrário, aumenta substancialmente a sua impossibilidade de simbiose semiótica ou, utilizando a expressão de Elísio Veron (s/d), de *semiose social*, designação que o autor utiliza para dar conta do fenómeno de circulação inteligível de qualquer enunciado discursivo ou não discursivo entre instâncias de produção e instâncias de recepção, por via da coincidência entre as suas respectivas gramáticas.

Com efeito, se o universo simbólico de quem *já fez* ou *admite vir a fazer* uma ou mais marcas corporais, na sua versão tatuagem ou *body piercing*, tende a oscilar entre uma *percepção consumista* e uma *percepção identitária* das mesmas – encarando-as como mais um acessório juvenil disponibilizado pelo sistema da moda, ou privilegiando-as enquanto expressão estética e incorporada de uma história de vida que se pretende singular(izada) –, fora do espaço de produção das mesmas continua a subsistir a imagem estereotípica que sobre elas foi sendo historicamente construída no mundo ocidental, estribada numa percepção desviante, patológica e masoquista das marcas corporais, fundada em categorias estigmáticas que as conotam com delinquência, mortificação, mutilação e loucura, fundando uma estética ameaçadora que muitas vezes provoca desconfiança e medo entre os sujeitos pouco familiarizados com corpos marcados.

Essas mesmas categorias de percepção vêm, por sua vez, informar os sistemas de classificação social aplicados aos sujeitos marcados. As inscrições corporais criam uma inevitável interdependência entre “texto” e corpo. São realidades que, dada a natureza invasiva e permanente da incorporação das marcas, se unificam: o que olha para o corpo não separa o texto que “lê” da pessoa que o suporta. Corpo e palavra fundem-se em imagem, em signos de comunicação (Diógenes, 1998:186). Qualquer que seja a leitura que informa o olhar, não terá,

---

constelação de sentido que remete as marcas para um universo simbólico de excessividade juvenil e violência física, conotando o seu uso a formas de “exibicionismo”, “loucura”, “dor”, “mutilação”, “marginalidade” e “contestação”, surgindo associada a uma maioria de jovens que, nunca havendo feito uma marca corporal, também não tem pretensões a tal; os jovens que, por sua vez, já experimentaram incorporar pelo menos uma marca ou ainda o desejam fazer, que tendem a partilhar uma percepção bastante mais positiva desses investimentos corporais, tomando-os como mais um acessório juvenil disponibilizado pelo sistema da moda, ao fazê-los associar a traços como “sensualidade”, “originalidade”, “moda” e “juventude”; por fim, temos uma constelação simbólica reservada a um conjunto muito circunscrito e marginal de jovens que faz das marcas um projecto extensivo de corporeidade, os quais tendem a perceber essas inscrições como acessórios investidos de um valor artístico e biográfico, associando-as a traços como “arte”, “beleza”, “recordação” e “identidade”.

<sup>454</sup> Relembremos que as primeiras dizem respeito aos códigos investidos no projecto de marcação corporal por parte de quem os promove, sendo as segundas relativas aos códigos de leitura e interpretação que presidem à percepção social dos seus respectivos receptores. É no potencial *espaço de confronto* entre essas gramáticas que se funda, como vimos no capítulo anterior, o *valor de choque social* e o *poder disruptivo* de que as marcas corporais são investidas.

portanto, por objecto apenas os desenhos e objectos incorporados, mas imediatamente é estendida à pessoa que os transporta.

As marcas constituem, assim, uma forma privilegiada de produção e identificação social, na medida em que concedem determinadas propriedades simbólicas aos seus portadores. Dada a pluralidade de gramáticas actualmente disponíveis na leitura social das inscrições corporais, sucede habitualmente haver uma larga distância semiótica, até mesmo desencontro, entre as *propriedades individualmente investidas* na produção do projecto de marcação corporal, e as *propriedades socialmente atribuídas* na sua recepção social, o que pode gerar descoincidências pouco confortáveis entre a identidade social (atribuída) e a identidade pessoal (subjectividade) do sujeito extensivamente marcado.

É por referência a este desencontro entre gramáticas de produção e gramáticas de recepção e, por sua vez, entre propriedades investidas e atribuídas, que podemos compreender, por exemplo, as frequentes oposições parentais e as reacções socialmente mais adversas aos projectos de marcação corporal dos jovens. As gramáticas de recepção que informam as propriedades simbólicas atribuídas aos portadores deste tipo de projectos corporais, mantêm-se amplamente ancoradas num conjunto de informação social historicamente acumulada, cristalizada e legitimada sobre a tatuagem e o *body piercing*, informação essa que continua a condicionar largamente o valor e a semântica conotativa dessas inscrições epidérmicas, a alimentar os processos de categorização social de que os seus praticantes são alvo, bem como a formatar as situações sociais de que são protagonistas quotidianamente. A sua aparência persiste em evocar um mundo social de «selvajaria», «desvio» e «marginalidade», continuando a remeter para uma história social que incrimina, patologiza e descredibiliza socialmente.

A reputação social do sujeito marcado, sobretudo na sua versão epidérmicamente mais extensiva, permanece, portanto, sob o risco do *stigma* (1988 [1963]). A sua identidade social continua comprometida com uma *identidade de risco*: risco de ser conotado com o que não se é ou de sobreexpor o que se é e não se deveria ser, do ponto de vista dominante sobre a legitimidade social dos comportamentos. O corpo extensivamente marcado continua ainda a ser visto como um *corpo suspeito*, potenciando efeitos socialmente recriminatórios, incriminatórios ou discriminatórios sobre o respectivo portador, despoletados pelo significado «desviante» atribuído ao corpo sob observação, e consubstanciados em situações de desigualdade no tratamento social deste por relação a outros corpos não marcados, na sua circulação e afazeres quotidianos, no acesso a determinados circuitos sociais, segmentos do mercado de trabalho, etc. Nesta perspectiva, torna-se claro o alcance sociológico da máxima de Machado Pais, quando diz

que «a liberdade de opção que é própria da reflexividade de acção pode traduzir-se em ganhos de autonomia mas também em perdas de aceitabilidade» (Pais, 2004b:8).

*Pronto, porque a minha mãe, os meus pais, e se calhar os meus tios e isso, associam as tatuagens e piercing, e não sei quê, a... «são todos uns drogados! e «andam para aí a assaltar lojas!», esse tipo de coisas, 'tás a perceber? É um bocado nessa onda. (...) E pronto, primeiro tentei explicar que não tinha nada a ver com essa onda de drogas, nem de nada dessas coisas, não é? Entretanto tentei mesmo explicar-lhe que tinha algumas minhas que também tinham, e que não tem nada a ver pronto. Se calhar, há uns bons anos atrás, seria um bocado essa onda de... Pronto, quer dizer, para mim nunca foi, eu nunca vi as coisas dessa forma, não é?! Mas até entendo que as pessoas mais velhas vejam assim, não é? Um homem tem um brinco, já tem uma conotação um bocado diferente. Se tem as tatuagens e o cabelo comprido, então aí «meu Deus!», não é? Pronto, essas coisas. Mas pronto, tentei explicar-lhes que não tinha nada a ver com isso, não era de facto assim. Eles não entendem é porquê! O porquê! E, principalmente, já não tem nada a ver com a minha idade, percebes? A minha mãe diz-me «na tua idade, porquê? Que as miúdas agora ponham brincos por todo o lado, no umbigo, e não sei quê!...» (por todo o lado ela não diz mas pronto) «no umbigo e não sei quê, pronto, ainda vá que não vá. Agora tu?!...»*

[Professor no ensino secundário, licenciatura, sexo feminino, 32 anos]

*Não as podemos encarar numa onda agressiva, não tem nada a ver. Sou um bocado contra a guerra, contra qualquer tipo de violência, embora para algumas pessoas haja uma interpretação de violência nos piercings. São agressivos mas, lá está, utilizamos coisas que os outros também utilizavam na sociedade do dia-a-dia. Acho que não tem nada a ver com a pessoa. Eu não passo a ser um grande ladrão por ter tatuagens, continuo a ser a pessoa que sou. Sou capaz de ver uma pessoa deixar cair cinco contos e dizer: «olhe, deixou cair cinco contos!» A sério, se calhar a ele custou-lhe a ganhar, como me custa a mim. (...) Como disse há bocado, a S. é a minha cara-metade, é baixinha, é espectacular, é linda, cabelo encaracolado, é linda, tem feições de índia, uma beca. Há ali uma mistura de raças bué da louca, conheço a família toda dela, só não conheço uma irmã que vive no Algarve. Há muita gente que não vê um homem a ter este tipo de sentimento, um homem com o meu aspecto, forte, com tatuagens, brincos e pensar assim nestas merdas e ter estes sentimentos. Há muita gente que não liga uma coisa com a outra, mas sou um bocado assim.*

[Fiel de armazém, 7º ano de escolaridade, sexo masculino, 23 anos]

Dada a divergência neo-barroca que caracteriza a estética do corpo extensivamente marcado, a experiência de se sentirem constantemente observados no seu quotidiano é habitual entre os jovens que o ostentam. Quando o *olhar* (real ou fantasmático) surge como primeira forma de relação com estes jovens, torna-se muitas vezes ostensivo para quem o experimenta sobre a pele. Na apreensão do olhar que lhes é endereçado, e como a sucessiva experiência social lhes indica, os jovens pressupõem que esse mesmo acto vem impregnado de processos judicativos e de categorização, frequentemente de natureza negativa e estigmática, induzindo efeitos de suspeição e acusação de ter um passado ou um presente marginal, remetendo-os para figuras sociais pouco reputadas como o «recluso», o «drogado» ou a «prostituta».

Ora, como atenta Pedro Moura Ferreira, os mecanismos sociais de censura, recriminação e/ou incriminação social instalam-se na vida quotidiana justamente «a partir das designações, dos nomes e das classificações que são atribuídos aos outros e às coisas que escapam à nossa compreensão imediata de normalidade. (...) A partir do momento em que o rótulo circula como



atributo da pessoa, tal facto não pode deixar de originar consequências psicológicas e sociais.» (2000b:664). É nesta óptica que o jovem extensivamente marcado, ao tomar consciência de ser visto, sente ocupar um lugar no mundo, mas pressente também que corre o risco de se deixar definir pelo mundo, vendo a sua condição de *pessoa* (individual) se subtrair à condição de *figura* (social). Ou, como equaciona Jean-Paul Sartre num célebre texto sobre o Olhar, quando o corpo (marcado) é objecto do olhar do outro, «não sou para mim mais do que pura remissão ao outro» (1998 [1943]:336). O que equivale a dizer que o olhar do outro pode ficar aquém do seu ser (no que é e/ou do que quer ser) nesse mundo, quando o campo de percepção desse outro se acha limitado pelo quadro de inteligibilidade historicamente associado às figuras marcadas, com todos os preconceitos e estereótipos de que padece.

Nesta remissão, o exercício do olhar do outro sobre si próprio é lido pelo jovem marcado como uma tentativa de lhe limitar a liberdade e minar as possibilidades de acção. É um olhar judicativo à partida dotado de um poder estruturante, perante o qual o jovem acaba por organizar as suas atitudes e comportamentos públicos. Daí que, ao desafiar o olhar e, simultaneamente, as categorias tradicionais e “naturais” de leitura do corpo, o acto de marcar permanentemente o corpo acabe por conter um sentido de *prova*: através dele o jovem não só tem oportunidade de experimentar voluntariamente os seus limites sensuais<sup>455</sup> como, ao ostentar publicamente o seu projecto de corporeidade, se serve da rua para pôr à prova a sua capacidade de resistência social perante o exercício de coacção lido no olhar dos outros.

*Eu apareço assim num café qualquer, um café normal onde estão vários jovens sentados e onde não há a normalidade de aparecer uma pessoa assim, sento-me e estou a beber café e, mesmo que não queiram, estão a olhar para as minhas argolas e para as tatuagens. (...) Logo no início de ter furado o nariz, eu tinha uma argola pequenininha e fui para Lisboa muito cedo, já não me lembro fazer o quê. E estava no metro, na paragem do metro e parou o metro em sentido contrário. Todas as pessoas, mas todas as pessoas que estavam à janela, apontaram para o meu brinco, todas a comentar. Eram as cotas todas a comentar. E eu fico assim «epá, mas porquê? Não têm nada a ver com isso, eu é que furo, eu é que sei, eu é que mando no meu corpo!»*

[Fiel de armazém, 7º ano de escolaridade, sexo masculino, 23 anos]

*Ainda há aquela tendência – há menos mas ainda há aquela tendência – de uma pessoa julgar «olha, aquele tem brincos, é drogado! Aquele tem tatuagens, teve preso!» Hoje em dia, ainda há um bocado essa mentalidade entre as pessoas. Não pessoas de uma faixa etária mais baixa, mas sobretudo aquelas pessoas de uma faixa etária mais elevada. (...) Os piercings é para os drogados e as tatuagens é para os prisioneiros, isso ninguém lhes tira da cabeça. Eles viveram nesse tempo e sabem que as coisas nesse tempo funcionavam assim. (...) Eu gosto quando uma pessoa passa por mim e não liga! É sinal que a pessoa está habituada a ver e a mentalidade dela é bastante aberta. Não gosto daquelas pessoas que passam por mim, olham e comentam, mas segredando. Acho que é um mau sinal. E acho que essa pessoa, logo aí, já me está a pôr um bocado de parte. Mesmo não me conhecendo de lado nenhum, já me está a pôr à parte das outras pessoas todas*

[Profissional de body piercing, 8º ano de escolaridade, sexo masculino, 23 anos]

---

<sup>455</sup> Lembremo-nos da centralidade que a experiência da dor assume numa fase inicial do projecto, já atrás analisada.

*Por exemplo, vou às compras a um supermercado. As pessoas olham e tal, às vezes vejo que falam entre elas, não é? Depois os outros também olham. Mas pronto, nada assim muito de especial. Às vezes lá sinto uns olhares mais agressivos, assim desconfiados, 'tás a perceber? (...) E se, às vezes, há colegas que olham para mim de uma forma diferente, que acham estranho, a maior parte dos colegas até acha piada, pelo menos brinca um bocado com a situação: «ah andas aí toda pintada e tal, toda furada e não sei quê!» (...)...aquelas [colegas professoras] que são assim, algumas até mais novas do que eu, mas com aquela postura toda diferente, não é, da professorinha, olham para mim e dizem «epá, aquela gaja deve ser daquelas que fode com quatro ao mesmo tempo!!» percebes? (risos)*

[Professor no ensino secundário, licenciatura, sexo feminino, 32 anos]

Significativo ou generalizado, a intervenção do Outro acaba por estar sempre subjacente aos processos de construção dos projectos de marcação corporal, não apenas na sua dimensão de *referência*, como já se viu atrás, mas também de *constrangimento*, nomeadamente por via das expectativas e previsões que os jovens extensivamente marcados formulam sobre as potenciais reacções sociais à sua opção de corporeidade. Quando os projectos de marcação corporal atingem uma extensão que excede largamente os limites de indisciplina corporal socialmente tolerados, os jovens que os ostentam passam a ter que saber suportar e lidar quotidianamente com os olhares e as reacções marginalizantes que o respectivo visual convoca. Neste contexto, a par da vontade de autonomia, autenticidade e provocação que subjaz às gramáticas de produção deste tipo de projectos, os limites que lhe são socialmente impostos acabam por ser objecto de ponderação, gestão e negociação por parte dos sujeitos que os põem em acção, pelo foco de tensão que introduzem sobre a sua tão apregoada agencialidade e emancipação.

*Senti bastante o choque das pessoas, pais, professores, vários amigos, as pessoas mais próximas. Todas elas quiseram tentar compreender porque diabo é que eu estaria a sofrer um desvio de comportamento, se assim quiseres. Lá está, a grande vantagem que eu tive foi o facto de me saber exprimir mais ou menos bem, e dar a entender a essas pessoas que eu não deixava de ser eu próprio só pelo facto do meu exterior se ter modificado. Tive alguns problemas propriamente ditos. (...) [Tive] o trabalho de suportar tudo o que advém de usar um piercing. Primeiro, as más reacções familiares. Depois o facto de sabermos que será bastante mais difícil conseguirmos emprego. Depois ainda o facto de sabermos que grande parte das pessoas poderá condenar aquilo que nós estamos a fazer e que estamos a utilizar.*

[Profissional de body piercing, frequência universitária, sexo masculino, 25 anos]

*As pessoas falam imenso de racismo em relação às raças, mas eu sou também vítima disso, não é? Porque vá eu onde for, por exemplo, eu não sou atendida nas lojas da mesma maneira do que as outras pessoas, tenho de esperar que as meninas se recomponham da risota, da parvalheira, de tudo isso. É óbvio que quando eu entro num sítio – aqui neste banco não, porque toda a gente me conhece, mas em bancos, coisas um pouco mais importantes, ou numa clínica ou não sei quê – as pessoas ficam sempre desconfiadas. E hoje em dia, se entro numa loja... por acaso aconteceu-me isso hoje de manhã com o W. Eu vim-me embora, e vim-me embora mesmos de propósito, porque eu tinha o segurança sempre atrás de mim! (risos) É muito estranho, mas é verdade. Na Zara hoje, foi incrível! Incrível! Estava sempre de lado, sempre atrás, até que eu disse «iiii W., por amor de*

*Deus, vamo-nos embora daqui!» Não, não, não dá!! E, normalmente, isso é frequente, nos supermercados e tudo isso é frequente. Estou sempre a ser supervisionada! (risos)*  
[Profissional de body piercing, 9º ano de escolaridade, sexo feminino, 34 anos]

*Eu acho que é tão frustrante podermos fazer uma coisa que nos dá tanto prazer e termos de esconder dos outros, que acaba por nos quebrar o prazer. Portanto, eu não tenho nada que possa esconder dos outros, porque... Pronto, o que faço está á vista! Se querem, querem! Eu vou, eu se tiver que ir falar com o meu gerente de conta, ou quando vou ao banco, eu vou assim porque sou eu!! Eu sou assim!! Portanto, eu não tenho nada para esconder!! Eu vou à minha médica, eu vou ao hospital... Eu sou assim!! É lógico que não sou sempre a mais bem atendida, não é? Mas isso eu também já me habituei a viver com isso, e é uma questão de opção. Ou tu és, e és, ou não és!*  
[Gerente de estúdio de tatuagem e body piercing, 9º ano de escolaridade, sexo feminino, 39 anos]

A reflexividade subjacente à elaboração destes projectos vê assim incluída a consciência e o cálculo dos riscos que a sua diferença radical acarreta, bem como o reconhecimento das condições para a visibilização social da mesma. Trata-se de um processo representacional de síntese de expectativas e projecções que antecipa (re)acções potenciais de outros e resulta na gestão social do projecto e ajustamentos de comportamento. Na trajectória da sua experiência social enquanto sujeitos marcados, estes jovens vão aprendendo a acautelar como, quando e onde os seus corpos tatuados irão ser admirados, meramente tolerados ou veemente repudiados.

*[Na direcção de turma, tipo na primeira reunião, tu pensaste em esconder as tatuagens?] Pensei um bocado, pensei um bocado... Porque pronto, nunca tinha tido uma direcção de turma, nunca tinha estado numa sala à frente de pais de trinta crianças, na qualidade de «sou eu que tomo conta dos problemas deles em todas as disciplinas, é comigo que têm de tratar». E pensei «eles vão olhar para mim e vão pensar: “será que esta fulana tem capacidade para tratar dos problemas, se eventualmente houver problemas com o meu filho?”» Pensei um bocado nisso. (...) Ponderei, essencialmente, foi o que é que isso me iria trazer na relação com os outros, e os outros eram basicamente os meus pais. Que acham que isto é uma aberração, não é? Aliás, dizem-me «andas aí toda pintada, com essas coisas todas!!». E se eu saio com eles de preferência tenho que levar as tatuagens tapadas, não é? Pelo menos as que dão para tapar, algumas não dão. Mesmo que seja para ir às compras, ao Pão de Açúcar, ou para ir fazer seja o que for, tenho que levar... Quer dizer, não tenho, mas convém, para não arranjar mais conflitos... Ponderei essencialmente isso. E aliás, eles tiveram muito tempo sem saber. Uma vez souberam porque eu estava a tomar banho, e a minha mãe entrou em casa, e foi lá, e abriu a cortina da banheira, olhou, ficou assim muito coisa a olhar, e voltou a fechar. Nem me disse nada, estás a perceber?*  
[Professor do ensino secundário, licenciatura, sexo feminino, 32 anos]

O resultado deste processo é uma forte tensão subjectiva, devido à perda de *sinceridade* do projecto identitário em muitas situações ou esferas sociais, onde ele aceita renunciar à sua autenticidade e singularidade, a «ser ele próprio», no sentido de gerir o potencial *défice de reconhecimento* que a sua corporeidade poderá impelir sobre a sua pessoa (Bajoit, 1999:74; Schaut, 1999). Como vimos, a dignidade do usuário de um corpo extensivamente marcado

passa por ver a sua diferença pessoal afirmada e reconhecida na esfera pública, onde supõe ser apreciado pela sua diferença radical, ser reconhecido na sua distintividade pessoal, exigindo simultaneamente igual tratamento social. Se em determinadas situações sociais quotidianas, sobretudo com outros generalizados, o jovem marcado faz questão de afirmar e radicalizar a sua distintividade individual, e de viver a relação com o outro não marcado sob o modo da rebelião e da provocação, noutras esferas sociais, calculando os eventuais riscos de conflito, tensão e/ou sanção a que está sujeito, o jovem topa trair um pouco o seu projecto de identidade desejada, no sentido de diminuir ou resolver esses mesmos riscos. Tal é efectivado negociando os limites da sua expressão corporal, ou gerindo a visibilidade dos mesmos através de estratégias de *encobrimento* da fachada (Goffman, 1993 [1959]:72),

Antes da sua aparição social em determinada esfera social ou diante de determinadas figuras, o jovem faz muitas vezes um prévio “trabalho de tradução”, antecipando a gramática de recepção potencialmente aplicada ao seu corpo e as eventuais tensões daí decorrentes. Como resultado desse cálculo, o jovem formulará o projecto adaptando os seus actos de vontade aos limites das possibilidades que lhe vão sendo socialmente oferecidas, ou dissimulará<sup>456</sup> a sua imagem corporal, criando provisória ou intermitentemente uma fachada conforme à identidade esperada, remetendo o *self* sincero para regiões de bastidores (como a casa, locais de lazer e /ou de celebração da corporeidade marcada, como concertos ou determinados locais nocturnos) ou zonas socialmente neutras, correspondentes a espaços de passagem entre as várias esferas sociais onde circula.

*Acho que há sempre um certo receio também, depois, em contrapartida, em relação a possíveis amizades que eu faça, em relação aos familiares deles e não sei quê. Nunca sei bem como é que hei-de reagir perante eles. Se calhar, a melhor maneira é mesmo tapar as coisas e não as mostrar, até para não dar azo a que falem também, e que chateiem e que digam: «mas se aquele gajo é assim e não sei quê, eu não gosto que andes com ele!» E não sei quê e não sei que mais... Porque acho que não tem nada a ver uma coisa com a outra, não é? E então, para não dar hipótese de que isso aconteça, acho que o melhor é mesmo uma pessoa... Prontos, quando lhe apetece andar de manga curta, anda de manga curta. Mas quando vai a algum sítio assim onde uma pessoa não tenha muita confiança com as pessoas, veste uma camisa ou uma sweatshirt ou qualquer coisa, e põe os braços tapados.*

[Profissional de body piercing, 8º ano de escolaridade, sexo masculino, 23 anos]

*Se eu vou para um sítio e quero que o assunto seja aquele, se vou de manga curta, o assunto já vai ser este. Então, se for preciso, nem dispo o casaco, tá a ver. Só para passar despercebido. Pá, «Deus queira que não se lembrem». (...) Mas também, se eu vir que vai ser inconveniente tipo: pá, olha, vais a casa dos pais de um amigo meu, que os pais sejam da terrinha, a gente temos que ser flexíveis pá. A gente temos que lidar com o que é que as pessoas... até que ponto é que elas vão perceber a cena.*

[Electricista na construção civil, 8º ano de escolaridade, sexo masculino, 28 anos]

---

<sup>456</sup> A *dissimulação* corresponde aqui ao esforço que o potencial estigmatizado faz para não impor a sua presença, à arte de se fazer tornar igual.

*Na zona onde eu moro, quase ninguém sabe que eu tenho tatuagens. Porque já para não criar aquele zum zum zum ali ao pé, porque senão eu já sei que daqui... Se soubessem... Imagina que eu vou beber o café sempre no mesmo café, mais ou menos. Se soubessem que eu tinha tatuagens, eu já sei que daqui a um mês, eu aparecia lá, «olha aquela tem uma tatuagem!» [diz ao ouvido...]. Epá, e eu não estou para levar com isso de estarem sempre a embirrar comigo! Eu saio sempre com a preocupação de levar uma blusa comprida ou um casaco, preocupação não, porque eu já faço isto naturalmente. Agora vai ser mais complicado com esta do braço. Mas também não estou nem aí! Epá, chateia-me! Chateia-me é as outras pessoas, percebes? Isso é que me chateia realmente, é as outras pessoas não aceitarem naturalmente. Isto não é nada de outro mundo.*  
[Profissional de body piercing, estudante universitário, sexo feminino, 27 anos]

Os efeitos decorrentes do modelo de corporeidade escolhido são previstos e sentidos com maior acuidade no quadro restrito das interacções nucleares do jovem, nomeadamente entre a respectiva *família*, onde as reacções ao projecto de marcação corporal oscilam entre a forma mínima de sensação de estranhamento e surpresa, até formas mais adversas, como a violência ou a expulsão (temporária) de casa. Tal ocorre na medida em que, na sua recepção, o projecto corporal vem atraí-lo às expectativas normativas construídas e depositadas sobre a identidade e a conduta do jovem a partir dessa instância social, associando-o a figuras suspeitas e zonas sociais mais obscuras.

Como se aquele corpo que se sabia (de) quem era, deixasse de ser quem se julgava. O suporte é o mesmo, mas diz e mostra algo que não era esperado daquele corpo. A sua informação social deixa de corresponder à identidade que, até aí, lhe era atribuída. O seu sujeito modificou-o e, conseqüentemente, modificou-se, tem uma identidade diferente. Ao deixar de se (re)conhecer aquele corpo e a identidade a que a sua evidência correspondia, a alquimia naturalista entra em turbulência, até mesmo em ruptura, podendo gerar um sentimento de inquietude no outro a quem aquele corpo era familiar. O mapa (de significação) anterior já não se adequa àquele território (corporal), e o novo mapa confronta os pais com uma realidade inquietante.

Por outras palavras, a imagem corporal do jovem marcado, quando conhecida, é susceptível de provocar um desfasamento, uma dissonância identitária entre os seus quadros nucleares de interacção, na medida em que o *reconhecimento cognitivo*<sup>457</sup> do projecto de marcação corporal por parte destes vem pôr em causa a identidade social até aí construída sobre o jovem marcado, sobretudo por parte dos que lhe eram mais próximos mas que com ele não partilhavam dessa zona de gosto, sequer o conhecimento sobre o seu gosto por tais recursos. Depois de marcado, aquele corpo é, ao olhar destes últimos, nomeadamente dos pais,

---

<sup>457</sup> Goffman entende por *reconhecimento cognitivo* o acto de percepção que “coloca” um indivíduo como possuidor de uma identidade social ou pessoal particular (1988 [1963]:78).

transportado e colocado num outro universo simbólico, numa identidade social onde a pessoa que o incorpora não é imediatamente reconhecida. Por momentos, aquele corpo perde o seu primeiro sentido, a sua “linguagem natural”, a sua “inocência”, assumindo uma outra legibilidade, fundada numa outra ordem simbólica, historicamente construída como estigmática. As relações de intimidade que o jovem supostamente tinha com os pais ficam, portanto, comprometidas, carentes de informação compartilhada.

*Quer dizer, os meus pais estão habituados a ver-me assim. Chocou ao princípio, houve um grande choque! A minha mãe, quando me viu a primeira orelha furada – furei primeiro a esquerda – foi um grande choque para ela. (...) De resto, a minha mãe teve um grande choque porque há teorias sobre os brincos nas orelhas completamente erradas, que os povos e gerações anteriores à nossa utilizavam, como quem usa brincos na direita é homossexual, quem usa na esquerda é amante de música, quem usa não sei onde é não sei o quê... Isso é completamente errado, cada um usa os brincos onde quer, independentemente de ser ou não qualquer coisa, não tem que ter um rótulo por usar um brinco.*

[Fiel de armazém, 7º ano de escolaridade, sexo masculino, 23 anos]

*[Os meus pais reagiram] Mal! Muito mal! Muito mal! Foi mesmo: «o que é isto?! O que é isto?!» (risos) Foi uma má reacção, não gostaram mesmo nada. (...) O meu pai... era mais isso... podia estar associado a algum clã que não fosse propriamente o daquele menino bem comportado e afins... Foi uma surpresa um bocado drástica para eles. Como é óbvio, criticaram, não se sentiam bem na presença de tal coisa, criticaram-me e repreenderam bastante... (...) Há aquele espírito de família que não se pode fugir de certos parâmetros, o menino tem de seguir as pisadinhas do pai, tem de ser bem educadinho. (...) Como entretanto vou mantendo as tatuagens em sítios escondidos, [os pais] não sabem a quantidade. As visíveis tudo bem, e a reacção continua a ser negativa. Mesmo hoje em dia a reacção continua a ser negativa. Mas a quantidade, ao certo, também não sabem quantas são, nem qual é extensão, por isso restringe-se só ao que vêem e não ao que existe na verdade. (...) Por exemplo, hoje em dia não provoço, mas também é assim: se eu, por exemplo, tiver necessidade de mudar de roupa, sou incapaz de mudar de roupa à frente do meu pai. É assim, não é que não seja capaz, é para evitar conflitos. Já sei que vai haver confusão, portanto, não vale a pena estar a preocupar-me em mostrar-lhe o que quer que seja nem dizer-lhe eventualmente «Olha, fui fazer mais uma e para a semana vou fazer outra», ou uma coisa qualquer dessas assim, não entro em conflitos desses, desse nível, não vale a pena.*

[Cozinheiro, frequência universitária, sexo masculino, 28 anos]

*Tive uns grandes problemas com os meus pais... Tive uns tempos na rua, também, só por causa dos brincos. Os meus pais não aceitaram assim muito bem, não é? Quer dizer, tipo, mais a parte do meu pai, os meus avós e isso, evidente. Estávamos a viver em casa dos meus avós, ainda por cima! E então, pronto, aquilo não foi propriamente bem aceite. Sei lá, começaram também logo a associar também à droga e essas coisas... (...) Claro que, no início, houve aquele choque! Que é um choque de ideias, de ideologias, sei lá, de gerações. Só que, tipo, com o tempo foram aceitando, e agora eu sei que podia aparecer tipo com 20 tatuagens que acho que já, de certa forma, tipo... Não é aceitar ou não aceitar. Aceitar, que remédio tinham eles, não é? Sei lá, é mais a onda de... Compreendem, e sabem que, no fundo... Tipo, o receio era de uma mudança assim tipo geral, em mim. Como se eu me fosse tornar outra pessoa. Mas ao longo do tempo foram compreendendo que, no fundo, era a mesma pessoa. Claro, com uns adornos... (ri-se) Tipo, uma árvore de Natal... (ri-se) Só que, pronto,*

[Estudante universitário, sexo masculino, 20 anos]

Não podemos esquecer que a diferença geracional inscreve as referências e os valores dos pais há mais de vinte anos atrás, uma época em que os *piercings* eram praticamente desconhecidos e as tatuagens eram associadas a uma significação pejorativa. Donde o conflito de interpretações que, muitas vezes, opõe pais e respectivos filhos sobre o uso de marcas corporais, uns e outros recorrendo nos seus julgamentos a sistemas de valores e de significação por vezes contraditórios. E daí também a oposição muitas vezes reactiva dos pais à forma expressiva como os filhos lhes tentam demonstrar ter entrado num processo irreversível de autonomia. A *família* é um lugar primordial de intensa socialização e disciplina corporal, onde mais ou menos intencionalmente se educam e ritualizam formas de expressão corporal, se modelam imagens e técnicas corporais, em suma, se delimita o espaço de possibilidades corporais desde a mais tenra idade. O acto de marcar o corpo, muitas vezes à revelia dos pais, enuncia um gesto de emancipação perante o controlo corporal e social da família, prefigura uma tomada de decisão sobre si próprio onde a autoridade sobre o corpo legado pelos pais é reivindicada para o próprio.

Por fim, depois de um momento de discussão, o facto acaba por ser aceite – embora muitas vezes pouco compreendido – e a situação identitária reposta ou redefinida. Há um efeito de naturalização que se vai ganhando com a familiaridade que se cria perante o visual do filho, bem como uma convicção que se ganha de que a respectiva identidade se mantém, de que existe uma “estabilidade no eu” que pouco terá a ver com as figuras estereotípicas a que associavam as marcas. Fica, porém, o receio do «contágio do estigma», ou seja, da transferência simbólica da imagem pública de descrédito dos filhos para os próprios pais (patente no sentimento de vergonha quando o projecto de corporeidade dos filhos é assumido, ao seu lado, em praça pública), bem como ainda o receio perante os riscos sociais e especificamente laborais que os seus filhos passarão a ter que defrontar.

*Até eles [os pais] se habituarem a verem-me com os piercings e com as tatuagens, foi um bocado complicado. Retraíam-se um bocado, eu notava que eles não estavam muito à vontade quando iam comigo na rua, e coisas assim do género. Hoje em dia, acho que já estão bastante mais à vontade já estão bastante mais habituados, talvez de verem em mim, talvez de verem noutras pessoas e de saberem que há mais pessoas que também têm, não é? Talvez se tivessem habituado mais à ideia, por verem que as coisas, nesse aspecto, estão a evoluir. As pessoas também estão a ter outra mentalidade, mesmo aquelas mais velhas. Embora haja sempre a mesma questão, não é, que os piercings é para os drogados e que as tatuagens é para os prisioneiros, isso ninguém lhes tira da cabeça. Eles viveram nesse tempo e sabem que as coisas nesse tempo funcionavam assim. (...) Acho que era mais isso, acho que era mais o aspecto da vergonha, acho que é mais... É a tal coisa, dos amigos, o que é que eles vão pensar? «Não interessa o que é que ele pensa, mas os amigos, o que é que eles pensam, interessa muito mais!» (...) Há sempre um certo preconceito em relação a isso. Até ultrapassar essa primeira fase...*

[Profissional de body piercing, 8º ano de escolaridade, sexo masculino, 23 anos]

*Pronto, a nível familiar traz-me muitas, muitas complicações! E a nível profissional, às vezes também sinto um bocado o peso. (...) A minha mãe ficou muito chocada, e «porque é que foste fazer isso?! E isso é uma porcária, que agora nunca mais sai!!...» pronto «E não compreendo!!» e não sei quê. (...) A minha mãe dizia-me «na tua idade, porquê? Que as miúdas agora ponham brincos por todo o lado, no umbigo, e não sei quê, pronto, ainda vá que não vá. Agora tu?!...» E depois os problemas com o emprego, «hoje é muito mais difícil arranjar emprego» e não sei quê. E eu primeiro tentei-lhe explicar que não era nada disso, que não tinha nada a ver, e isso tudo. Depois, como eles não... pronto não entenderam, não tentaram sequer entender, também reagi de uma forma agressiva, tipo «olha paciência. Eu fiz, está feito! Eu não vou tirar e não vou tirar nunca!» (...) E pronto, ela agora sabe que eu tenho e aceita. Já nem sabe quantas é que eu tenho. (...) Mas pronto, os meus pais preocupam-se basicamente em relação aos outros, estás a perceber? (...) É mais pelos outros, esta coisa da minha mãe: «não gosto nada de ir contigo a sítios que as pessoas vejam essas coisas».*  
[Professor no ensino secundário, licenciatura, sexo feminino, 32 anos]

Riscos esses que, de resto, estes jovens estão bastante conscientes, já que a experiência da discriminação é, por eles, particularmente sentida no acesso ao *mercado de trabalho*. Muitos entrevistados fazem alusão à vivência dessa experiência no passado, ou à sua preocupação com a limitação das possibilidades de inserção profissional futura em virtude do seu projecto corporal. Situação que é percebida como sendo particularmente acentuada no contexto da realidade portuguesa, dadas as características atribuídas por estes jovens ao «povo português» supostamente reveladoras do seu «atraso cultural»: um colectivo aparentemente mais disponível à activação de processos de categorização social fundamentados em atributos fenotípicos, e à consequente formulação imediata de juízos morais com base em figuras estereotípicas.

*Digamos que sempre foi uma coisa não muito bem aceite, fosse onde fosse. Mas, de resto, hoje em dia, acho que está cada vez melhor, cada vez a ser mais aceite. No entanto, claro que há sempre discriminação, não é? Quando uma pessoa está em Londres, vê-se que é totalmente diferente! Já cheguei a ver tipo punks, tipo grandes cristas, a servirem em restaurantes. Sei lá, acho que lá as pessoas são mais vistas pela sua maneira de ser e realmente pelos seus actos, do que propriamente pela sua imagem. Eu conheço muita gente que anda aí de gravatinha e não é propriamente boa pessoa. Pelo contrário!*  
[Estudante universitário, sexo masculino, 20 anos]

*Tenho sempre um bocadito mais de cuidado, porque, como é óbvio, embora o currículo já diga qualquer coisa, a sociedade portuguesa recrimina ainda um bocado a apresentação. (...) Nem é preciso ir buscar a típica Holanda, mas mesmo em Londres, não tens qualquer problema em teres tatuagens, em usares cabelo comprido, em inúmeras coisas, nos próprios piercings. Tu tens polícias, condutores de transportes públicos, tens tanta coisa..., pessoas completamente normais, que pronto, logo que cumpram a sua obrigação, têm os seus postos de trabalho. (...) E deve ser isso uma das causas da sociedade portuguesa ser tão estranha, comparando com outras mentalidades lá de fora. [Lá fora] Em certa parte, é o valor da própria pessoa, se a pessoa vale pelo que faz, o aspecto o que é que interessa? É mais isso que eu vejo lá fora....*  
[Cozinheiro, frequência universitária, sexo masculino, 28 anos]

*Eu acho que lá fora as coisas são muito diferentes – porque eu viajo imenso – são muito diferentes. Mas aqui em Portugal não, as coisas vão aos poucos. (...) Porque quando eu entro num sítio e pensam que eu sou estrangeira, o atendimento é muito bom. Quando eu falo português, o atendimento muda, porque é assim: como eu não sou estrangeira, não há tolerância para eu usar isto. Se eu fosse, havia, percebes?*  
[Gerente de estúdio de tatuagem e body piercing, 9º ano de escolaridade, sexo feminino, 39 anos]



*A minha irmã é enfermeira, tem tatuagens, mas teve grandes problemas, porque ninguém sabe. Ela trabalha com os toxicodependentes, num pavilhão de infecto-contagiosos, ou seja, se soubessem que ela tem uma tatuagem era uma confusão horrível! Porque iam tratá-la de outra maneira, percebes? É enfermeira, é nova, já se metem com ela porque ela anda de mota... É aquela coisa de cá em Portugal, não sei porquê... Pronto, isto é atrasado!*

[Profissional de body piercing, estudante universitário, sexo feminino, 27 anos]

As marcas corporais e os visuais que as integram tendem efectivamente a funcionar, a nível intercorporal, como *gatekeeper* entre mundos sociais, «abrindo umas portas e fechando outras», como nos é descrito, experiências que são conotadas com processos de discriminação positiva e negativa. As «portas que se abrem» situam-se, sobretudo, em zonas sociais de margem, zonas intersticiais, obscuras, opacidade que protege muitas vezes actividades ilícitas. As «portas que se fecham», por sua vez, surgem localizadas nos segmentos convencionais do mundo do trabalho, sobretudo do trabalho não integrado nas indústrias culturais fornecedoras de recursos e actividades absorvidas pelas *ondas* ou *cenras juvenis*, segmento laboral que dá uma maior margem de liberdade e possibilidade ao uso de visuais mais criativos.

*Discriminação positiva, já [senti muitas vezes]. Já muitas portas me foram abertas pelo facto de ser o que sou, e ostentar aquilo que ostento. Mas, por outro lado, já outras portas me foram fechadas, nomeadamente em situações laborais, se assim quiseres, pelo facto de ostentar este ou aquele visual. Ainda há-de demorar algum tempo até as pessoas se aperceberem que, como eu disse há pouco, os livros não se julgam pelas capas. (...) Agora em relação às portas que se fecharam, essas são fáceis de perceber quais é que são. Em termos de acesso a determinados níveis, níveis sociais, certo e determinado tipo de trabalho. (...) Eu posso dizer que as portas que se abriram foram mais aquelas que levam ao lado negro... (...) Já me encontrei em situações bastante perigosas pelo facto de, por ser diferente, ter uma maior facilidade de me meter em ambientes de risco. (...) Deparei-me com uma realidade bastante sedutora mas, por outro lado, também bastante perigosa, bastante dolorosa, bastante constrangedora. E tenho consciência que foi pelo facto de eu ser como sou, posteriormente, de pensar como penso, que essas portas me foram abertas. Na altura as portas foram-me abertas e eu entrei sem pensar. Aquilo tudo parecia-me extremamente sedutor. E fiquei a conhecer um bocado mais da vida. Pronto. É mais currículo para mim, são mais experiências a que eu tive acesso, são mais coisas que posso contar às gerações vindouras. Mas, lá está, isso só me foi facilitado pelo aspecto, entre aspas, “marginal” que eu dispunha e que ainda disponho.*

[Profissional de body piercing, frequência universitária, sexo masculino, 25 anos]

*Pá, tenho este aspecto! Já me disseram que é assim: «ou continuas a lutar ou tens que arranjar um trabalho dentro do meio, ou seja, tipo a tatuar ou a fazer «piercing» ou teres uma loja de «streetware» em que condiga tudo com a tua imagem, que as pessoas já esperem estar um gajo desses numa da loja. Ou então aquelas profissões onde tu estás habituado a ver. Qualquer camionista tem uma tatuagem. Só profissões assim dessas. Porque te fecha bué as portas. Fecha bué portas... (...) Sei perfeitamente que há certos trabalhos que um homem não pode fazer. Já sabe que à priori estás riscado, porque requerem imagem e se eu tivesse só do cotovelo para cima, era como o outro. Mas, lá está, eu tomo uma atitude «punk», só tenho esta vida e não é a sociedade que me vai obrigar a não fazer as minhas tattoos. Se tiver que andar nas obras, vou andar nas obras. Também ganho, não gosto muito, mas olha, pode ser que qualquer dia a sorte vire – mas que feche a porta. Qualquer gajo que pense muito bem antes de começar a fazer do cotovelo para baixo ou do pescoço para cima. Vai levar com um barramento e vai notar então aí. (...) Hoje eu tenho que me sujeitar bué. Pá, à vida, não é? Esta tatuagem aqui também foi das últimas e eu vivia ainda com aquele peso. Aquela onda «punk» que eu te disse tipo, há um bocado, «só tens essa vida». Tenho*

que ter uma força muito grande que é: - «olha aí – houve cenas que ela [a companheira] sempre disse e que eu compreendo perfeitamente –, tu fazes essa tatuagem e qualquer dia queres ir para um coiso e vais-te foder e não vais ter trabalho à pala disso.» Tem toda a razão! Tem toda a razão! Mas pá, pronto, eu escolhi, olha, que se foda, trabalho nas obras. Acabou por ganhar a atitude «punk».

[Electricista na construção civil, 8º ano de escolaridade, sexo masculino, 28 anos]

O mundo do trabalho configura uma zona social onde entram em jogo constrangimentos normativos dos visuais que levam a que o indivíduo nem sempre pareça o que é, por imperativos da ordem do *dever-parecer*, mais do que do *dever-ser*. É, portanto, um espaço que impele à reflexividade pessoal sobre os princípios da realidade (o que posso fazer), do dever (o que devo fazer) e do querer (o que quero fazer) (Calvo, 2001), dando azo a interessantes fenómenos de desdobramento identitário no desempenho individual de papéis sociais (Goffman, 1993 [1959]).<sup>458</sup>

Nestas circunstâncias, compreende-se que o mercado de trabalho seja habitualmente percebido e vivido pelos jovens praticantes de marcas corporais em maior extensão epidérmica, como um espaço de constrangimentos ao desenvolvimento e à assunção pública do respectivo projecto de corporeidade, obrigando-os frequentemente a accionar toda uma panóplia de estratégias de gestão social desse mesmo projecto para que não induza efeitos de descrédito moral e profissional sobre o seu portador. Quando tal acontece, são situações sociais por eles subjectivamente sentidas como entraves à assunção da autenticidade da sua individualidade, sendo vividas como atentados sociais à plena realização do seu projecto identitário e de estilo de vida, na medida em que criam uma importante discrepância entre *identidade social real* e *identidade social virtual*, nos termos de Goffman (1988 [1963]:12).

São situações que potenciam a experiência de um «eu oprimido», «*habitus* dilacerados, presas da contradição e da divisão contra si próprios, geradores de sofrimento» (Bourdieu, 1998:142), resultante da ocupação social de posições sociais contraditórias. O trabalho passa a ser para estes jovens uma zona social onde eles, potencial ou efectivamente, se sentem constrangidos a assumir a sua “verdadeira” identidade, a sua sinceridade identitária, enveredando por estratégias de dissimulação do projecto corporal que a expressa por forma a dirimir os riscos sociais que implica a sua exposição pública. A opção por este tipo de estratégias é, contudo, assumida pelo jovem marcado como uma forma de «*corrosão do carácter*» para utilizar a expressão de Sennett, no sentido em que ele sente que, ao esconder as suas marcas

---

<sup>458</sup> Considerando o espaço em que a situação de interacção social se desenrola, Goffman mostra-nos que a personagem que se representa é produto da cena representada (Goffman, 1993 [1959]).

no corpo, está a ser obrigado a prescindir de um dos traços pessoais que mais valoriza para ele próprio e através do qual procura ser reconhecido e valorizado pelos outros (Sennett, 1998:10).

Sendo o *carácter*, na acepção de Sennett, expressão de lealdade e compromisso mútuo, o jovem extensivamente marcado tende a sentir, ou a pressentir, a existência de um conflito entre o seu carácter e a experiência laboral, quando esta põe em causa a manutenção de e a fidelidade a si próprio e perante os outros (Sennett, 1998:145). Há, contudo, quem viva na expectativa de que as provas de competência laboral dadas proporcionem a pouco e pouco gratificações a nível das exigências normativas da apresentação do eu no local de trabalho, no sentido de, paulatinamente, se ir instaurando um ambiente de inter-conhecimento e confiança favorável à manifestação da identidade pessoal na autenticidade que o visual proporciona para estes jovens.

*A partir do momento em que começamos a entrar no mundo do trabalho, grande parte deles [os amigos] tiveram de abdicar daquilo para começar a apresentarem-se de outra maneira. (...) É a situação laboral que faz com que muitas das pessoas tenham de abdicar de formas como gostariam de se vestir ou de se apresentar. É o modelo imposto, é o estereótipo. O fato e gravata acaba por ser um bocado como um uniforme, uma farda de trabalho. Eu felizmente não tenho de usar fato e gravata. Gravata foi coisa que nunca utilizei! Por acaso, acho que me ia sentir muito mal. Mas já tive que fazer a cedência, que é tirar os brincos, mas fiquemos por aí. Já me custou bastante.<sup>459</sup> (...) Estou numa fase da minha vida em que tive que me prostituir um pouco, se quiseres, lá está, ao estereótipo, ao modelo existente. E não me sinto bem. Não me sinto bem por estar desprovido de brincos, não me sinto bem por ter de ir trabalhar a ter de esconder partes das tatuagens – algumas não consigo mesmo esconder, por muito que tentasse. E custa-me! Custa-me um bocado, custa-me um bocado. Lá está, também sei que são coisas que se conquistam aos poucos e poucos. Ou seja, a imagem inicial que a pessoa dá para ser aceite, tem que ser uma coisa já bastante comprometida, já prostituída. Mas depois, a partir do momento em que as pessoas nos começam a conhecer, já nos podemos dar ao luxo de ir sendo cada vez mais como nós próprios e é isso que eu pretendo. (...) E espero que um dia mais tarde, se me mantiver dentro deste género de actividade, já possa andar como quero, manga curtas, cheio de brincos na cara, e que ninguém me vai dizer absolutamente nada. Sabem que sou capaz de cumprir com aquilo que é a minha obrigação, e não é o facto de ter tatuagens ou brincos que faz com que eu trabalhe mais ou menos que os outros.*

[Profissional de body piercing, frequência universitária, sexo masculino, 25 anos]

*Tento viver o mais dentro da minha sociedade possível, dentro da sociedade que me rodeia. Eu trabalho com brincos, mas eu trabalho naquele sítio porque quero usar brincos. Eu podia trabalhar noutra sítio. Já trabalhei na S. muito tempo e na S. tenho que estar com a farda da S.: a gravata, a farda, a camisa da S., as calças da S., sem brincos, barba aparada, esconder ao máximo as tatuagens, se calhar não usar os anéis... Mas, por acaso, sempre usei. As tatuagens e os anéis nunca ninguém me disse nada. Agora não estou para isso. Acho que com isso estou a deixar de ser eu. Isso é demais já! (...) Fui para um sítio onde podia usar brincos e ganho o mesmo dinheiro. Basta trabalhar um sábado ou dois, paciência. É assim, eu gosto de ser como sou e então tenho que pagar um bocado por isso, tenho que me privar de certas coisas, de certos trabalhos.*

[Fiel de armazém, 7º ano de escolaridade, sexo masculino, 23 anos]

---

<sup>459</sup> O entrevistado havia deixado temporariamente de fazer body piercing profissionalmente e estava a trabalhar numa firma de contabilidade enquanto aguardava julgamento, apenas para provar a sua «boa conduta» e «integração social» perante o juiz.

*Ai estive um bocadinho aflita, o que é que eu ia fazer? Para já, era um bocadinho diferente das outras pessoas todas. Hoje não chamo tanto a atenção, naquela altura eu chamava muito a atenção. Não me iria adaptar em nenhum trabalho. Uma coisa da qual eu nunca desisti foi do meu 'eu', e do meu ser, e do meu look, nunca! Há muitas pessoas que se vestem, e sabes isso perfeitamente, para a noite e para o dia. Eu nunca abri mão disso, nem nunca vou abrir na minha vida toda, porque é a única maneira de eu me sentir bem, não é? E lembro-me, na altura, estava um bocadinho aflita.*  
[Profissional de body piercing, 9º ano de escolaridade, sexo feminino, 34 anos]

Daí que a dimensão profissional, mais até que a familiar, seja uma das dimensões da vida quotidiana onde a gestão da visibilidade social das marcas corporais por parte dos seus praticantes é mais notória. Ou seja, onde o acto de exibição ou de ostentação das marcas a outrem passa a ser ponderado pelos seus portadores, por antecipação de potenciais sanções decorrentes da recepção da informação social que tais marcas poderão ter em determinados contextos ou situações sociais. De facto, é sobretudo no confronto com o mercado de trabalho que se assiste por parte dos nossos protagonistas a uma mais profunda gestão social do projecto de marcação corporal, ou até a alguma ou à total reconversão do visual, o que ocorre a favor de uma integração social normativa necessária à sobrevivência social do sujeito. O visual neo-barroco, por sua vez, passa a ser recorrentemente exibido apenas na esfera convival e de lazer.

### **7.5. Gestão social do projecto: estratégias de enfrentamento e evitamento**

É por referência à sua experiência quotidiana de discriminação social que estes jovens se preocupam, no decorrer da situação de entrevista – situação a que alguns deles têm sido frequentemente sujeitos, considerando o valor notícia da sua figura corporal e respectiva actividade profissional e estilo de vida – em desconstruir os estereótipos que radicam sobre a diferença que assumem em termos de imagem corporal, bem como, simultaneamente, em legitimar colectivamente a sua “normalidade social”, “integridade moral” e “capacidade laboral”, no sentido do reconhecimento social da sua condição de *pessoa* e não de mera figura reduzida a um atributo corporal socialmente descredibilizado.

*As pessoas às vezes ficam surpreendidas, porque sou um gajo normal. Trabalho e levo uma vida mesmo normal, mesmo aquele tédio que toda a gente tem, tás a ver. Eu, na vida, sou um gajo normal. Só que este é um dos meus gostos. (...) Eu acho que sou um gajo igual em tudo, men, só que tenho o corpo assim. O pessoal faz é aquele filme, tás a ver, mas um gajo é um gajo normal.*  
[Electricista na construção civil, 8º ano de escolaridade, sexo masculino, 28 anos]

*Eu sou a mesma, e eles [os pais dos alunos] têm de perceber que as pessoas que têm tatuagens e que têm piercing, e que os homens de cabelos compridos e as mulheres de cabelo rapado, têm exactamente as mesmas capacidades que os outros que não têm nada disso. Portanto, as capacidades não têm nada a ver com o exterior, com aquilo que se tem cá fora, tem a ver com aquilo que se faz de facto e com aquilo que está dentro das nossas cabeças, não é? E em nada isso nos tira as capacidades de trabalho, não é? E temos as mesmas capacidades e entregamo-nos da mesma forma ao trabalho como os outros, não é?*

[Professor no ensino secundário, licenciatura, sexo feminino, 32 anos]

*E eu, que tenho um aspecto que eu acho que é normal, mas, pronto, anormal para os outros, no fundo a minha vida é tão normal, tão metódica, tão... percebes? E às vezes digo «mas isto é um contra senso, credo!» E aflijo-me! (risos) (...) A minha forma de eu estar na vida é um bocado contraditória à minha imagem. Eu sou muito certinha nas coisas. As coisas para mim têm que ser assim tudo muito certinho, tudo muito coiso... Por exemplo, este meu amigo que estava aí é advogado. Ele às vezes diz que eu sou louca, porque isto tudo... (...) Epá, pronto, porque gosto de tudo muito legal, gosto... (...) Como eu sou um bocado diferente, não gosto que me venham chatear e dizer: «está fora da lei!». Pá, não quero que as pessoas me digam nada. Então gosto das coisas todas muito certinhas, que é para não ter que me aborrecer.*

[Gerente de estúdio de tatuagem e body piercing, 9º ano de escolaridade, sexo feminino, 39 anos]

O esforço de *normificação*<sup>460</sup> discursivamente empreendido por estes jovens, traduz-se no recurso estratégico a vários argumentos de ordem relativista sobre a prática de marcação corporal, argumentos esses que fundam e sustentam as crenças que protegem e auxiliam os jovens extensivamente marcados não apenas na sua lide pela legitimidade social e cultural desse modelo de corporeidade, como na construção de uma atitude apropriada e positiva em relação ao seu próprio corpo e identidade pessoal: um dos argumentos vai no sentido da reposição da ordem de grandeza da prática de marcação corporal, a qual, quando tomada numa escala global, torna os seus respectivos praticantes “um” entre “muitos outros iguais”, dispersos pelo mundo; outro apela à restituição da universalidade deste tipo de práticas de modificação corporal no tempo e no espaço, enfatizando a sua normatividade cultural noutros enraizamentos históricos e antropológicos.

*A sociedade quer que tu sejas, mas tu não és um estranho. Como tu, há milhentas pessoas por esse mundo fora, percebes? E eu vejo as coisas mais incríveis em pessoas com aspecto tão normais. (...) Realmente a imagem é só a imagem, não te define como nada, não é? Porque um senhor de fato e gravata não quer dizer que seja o protótipo da educação, dos valores certos. É mentira! É mentira! (...) Porque não é a roupa, os piercings, as tatuagens, o cabelo, que te define como pessoa. Se tiveres que ser uma merda, és uma merda, se tiveres que ser excelente, és uma excelente pessoa. Isto não é nada! Isto é mais uma forma da gente representar neste palcosinho, não é? Mas, pá, uns representam duma maneira, outros estão como gostam, como lhes apetece, e são felizes assim, que é o meu caso.*

[Gerente de estúdio de tatuagem e body piercing, 9º ano de escolaridade, sexo feminino, 39 anos]

---

<sup>460</sup> Que equivale ao esforço por parte do indivíduo estigmatizado em se apresentar como uma pessoa comum, sem esconder necessariamente o seu “defeito” (Goffman, 1988 [1963]:40), esforço esse que não deverá ser confundido com *normalização*, no sentido de normativizar a prática de marcação corporal das práticas, mas de a *naturalizar*.

*Já um bocadinho mais velho e com mais juízo comecei a dedicar-me ao porquê do piercing, de onde é que ele vinha, quais foram os princípios do piercing e da tatuagem. As tatuagens assim como os piercings vêm da Polinésia, de povos muito antigos, amazónias... Todos os continentes que tivessem tribos, culturas completamente diferentes, aderiram em parte à tatuagem e ao piercing. (...) Isto é um bocado a marca de um estilo de vida que já existiu, e que existe hoje em dia, mas que, no futuro, se calhar, já não vai existir. Porque há muita gente que nos chamam modernos primitivos... Eu considero-me um bocado moderno primitivo, eu admito que os piercings que uso, as tatuagens, todos esses rituais, entre aspas, que eu tenho, fui buscá-los indirectamente, inconscientemente, à antiguidade, aos tais polinésios, aos índios, às tais culturas completamente fora da sociedade de hoje.*

[Fiel de armazém, 7º ano de escolaridade, sexo masculino, 23 anos]

Por fim, a par destes discursos de caução normalizadora de uma acção que é tradicionalmente entendida, no Ocidente, como “socialmente desviante” ou “psico-patológica”, surge ainda uma estratégia de contra-ataque, no sentido da desnormalização dos portadores de visuais convencionais, simbolizados pela vulgar imagem padronizada do “fato-e-gravata”, cujos códigos habitualmente atribuídos – beleza, respeito, integridade, civilidade, competência, sucesso – são também desconstruídos, relativizados e postos em causa. Se, por um lado, nem todos os sujeitos “de fato-e-gravata” são dotados desses atributos, por outro, esse mesmo uniforme pode esconder verdadeiras obras de *bodyart*. Com efeito, nem sempre os projectos de marcação corporal são orientados pela *lógica de ostentação* que caracteriza a sua apropriação no âmbito dos segmentos juvenis. Noutros segmentos sociais, onde a sua manifestação visível é socialmente constrangida e repudiada, os seus elementos optam tão-somente pela sua *posse*, camuflada sob um visual padronizado, sendo reservada a sua ostentação, nestes casos, para um público restrito (amigos, parceiros de onda, parceiros sexuais, etc.), em ocasiões sociais igualmente restritas.

*Quando uma pessoa está em Londres, vê-se que é totalmente diferente! Já cheguei a ver tipo punks, tipo grandes cristas, a servirem em restaurantes. Sei lá, acho que lá as pessoas são mais vistas pela sua maneira de ser e realmente pelos seus actos, do que propriamente pela sua imagem. Eu conheço muita gente que anda aí de gravatinha e não é propriamente boa pessoa. Pelo contrário. (...) Acho que montes de pessoas que eu conheço, até quase a maior parte, têm assim piercings e andam aí de gravata. Alternativo? Claro que olham para mim e dizem logo que sou alternativo, tenho esta cara e tenho de andar assim todos os dias. Mas conheço pessoas que andam totalmente tatuadas e com piercings nos mamilos e aqui, e são advogados e não sei o quê. Conheço muita gente assim. Até esse rapaz, o F., ele próprio conhece montes de pessoas, gajos que são médicos, que têm a sua vida, e depois à noite saem, fazem a popa, metem um blusão de cabedal, vão para a mota e pronto. São milhares de pessoas. Há sempre aquela cena dual: o trabalho, a responsabilidade e a cena. (...) Mas assim no geral, quase desde sempre todas as pessoas quando me conhecem dizem: «mas tu não és nada o que pareces!» «Mas eu pareço o quê afinal?» Não sei... Acho que as pessoas devem ter uma ideia, devem relacionar certos tipos de imagens com certos tipos de comportamento e formas de pensar. Acho que há esses preconceitozinhos. Se calhar, se andasse aí de gravata e não sei o quê, podia ser um gangster mas passava despercebido. Se calhar as pessoas reparam. E eu não passo muito despercebido... Se estiver num meio próximo de alguém claro que as pessoas reparam e notam algumas diferenças. Podem ter aquela curiosidade de conhecer e perceber ou podem ter à partida aquela cena de se afastar.*

[Estudante universitário, sexo masculino, 20 anos]

*Porque é que gravata é um padrão, porque é que usar gravata é que é bonito, porque é que em vez da gravata não posso usar o cabelo em pé? Porque é que os homens não usam todos cabelo rapado? Até é mais higiénico, não há despenteados, fica sempre bem, porque é que não é rapado como é na tropa? Porque é que há-de ser gravata, lacinho, smoking, sapatinho de verniz e o belo do BM 525? Porquê?! Porque é que não há-de ser o mini ou o carocha e o cabelo rapado, umas calças de ganga limpas, uns ténis, umas botas, porquê? (...) Muitos bancários, muitas pessoas da grande sociedade, da alta sociedade, por fora nós olhamos e pensamos que aquele senhor tem postura, tem a tal gravatinha, o tal fato é completamente igual aos de cá. Mas não, mentira, quando tiram a roupa são autênticas obras de arte nos sítios onde não se vê. Portanto, dos cotovelos para cima e do pescoço para baixo, não se vê. Eles não andam em tronco nu num banco, como é lógico e portanto, há muitos que têm esse tipo de gosto mas têm que o esconder, têm que o reservar só para eles, não o dividem com toda a gente. Dividem em casa com a família, com os amigos que estão no mesmo tipo de ambiente, mas num banco não se vai andar a exhibir piercings, porque é um padrão que nasceu assim. (...) Tenho um amigo meu que é programador de informática, os tais casos, ainda bem que me lembrei dele, das pessoas que têm autênticas obras de arte por baixo de fatinho e gravata. Se olhares para ele, vais ver que é uma pessoa completamente cívica, quer dizer, o cabelinho com o risco ao lado, nota-se que tem três furos na orelha esquerda, mas são de brincos normais que se põem e tiram, não são piercings, nem sequer foi feito em lojas de piercings tão pouco, mas por baixo da tal gravata e da tal camisa já se notam umas obras de arte muito valentes.*  
[Fiel de armazém, 7º ano de escolaridade, sexo masculino, 23 anos]

Com recurso a este conjunto de argumentos, os jovens extensivamente marcados tentam restituir a sua condição de *pessoa* subtraindo-a à de *figura*, arriscando demonstrar e convencer o Outro não marcado de que um *desvio* na imagem não define a *conformidade social* do sujeito quer em termos morais e éticos, quer em termos de civilidade e de responsabilidade, quer ainda em termos de competências profissionais e capacidade de trabalho. Mas, apesar desta sua convicção, o facto é que na sua experiência social não se sentem tratados com “naturalidade”. E, em face disso, como resposta às contingências que encontram na interacção face a face, desenvolvem estratégias de gestão social do projecto de marcação corporal e dos respectivos efeitos, que passam pelo seu *enfrentamento* e/ou *evitamento*, consoante os contextos, os protagonistas e a avaliação que fazem acerca das contingências da situação.

*Mas há, de facto, às vezes situações que tu te sentes um bocado pouco confortável. E, lá está, aí vem o peso de quem deve fazer e quem não deve. Eu aguento-me lindamente. Há anos, mesmo antes de ter tatuagens, eu já tinha de acarretar com o ser diferente e com o ter o cabelo não sei de que tamanho.*

[Profissional de body piercing, 9º ano de escolaridade, sexo feminino, 34 anos]

*Se eu gosto disto e quero seguir assim, quero ser assim, e identifico-me com isto, tenho que saber que me vou deparar com certas atitudes de pessoas que me vão... vão controlar de uma maneira que eu, claro, não me vou sentir bem.*

[Tatuador, 8º ano de escolaridade, sexo masculino, 24 anos]

São estratégias comuns a quem tem uma «carreira moral» semelhante, ou seja, uma sucessão de experiências afins de aprendizagem relativa à sua condição desacreditável, com uma sequência igualmente semelhante de ajustamentos pessoais (Goffman, 1988 [1963]:41). Conscientes da condição social potencialmente desacreditável que um corpo marcado pode gerar ao seu portador por via da informação social que lhe é tradicionalmente atribuída, estes jovens desde cedo aprendem a lidar quotidianamente com olhares e reacções mais ostensivas de repulsa, recriminação, suspeição e/ou incriminação, a enfrentá-las e/ou a evitá-las. A partir das primeiras marcas, muitos passos na vida passam a ser preparados, reflectidos, precavidos, os possíveis riscos sociais acautelados, antecipados e, de preferência, evitados.

As estratégias de enfrentamento, correspondentes ao grau zero da fase de aprendizagem da gestão social inter-corporal, são estratégias eminentemente reactivas que tendem a ser activadas em situações momentâneas, pouco preparadas, sobretudo passadas com desconhecidos no decorrer da vida quotidiana. São estratégias utilizadas sobretudo para gerir a tensão social decorrente da visibilidade do projecto corporal em determinadas situações sociais, no sentido da redução ou minimização dos efeitos do estigma, por forma a tornar mais fácil para si e para os outros a vivência dessa mesma situação.

Este tipo de estratégias começa por assumir a forma de *revolta*, quando o jovem marcado, acusando a recepção do olhar estigmático, entra em situação de ruptura e conflito com o outro, reagindo contra ele com indignação, violência verbal ou até mesmo física. Numa fase seguinte, este jovens, diante das reacções com que têm de lidar no seu dia-a-dia, já tendem a optar por uma atitude de *indiferença* – no sentido de actuar como se a reacção alheia perante a qualidade diferencial manifesta não tenha importância nem mereça atenção especial, menosprezando-a –, ou por uma atitude de *provocação irónica*, caracterizada pela encenação de uma reacção ostensiva de desafio e gozo perante esse mesmo olhar, como que, ironicamente, a confirmar a agressividade e a violência simbólica lida no projecto.

*Ao princípio revoltava-me pelo facto de as pessoas dizerem isto ou aquilo... [revolta] Agora já me passa completamente ao lado... [indiferença] Respondia, sim. Chegou a provocar-me alguns dissabores, mas nada que não se possa ultrapassar.*

[Profissional de body piercing, frequência universitária, sexo masculino, 25 anos]

*Eu dantes era extremamente observadora, vinha na rua e era muito observadora. Agora não. Vou na rua e não vejo ninguém. Pode passar por mim o Presidente da República, o meu melhor amigo, que eu vou sempre em frente, não vejo ninguém. Porque? Porque me habituei a ser distraída, a não ligar às pessoas, e a ignorar o que os outros comentam de mim ou olham... [indiferença] (...) Sabes, mas isso também foi uma coisa com que eu aprendi a conviver. (...) Opá, pronto, eu às vezes até digo às pessoas: «olhe, eu ainda dou vontade de rir, eu ainda consigo fazer alguma coisa de boa pelos outros! Os outros olham para mim e riem. Agora eu, olho para vocês, e vejo uma vida amorfa, vocês não têm nada!» Uma vez passa-me ao lado, outras vezes expludo! [revolta]*

[Gerente de estúdio de tatuagem e body piercing, 9º ano de escolaridade, sexo feminino, 39 anos]



*[Reajo] Mal... Pá, fico mal disposta. Normalmente ignoro [indiferença]. Ou olho assim naquela, faço cara de má, tipo que vou morder [provocação irónica].*

[Profissional de body piercing, estudante universitário, sexo feminino, 27 anos]

*Quando ouço algum zum zum, tipo passa aqui um grupo de velhas e ouve: «olha aquele!...» e não sei quê, é tipo quando eu puxo logo assim d'uma ganda escarreta logo para meter nojo e dou-lhes mesmo com o punk à força toda! Dou-lhes logo com a bota! Isto é assim: quando eu sinto que estão com nojo de mim, é quando eu tento botar mais nojo. Isso é a minha atitude punk para chocá-los mesmo. Quando mais não gostam, mais eu faço para não gostarem. [provocação irónica]*

[Electricista na construção civil, 8º ano de escolaridade, sexo masculino, 28 anos]

Por outro lado, conscientes dos riscos sociais que um projecto extensivo de marcação corporal comporta e, ao mesmo tempo, desconhecendo a forma como serão categorizados e acolhidos em determinados contextos e situações sociais previamente conhecidas, os jovens portadores de projectos extensivos de marcação corporal tendem frequentemente a antecipar eventuais situações de discriminação, de modo a proteger-se perante potenciais efeitos adversos. A incerteza de como a informação social inscrita no seu corpo será lida e do descrédito que poderá provocar, a par da vivência banal de situações de violência psicológica (a humilhação muitas vezes sentida perante situações de desconfiança, suspeição e tolerância vigiada), violência verbal (o insulto) ou, por vezes, até física (as rixas) por parte de outros não marcados, leva os jovens extensivamente marcados ao cálculo antecipado deste tipo de reacções em determinadas situações de interacção face a face, com determinados actores sociais, em determinadas zonas sociais, e a optarem pela sua neutralização e evitamento.

As estratégias de evitamento, de natureza eminentemente defensiva, tendem a ser caracterizadas pela *prevenção* de julgamentos críticos e reacções adversas, ou seja, o seu accionamento é previamente antecipado e preparado, de forma a facilitar o decorrer da interacção quotidiana e a evitar ou minimizar eventuais conflitos. São, em grande medida, estratégias através das quais é tentado um ajustamento da imagem de si às expectativas do outro. Aqui a questão que se coloca não é a da tensão gerada nos contactos sociais intercorporais, como nas estratégias de enfrentamento, mas a questão da gestão da informação sobre o atributo diferencial em causa (Goffman, 1988 [1963]:51). Revelá-lo ou ocultá-lo, quando, onde e perante o escrutínio de quem, passam a ser decisões habituais na rotina social do jovem extensivamente marcado. Mais do que gerir a tensão produzida perante a visibilidade do projecto, este tipo de estratégias tenta a gestão da informação social concedida pelo corpo e que

circula a partir dos olhares que, inter-corporalmente, se cruzam<sup>461</sup>, o que passa, habitualmente, pela tentativa do jovem em manter em segredo o seu projecto corporal.

As estratégias de evitamento tendem a consubstanciar-se, efectivamente, em acções que implicam a *gestão total ou parcial da visibilidade* das marcas corporais já inscritas, ou seja, respectivamente, a ocultação do projecto de marcação em toda a sua extensão, ou apenas a dissimulação da real dimensão que assume no corpo. Das zonas sociais mais arriscadas socialmente, onde o accionamento de estratégias de evitamento sucede com maior frequência, os jovens destacam a *família* e o *trabalho*, justamente porque são zonas onde o Outro não marcado está em posição de exercer controlo, deixando o jovem marcado numa situação socialmente mais vulnerável. As primeiras marcas corporais ou a dimensão corporal que o projecto está a tomar são, muitas vezes, escondidas do olhar da família. O mesmo tende a ser suceder aquando de situações de entrevista para a obtenção de um novo emprego, ou da integração num novo ambiente de trabalho.

*Por exemplo, quando vou a casa dos meus pais, se só está a minha mãe, eu vou assim, estás a perceber? Com as tatuagens todas à mostra. Se o meu pai está, já levo uma t-shirt com as mangas mais compridas e tal, para... Pronto, não estar a ser uma refeição um bocado conturbada, que não vale a pena, porque acabamos sempre por nos pegar, e então não vale a pena. (...) Não me custa nada, 'tás a perceber? Não me custa nada fazer isso, ir lá com as tatuagens mais ou menos tapadas. Os brincos, não tiro como é lógico mas... Pronto, escuso de estar a arranjar mais chatices para eles. Eles sabem que eu as tenho, não é, mas não vêem todos os dias, não 'tão sempre a pensar no assunto. É preferível, para os dois lados, é preferível*  
[Professor no ensino secundário, licenciatura, sexo feminino, 32 anos]

*Em relação às pessoas mais velhas, os meus avós e não sei o quê, se calhar nunca repararam que eu tinha as tatuagens, porque se calhar também, quando estive ao pé deles, tive sempre a preocupação de as tapar, para também não... Acho que não vale a pena estar a chateá-los e estar-me a chatear com eles por causa disso.*  
[Profissional de body piercing, 8º ano de escolaridade, sexo masculino, 23 anos]

*[O furo no queixo...] trás sempre problemas, sabe?... De vez em quando tenho que o tirar. (...) Eu sei que se for pedir emprego, vou ter que tirá-lo! (...) Se pudesse um dia arranjar um trabalho e continuar com este [no queixo]... gostava (pausa)... Mas vai ser complicado. (...) Há aquelas pessoas mais conservadoras que não vale a pena ir à procura de emprego... «Ai, tens tatuagens...», eu não vou dizer «olhe, tenho tatuagens». É evidente que se eu me aperceber que pessoa não gosta de tatuagens, eu nunca vou mostrar, nem vou para o emprego com as tatuagens à mostra. (...) É evidente que quando fui à entrevista do trabalho em que estava antigamente, o homem é evidente ficou assim a olhar para as minhas orelhas. Mas eu também fui suficientemente esperta para levar o cabelo solto, para não se ver tanto.*  
[Profissional de body piercing, estudante universitário, sexo feminino, 27 anos]

*Sim, houve situações [em que escondi as marcas]. Qualquer dos trabalhos por onde passei, que já foram alguns, por respeito, por uma questão de lógica. Eu sei que a sociedade no dia-a-dia, há certos tipos de sociedade que não aceita, não querem. (...) Eu já tirei e já escondi tatuagens, por exemplo, quando fui à entrevista para trabalhar na W. M., quando fui à entrevista para a editora onde agora trabalho, já houve alguns trabalhos onde tirei os brincos. (...) Eu já tinha as tatuagens, usava*

---

<sup>461</sup> A distinção entre a gestão da tensão e a gestão de informação relacionada com um determinado atributo estigmático é avançada por Goffman, 1988 [1963]:113.

*brincos, mas na S. não usava brincos, uma das situações em que os tirei. Mas depois todos os dias punha os brincos, porque fazem parte de mim, só tirava quando vestia a farda da S. e punha quando despia a farda da S.*

[Fiel de armazém, 8º ano de escolaridade, sexo masculino, 23 anos]

Prévia à gestão da visibilidade pública do corpo marcado, tende a haver uma rigorosa e hábil ponderação estratégica da *geografia corporal das marcas*, no sentido de antecipar e preparar a possibilidade do projecto não vir a ser conhecido em situações sociais que implicam, à partida, maior perigo de discriminação pelo corpo. A experiência da discriminação induz um efeito de gestão social da visibilidade do projecto de marcação corporal, que desde cedo é formulado considerando a sua capacidade de ser situacionalmente disfarçado. A inscrição de marcas, sobretudo de extensas tatuagens, dada a sua natureza permanente, deve ser evitada na “pele pública”, isto é, em territórios corporais difíceis de camuflar por peças de vestuário – nomeadamente do antebraço para a mão e do pescoço para cima – por forma a poderem ser facilmente dissimuladas em determinadas situações sociais. Somente quem tem o “privilégio” de trabalhar em segmentos laborais não cativos de qualquer preconceito – designadamente no circuito da marcação corporal, em misteres onde as marcas já têm uma presença histórica, ou em actividades profissionais associadas a *ondas* ou *cenas juvenis* com muita familiaridade com este modelo de corporeidade – pode começar a engalanar sem constrangimentos marcas corporais para além dessas *zonas-tabu*.

*Gostava talvez de ter [um piercing] no sobrolho, mas isso se já vivesse dos rendimentos e não tivesse que ter uma aparência que fosse aceitável no meu trabalho. Trabalho numa editora de livros. Eles são tolerantes até um certo ponto, não se importam que eu tenha tatuagens nem que eu use os piercings que eu uso nas orelhas, mas é nas orelhas. (...) Já pensei várias vezes em fazer uma tatuagem aqui [zona mais visível do pescoço], só que não a fiz porque a sociedade do dia-a-dia ainda não aceita a tatuagem como talvez eu gostasse que fosse aceite. Não é em qualquer restaurante, em qualquer sítio que se vê uma pessoa tatuada. Então, talvez, por causa da estética, é uma coisa que não se pode tapar sem ser com uma gola alta, no Verão, por exemplo, não se pode andar de gola alta, está completamente fora de questão.*

[Fiel de armazém, 8º ano, masculino, 23 anos]

*Claro, há coisas que uma pessoa convém pensar antes se tens projectos e se queres fazer algo. Tenho amigos meus que tatuaram coisas aqui no pescoço. Se quiser ter um trabalho não vou poder estar aí com tatuagens no pescoço. (...) Por exemplo, tens um desenho e queres fazer uma tatuagem, tipo, sei lá, um leão, por exemplo... Aquela cena do sítio, há logo os condicionantes exteriores. Por exemplo, há pessoas que querem fazer uma tatuagem e fazem a tatuagem logo no sítio em que se vê menos, ou no tornozelo, ou no rabo, em sítios onde não estão assim sempre tão visíveis. Isto não foi para ser visível, foi mesmo porque era o sítio que eu queria, nem foi assim a pensar. Não pensei nesse aspecto. Até se tivesse pensado não tinha feito aqui [no pulso]. Se tivesse assim mesmo paranóico nesse aspecto...*

[Estudante universitário, sexo masculino, 20 anos]

*Nós, por norma, não devemos fazer nem marcar as partes do corpo dos pulsos para as mãos, nem do pescoço para a cabeça, não é? São as partes mais difíceis. Hoje em dia é sempre muito complicado uma pessoa arranjar trabalho, não é, que... A sociedade assim o exige!*  
[Profissional de body piercing, 8º ano de escolaridade, sexo masculino, 23 anos]

## VIII. OS OFÍCIOS DE MARCAR O CORPO: A REALIZAÇÃO PROFISSIONAL DE UM PROJECTO IDENTITÁRIO

### 8.1. O significado do trabalho nos ofícios de marcar o corpo

Durante a segunda metade do século XIX, quando a tatuagem se torna mais familiar através da presença regular que mantém em feiras e *freak shows* (Bogdan, 1994; Oettermann, 2000; Tucherman, 1999), locais de entretenimento bastante frequentados por classes sociais mais desfavorecidas, essa prática começa a sedentarizar-se, a profissionalizar-se e a difundir-se comercialmente.<sup>462</sup> Com o surgimento da máquina eléctrica, a execução da tatuagem torna-se tecnicamente mais fácil e menos dolorosa, favorecendo a sua relativa popularização entre os contextos sociais mais marginais, não apenas em termos de clientela, mas também enquanto meio de vida para alguns (DeMello, 2000:50; Sanders, 1988; 1989:18). Na viragem do século, os estúdios de tatuagens começam a abrir emparedados com prostíbulo em bairros pouco reputados, onde se recrutava a sua clientela, maioritariamente constituída por figuras associadas à boémia e às margens sociais, como já tivemos oportunidade de ver. De estatuto social homólogo ao do seu público, a tatuagem começa por ser profissionalmente dispensada por rufiões tipicamente oriundos de meios operários e populares, sem qualquer tipo de vocação e/ou socialização artística (Atkinson, 2003; Govenar, 2000:212).

Com a recente liberalização, valorização e exposição social do corpo nas sociedades ocidentais, o conjunto das actividades associadas à produção de *design corporal* tornou-se num negócio rentável. Basta mergulhar por entre as listas telefónicas das Páginas Amarelas para constatar como Portugal viu expandir e diversificar largamente, nas últimas duas décadas, a sua indústria de produção e comercialização de *design corporal* e de imagem.<sup>463</sup> Entre os múltiplos produtos e serviços disponíveis – que vão, entre muitas outras, dos cabeleireiros aos ginásios cada vez mais sofisticados, da produção e comercialização de produtos dietéticos ou anabolizantes às técnicas de ponta da cirurgia plástica – as práticas mais ou menos extensivas de tatuagem e/ou de *body piercing* difundiram-se e adquiriram uma visibilidade social sem

---

<sup>462</sup> O primeiro tatuador identificado como “profissional” nos EUA foi Martin Hildebrand, o qual teve uma prática itinerante durante a guerra civil americana, acabando por abrir o seu estúdio em Nova Iorque durante a última década do século XIX. A itinerância era, até aí, a forma instalada para exercer a actividade de tatuador.

<sup>463</sup> Como fez José Machado Pais quando, na solidão de um quarto do *Meliá Confort*, preparava a sua intervenção no colóquio “Globalização: Fatalidade ou Utopia?”, realizado na Universidade de Coimbra em Fevereiro de 2002. Ver Pais, 2002:191.

precedentes, não só com o alargamento do espectro social dos seus consumidores, mas também, simultaneamente, com a proliferação de estúdios onde essas mesmas intervenções corporais são praticadas, regozijando-se os respectivos proprietários da visibilidade concedida pelo sistema da moda e da publicidade ao seu trabalho, ainda que nas suas versões menos exacerbadas.

As marcas corporais saíram da economia marginal e informal onde estavam acantonadas, passando a integrar o mundo altamente competitivo da indústria de *design* corporal. Como já se teve oportunidade de constatar aquando da análise das condições que propiciaram o recente *renascimento* português das marcas corporais<sup>464</sup>, os estúdios de tatuagem e *body piercing* proliferaram na paisagem urbana do país a partir da década de 90, a par de outras actividades designadas por Ball *et al.* (2000:281) como «novas economias urbanas», também descritas como «economias hedonistas», ou seja, economias fundadas na exploração da aparência e da experiência corporal, sob a forma de produção, comercialização e consumo de bens e actividades ao serviços do lazer e prazer de corpos de sonho e sonhados, no seu *todo* ou nas suas mais ínfimas *partes* (Sharp, 2000; Seale *et al.*, 2006; Sheper-Hughes, 2002).<sup>465</sup>

Tendo por referência dominante o ideal mediatizado e mediaticamente construído de “corpo jovem”, estas “novas” economias são, em larga medida, *juvenilizadas*, não apenas na medida em que privilegiam como consumidores-alvo segmentos sociais que pretendem aceder ou manter a imagem corporal de uma condição juvenil, comercializando bens e serviços construídos enquanto signos identitários juvenis<sup>466</sup>, mas também porque nos seus dispositivos de produção e comercialização são geradas possibilidades de integração de mão de obra jovem em “novos trabalhos”. Surgem, efectivamente, novas formas ocupacionais e laborais em sectores do mercado de trabalho que concernem a mercantilização do corpo, a construção do estilo e a estimulação dos sentidos, oferecendo novos tipos e expectativas de emprego (Ball *et al.*, 2000:283).

Neste cenário de recente reestruturação e reespecialização da economia urbana em Portugal, os perfuradores do corpo, na sua versão de tatuador ou *body piercer*, integraram, a par de outros profissionais do *design* corporal, as fileiras destes «novos trabalhadores do estilo» (Ball *et al.*, 2000:282), contribuindo com o seu *metiér* para a construção de uma imagem corporal e do *marketing* da «experiência ritual». As práticas de marcação corporal vieram, então,

---

<sup>464</sup> Ver capítulo II, ponto 2.1. desta parte do trabalho.

<sup>465</sup> Já se começa a configurar como realidade a hipótese de poder escolher determinados traços fenotípicos através da manipulação do genoma.

<sup>466</sup> Entre os quais os autores destacam a “moda” e a “música” como mercadorias privilegiadas numa *economia da juventude* (Ball *et al.*, 2000:281).

constituir não apenas possibilidades imagéticas no espaço da estilização corporal de muitos jovens, mas também possibilidades concretas no horizonte de expectativas laborais de alguns deles, cada vez mais, segundo testemunhos dos profissionais hoje no activo.

*Neste momento há montes de gente a pensar [fazer tatuagem e body piercing profissionalmente], por exemplo... Eu tenho pessoas aqui que me telefonam para cursos de body piercing e coisas do género, percebes?... Toda a gente tá numa de ganhar dinheiro e ser famoso.*

[Gerente de estúdio de tatuagem e body piercing, 9º ano de escolaridade, sexo feminino, 39 anos]

*Eh pá, há muita gente a querer fazer tatuagens, há muita gente a querer fazer piercings, só naquela de «não quero ter um trabalho das nove às cinco!» Só que não é bem assim! Também, o que é que se pode dizer?... «Olha, não faças»?! «É uma vida alternativa, é uma vida muito louca!». (risos) Se tu fores falar com um gajo que esteja aí a começar a fazer piercing, a ideia é... Pode até nem te dizer isso, mas a ideia é essa, «vamos lá levar uma vida mais gira, e ganhar mais dinheiro». (...) É a ideia que os putos têm de quererem ser tatuadores, de ser uma vida um bocado mais alternativa, blá, blá, blá, blá, blá, blá, blá, blá, blá. (...) É a história toda que vêm aí. É aquela história que a gente já falou, de montes de vezes, de miúdos que querem levar uma vida alternativa, muita louca, e ganham dinheiro! Só que depois fazem estas merdas. [Aparece cá malta a querer aprender? Muita?] Muita, muita, muita, muita. (...) Vintes, andam à volta disso, dezanove, vintes, vinte e poucos. Vêm cá muitas vezes.*

[Profissional de body piercing, estudante universitário, sexo feminino, 27 anos]

Iniciados como consumidores rituais de marcas corporais e terminando a marcar o corpo dos outros como meio de vida, a sua actividade acaba por envolver uma peculiar fusão entre identidade e trabalho, entre o projecto de vida que construíram a partir da esfera do lazer e consumo e o meio de vida necessário para a sua manutenção. Essa simbiose é tanto mais interessante quanto, como se viu no capítulo precedente, o mundo do trabalho tende a ser percebido (por quem ainda não o integra) e vivido (por quem o integra fora da *zona de gosto* de que partilha) como um domínio social habitualmente prescritivo e constrangedor da assunção dos projectos de marcação corporal, expressão privilegiada da autenticidade e distintividade pessoal dos seus portadores.

Daí que as atitudes perante o trabalho dos jovens entrevistados surjam eminentemente clivadas em função de, na sua ocupação laboral, trabalharem efectivamente, ou perspectivarem vir a trabalhar, *dentro* ou *fora* da “cena” com a qual cada um se identifica. Para os que trabalham ou pensam vir a trabalhar fora dela, o trabalho tende a ser a esfera da vida social onde mais profundamente sentem (ou prevêem sentir) a descoincidência entre o *self* que projectam e desejam para si próprios e o papel estatutário que lhes é exigido no desempenho laboral. A distância de papel entre o *self* representado no espaço de trabalho e o *self* projectado na vida privada é grande, na medida em que, no desempenho do seu papel laboral, tendem a assumir um *habitus* defensivo, adoptando estratégias de gestão social da visibilidade do projecto corporal

e de determinados atributos e gostos inerentes à sua identidade, estratégias essas que impregnam as relações laborais de dissimulação ou falta de confiança. Aí, esses jovens sentem que a sua autenticidade dificilmente será assumida na íntegra, com sinceridade, ou que, se tal acontecer, correm o risco de sobre si recaírem os efeitos estigmáticos que decorrem dos preconceitos e estereótipos associado às figuras sociais extensivamente marcadas.

Entre estes jovens que trabalham *out scène*, as relações laborais tendem a ser entendidas, portanto, como um obstáculo ao reconhecimento e à expressão de uma subjectividade livre e autêntica. O trabalho que exercem ou que perspectivam vir a exercer é por eles valorizado, sobretudo, em termos *instrumentais* ou *extrínsecos*, no sentido que Herzberg (1978) dá aos termos: embora grande parte do tempo quotidiano desses jovens seja dedicado à actividade laboral ou à sua preparação no futuro, o trabalho é, em grande medida, entendido por estes jovens como um instrumento para retirar o rendimento necessário ao posterior financiamento de bens e serviços de consumo, esses sim, propiciadores de realização pessoal e social. Em contraposição, o tempo de lazer é representado como um tempo de liberdade, evasão e realização pessoal, sendo largamente investido de um ponto de vista expressivo e convivial.

Os depositários desta postura são, sobretudo, jovens extensivamente marcados oriundos de famílias materialmente mais desfavorecidas, com trajectórias escolares muitas vezes caracterizadas pelo abandono desqualificado<sup>467</sup>, e coincidente integração no mercado de trabalho, com o objectivo inicial de obter *dinheiro de bolso* para realizar os seus consumos expressivos. São geralmente absorvidos por um segmento do mercado de trabalho que não oferece mais do que lugares contratualmente precários e pouco exigentes do ponto de vista qualificacional, entre os quais saltitam em regime de intensa rotatividade. Mas mesmo entre os jovens com trajectórias pautadas pelo sucesso escolar, designadamente consagradas através da entrada na universidade, esta opção é perspectivada de um ponto de vista instrumental: a universidade serve-lhes como meio para a obtenção de um diploma que os credenciem para o exercício de uma profissão e facilite o seu acesso a um meio de vida melhor remunerado.

*Até uma certa idade, até começar a trabalhar, não tinha muitas posses, a minha mãe é que me sustentava os estudos. Não quis saber dos estudos, tenho até ao sétimo ano unificado. (...) Não quis saber dos estudos porque comecei a trabalhar cedo [15 anos], nunca tive muitas posses. (...) A minha mãe matava-se a trabalhar para sustentar uma casa com duas pessoas a comer, eu a comprar livros para a escola, cadernos, gastar dinheiro em passes, o dinheiro que se gastava... e tendo eu essa maneira de pensar quanto à escola, não valia a pena. (...) Então, eu pensei tipo: «o melhor que tinha a fazer era cagar para a escola e ir trabalhar também. Sempre era mais um dinheirinho a entrar.» Eu, se quisesse ter uns ténis de marca, já podia ter uns ténis de marca porque até então nunca tinha tido nada de marca. Foi o tal trabalho que eu tive quando comprei as tais Doc*

---

<sup>467</sup> Entende-se por abandono desqualificado a saída do sistema de ensino antes de concluído o ensino básico obrigatório, actualmente definido em nove anos de escolaridade.



*Martens e o tal blusão. O meu sonho era ter aquela merda e não era capaz de comprar sem ser a minha mãe a oferecer. (...) O primeiro trabalho foi numa fábrica de alumínio. (...) Depois da fábrica de alumínio trabalhei numa surf shop... (...) Depois de trabalhar aí fui trabalhar nesses seis, sete meses, para uma fábrica de envelopes. (...) Fiquei nessa fábrica um ano mais ou menos. Saí dessa fábrica (...) e comecei a minha vida de estafeta. (...) Depois corri vários trabalhos como estafeta, mas estive um mês em cada sítio. Andava a correr pelo que me dava mais, andava cheio da gaito nessa altura. Depois de estafeta para a esquerda, estafeta para a direita (...) arranjei uma cunha no tal grupo, para ir trabalhar para a W. M. P. Fiquei lá mais de um ano e meio, até ter o acidente. Já era efectivo, já andava para comprar casa. (...) Agora estou nesta editora, numa editora de livros... Estou a tratar do armazém e da reposição de livros. (...) Houve trabalhos que eu não referi porque não valia a pena, foram tipo três semanas, duas semanas. (...) Como o dinheiro é que manda, tem que haver um bocado da tal sociedade, tem que haver o trabalho, a parte contribuinte, a parte de contas, para podermos sobreviver. Depois, nos tempos livres, temos que nos sentir bem seja a fazer aquilo que for, seja a limpar a minha casa de banho, seja a fazer música, tenho que me sentir bem, tem que me apetecer fazer. (...) Como tal, quero nos meus tempos livres fazer as coisas que me sinto bem a fazer, independentemente se dão futuro ou não. (...) Vou sempre tentar jogar até conseguir chegar aonde eu quero, que é a música, visto que tive de deixar as motas e tenho a música dentro da cabeça. E, modéstia à parte, tenho alguns conhecimentos. Já trabalhei em sítios como deve ser, já estou um bocado por dentro, talvez tenha mais facilidade do que o normal. Vai ser difícil, mas vou chegar lá, tenho muita esperança nisso. Não tenciono trabalhar em armazéns e coisas do género para o resto da minha vida. E trabalhar para os outros muito menos. Se não conseguir a música, hei-de trabalhar por conta própria.*

[Fiel de armazém, 7º ano de escolaridade, sexo masculino, 23 anos]

Mais ou menos favorecidos, o sonho profissional destes jovens seria aceder a formas de trabalho criativo, autónomo e expressivo, de maneira a obter uma vivência integral dos valores inscritos no seu próprio projecto identitário. Seria obter uma ocupação ou um emprego que lhes permitisse conciliar, ou melhor, *entrosar* a vida profissional com a imagem, atitudes e práticas sociais que adoptaram na sua esfera privada, por forma a conseguir realizar uma simbiose total entre as esferas da produção e do consumo e, deste modo, chegar à realização plena dos respectivos projectos de identidade e de estilo de vida. Daí o elevado valor que estes jovens atribuem a actividades profissionais onde as suas marcas corporais possam não apenas ser publicamente assumidas, como até apreciadas e reconhecidas, como as desenvolvidas no campo da música, por exemplo, ou da própria produção da imagem e do corpo com o qual se identificam.

A perspectiva, ou sonho longínquo, de não só *viver para a cena* mas também *viver da cena*, ou seja, obter um lugar de trabalho no circuito social de que participam enquanto consumidores surge, assim, como cenário ideal para a construção do estilo de vida destes jovens extensivamente marcados. Essa situação, na sua óptica, facultar-lhes-ia a possibilidade de enveredar por um projecto profissional potenciador da reconciliação entre trabalho e lazer, instrumentalidade e expressividade, dever e prazer, dinheiro e gozo, vislumbrando-se como uma oportunidade de investimento num meio de vida que não só lhes permitiria subsidiar financeiramente os consumos associados ao seu projecto identitário, como colaboraria

activamente no reforço e confirmação social dos sentidos de distintividade e autenticidade individual por eles assumidos.

*Começar a trabalhar foi uma cena muito fodida, sempre com aquela vida do “tá-se melhor”, nem escola nem trabalho. O primeiro trabalho da minha vida foi logo isolamentos, aquele trabalho com o vidro, nas obras [com dezasseis anos]. Aquela merda pica, pica nas horas e tu de repente passas da boa vida a ter que estar a levar ali com o encarregado: “o que é que eu fiz?...” Foi bué da tramado começar a trabalhar. (...) Comecei logo naquela: “shhh! O que é isto pá? O que é isto pá? Tirem-me deste filme”. Portanto, a minha introdução no trabalho foi péssima! Por isso, também na cena profissional, embora mantenha-me numa firma há oito anos, na boa, ‘tás a ver, pá, não me considero em nada realizado. Em nada, em nada. Só trabalho mesmo porque tenho que comer, tenho que comer. (...) Eh pá, eu gostava mesmo de fazer era que a música me desse dinheiro. Outra coisa, olha, não me importava de tatuar, tás a ver. Não me importava..., ah, não me importava de fazer piercings. (...) Pá, curtia ter uma cena dentro do meu estilo, se pudesse ganhar a vida com os meus gostos. Eh pá, foda-se! Isso é o sonho de qualquer um! É o teu sonho também, ‘tás a ver, isso é o teu sonho! Pá, tirando isso, assim, cenas mais normais, pá, não sei pá. Eu acho que eu nem me consigo ver assim em profissões assim, normais, assim dessas aí. (...) Pá, eu quando ando numa banda, pá, é assim: dá o que dê. Eu é que não tenho vida para apostar nisso a cem por cento, porque isso não me vai dar comer. Primeiro, isto não é prioridade para ninguém, tás a ver. Quando for, sim, então aí, eu passo a tratá-la como tal, não é, mas enquanto não for, foda-se, é só um passatempo. Não é? Um passatempo muito bacano, mas também é só o que é. Se der, é como tudo. Mas, por exemplo, ainda ponho a hipótese de qualquer dia ir a Espanha buscar um kitzinho de tattoos e começar aí outra vez, aí a escrever pessoal e o caraças. Nunca se sabe. Às vezes num fim-de-semana fazes o dinheiro que fazes numa semana de trabalho. Não é? E vais fazendo. Se for preciso à noite não saís à rua. «Olha anda lá fazer. Uma coisa pequena pá: aparece lá em casa num dia de semana à noite. Aparece.» Já estás a praticar. Nunca se sabe se qualquer dia já não te achas... «Não, isto já merece pedir um empréstimo ao banco e abrir para aí uma cena.» Nunca se sabe...*

[Electricista na construção civil, 8º ano de escolaridade, sexo masculino, 28 anos]

*Olha para o F. [um dos mais reputados tatuadores portugueses], não está ali tipo cheio de dinheiro e, no entanto, sei que ele tem gosto em cada tatuagem que faz, ‘tás a ver? Cada contorno que está ali a fazer, dá-lhe prazer. E, por acaso, está a ganhar montes de dinheiro, e viaja pelo mundo inteiro. (...) É aquela cena de seres tu próprio, acima de tudo, não deixares que qualquer cena, seja forte ou fraca, te influencie ao ponto de teres de te alterar. (...) Se eu pudesse ter um trabalho tipo o do F., se calhar podia ser muito mais o que eu quisesse ser. Pelo menos só para fora, esteticamente. (...) Eu era mesmo ou música, que eu queria... Pá, ou era o sonho ou aterrar, e eu preferi aterrar, e pronto, entrei para Ciências da Comunicação. (...) Porque eu sei perfeitamente que podia ser autodidacta e nunca deixaria de estudar. A cena é que hoje em dia um canudo é sempre necessário. (...) E pronto, um músico também não tem nunca um ganha-pão certo. É aquela, dá assim de repente um salto e tem assim uns concertos. (...) Pronto, tenho casa, tenho comida, ‘tá-se bem... De resto, o que eu quero é só para o tabaco e para uma cervejinha e gasosa. Mas a acelera não pede muito. (...) Mas eu também furava. Tinha assim uns businesszinhos. Fazia assim o meu dinheirinho. Desde sempre tinha de arranjar dinheiro para tabaco e isso... (...) A uma determinada altura ela [a mãe, que tem uma bijutaria] recebeu assim uns kits, assim de uns fornecedores, grátis. E eu entrei em contacto com esse fornecedor e ele, tipo, foi simpático e ofereceu-me só a pistola. E eu comprei assim um conjunto de brincos, em grande quantidade. Também não foi muito caro, porque são aquele tipo de brincos que se mete para estar tipo um mês, pronto, pouco tempo, aqueles mesmo só para furar de início. Mas pronto, a partir daí nunca mais parou. Sei lá, cheguei a estar a vender argolas e mesmo cenas de piercings que mandava vir de Inglaterra, de Campdentown. Cheguei mesmo a fazer dinheiro com roupa de Londres, e... sei lá, montes de coisas, assim acessórios. Tipo, tinha mesmo catálogos... E depois ia assim à noite, consoante os sítios que sabia assim o meio, mais ou menos, ia tentando assim vender cenas e fazer dinheirinho, também (ri-se).*

[Estudante universitário, sexo masculino, 20 anos]

Nesta perspectiva, como constata Helena Abramo, está-se longe do universo «da marginalidade da juventude dos anos 70, que havia buscado um rompimento com a mediocridade por meio de diversas fugas (para fora da família, para fora do sistema produtivo, para fora da cidade, para fora da racionalidade), e que havia dirigido seus movimentos para a natureza e para os céus os nirvanas de vários tipos». Hoje, os jovens adeptos de grupos de estilo de vivência e aparência mais extravagante «continuam trabalhando, ou procurando emprego, vivendo e estudando como antes» (Abramo, 1994:146-147). No entanto, ao contrário do que a autora pressupõe na sua linha de argumento, ainda que muitas vezes o desenvolvimento e a actuação do estilo desses jovens se mantenha na esfera do lazer e do consumo, as suas expectativas laborais passam, em grande medida, pela permanência no sistema produtivo e institucional através de actividades que permitam a articulação com a sua zona de gosto e necessidades expressivas.

A realidade laboral sonhada por estes jovens vai, assim, a par das tendências mais recentes identificadas para a população jovem portuguesa no que respeita às formas de valorização e de representação do trabalho. Durante a ditadura – situação, de resto, particular às sociedades industriais modernas (Lipovetsky, 1994 [1992]:195-196) – o valor do trabalho era realçado como um ideal moral superior, quer enquanto *dever* atribuído por Deus ao homem e exaltante da glória divina, quer enquanto *dever* de solidariedade de cada um em relação a todos. Ambas as posturas celebravam a fé no trabalho civilizador e libertador, a vergonha da ociosidade, o valor do esforço e do trabalho *per se*. Mais recentemente, concomitante à emergência de movimentos sociais de crítica, recusa ou desinvestimento na exclusiva realização social e pessoal do indivíduo *no* e *pelo* trabalho, as novas gerações têm-se progressivamente afastado dessa ética que percepciona o trabalho como dever de inspiração divina ou obrigação sócio-moral, aderindo, por sua vez, a uma concepção que o entende sobretudo como um *direito* que a sociedade deve garantir aos indivíduos. E um direito que se pretende exercido com qualidade.

Depois dos anos 60, com o declínio dos modelos de produção baseados numa determinada “racionalização científica” do trabalho – exclusivamente orientada para o aumento da produtividade através da simplificação e especialização de tarefas, sem olhar, na sua gestão, ao “factor humano” –, a ideologia moralista do trabalho desvitalizou-se: cada vez menos glorificado como um dever (individual e colectivo) para com Deus ou para com os outros, passa a ser entendido fundamentalmente como uma acção prestativa, essencialmente ao serviço do consumo dos indivíduos e da produtividade das empresas.

As homilias sobre a obrigação do trabalho *per se* foram sendo destronadas por um discurso social orientado, em larga escala, para a reivindicação da redução do tempo de trabalho, a par de outros direitos sociais vários para os trabalhadores, bem como para a valorização do bem-estar, do lazer e do tempo livre, enquanto tempos por excelência de realização e expressão pessoal. Em simultâneo, paradoxalmente, as aspirações laborais colectivas de sectores mais privilegiados do mercado de trabalho passaram a valorizar e a reivindicar também, para o seu tempo de trabalho, dividendos intrínsecos de autonomia, criatividade, interesse, utilidade social, etc., salientando uma representação do trabalho como algo com sentido em si mesmo, independentemente das recompensas materiais dele advindas, já não como dever mas enquanto prazer, enquanto potencial dimensão, a par de outras, de realização e expressão pessoal.

Para Inglehart (1977, 1990), esta versão moderna da ética do trabalho integra uma mudança estrutural dos valores sociais, mudança essa descrita pelo autor como uma *revolução silenciosa*, onde os valores materialistas, enfáticos da segurança física e económica, vão sendo progressivamente substituídos por valores de natureza pós-materialista, enfáticos da expressão pessoal, da participação social e da qualidade de vida dos indivíduos. Segundo o mesmo autor, este processo começaria pelos países economicamente mais desenvolvidos e, dentro destes, especificamente pelos sectores sociais económica e culturalmente mais favorecidos, aqueles que apresentariam uma maior orientação para valorizar os aspectos intrínsecos do trabalho.

Estas hipóteses têm sido, muito genericamente, comprovadas por Vala *et al.* (1983, 2000), em estudos cujos resultados longitudinais demonstram que, nos países europeus, nomeadamente em Portugal, os indivíduos tendem a atribuir progressivamente mais importância aos factores intrínsecos do trabalho, sobretudo nos segmentos mais escolarizados e socialmente mais favorecidos, embora em geral a importância atribuída aos factores extrínsecos se mantenha sempre mais saliente. Os segmentos mais jovens e mais escolarizados, por sua vez, dão mais valor ao trabalho como dimensão de auto-realização e auto-expressão relativamente à sua perspectiva como obrigação social.<sup>468</sup>

Trata-se, como já se teve oportunidade de discutir noutra fórum, de uma forma de *pós-materialismo defensivo* (Ferreira, 1999:241-242), atitude que se traduz na assunção de valores tipicamente pós-materialistas sem que tal implique, necessariamente, o abandono de atitudes tradicionalmente conotadas com o materialismo, como a preocupação com o (des)emprego e com o crescimento económico. A manutenção destas preocupações é convocada, sobretudo,

---

<sup>468</sup> Estas orientações têm sido ainda constatadas, para o caso português, em vários estudos empíricos, dos quais se podem destacar os de Cabral & Pais (1998), Caetano *et al.* (2003), Borges & Pires (1998) e Jesuíno (1993).

enquanto estratégia de defesa num contexto onde a insegurança profissional e económica corre o risco de ser apercebida numa perspectiva de permanência duradoura.

Ora, numa realidade laboral como a portuguesa, marcada por cíclicos contextos de crise económica, pela crescente compressão e concorrência no mercado de trabalho, pela maior dificuldade na obtenção e conservação de emprego, bem como pelas alterações na legislação no sentido da precarização dos vínculos laborais, o *desemprego* e a *segurança* no trabalho nunca deixaram de constituir preocupações sociais dominantes, nomeadamente entre as mais jovens gerações, condicionando as suas atitudes perante o trabalho. A *segurança* no emprego continua a ser o valor laboral com maior saliência em Portugal, chegando, inclusive, a aumentar relativamente a outros valores laborais de natureza intrínseca ou extrínseca (Borges & Pires, 1998; Pais & Cabral, 1999; Cabral, Vala & Freire, 2000). Entendido como um bem escasso, o trabalho é valorizado por um largo segmento dos jovens portugueses sobretudo devido a factores extrínsecos, nomeadamente pelo que, *a posteriori*, lhes permite desfrutar através do rendimento que proporciona. Apesar de dominante, a representatividade desta tendência de valorização extrínseca do trabalho tende a aumentar na razão inversa da melhoria das condições materiais e culturais de existência na origem dos jovens.

Compreende-se, neste cenário, a relativa consensualidade adquirida entre as várias correntes dominantes da designada “sociologia da juventude”, perante a hipótese de os processos de construção das identidades juvenis descobrirem os seus referentes, sobretudo, na esfera do consumo e dos tempos livres, em detrimento da esfera da produção económica ou, mais especificamente, do trabalho, a partir da qual a noção de identidade era classicamente trabalhada. Esta mudança decorreria, em grande medida, da recente reestruturação do campo de experiência dos jovens: do prolongamento das trajectórias escolares, concomitante ao adiamento da inserção profissional, cada vez mais sujeita à aleatoriedade, à turbulência, à precariedade, à insegurança, à transitoriedade, à rotatividade, à flexibilidade, ao risco, à insegurança e à compressão do mercado de trabalho, sucede uma efectiva marginalização dos jovens enquanto agentes na produção económica (Pais, 1991, 1998, 2001).

Por outro lado, mas operando no mesmo sentido, tem-se observado a difusão e consolidação de uma vasta e cada vez mais diversificada indústria de produção cultural, que tende a dirigir as suas campanhas de publicidade e *marketing* no sentido das camadas etárias mais jovens, privilegiando-as enquanto agentes consumidores (Schmidt, 1989, 1990, 1993a, 1993b). Neste contexto, os jovens seriam estimulados a procurar as suas identificações e identizações nas esferas do lazer e do consumo, o que, vivencialmente, ocorre no âmbito de redes de sociabilidade convivial e hedonista etariamente limitadas, onde determinados referentes

materiais são expressivamente assumidos e consumidos, fundamentando simbolicamente a partilha de determinadas afinidades electivas. O domínio do trabalho, sem perder o seu carácter de instituição central, veria assim reactualizado o seu significado social e diminuída a sua importância simbólica enquanto referente estruturante das identidades juvenis.

Os mais recentes estudos, no entanto, têm vindo a demonstrar que a assunção de uma ética de natureza consumista e hedonista por parte das mais jovens gerações em Portugal não implica a inevitável renúncia a uma determinada ética do trabalho, no sentido da total rejeição ou desvalorização desta dimensão da vida. De forma mas intrínseca ou extrínseca, o trabalho continua a ser valorizado entre as gerações mais novas, levando alguns dos seus segmentos a investir boa parte do seu tempo na sua preparação futura, através da qualificação. O estudo de Vala *et al.* (2000:50) revela, nomeadamente, ser entre a população com idades compreendidas entre os 18 e os 34 anos que a centralidade do trabalho se mostrou mais elevada.

No caso dos jovens entrevistados que conseguiram fazer da sua paixão pelas tatuagens e *body piercing* uma actividade profissional, o facto de cultivarem um estilo de vida celebratório, assente numa ética hedonista e convival, não compromete a existência paralela de uma forte ética de dedicação ao trabalho, concretizada num largo investimento de tempo e energia muito positivamente valorizado na actividade laboral, na medida em que conseguiram transformar esta esfera da vida num pólo de realização e expressão pessoal, aí prolongando as práticas e projectando os valores e as atitudes habitualmente remetidos para a esfera do lazer e do consumo.

Com efeito, é notória a dedicação desses jovens à sua actividade laboral, um trabalho que lhes absorve grande parte do tempo e que lhes exige disciplina, empenhamento, esforço, brio e, muitas vezes, até sentido de sacrifício ou abnegação (ao exigir o trabalho aos sábados, por exemplo). Mas também um esforço que, em compensação, lhes faculta um amplo sentimento de gratificação identitária e de satisfação material, permitindo-lhes simultaneamente a conservação *a tempo inteiro* de um sentido de autenticidade e singularidade, a manutenção de um elevado padrão de consumo, bem como o prazer da expressão criativa e pessoal, desfrutado e reconhecido no âmbito de uma intensa rede de convivalidade. Ou seja, acabam por conjugar na sua actividade valores tradicionais da esfera do trabalho, como o empenho, brio e disciplina profissional, com as expectativas expressivas e pessoais que ambicionavam realizar.

*A loja envolveu-nos de tal forma e absorveu-nos – e absorve – tanto da minha vida... Fico aqui sábados, domingos, feriados, percebes? E dou tanto de mim que às vezes estou cansada, e trabalho e trabalho, pronto, por gozo! Porque isto realmente me dá muito gozo, percebes? Não... o dinheiro é uma coisa que vem depois. Primeiro o gozo, percebes? Deu-nos momentos de felicidade, são momentâneos: ou fazes um bom negócio e 'tás feliz, ou vê-se que um amigo teu tem uma coisa*

*giríssima e estás feliz, por exemplo... (...) [no meu dia a dia] Levanto-me sempre à mesma hora, mas é assim... Quase sempre à mesma hora, percebes? Porque é assim: esteja eu fora, esteja eu cá, esteja eu a trabalhar, esteja eu em casa, sou extremamente metódica nos horários, não preciso de despertador, acordo sempre à mesma hora. (...) E tenho sempre muita vontade de vir trabalhar, porque gosto imenso, percebes? Mas eu adoro, por exemplo, levantar-me tipo sete da manhã – não todos os dias mas... Não é que eu me levante muito mais tarde, levanto-me para aí uma hora e meia depois, oito e meia. Mas gosto muito de ver Lisboa a despertar, acho muito engraçado... Pronto, venho pá loja, e todos os dias, nunca é um dia igual ao outro. O que é que é igual? É o mesmo trajecto, não é? Mas tudo o que se passa aqui, nunca nada é igual. (...) Pronto, agora já para aí há dois anos, eu não tenho muito tempo, não tenho muito tempo para mim, estou quase sempre na loja a trabalhar. Se não 'tou na loja a trabalhar, estou fora, no estrangeiro, porque as convenções são todas apanhadas. (...) Mas também, para mim, não há diferença, se é Sábado, se é Domingo, se é fim-de-semana! Quando me apetece, pá, tiro um dia... O que é raro, tirar um dia...*  
[Gerente de estúdio de tatuagem e body piercing, 9º ano de escolaridade, sexo feminino, 39 anos]

*Isto é tão complicado, esta onda da tatuagem e do piercing! As pessoas, às vezes, até podem pensar que isto é uma vida alternativa muito louca, mas não é! Isto é tatuagens das zero horas à meia-noite, é assim das zero horas à meia-noite, aos fins-de-semana, com os amigos, percebes? Às tantas é um stresse! E de Segunda a Sábado, nem sequer... Porque lá 'tá, às vezes as pessoas... E isto é compreensível para qualquer pessoa que tenha um negócio: ter um negócio não é porreiro, ter um patrão é que é porreiro. É porreiro porque é das nove às seis e acabou! E com hora de almoço. E muitas vezes, durante esse período, sempre uma pessoa dá uma baldazinha. Ser o patrão é mais complicado. Uma pessoa tem de estar sempre a pensar que isto ao mínimo deslize pode descambar tudo. Não há ninguém por trás que tome conta disto, temos que ser nós próprios.*  
[Profissional de body piercing, estudante universitário, sexo feminino, 27 anos]

Pelo que nos é dado a ver no caso particular das actividades profissionais da marcação corporal, a intensa vivência de uma ética de celebração do consumo e do estilo de vida não faz sucumbir, inevitavelmente, uma determinada ética do trabalho. A desvalorização do trabalho-dever não conduz inevitavelmente à derrocada social das motivações para o trabalho e dos desejos de implicação profissional entre os mais jovens. O que acaba por acontecer é uma ressemantização do conceito de trabalho, no sentido da valorização da suas componentes intrínsecas, levando muitos jovens a sonhar com o prolongamento à esfera laboral da vivência e celebração dos valores que partilham na sua esfera privada e lúdica da vida: a expressão, a criatividade, a autenticidade e o prazer individual.

Como formula Lipovetsky, «a civilização do pós-dever desvitaliza as grandes prédicas ao trabalho, mas reconstitui o valor do trabalho e da consciência profissional, a partir de bases utilitaristas, pós-religiosas, pós-moralistas. (...) A qualidade total constitui o ideal último do indivíduo que se toma a si próprio como fim, preocupado em nada sacrificar, em afirmar a sua identidade integral, em *exprimir-se* em todas as coisas, cultura, corpo, sexo, família e, hoje em dia, trabalho. A rejeição do princípio de renúncia a si próprio e a exigência de realização pessoal conduziram, após uma fase de desafeição, à revalorização da própria actividade profissional: agora, é a vida no seu conjunto e não apenas a vida privada que deve participar da “perfeição”.

A nova fronteira do individualismo é a qualidade intrínseca do trabalho, o reconhecimento do mérito individual, a estimulação de si próprio até aos limites» (Lipovetsky, 1994 [1992]:208).

A pretensão contemporânea de autenticidade e realização individual alargou-se da esfera privada à esfera profissional, onde os desejos de autonomia e de afirmação individual se conjugam para relegitimar a actividade laboral, para a reinsuflar de motivação, fora de todo e qualquer panegírico do dever social. É neste sentido que se pode interpretar o que, à partida, poderia parecer paradoxal: se, por um lado, os jovens tendem a manifestar a sua preocupação crescente com o mundo do trabalho, valorizando valores extrínsecos como a segurança e a remuneração, por exemplo, por outro, não deixam de ser também valorizados os aspectos expressivos relacionados com o tipo de actividade profissional que o jovem realiza ou pretende vir a realizar no futuro (Pais, 1998; Pais & Cabral, 1999; Vala *et al.*, 2000). Estamos, portanto, perante a assunção de uma ética que não desvaloriza o trabalho, mas que relativiza o seu valor e reactualiza o seu significado, onde as características extrínsecas e as funções instrumentais do trabalho (como o rendimento, a estabilidade ou a segurança, por exemplo) tentam ser colocadas a par das suas características intrínsecas e funções expressivas, ou seja, a qualidade, a motivação, o interesse, o prazer e a realização pessoal que proporciona.

Aliás, se entendermos o conceito de *ética de vida* no seu sentido etimológico de “finalidade de vida” que pressupõe o agenciamento de determinados “meios para a alcançar”, facilmente se compreende que a coexistência dessas duas éticas, mais do que uma das várias manifestações das contradições culturais do capitalismo, tal como a entendeu Daniel Bell (1979), acabe por expressar uma importante forma de articulação recíproca, na medida em que não apenas são estratégias de produção necessárias para garantir o acesso ao consumo, como também o próprio consumo é, cada vez em mais larga escala, parte integrante do sistema de produção capitalista.

Neste contexto, o vasto alargamento de uma indústria de consumos culturais especificamente dirigida aos jovens e consumida pelos mesmos (ou, pelo menos, por quem se pretende manter como tal) veio propiciar o alargamento homólogo das possibilidades de determinados tipos de consumo se tornarem, potencial ou efectivamente, formas de trabalho ou lugares de emprego sedutores, sonhados como tal no horizonte de expectativas laborais de muitos e cada vez mais jovens. É o caso das práticas musicais ou das práticas de produção do corpo, nomeadamente a tatuagem e o *body piercing*, cuja envolvência juvenil começa frequentemente por ser meramente lúdica, com o simples objectivo de preencher alguns tempos livres ou de exprimir um visual pessoal, podendo, com o tempo, tornar-se mais séria e ser ponderada como uma possibilidade concreta de profissionalização, seja sob a forma de *biscate*



<sup>469</sup> (temporário) ou de *carreira* (de futuro), garantindo a realização integral de uma política de vida marcada pela divergência à normatividade.

## 8.2. Vidas de artífice da marcação corporal: motivações, circunstâncias e trajectórias

Com efeito, não raras vezes, as práticas implicadas em consumos de marcação corporal mais “radicais” tomam, ou anseiam tomar, a forma de prática profissional, em grande medida decorrente do alargamento e disponibilidade de determinados segmentos de mercado à produção, comercialização e consumo cultural (e corporal) promovida sob a aura do “alternativo” (Duncombe, 1997:105) e/ou do “tribal” (Bruno, 2000:50), enquanto estratégia de *marketing* para seduzir os mais jovens como público-alvo, um segmento cada vez mais apetecível do ponto de vista empresarial enquanto consumidores de bens simbólicos. A produção e comercialização de tatuagens e de *body piercing* corresponde a um meio de vida aliciante para alguns jovens já seus consumidores rituais, por via das múltiplas vantagens que, *a priori*, subjazem à sua aura simbólica: uma actividade relativamente flexível e independente, prazerosa e criativa, economicamente viável e lucrativa, valorizada pela margem de autonomia, experimentação, ludicidade, comunicação, satisfação pessoal e bem-estar material que proporciona.

Mas mais do que uma mera forma de ganhar a vida, o *métier* da perfuração corporal, para quem o exerce, configura uma oportunidade estratégica de realização integral de um sonho identitário, onde o corpo marcado, enquanto suporte expressivo de uma estética da divergência e de uma ética da dissidência, assume um lugar central como recurso simbólico de identificação e de demarcação social. Fazer das marcas corporais um *métier* representa uma forma de conseguir concretizar em pleno um estilo de vida pautado pelos valores da liberdade, tolerância, autonomia, prazer, autenticidade e singularidade pessoal, possibilitando um meio de subsistência lucrativo que não compromete a distintividade individual do *self* e a sua expressão imagética.

Sendo um trabalho disponível aos excessos imagéticos cometidos pelos seus praticantes, serve os propósitos de realização integral de uma subjectividade que se conhece e se pretende reconhecida na sua distintividade individual através da demarcação perante o “banal” e do “esteriótipo” que formata a normatividade dos visuais dominantes, e que, por isso mesmo, vê na dimensão profissional um entrave à sua plena assunção e reconhecimento social. Constitui,

---

<sup>469</sup> Pais faz corresponder a noção de *biscate* à de «trabalhos precários, para desenrascar a vida, nas bermas do que se poderia considerar uma carreira profissional» (2001:147).

portanto, um meio de vida que permite aos seus protagonistas fugir das coações sociais que normalmente confinam as imagens corporais associadas ao espaço de exercício de actividades profissionais mais tradicionais, possibilitando-lhes a assunção e a manutenção de uma identidade coerente, estável e durável na esfera laboral, sem ter que sair de si durante uma fase da vida ou uma parte do dia, qual despojo de um “eu oprimido”.

*Eu, talvez por que tenho uma profissão que me deixe ser eu, e em que posso dar mais azo a isso tudo e me posso modificar. (...) Nós temos que fazer um trabalho que nos dê gozo! Ganhar dinheiro, mas sim com uma coisa que te dê gozo! (...) [E este é um trabalho] que eu acho fantástico! Eh pá, é um trabalho que, a nós, nos dá muito gozo, ‘tás a ver?*

[Gerente de estúdio de tatuagem e body piercing, 9º ano de escolaridade, sexo feminino, 39 anos]

*Eu sou um bocadinho um exagero. [Pois, também trabalhas aqui...] Também é isso, é isso também! Também me é mais fácil fazer estas coisas. E as outras pessoas também têm aquelas condicionantes de trabalhos, que eu não tenho, não é?*

[Profissional de body piercing, 9º ano de escolaridade, sexo feminino, 34 anos]

*Também nunca fui muito de gostar muito do trabalho que fazia. Porque não gosto.... Principalmente de trabalhar para os outros. E de fazer aquilo que eu não quero e que... Prontos, que não tem nada a ver comigo.*

[Tatuador, 8º ano de escolaridade, sexo masculino, 24 anos]

É na perspectiva da capacidade de assunção social da imagem associada a determinado projecto identitário e estilo de vida, que actividades profissionais que permitem a manutenção ou a exploração dos limites das imagens corporais, como é o caso da prática de tatuar e de perfurar o corpo alheio, são hoje altamente valorizadas e expressivamente investidas por quem as adopta enquanto projecto de um *self* distintivo, sendo bastante sedutoras para quem já está em contacto com essas mesmas actividades enquanto consumidor e se manifesta insatisfeito com a dimensão laboral da sua existência. Aliás, um dos aspectos chave das “novas economias urbanas” identificado e analisado por Ball *et al.* (2000) é justamente o papel particular das competências e atributos de aparência e apresentação habitualmente exigidas aos seus trabalhadores efectivos ou potenciais, o que remete nitidamente para a valorização e operacionalização do suporte corporal enquanto capital específico, *capital físico*, como lhe chama Shilling (1991, 1997a), neste caso, mais na sua natureza imagética que cinestésica.

Desta feita, apesar de signo de rebeldia, de indocilidade, de desregramento, enquanto afirmação de uma estética divergente à norma da estética corporal dominante, também o corpo marcado dos jovens tatuadores e *body piercers* acaba por estar sujeito a uma *disciplina* na imagem publicamente apresentada enquanto cartão de visita da sua actividade profissional. Ainda que de aparência indisciplinada, o corpo do profissional da marcação corporal acaba por

estar também comprometido com uma determinada ordem imagética, orientada por critérios estéticos de não conformidade às normas dominantes.

Nesta perspectiva, pode-se tomar este conjunto de práticas de modificação corporal como práticas *in-disciplinadas*: *indisciplinadas* no sentido em que, quando utilizadas extensivamente no corpo, tendem a integrar projectos que propõem um modelo de corporeidade dissidente perante os modelos legítimos de corporeidade; *in-disciplinadas* porque excorparam um modelo de corporeidade que, embora dissidente, converge nos códigos simbólicos que o produzem como *nomos* alternativo entre os seus usuários, não deixando de ser um modelo de corporeidade também sujeito a convenções e regras operativas que o regulam socialmente, quer na esfera do consumo, quer da própria produção, disciplinas essas que funcionam como importante pólo de avaliação do desempenho profissional e artístico dos profissionais entre pares.

Para além do corpo extensivamente marcado adoptado por estes jovens no seu quotidiano não ficar sujeito a viver na penumbra da sua actividade laboral, pelo contrário, passa a ser altamente valorizado e susceptível de ser profissionalmente capitalizado ao ser ostentado como *catálogo de trabalho*, espécie de obrigação do produtor pela expectativa que é esperada no consumidor. Desta forma, o jovem extensivamente marcado não apenas tem a possibilidade de prolongar na sua vida social a respectiva identidade imagética, como até dela consegue retirar dividendos simbólicos e financeiros, na medida em que a faz operar como facilitadora de cumplicidades estéticas e éticas com as suas clientelas mais rituais, potenciando uma relação de fidelização, bem como de sugerir *expertise* e de dar confiança ontológica aos consumidores ainda pouco iniciados.

*No meu trabalho, é sempre importante eu mostrar certo tipo de visual. Se calhar, se estivesse aqui de fato e gravata, se calhar a pessoa que entrasse ali não se ia enquadrar tão bem com o tipo de loja que é, como se tiver com uma t-shirt ou com uma sweatshirt. Tenho que dizer isto assim, porque realmente é assim: a primeira impressão conta muito. É por isso que uma pessoa entra num banco e vê uma pessoa engravatada atrás do balcão, por que é importante estar assim. É um tipo de confiança com a pessoa que gere o dinheiro. E neste aspecto, é precisamente ao contrário. A impressão que a pessoa tem que dar a uma pessoa que entra na loja, é que é uma pessoa que está dentro do assunto. E que é uma pessoa que, realmente, já fez nela própria, para entender também minimamente aquilo que uma pessoa sente. (...) Então, tenho a obrigação de mostrar pelos menos qualquer coisa, não é, para dar confiança às pessoas. Porque isto é bastante importante! Eu estou farto de falar no aspecto da confiança, porque acho que é o mais importante para as pessoas. Porque é por aí que parte se a pessoa vai fazer aqui ou vai fazer noutra loja, se a pessoa tem várias opções onde fazer os piercings ou as tatuagens. A imagem conta muito. (...) É assim, eu, enquanto estou aqui trabalhar, eu mostro uma imagem, não é? Mas depois de sair daqui, eu tento mostrar a mesma imagem de quando estou aqui. Eu quando saio aquela porta, não tiro os piercings, não tiro as tatuagens, nem nada disso. E também é importante para mim, não só o facto da minha imagem aqui, mas da minha imagem fora daqui.*

[Profissional de body piercing, 8º ano de escolaridade, sexo masculino, 23 anos]

*Para este género de actividade convém uma pessoa servir de mostruário para a própria actividade em si. Provavelmente as pessoas confiarão ou estarão mais à vontade com alguém que os tem, porque serve de exemplo. E serve também como forma de deixar a pessoa mais à vontade. «Se esta pessoa tem, quer dizer que eu também poderei ter, que não há riscos que advenham daí.»*  
[Profissional de body piercing, frequência universitária, sexo masculino, 25 anos]

Ainda que a rentabilidade da actividade não seja narrada como sendo a principal motivação para se dedicar profissionalmente à perfuração corporal, mas o prazer no facto de permitir prolongar na dimensão profissional um projecto identitário que tem no corpo um dos seus principais eixos expressivos, os jovens profissionais ou com aspirações de profissionalização no comércio das marcas corporais não escapam à expectativa de rentabilidade do seu negócio. O mercado é florescente e, apesar de rejeitarem o materialismo que identificam na cultura de consumo, a rentabilidade é uma motivação com peso para enveredarem por este caminho profissional, que classificam como sendo lucrativo. A onerosidade das marcas corporais é um facto constantemente lembrado pelos entrevistados, quer profissionais, quer apenas consumidores. O preço das intervenções é dispendioso, dependendo sobretudo, no caso da tatuagem, da dimensão e pormenor do desenho a inscrever sobre a pele: a elaboração de um retrato, por exemplo, só está ao alcance de alguns eleitos. No caso do *piercing* o preço depende, sobretudo, do grau de sofisticação e perigosidade da intervenção.

*Isto paga-se, as tatuagens pagam-se caras, os piercings nem tanto, não é? Mas as tatuagens pagam-se bastante caras.*  
[Professor no ensino secundário, licenciatura, sexo feminino, 32 anos]

*Isto foi feito em prestações por causa do dinheiro, é preciso realçar isso, porque esta tatuagem ficou um bocado cara. Foi a primeira, não era ainda amigo do F., gastei cerca de cinquenta e cinco contos para a fazer na altura, era muito para um puto que não trabalhava a tempo inteiro, era part-time. (...) Quero salientar que o preço de um piercing também tem um bocado a ver com o ir fazer ou não ir, porque um piercing na língua custa sete contos e quinhentos. Está bem que já tem o brinco incluído, mas são sete contos e quinhentos, não é todos os meses que se pode fazer, no caso de uma pessoa que viva sozinha, casa, água, luz.... Tem que haver um controlo no dinheiro. Se houvesse dinheiro, talvez já tivesse feito o piercing.*  
[Fiel de armazém, 8º ano de escolaridade, sexo masculino, 23 anos]

*Hoje em dia é uma cena muito mais material, tipo ter um piercing aqui é uma coisa para aí tipo oito contos! (...) Dá para fazer montes de dinheiro com isso. Uma pessoa que abrisse aqui uma loja, agora, fazia montes de dinheiro, isso tenho a certeza! (...) Tanto que tu vais aí a uma loja de piercings, e é uma roubalheira, mesmo!! E tatuagens... Pronto, é uma cena... As pessoas querem, há poucos, ainda, a oferecer, e eles fazem disso mesmo CHUUUac (onomatopeia de explosão de subir na vida...) Boa vida!...*  
[Estudante universitário, sexo masculino, 20 anos]

Perante a perspectiva ou a vivência efectiva de trajectórias laborais marcadas por experiências de intensa rotatividade, precariedade, risco de discriminação e insatisfação pessoal, a hipótese de vir a tornar a sua paixão de consumo numa fonte de rendimento regular e proveitosa vislumbra-se para estes jovens, a dado momento das suas vidas, como uma alternativa viável à instabilidade laboral, ao desemprego e ao emprego desconsolador. Mesmo para os potenciais ou efectivos portadores de diplomas artísticos, a tatuagem constitui uma opção de carreira sedutora perante as dificuldades de integração sentidas em outros campos da produção cultural, onde as oportunidades de trabalho simultaneamente criativo e lucrativo são muito limitadas (como a pintura ou a escultura, por exemplo, ou até mesmo a música, área cujos canais de difusão e de profissionalização são igualmente difíceis de aceder).

Ainda que procurem a dignificação e legitimação da tatuagem enquanto forma de arte, processo muitas vezes associado a um certo discurso de denegação do económico próprio do mundo das artes mais tradicional (Bourdieu, 1977a, 1989), tal não implica, por parte dos tatuadores, o não reconhecimento da sua actividade enquanto prestação de serviços que, inevitavelmente, envolve um jogo de oferta e procura que resulta numa transacção comercial com uma vantajosa mais valia, nomeadamente no contexto actual, onde encontram entre as suas novas clientelas zonas de gosto esteticamente sofisticadas e com suficientes rendimentos para trabalhos extensivos. Daí muitas vezes estes jovens acabarem por renunciar à sua prévia carreira universitária, beneficiando, ainda assim, de todo um capital de formação visual e técnica gráfica importantes no *métier* de tatuador.

*Porque é que as pessoas estariam a pagar tanto só para meter brincos no corpo? Se eu podia ir a uma ourivesaria e podia furar as orelhas por trezentos escudos, porque é que havia gente a pagar sete contos, oito contos, nove contos, para meter brincos? (...) Isto é uma actividade bastante rentável, bastante lucrativa, para quem se propõe a fazer isto a nível profissional. O que acontece é que as pessoas, muitas das vezes, pelo facto de isto exigir bastante cuidado a nível de saúde e a nível de higiene, desleixam-se nesse aspecto, e fazem as coisas só mesmo a pensar naquilo que poderão vir a ganhar. (...) Nisto não se paga só o piercing, paga-se a qualidade e paga-se a segurança. Por isso é que os piercings têm este preço tão exageradamente alto. Eu, ao princípio, também me custava a aceitar. Agora que já tenho a noção das despesas que envolve manter uma actividade destas, já começo a perceber porque é que as pessoas terão de despende este dinheiro todo.*

[Profissional de body piercing, frequência universitária, sexo masculino, 25 anos]

*As pessoas querem chegar, trabalhar e ganhar rios de dinheiro. Tu não podes, pá! Não podes, por que tens que começar. (...) Felizmente, o nosso cliente não é assim, o nosso cliente vem, paga. (...) Ele sabe o que é que pagou, e portanto para ele não foi dinheiro. Ele pagou para uma coisa que vai ficar no corpo dele, e que ele olha para aquilo e acha que é arte. (...) Pá, cada vez há mais pessoas a querer ter fama e dinheiro. E especialmente o dinheiro, percebes? Porque, pronto, é assim: há os bons e há os maus. (...) Repara, o preço do nosso trabalho, não é só o trabalho, é o teu prestígio, o prestígio que tu tens, e é tudo! Porque aqui as pessoas não correm riscos de infecções, nem nada disso. E as pessoas vêem: saem dali de dentro, é tudo partido, deitado fora na frente delas, tudo, tudo, tudo, como é posto tudo de novo na frente delas.*

[Gerente de estúdio de tatuagem e body piercing, 9º ano de escolaridade, sexo feminino, 39 anos]

*Porque há sempre aquela coisa, é muito caro um piercing. A gente também tem que ter um espaço de lucro. (...) Porque furar um furo na orelha, cinco contos, e furar na ourivesaria, 300 paus, quer dizer é uma grande diferença! Só que é também uma grande diferença a nível de saúde, porque a poupar quatro contos e tal, podes apanhar uma doença, podes apanhar uma infecção, principalmente doenças. Quer dizer, quando uma pessoas tem noção do que é que é realmente aquilo, é pá, que nojo. (...) Eu encaro isto não para fazer dinheiro, porque senão punha os preços que andam para aí a fazer, que é mais ou menos o dobro do que a gente faz aqui. Ou seja, eu já tenho uma margem de lucro, não é? O que prova que os outros só estão interessados, realmente, em MUITO dinheiro. Pá, a gente não. (...) Epá [estou interessada em...] que as pessoas se sintam bem, que haja mais piercing aí, fazer uns trocos, não fazer dinheiro. Há pessoas aí... E dá, dá! É evidente que dá para fazer muita dinheiro com isto, se uma pessoa tiver a coisa bem organizada e cobrar uns preços exorbitantes, as pessoas não deixam de fazer por isso, 'tás a perceber?*  
[Profissional de body piercing, estudante universitário, sexo feminino, 27 anos]

Estética, identidade e economia conjugam-se, assim, harmoniosamente, nos ofícios de marcação corporal, assegurando aos profissionais que os exercem uma margem de liberdade na construção, exploração e manutenção da sua identidade pessoal, do seu estilo de vida e do projecto corporal que o espelha, difícil de obter no exercício de outra actividade fora da “cena” que representa a sua zona de gosto. Configurando uma forma de *auto-emprego* ou de *trabalho independente* com um horizonte temporal mais longo (com expectativas de carreira) ou temporário (como *biscate* accionado para superar uma determinada situação conjuntural), a opção pela prática profissional da tatuagem ou do *body piercing* expressa a capacidade destes jovens gerarem meios de vida potencializando e/ou capitalizando capitais sociais, simbólicos e culturais acumulados no decorrer da sua trajectória, nomeadamente em espaços sociais de margem, sem ter necessariamente de os abandonar.

Os estúdios onde trabalham correspondem, frequentemente, a micro-empresas quase-familiares, que obedecem a modelos de gestão, organização e funcionamento relativamente simples e desburocratizados, onde se assiste a alguma divisão sexual de tarefas. São empresas que, muitas vezes, emergem no quadro de uma conjugalidade informal, onde o elemento masculino, como é tradicional<sup>470</sup>, exerce a actividade de tatuador e o elemento feminino, de forma a rentabilizar economicamente uma actividade que tende a andar a par da tatuagem, desempenha a actividade de *body piercer*, podendo dedicar-se ainda, nos tempos mortos, a outro tipo de actividades colaterais no funcionamento do estúdio, como as contabilísticas, a preparação técnica e manutenção rotineira do trabalho, a limpeza, a esterilização do equipamento, etc.

---

<sup>470</sup> Tal como no passado, hoje, em Portugal, a tatuagem continua a ser uma actividade, na sua grande maioria, exercida por homens, o que não acontecia, em muitos casos, nas sociedades tradicionais, onde as intervenções e os cuidados com o corpo eram actividades reservadas às mulheres. Ver Blanchard, 1991; Fisher, 2002.

*Estas duas actividades [a tatuagem e o body piercing] aparecem sempre juntas. Porque normalmente uma serve de atractivo para a outra. Então, como tal, quando aparecem a nível profissional destinado ao público, aparecem normalmente em conjunto. Em Portugal, pelo menos, não se encontra uma casa só de piercing, como provavelmente todas as casas de tatuagem terão paralelamente piercing, não feito pela mesma pessoa, mas por outra.*

[Profissional de body piercing, frequência universitária, sexo masculino, 25 anos]

*Isto? [a actividade de body piercing] É também para ajudar o estúdio, como eles não têm tempo. Eu é que trato de fazer os catálogos, tirar as fotocópias para mandar fazer uns quadrinhos, vou decorando isto na medida em que posso, não é?...*

[Profissional de body piercing, estudante universitário, sexo feminino, 27 anos]

*Quando vim trabalhar com a minha irmã, já vinha trabalhar com o objectivo não só de estar a atender as pessoas, mas também de estar a fazer piercings, já que o Pedro estava a fazer tatuagens. Era mesmo para começar a arrancar. Primeiro, para dar mais dinheiro à casa. Em segundo, para me dar mais dinheiro a mim também. (...) Já que era uma loja de tatuagens, devíamos também explorar essa parte, já que as tatuagens já toda a gente sabia que havia, faltava a parte do piercing. (...) Tivemos sempre colaboradores. Nós chamamos-lhes colaboradores, porque... mesmo eu, estou aqui a trabalhar mas trabalho por conta própria. Não trabalho para ela, sou um colaborador dela. O Pedro, que faz as tatuagens, é um colaborador.*

[Profissional de body piercing, 8º ano de escolaridade, sexo masculino, 23 anos]

À medida que o negócio vai crescendo, o estúdio pode viabilizar a admissão de novos elementos para funções coadjuvantes (como atender telefonemas, fazer marcações, encetar algum trabalho de relações públicas, etc.), ou até mesmo para funções directamente relacionadas com o acto de perfuração corporal, se o volume de clientela (quer no âmbito da tatuagem quer do *body piercing*) o exigir. Neste caso, o recrutamento faz-se nos limites reservados do quadro de relações pessoais do núcleo conjugal central, o qual, muitas vezes, se responsabiliza pela formação directa do novo ou potencial elemento. Quando se recruta novos colaboradores, a política de recrutamento tende a reproduzir, por sua vez, as tradicionais clivagens de género na divisão social do trabalho de perfuração corporal: a actividade de tatuar exclusivamente masculina, a actividade de *body piercing* predominantemente feminina, embora tivéssemos encontrado alguns homens a realizar *body piercing*.

Apesar de, em termos de força de trabalho, estes jovens trabalhadores corresponderem ao perfil dos empresários da cultura e estilo de vida que Leadbetter & Oakley (1999), apelidam de “independentes”, os ofícios da perfuração corporal, na sua versão de tatuador ou de *body piercer*, não correspondem, contudo, a oportunidades de realização de um sonho estritamente profissional, no sentido de constituírem uma opção laboral previamente escolhida e preparada, pré-determinada no horizonte convencional de expectativas dos jovens que por ela enveredaram.

Não se sonhou, desde cedo, em ser tatuador ou *body piercer*, ao contrário de outras profissões daquele ramo empresarial, como, por exemplo, as mais clássicas profissões de

natureza artísticas, onde muito cedo se “descobrem” e “encaminham” as vocações. Raramente o jovem tem, *a priori*, como objectivo de vida tornar-se tatuador ou *body piercer* profissional. É quase sempre acidentalmente que encontra na perfuração corporal, na sua versão tatuagem ou *body piercing*, uma alternativa ocupacional viável. A entrada profissional neste circuito é relativamente casuística e impelida por uma série de contingências situacionais. Mais do que a obsessão, são as *circunstâncias* (Melo, 1988)<sup>471</sup> que, a dada altura das respectivas trajectórias de vida, impelem esses jovens já marcados a “descobrir” a sua inclinação para este tipo de práticas, bem como os talentos particulares que as envolvem, levando-os a equacionar a sua possibilidade enquanto forma de subsistência, enquanto possibilidade laboral vantajosa.

*Isto das tatuagens foi uma coisa muito engraçada, porque era uma coisa que eu nunca na vida tinha pensado. Eu trabalhei quinze anos com moda, e nunca na minha vida tinha pensado nisto, percebes? E é engraçado, porque começou da gente se conhecer [ela e o actual companheiro, designer gráfico com pretensões a tatuador], e por começarmos a estar os dois, e por ser uma coisa a dois. (...) Juntámos às tatuagens umas roupas... Eu tinha uma sócia, ele tinha um sócio. (...) Pronto, [ele] tirou o curso de aerógrafo, pronto, montes de coisas, trabalhava num atelier de design e publicidade, e foi muito mais fácil de chegar à tatuagem, pronto. Quando começou a tatuar, claro, começou durante uns bons tempos em casa. Tem uma vivenda e tal, tatuava em casa. Até que surgiu a ideia: «ah, vamos abrir – eu – vamos abrir uma loja ou vamos mudar.» E pronto, aquela pica toda, pronto, veio.*

[Gerente de estúdio de tatuagem e body piercing, 9º ano de escolaridade, sexo feminino, 39 anos]

*A minha irmã [que é empresária de tatuagem e body piercing], a dada altura, quis abrir outra loja, não neste ramo, fora deste ramo, e era necessária outra pessoa para estar a tomar conta da loja. E nessa altura, então, teve-se a ideia de, já que tínhamos a casa aberta de tatuagens, de partir para o body piercing, já que é uma cultura que ia começar aí a aparecer. E foi aí que eu entrei. Então ela contacta-me e dá-me a opção. Pergunta-me se eu quero tomar conta da loja, fala-me sobre se eu quero tirar um curso [de body piercing], e aí eu aceitei. Acho que foi um bocado assim. Foi um bocado de repente. Não foi nada assim planeado, tipo “olha, daqui a um ano vou tirar um curso de body piercing para depois começar a trabalhar”. Não.*

[Profissional de body piercing, 8º ano de escolaridade, sexo masculino, 23 anos]

*Eu gostava muito de tatuagens, como tu sabes, depois entrei muito em contacto com isso em Londres, porque tive essa oportunidade de ir para lá e estar lá a viver e tudo isso... O body piercing, depois foi assim. Eu vim, estava cá e tinha uma tatuagem que não gostava, uma dessas feitas em Londres, que queria tapar. E fui então à B. B. Comecei a dar-me bem com eles, porque comecei a querer mais coisas e mais projectos e não sei quê. Além do mais, eu e o F. já nos conhecíamos de outras guerras de há muitos, muitos anos. Inclusive eu também estive na Ar.Co, e o F. também andava na Ar.Co, e não sei quê. Portanto, quando lá cheguei não foi só aquela coisa de cliente, já havia um certo historial antes, e eles conheciam-me também, eu estava numa banda e tudo isso. E então demo-nos imediatamente bem. E, de repente, houve necessidade de alguém para fazer body piercing, e eu nessa altura não estava a fazer nada. Só tocava, mas já estava a ficar um pouco farta também. E surgiu essa oportunidade... Era preciso alguém. E em conversa de café, que foi mesmo conversa de café, eu disse «eh pá, olha, eu acho que se calhar isso até eu gostava de fazer!», mas mesmo sem segundo sentido nenhum. E eles apanharam a frase e disseram-me «Então é mesmo assim, vais para casa, pensas...», foi quase isto. E em quinze dias eu estava em Londres, estava a aprender, e depois comecei logo a trabalhar. Portanto, foi mesmo assim, não foi nada, nada, nada pensado.*

[Profissional de body piercing, 9º ano de escolaridade, sexo feminino, 34 anos]

---

<sup>471</sup> Ao contrário do que tende a ser narrado por jovens artistas a trabalhar em áreas culturais socialmente legitimadas. Ver, por exemplo, Pais *et al.*, 1995; e Santos *et al.*, 2003.



Ainda que, num primeiro momento, as trajectórias de vida desses jovens possam revelar alguma *dessocialização* relativamente ao mundo do trabalho, orientada por um forte ética convivalista e hedonista que os leva a *diferir* a inserção profissional e a prolongar o mais possível a sua condição juvenil, num segundo momento a trajectória profissional desenvolve-se segundo um *modelo de busca autónoma* (Pais, 1993, 2000, 2001:411), onde se descobrem vocações e se potenciam capitais sociais e culturais vários, acumulados sobretudo (mas não exclusivamente) em socializações “de rua”, menos institucionais e mais intersticiais: competências técnicas e estéticas adquiridas por osmose através da convivência com o circuito da perfuração corporal enquanto consumidor, através de experiências profissionais anteriores, ou ainda através da frequência de cursos e/ou disciplinas artísticas ou para-artísticas no sistema formal de ensino. Mas também todo um capital de recursos relacionais reunido no âmbito das várias redes de sociabilidade micro-grupal de que estes jovens foram participando, capital esse que vai servir de espaço social de publicitação e recrutamento de clientelas. É no cruzamento da vivência desses contextos particulares de vida, caracterizados pela proximidade de mundos “alternativos” e de socializações “de rua”, que estes jovens começam por delinear as suas estratégias de inserção profissional, induzindo atitudes específicas perante o trabalho.

Os tatuadores e *body piercers* da nossa praça, sobretudo aqueles que estiveram na génese deste movimento em Portugal, nos idos anos 80 e 90, são indivíduos que, efectivamente, desde a sua adolescência, seguiram rotas de ruptura, de desvios múltiplos, itinerários de vida que habitualmente não são encarados como os caminhos “mais apropriados”. Tais itinerários abrangem três tipos relativamente distintos de trajectórias sociais: um primeiro tipo corresponde a *uma trajectória de exclusão social*, efectiva ou eminente, a qual implica o abandono precoce e desqualificado do espaço prescritivo e “estriado” da escola por parte do jovem, decorrente de uma trajectória educativa relativamente mal sucedida, com o objectivo de vir a ganhar algum “dinheiro de bolso” que permita ao jovem aceder aos seus pequenos sonhos de consumo e se autonomizar perante uma família de origem dotada de poucos recursos materiais e culturais, frequentemente pouco estruturada do ponto de vista afectivo, ou já decomposta do ponto de vista social.

*Vim para cá [para Portugal] com 9 anos e estive em casa da minha madrastra. Os meus tios moravam no Cacém, e eu morava em Lisboa, no Bairro Alto. Ou seja, a minha madrastra quando podia, lá dizia: “Olha vamos lá dar uma volta, ver os teus tios, e tal...” Eu ia lá, sempre contente, isto com os meus 9-10 anos. (...) O meu pai foi no 25 de Abril. (...) Ele teve que fugir para a África do Sul, ou seja, estive 18 anos aliás, sem o ver. (...) A minha mãe ficou em Moçambique, ela já não sai. É mesmo daquelas coisas que, prontos, tem lá a família toda, ela está... também não se ia habituar a isto, esteve cá um ano, e nesse ano ela sofreu bastante no Inverno, e disse “Não, isto não é clima para mim!”. (...) Eu, por exemplo, nunca tive esse contacto directo com os familiares, prontos, mas*

*tive com outras pessoas e que para mim foram os meus familiares. Mas, claro, eles não eram ninguém para se oporem a nada daquilo que eu ia fazer. (...) E depois não era só isso, era, por exemplo, eu chegar a casa e já vir do trabalho, prontos, eu chegar a casa e ter que tomar conta das miúdas, que nem sequer eram minhas irmãs! (...) Uma pessoa chega a casa, já quando vinha da escola, já vinha estoirado de andar lá a correr só meia hora no recreio, quanto mais estar ali o dia todo a levar com barrotos em cima, chegava a casa e eu queria era estar a dormir, tomar banho, comer e dormir. Eu já nem pensava ir à rua e, prontos, chegava a casa e era “Olha, toma conta aí da F., tatata... tatata...”. Uma pessoa chega a um ponto que “Epá, mas eu venho do trabalho, estes gajos estão aí a ver televisão, não vão para a escola...” (...) Mais tarde, realmente já estava mesmo a precisar, já estava com dois anos seguidos a dormir na rua, dois Invernos que eu passei e que não desejo a ninguém, e eu... Tive mesmo que me pirar para casa dos meus tios. E digo que foi uma grande ajuda, até aos meus 20-21 anos. (...) [Mas estiveste mesmo a morar na rua, então?] Estive, estive. Um dia vai-se para a casa de um amigo, porque os pais não estão, outro dia vai-se para ali. Ou “olha, este carro está aberto!” Não digo aberto, “este carro está abandonado, posso dormir aqui! Pelo menos não chove.” Ou chega-se à porta de um prédio “Oh vizinha, abra-me a porta que é o vizinho do quinto andar!” e lá vou eu para as escadas. Andei assim muito tempo, andei e sei dar valor a isso, sei dar bastante valor a isso!*

[Tatuador, 8º ano de escolaridade, sexo masculino, 24 anos]

*Em relação à minha família... Eh pá, há uma revolta que não te sei explicar, não... Eh pá, não consigo conviver com eles, tudo me irrita neles, tudo me irrita, tudo me irrita, percebes? Sinto-me uma estranha, parece que nunca fiz parte dali! Caí ali! Mas eu não tenho nada a ver com aquilo, nem de ideias, nem nada! A minha forma de estar na vida, e eu como pessoa, e os objectivos que tive e que tenho... (...) Saí de casa aos 17, e depois voltei. Voltei dez anos depois. E depois tive muito pouco tempo, saí outra vez... Era... Foi muito difícil, para mim foi muito difícil... Opá, nunca é fácil saíres de casa quando não tens nada. [E em] Ruptura, ruptura, completamente. Com a minha mãe, porque a gente não se entendeu. Mas foi muito difícil para mim, percebes? (...) Eu vim de Barcelona e depois... Eh pá, fiquei em casa da minha mãe, e já estava lá há três meses e não conseguia desmanchar as malas. Pronto, e a partir daí, eu acho que eles também perceberam, também nesses dez anos que eu estive fora aprenderam que eu era diferente, não é? (...) Porque eu vestia uma roupa e eles não gostavam, porque eu tinha uma atitude que eles não gostavam, porque eu, na altura, já pensava em viajar e me apetecia viajar e fazer coisas novas, e porque eles não concordavam, não é? (...) [Depois...] Oh pá, fui trabalhar, fui fazer a minha vida, fui viver aquilo que me apetecia fazer há anos, percebes?... Cheia de altos e baixos, oh pá, mas pronto... Cheguei lá...*

[Gerente de estúdio de tatuagem e body piercing, 9º ano de escolaridade, sexo feminino, 39 anos]

No decorrer deste tipo de trajectória, estes jovens defrontaram-se com uma intensa rotatividade entre trabalhos pouco qualificados e precários, alternando com períodos de desemprego, muitas vezes aproximando-se tangencialmente ou chegando mesmo a mergulhar em várias formas de delinquência não só como modo de celebrar a vida, mas também de ganhá-la. Para os jovens que já tinham enveredado por trajectórias de exclusão, a opção laboral pelos ofícios de marcar o corpo acabou por funcionar como forma de se reconciliarem socialmente, de se adequarem ao sistema de que tanto se demarcam, aproveitando, contudo, as brechas que ele abre para a produção de modos de vida escapatórios.

*Estudar, estudei só até ao 8º e marimbei-me. Marimbei-me da escola. Ao fim ao cabo, comecei muito cedo a trabalhar, e depois comecei a ter aquela coisa de dinheiro no bolso, ninguém me agarra! Ou seja, sinto-me muito melhor, por exemplo, com a carteira cheia do que ter que estar em casa a estudar. Isso também foi um bocado, prontos, porque eu fui um bocado casmurro. Bem me avisaram “Não desistas da escola!”, “Ainda és muito novo!”, “Podes ir estudar à noite e trabalhar de dia.” Só que chegava a um ponto que também cansava um bocado. E depois comecei a entrar em... em*

*ondas também assim um bocado... um tanto ou quanto... que não me levavam mesmo já a querer estudar. E então borrfi-me para escola. Prontos, comecei naquelas ondas das gansas e, prontos, que é aquilo que qualquer jovem entra e... Eu sempre vivi no mundo da música, e gosto bastante de música, e rocalhada, e Bairro Alto, e beber copos com o pessoal. (...) Estive em vários sítios, posso dizer que sou o homem dos sete ofícios... (...) Eu comecei a trabalhar para uma marcenaria aos 12 anos... (...) Depois passei por estucador, estive numa casa de alumínio, e depois da casa de alumínio voltei novamente para marcenaria, não a mesma, mas outra. Saí daí e fui para uma anodização, depois saí da anodização, voltei outra vez para uma casa de alumínio. Ou seja, sempre dentro daquilo que eu percebia, que eu via que me ajeitava e que, prontos, me desenrascava. Então foi assim, fui-me adaptando a vários trabalhos diferentes, não é? E depois, mais tarde, fui trabalhar para uma fábrica de material eléctrico. E depois saí, porque aquilo, entretanto, fechou... E fui trabalhar para uma fábrica de tectos falsos. Saí novamente, estava a contrato, entretanto, aqueles contratos malucos do Cavaco Silva, tive que sair... E depois assim que saí dessa casa voltei novamente para uma marcenaria. E depois... saí daí, e estive bastante tempo parado, estive para ai coisa de dois, três meses parado e... e comecei a pensar "Não, vou montar qualquer coisa, porque eu já estou farto de estar a trabalhar para os outros! Então, mas eu tenho muita coisa na minha cabeça que eu sei fazer, porque é que eu não hei-de fazer alguma coisa que tenha a ver comigo?!..." Ou seja, depois fui trabalhar para as obras e... consegui orientar uns dinheiros a mais, comparado com aquilo que era o ordenado mínimo. Então foi daí que me lancei. Lancei-me e comecei mesmo a fazer tatuagens.*

[Tatuador, 8º ano de escolaridade, sexo masculino, 24 anos]

*Percebi que não vale a pena ir para uma universidade, porque o que eu quero fazer é isto, percebes? Pá, e aí fui muito determinada, pronto. E fui à minha vida, e ganhava o meu dinheiro, e fazia as minhas coisas, e saía. (...) Eu saí de casa dos meus pais aos 17 anos, fui para casa da minha avó. Depois, quando comecei a trabalhar, estive a fazer umas coisas nuns sacos de plásticos, umas coisas assim... Mas foi uns empregos assim de quinze dias... Depois tive um tempo sem fazer nada, e depois arranjei logo emprego naquilo que eu queria. Eu na altura estive numa firma que tinha lingerie italiana. E eu estava no controlo de qualidade. Ainda passei uns seis anos da minha vida nisso, percebes? E depois fui-me embora. Continuei sempre a trabalhar a contrato, sempre, sempre, sempre. Até há três anos. Acabei por ter lojas minhas... Pronto, houve uma evolução. Estive a gerir lojas, depois acabei por ter lojas minhas.*

[Gerente de estúdio de tatuagem e body piercing, 9º ano de escolaridade, sexo feminino, 39 anos]

Outro tipo de itinerário de vida encontrado remete para uma *trajectória de desajustamento social*, a qual implica uma *deriva*, um saltitar constante do jovem entre várias áreas vocacionais, cursos e/ou empregos, sempre sentidos como pouco estimulantes, muitas vezes comprometedores da sua ética de vida e incompatíveis com o seu projecto corporal, identitário e de estilo de vida. A escola, no início da adolescência, é vivida como uma instituição prescritiva, que entra em confronto com uma ética de vida que valoriza a liberdade de acção, o prazer e o gosto pessoal. Mesmo quando é oriundo de famílias altamente escolarizadas, a escola tem pouca relevância, no que respeita aos seus aspectos formais e curriculares, no mundo social "real" dos jovens com este tipo de trajetória. Por consequência, o desinteresse pelas matérias e o absentismo escolar, embora sem redundar inevitavelmente em insucesso e abandono, passa a fazer parte dessa trajetória. A vivência escolar é feita, sobretudo, nos interstícios da instituição, ou seja, nos espaços de convivialidade e de experimentação que proporciona, os quais frequentemente se prolongam para fora dos limites físicos da escola.

Neste contexto, com a cooperação tácita ou negociada por parte de uma família economicamente estável e que deposita expectativas no futuro do jovem, este não abandona a escola e procura sucessivamente encontrar uma opção escolar e/ou laboral que satisfaça as expectativas dos pais e, simultaneamente, os seus próprios anseios de realização expressiva. Tentando supri-los pelo lado do consumo, o jovem entrega-se a alguns “biscates” de forma instrumental, de forma a ganhar algum dinheiro de bolso, entre os quais a perfuração do corpo. Até equacionar esta possibilidade enquanto uma carreira profissional viável, relativamente estável e durável, prazerosa e lucrativa, conciliando um projecto laboral e de vida.

*Até ao 10º ano era um aluno excelente. Depois, começaram a surgir outros interesses e deixei de ser o aluno excelente e passei a ser um aluno medíocre, que quase não ia às aulas, que chegava aos pontos e descarregava aquilo que sabia, tirava umas notas relativamente altas em relação ao resto da turma, mas todos os professores diziam que podia fazer melhor se me empenhasse. Depois, quando cheguei à Universidade, meteram-se as drogas à mistura, meteram-se as mulheres à mistura e descambou completamente... (...) Lá está, o estudo, não é só o gosto pelo saber, é também o ter de saber certas e determinadas coisas que nos são impostas, e é com isso que me dou mal. Porque eu gosto de saber, gosto de conhecer, mas quando me começam a exigir que eu saiba X e Y porque vai sair no teste, isso já me começa a pressionar um bocado e eu reajo mal sob pressão. (...) [...foste para a faculdade...] Fui, mas fui por imposição do estereótipo, lá está! O primeiro [curso] – porque eu sou o chamado pára-queda universitário – foi Estudos Europeus na Universidade Moderna. Não tinha absolutamente nada a ver comigo, mas como uma das disciplinas que eles pediam era inglês e era das que eu tinha, lá fui. Arrependi-me. Arrependi-me logo, logo. Se bem que houve uma das disciplinas que eu gostei bastante, que foi Direito. Arrependi-me logo de ter ido para lá, porque aquilo é um ambiente notoriamente social-democrata, e aquilo não me agradou de todo. Depois estive dois anos em Castelo Branco na área de tradução e Relações Internacionais, com uma componente de Tradução bastante mais forte do que de Relações Internacionais. E depois fartei-me de Castelo Branco e fui parar ao ISLA, também num curso de tradução... (...) Tenho o primeiro ano, não tenho canudo nenhum... (...) Mas não é nada que eu não tenha em mente um dia mais tarde vir acabar, este ou aquele ou aqueloutro curso. Mas não é prioridade neste momento. (...) Já fiz tudo, desde obras, já trabalhei como pintor, já trabalhei como servente de pedreiro, já descarreguei camiões, ou seja, já estive na estiva, já lavei pratos, já andei a distribuir publicidade nas caixas do correio, já fiz tradução, já passei trabalhos a computador, já fiz uma série de coisas... (...) [Sempre expedientes para arranjar algum dinheiro...] Pois, exacto, claro... Cá em Portugal e lá fora no estrangeiro. Em Inglaterra. Foi aí que eu tive de lavar pratos, foi aí que eu descarreguei camiões. Aí mesmo por necessidade, senão passava fome e acabava na rua. Caso contrário, em casa dos meus papás há comida na mesa e roupa lavada... A ocasião faz o ladrão, não é?... É mais ou menos isso.*

[Profissional de body piercing, frequência universitária, sexo masculino, 25 anos]

*Desisti [de estudar quando comecei a trabalhar], desisti. Na altura estava a tirar um curso de electrónica. Mas... Não... Era aquilo que eu queria, mas, na altura, se calhar não vi bem que era aquilo que eu queria. (...) E depois acabei por desistir do curso, fartei-me. E foi quando eu comecei a trabalhar. (...) Eu quando estava no curso, estava no 8º ano, ia para o 9º. (...) [Comecei a trabalhar] porque quis. (...) Aliás, eles [pais] pediram-me que continuasse a estudar. Eles queriam que eu continuasse a estudar. Eu é que não quis. Eu nunca... Eu, da escola... (risos) Sou daquelas pessoas que, da escola, gostava da hora dos intervalos e da hora de almoço, e não sei o quê. (...) Comecei a trabalhar com dezasseis anos, ia fazer dezassete. Comecei a trabalhar em ar condicionado, numa firma que era da minha tia. Depois acabei por... Deixei, fui trabalhar como paquete. E depois vim para aqui. Foi só, foram os três únicos trabalhos que eu tive. Também nunca fiz grandes esforços para andar sempre a mudar de trabalho. Sempre gostei de estar num sítio certo, acho que dá muito mais segurança às pessoas. (...) Andava um bocado à deriva. Se calhar foi por isso que ela [a irmã] se chegou ao pé de mim e me fez a proposta. Andava bastante à deriva. Nessa altura era paquete e estava completamente farto! Andava num stresse brutal! Ainda por cima, andava todo o dia de*

*transportes públicos. E chegava a um ponto em que chegava a casa e só me apetecia era gritar e coisas do género. E o stresse acumulado levou-me a que eu também falasse com ela, e pronto, chegámos a um consenso, ela fez-me a proposta e eu vim para cá trabalhar. Não tinha a mínima noção daquilo que haveria de fazer no futuro. (...) Para já, acho que vou continuar a fazer piercing. Enquanto gostar e enquanto puder, vou continuar a fazer piercing.*

[Profissional de body piercing, 8º ano de escolaridade, sexo masculino, 23 anos]

Por fim, encontramos ainda um itinerário de vida que envolve um forte compromisso por parte do jovem com uma *trajectória de formação artística*, frequentemente na área das artes visuais, que pode girar em torno da frequência de cursos profissionais, médios e ou superiores de pintura, *design* ou fotografia, por exemplo, valência formativa que tende a ser mais encontrada entre os tatuadores, mas que não lhes é exclusiva. Continua a ser uma trajetória que, apesar de centrada no âmbito artístico e da produção cultural, não deixa de ser marcada pela rebeldia perante as prescrições da instituição escolar e a vivência hedonista e convivial dos seus interstícios, bem como a intermitência entre a frequência da escola e de actividades laborais precárias.

O ofício de tatuador e/ou de *body piercer* pode surgir, no âmbito destas trajetórias, quer sob a forma de carreira futura (situação que se destaca no caso da tatuagem), enquanto forma de capitalizar competências artísticas adquiridas formalmente numa área criativa ainda pouco explorada, quer sob a forma de “biscate temporário” para “desenrascar” uma conjuntura, ou seja, para obter algum rendimento enquanto a formação artística não é finalizada e não se está em condições de iniciar o trajecto profissional na área de formação em que se está (mais frequente no caso do *body piercing*).

*Eu nunca gostei de estudar, lá está! (...) Estava nos Olivais, sim! Sempre andei nos Olivais, sim! [depois mudei para a António Arroio...] Porque eu depois também tinha que mudar para algum sítio. E porque era a única escola que tinha as áreas que eu queria. Hoje em dia já há muitas, mas dantes, na minha época, havia pessoal que vinha do Algarve e do Porto e não sei quê para estudar ali. Eu, de facto, fui para cinema e fotografia, e era o único sítio. Depois também me revoltei com a escola e tudo também, por causa da matemática e da físico-química, e dessas coisas todas. Porque eu estava ali e tinha aqueles ideais todos artísticos, não é? E achava incrível ter de estudar aquelas disciplinas muito chatas, que eu achava que não me iriam servir nunca de nada. E depois também acabei por... só fiz o 10º ano, depois deixei de estudar. E foi quando então fui para Londres e não sei quê. (...) Toda a minha juventude fui bailarina, bailarina clássica, não cheguei a profissional, estava no pré-profissional. (...) E depois comecei a não me identificar muito com aquilo, comecei a fumar charros e a beber copos e a ter uns amigos um bocado diferentes, e aquilo era muito, muito, muito, muito rígido, não era? Muito, muito, muito, muito rígido. E de vez em quando ia para lá assim meio estranha e distraidíssima e não sei quê, e desisti. (...) E pronto, eu fazia fotografia, e fui para o Ar.Co à minha conta, porque aquilo já era caro naquela altura, e ele [o pai] sempre achou que não, porque não tinha futuro! Não tinha futuro, a fotografia não tinha futuro. (...) Foi no ano em que me casei. Pois, foi um ano antes e um bocado depois. Depois desisti, porque não tinha dinheiro. (...) De resto, a nível de profissões, eu tenho feito tudo, estou sempre a dar grandes reviravoltas, por isso não... Posso dizer que a minha banda também marcou e não sei quê... E mais nada, nada assim de mais. Acho que é tudo como o mar, tem ondas, vai e vem, e nada de especial. Olha, o meu primeiro*

*emprego foi ajudar o meu tio que é advogado. Lembro-me perfeitamente, foi logo a seguir de me ter separado do meu pai, queria ganhar dinheiro, não é? Tinha 15-16. (...) Estava a estudar, isto foi quando eu andava na António Arroio. Trabalhava de manhã para o meu tio, ia estudar – não estudava assim muito –, e à noite trabalhava [como bailarina, com o M., num café-concerto no Bairro Alto]. (...) E eu com o M., depois até formámos uma companhia, éramos três miúdas e ele. Era muita divertido, e ganhava muito bem ainda por cima para a altura. Penso que era a miúda que tinha mais dinheiro assim do pessoal todo, era super engraçado! A seguir... a seguir depois era as idas e vindas... (...) Depois ia e vinha para Londres, ia e vinha para Paris, depois então... [Em Paris fizeste o quê?] Nada, gatunagem pura e simples, vida de rua, do mais... Posso mesmo dizer que os meus amigos eram todos delinquentes de primeira. Foi uma experiência muito engraçada, que não deixava para trás de modo algum. Nunca fiz nada. Andava por lá e divertia-me bastante. E depois vim.... Vim então definitivamente, depois então veio a fase em que eu vim definitivamente com as tais armas e bagagens todas de Londres. (...) O café-concerto já estava fechado – lá está, a história das amizades antigas que eu sempre mantive, não é? – mas havia um projecto de o abrir. E depois então juntou-se também o meu conhecimento e o meu gosto todo pelas roupas, e toda a minha estada lá fora, de feiras, de contactos, tudo isso. E, então, abriu ali o E. D. (...) E então, decidi também que já estava farta e deprimida desta merda toda, e fui outra vez para Paris. (...) E então estive lá para aí 2 meses ou qualquer coisa, que me fizeram muito bem também. E voltei então já com a certeza da banda, de que ia viver para onde eu ia viver, e que ia ter filhos, que era o que eu queria, que foi só um por nossa opção, mas, pronto. E vim já com essas certezas todas, e quando vim arranji um emprego... (...) Foi um emprego muita giro, que eu aprendi muito e adorei, em que trabalhei – ainda foram uns bons anos 4 anos – numa galeria de arte, na Galeria D., que é ali no Largo do Rato, do qual tenho memórias muito boas. Fui para lá de início, porque eles tinham um pequeno bar, então ia para lá para explorar o bar. Rapidamente fiquei a fazer bar, recepção, montagem de exposições, tudo isso. (...) Depois fiquei grávida, estive lá a trabalhar até ao dia antes de ter o R. (...) Nós sempre decidimos que para ter um filho era para nos dedicarmos mesmo, e era para termos uma criança feliz e temos! E então eu não trabalhei durante bastante tempo. Depois retomei o trabalho no E. D., e passado uns meses a B. B. Ainda coincidiu durante uns tempos, durante um bom tempo. Só quando isto começou a tomar as proporções que tu sabes, é que então não dava para as duas coisas, e como é óbvio, desisti, estava ali empregada de balcão, não é?*  
[Profissional de body piercing, 9º ano de escolaridade, sexo feminino, 34 anos]

*Epá, eu, como andei na António Arroio, é evidente que a minha vida mudou porque abriram-se-me os horizontes diferente, estás a perceber? (...) Interrompi [a trajectória escolar] dois anos, houve dois anos em que não estudei. Eu fiz o 12º pelo técnico profissional e depois não entrei para a faculdade. Foi um desgosto horrível, porque pensava que ia entrar, estava tudo preparado para eu entrar, só que depois eles mudaram aí uma lei qualquer sobre os técnico profissionais e eu não entrei nesse ano. Depois fui tirar um outro curso de dois anos. Entretanto sempre a tentar entrar para a universidade, e não entrei. E depois parei dois anos. E depois entrei para a universidade particular, à noite. Pá, nesta altura, o meu principal interesse é acabar o curso... (...) Tenho objectivos de um dia vir a ser professora na universidade, tenho objectivos de um dia fazer o meu mestrado e o meu doutoramento e essas coisas todas. (...) [Entretanto] Desenhei, fui desenhadora, fui desenhadora copiador, praticamente. (...) É desenhar para firmas, desde firmas de gráficos até firmas de equipamentos. Quer dizer, estive a trabalhar cinco anos como organizadora de espaços. [Começaste a trabalhar com que idade?] A trabalhar a sério? Quando comecei, tinha dezanove ou vinte. (...) Eu nem estou a seguir isto [o body piercing] profissionalmente. Eu estou a seguir isto até arranjar alguém mais ou menos competente para vir para aqui. Estou à espera que apareça alguém, mas profissionalmente... O piercing, faço porque, faço mesmo só porque já se fazia aqui no estúdio, e não gostava de acabar com isto.*  
[Profissional de body piercing, estudante universitário, sexo feminino, 27 anos]

Apesar de bastante diversificadas, as circunstâncias que enformam as trajectórias destes jovens têm em comum uma vivência “de rua” tal como já foi descrita no capítulo anterior, vivência essa implicada numa ou em várias *cen*as ou *ondas juvenis*, onde os jovens começam por experimentar neles próprios e, por vezes nos seus pares, algumas versões mais exacerbadas de

corporeidade, fora das tradicionais convenções físicas e simbólicas que regulam e disciplinam socialmente os corpos. É nesses contextos sociabilísticos que o “gosto” pelo consumo de marcas começa a desenvolver-se, transformando-se em projecto de corpo e de identidade pessoal. Em alguns casos, o gosto pelo consumo vai mais longe e transforma-se em gosto pela produção, quando o jovem intenta em processos de aprendizagem e estratégias de profissionalização.

Num determinado momento da vida, quando se começa a ter que tomar decisões sobre o que fazer no futuro, ou quando se está insatisfeito com a eterna rotatividade, precariedade, má remuneração e desagrado em termos laborais, alguns jovens encontram nas actividades de marcação do corpo uma forma de rentabilizar um gosto pessoal (normalmente já se é consumidor ritual), de capitalizar recursos materiais (poupanças), relações sociais (potenciais clientes e mestres) e talentos vários (jeito para desenhar, capacidade de comunicação, de negociação, etc.). Aquilo que era apenas uma prática de consumo passa a ser encarada como uma «carreira profissional alternativa» (Craine, 1997), uma opção escapatória, quer às *carreiras desviantes* (Becker, 1963) que se abriam como possibilidade de modo de vida no âmbito de trajectórias marcadas por sucessivos fenómenos de exclusão social da sociedade institucional (da família, da escola, do trabalho) e de concomitante inclusão em redes e circuitos sociais alternativos e subterrâneos; quer às encruzilhadas profissionais vividas no âmbito de trajectórias caracterizadas por desajustamentos sociais sucessivos ou por formações artísticas sem grandes perspectivas laborais.

Às portas de um mercado de trabalho saturado, lotado, e que os discrimina, patologiza e recebe, jovens tatuadores e *body piercers* crêem que, ao optar por este rumo de vida, seja na forma de carreira ou de biscate improvisado, deixam de ter grandes possibilidades de reversibilidade na trajectória. O compromisso com a divergência corporal e com a dissidência social que advém dessa escolha é por eles percebido como uma viragem sem retorno na política e no estilo de vida. Ora, se tal situação, à partida, poderia ser percebida pelos próprios como um facto limitativo do seu futuro, acaba por ser extremamente valorizada. Na medida em que percebem as convencionais estruturas do mercado de trabalho como espartilhos institucionais da sua forma de ser, de se apresentar e de se representar socialmente, a opção laboral pela perfuração corporal representa o compromisso integral com uma estética e uma ética de vida, uma escolha que garante uma coerência, estabilidade e durabilidade identitária pouco provável de conseguir através de empregos *out scène*. Daí que o momento da tomada de decisão por essa opção corresponda, frequentemente, a uma etapa do projecto corporal desses

jovens em que muitas das tatuagens e outras marcas já previstas começam a exceder os limites corporais potencialmente disfarçáveis com o uso de indumentária.

*Lá está, foi uma luz que me acendeu assim. Ao princípio eu perguntava sempre... “Eh pá, porra, deixa-te de merdas! E o que é que eu vou ser?... E o que é que eu vou ser? Porra!! Eu ando sempre na rua, ando sempre bêbado, ando sempre maluco, grupos para aqui e para ali, curto!! Mas o que é que eu vou ser? O que é que eu quero ser?” E, ao fim ao cabo, sabia de muitas coisas que eu podia ser, e tinha dinheiro para me poder meter em qualquer negócio que eu quisesse, só que nunca me deu, porque não me dizia nada directamente. Era daquelas coisas que eu, eh pá... E a tatuagem foi daquelas coisas que eu disse, assim que eu comecei a tatuar e... (...) Acho que é aquilo que tem a ver comigo e com o que eu me identifico mais. (...) [As marcas corporais] Tem representado um bocado aquilo que eu sempre quis ser, e que não o era, porque trabalhava sempre para os outros. Agora vejo-me numa posição um bocado diferente daquilo que eu me via dantes. Porque eu posso trabalhar e fazer aquilo que eu quero, tenho o meu aspecto e não, prontos, é... é esta imagem que eu quero mostrar. Não é querer mostrar, é esta a imagem que eu quero ser, que é mesmo assim. (...) Já estava com aquilo na cabeça: “não vou mais trabalhar para os outros!” Ou seja, se eu me vou mutilar todo e se vou fazer isto assim e assado, é porque eu estou a escolher um modo de vida, e que é um modo de vida em que eu, para me manter, tenho que fazer aquilo que tenha a ver com o modo como eu me vou apresentar. (...) Eu digo-te: se me tiram isto, eu não sei fazer mais nada. Ou seja, sei fazer, mas tudo aquilo que eu sei fazer, não me apetece fazer. Só quero fazer aquilo que me está a apetecer, aquilo de que eu gosto! De momento é mesmo assim! (...) É o meu vício, é tatuar. É daquelas coisas que eu gosto mesmo muito, e tenho prazer em tatuar. Gosto! (...) Começar um trabalho e chegar ao fim do trabalho e ver o trabalho e dizer assim “Porra, eu fiz isto na pele de uma pessoa!” Pá, tem muito valor! Tem muito valor, gosto. (...) E é daquelas coisas, temos de gostar daquilo que estamos a fazer.*

[Tatuador, 8º ano de escolaridade, sexo masculino, 24 anos]

*Na altura, quando eu pensei em fazer esta tatuagem, foi exactamente porque me tinha apercebido que iria conseguir, nos anos futuros, conciliar a minha vida de eterno adolescente, se assim quiseres, com o aspecto profissional do piercing. Ou seja, o facto de poder estar a fazer algo de que eu gostava realmente, e que me permitia levar a minha vida sem problemas. Ou seja, eu conseguiria conciliar as duas coisas: o útil e o agradável. Então aí, a minha máscara, esta, que é a minha máscara, ia ter razão de ser. Foi aí que eu comecei, então, a fazer esta tatuagem. Aliás, esta é uma tatuagem que já foi feita em duas ocasiões diferentes e ainda vai levar uma terceira. Nesta altura já eu me começava a sentir dono de mim mesmo, não tinha que receber pressões externas, não tinha que me preocupar com «o que é que vai ser de mim daqui a uns anos quando eu precisar de arranjar emprego?!... O que é que vão achar de mim quando eu chegar aqui ou ali?!...» A partir do momento em que eu comecei a ser eu mesmo, ou seja, em que comecei a aperceber-me de que poderia fazer todas as loucuras que me dessem na cabeça, e continuar de cabeça erguida sem ter de me vergar perante os outros. (...) Eu sabia, eu tinha perfeita consciência de que isto iria ser uma actividade que iria desenvolver nos anos seguintes, entrei nisto já tendo consciência de que poderia vir a fazer vida disto, e que talvez fosse uma boa forma de eu me afirmar no aspecto profissional. E não me enganei! Não me enganei de forma alguma. Está provado que, se eu quiser, posso viver perfeitamente com aquilo que o piercing dá. Perfeitamente. (...) O facto de eu ter descoberto o body piercing permitiu-me, permite-me ainda, praticar aquilo que gosto, fazer aquilo que gosto em termos daquilo que é o invólucro ou a apresentação do visual. Agora, é verdade que algures ao longo da linha, comprometemo-nos de tal maneira que já não podemos voltar atrás. É isso que acontece. Enquanto me deixarem, hei-de ser assim. Por enquanto, ainda posso, ainda não me comprometi de maneira irreversível, até por que me posso dar ao luxo de ser da maneira que gosto.*

[Profissional de body piercing, frequência universitária, sexo masculino, 25 anos]

Neste cenário, a passagem destes jovens pelas ditas ondas ou cenas juvenis, enquanto fase de “descarrilamento” juvenil que acaba, mais tarde ou mais cedo, por voltar a entrar nos eixos, acaba por não ser tão fugaz, esporádica ou fortuita quanto se poderia à partida prever. Ao



contrário do que Maffesoli pressupõe, no caso dos jovens profissionais entrevistados, o *in-gresso* precoce destes em universos neo-tribalistas acabou por resultar em *pro-gresso* ao longo das suas trajectórias de vida (2004:149), onde um *compromisso* cada vez mais empenhado com uma política de vida dissidente e um estilo de vida celebratório se foi forjando e expressando corporalmente. A estilização de que o corpo marcado se reveste acaba, nestes casos, por inundar a vida dos seus protagonistas.

De facto, o tempo de vivências “tribais”, concomitantes e sucessivas, é um tempo que tende a ter uma relativa perdurabilidade na vida destes jovens, não apenas através da memória que as marcas infligidas no seus corpos tornam constantemente presente, mas também através do encontro com a possibilidade de um meio de vida, uma actividade profissional que propicia a concretização de uma política de vida que se pretende escapatória aos caminhos normatizados socialmente disponíveis, permitindo assim o prolongamento de um estilo de vida que se estrutura em torno da esfera do consumo à esfera da produção. Projecto corporal, projecto de vida e projecto profissional fundem-se assim numa unidade individual de sentido subjectivo, como se tudo o que o jovem viveu no passado faça sentido no presente e se projecte no futuro.

### **8.3. As artes dos ofícios de marcar o corpo: talentos, aprendizagens e disciplinas**

O reconhecimento social dos artífices do corpo enquanto artistas e profissionais no circuito da marcação corporal, implica a avaliação da qualidade da *performance* da inscrição no corpo de outrem na sua dupla dimensão de *exercício estético* e de *conduta de risco*, dimensões essas que envolvem a posse de conhecimentos específicos ou, na acepção de Giddens (1995 [1990]), de *sistemas periciais* associados a cânones técnicos e artísticos, bem como a saberes e disciplinas de natureza clínica e de higiene sanitária. A dimensão de exercício estético é particularmente valorizada no caso da tatuagem, forma cultural sobre a qual decorre, a partir do circuito onde é produzida e comercializada, um processo de dignificação e legitimação simbólica enquanto forma artística.

Trabalhando com um procedimento expressivo ainda, em grande medida, sujeito aos cânones do sistema de classificação simbólica e de judicção estética próprios do paradigma da arte “clássica”, espera-se de um “bom tatuador”, em termos estéticos, que consiga *transportar* para a epiderme a ideia conceptualizada pelo cliente, ao jeito do retrato naturalista do século XIX. O tatuador é o concretizador do imaginário do cliente, da sua originalidade conceptual, sendo a margem de manobra para a infiltração da sua criatividade dependente quer da reputação

artística que obtém no circuito, quer do grau de maturação do projecto de marcação por parte do cliente. Acaba por ser, portanto, um resultado *intersubjectivo* e *co-autoral*, onde o *rigor no pormenor* e o *realismo* funcionam como características estéticas mais valorizadas no reconhecimento da artisticidade da obra, em contraposição ao que reconhecem como alguns excessos abstraccionistas ou conceptuais. Tal como os artistas “clássicos”, quanto mais próximo da realidade conseguir ser o trabalho do tatuador, mais considerado será no interior do circuito profissional. E se for “à vista”, isto é, se demonstrar capacidade de concretização imediata, de improvisação, sem passar previamente por um molde em papel, mais talento lhe é atribuído.

*Eu paguei quinze contos por duas tatuagens nesse sítio onde fui fazer. Realmente é baratíssimo, quinze contos! Quinze contos é o preço de uma tatuagem em si pequenina. Eu aqui tenho logo a diferença de pormenor e de tamanho, nota-se logo, vê-se que esta aqui [uma outra tatuagem realizada pelo F., seu actual tatuador] tem qualidade. Uma pessoa olha para esta e não vê falhas, e olha para aqui e não vê outra coisa a não ser falhas. Esta tatuagem é uma falha, não são várias falhas porque o gajo não sabe tatuar. É barato, de facto é barato, só que começa logo por ele não ser profissional, não é a profissão dele. Ele faz tatuagens só para ganhar algum, tem máquina, tem tintas, não são as tintas da china, tem tudo isso, mas não tem jeito, não tem a higiene necessária e o profissionalismo necessário para se marcar para o resto da vida. (...) ...O que eu faço com o F.: «F., quero dois Pit Bull com cabeça de uma Harley Davison, a espumarem, cheios de piercings, todos raivosos». E o F. passa para o papel aquilo que eu lhe disse. (...) Entre mim e o F. funciona basicamente assim: eu dou a ideia, falo com ele no que é que estou a pensar em fazer e ele passa para o papel aquilo que lhe disse. (...) Eu ajudo-o a ter as ideias e ele, como profissional que é, transforma as minhas ideias e passa-as para o papel para ver se está como eu quero. Aliás, estou a falar de mim, mas em qualquer pessoa é feito assim. É feito um desenho para ver se é mesmo o desenho que quer fazer no corpo, depois é passado para o corpo através de processos que eles têm, que eles utilizam, passam o desenho para o corpo, os contornos. Portanto, não passam as sombras, não passam à perfeição o desenho, passam os contornos básicos do desenho para o corpo. Depois, o resto, é tudo feito directamente na tatuagem. Passam-se os contornos, depois são feitas as sombras, os degradés, postas as cores consoante se tiver cores ou não, e o resto é tudo obra de arte do tatuador. Por isso é que o F. é considerado um dos melhores...*

[Fiel de armazém, 7º ano de escolaridade, sexo masculino, 23 anos]

*O tatuador que eu quero é um tatuador americano, que se chama P. B. O homem, para mim, é um dos grandes mestres, digamos. Eu já aprecio tatuagens há anos e anos e anos. E desde sempre fiquei mesmo maluco com os desenhos dele, porque ele consegue fazer... Trabalha com sombreados, e representa o real assim de forma assustadora! (...) Esta [tatuagem] que eu fiz, fui eu que fiz o desenho. Que eu nem sei desenhar muito bem, estive uns tempos a tentar fazer assim um desenho... Depois mostrei a um tatuador que eu conheço, ele disse-me o que é que achava, fez uns melhoramentos, e pronto, lá fez a tatuagem. Foi o F. (...) Para mim, apesar de haver muitos outros e bons em Portugal, ele continua a ser, em termos de higiene, de preços já não digo, e de tipo de desenho.... Acho que é um ótimo desenhador.*

[Estudante universitário, sexo masculino, 20 anos]

*O piercing, para mim, não é arte. (...) Qualquer um de nós podia fazer piercings, nenhum de nós podia fazer tatuagens se não tivéssemos o perfil de desenho muito forte. (...) Opá, porque a arte é aquilo que tu vês, que tu transpões de um papel para a pele e que fica igual. (...) Preocupam-se com aquelas esculturas horríveis, que eu acho, uma pedra sobre pedra, «que lindo! É Escultura!». Mandou-me duas latas de tinta para a parede - «arte! Tão giro!» E porque é que olhas para aquilo? Eu não vejo nada! Eu fazia aquilo, qualquer um de nós aqui fazia aquilo! «É arte!» (...) Por exemplo, tu viste aquela perna, é de um realismo muito forte. Aquilo é um trabalho de realismo muito forte, há pessoas que não fazem aquilo, não é? (...) Pronto, pessoas que chegam aqui com sonhos que não sabem explicar, eles [os tatuadores] transpõem para o papel, pá, a ideia das pessoas: «é mesmo*

*isto, só que eu não encontrava em lado nenhum!» Oh pá, eu acho que isso é extremamente gratificante, é ótimo, não é?!*

[Gerente de estúdio de tatuagem e body piercing, 9º ano de escolaridade, sexo feminino, 39 anos]

Daí que os principais requisitos periciais para vir a ser um bom tatuador decorram directamente dos próprios critérios de legitimidade artística da tatuagem (pormenor e rigor figurativo), exigindo-se ao profissional, fundamentalmente, que tenha uma mão firme e domine as técnicas do desenho. Tal como no sistema da arte “clássica”, o talento é visto como um dom, sendo conotado com o «jeito para o desenho». Esse talento reveste-se de uma solenidade, uma precisão de relojoeiro na reprodução epidérmica do desenho projectado, tanto mais quanto os seus traços são encarados como definitivos.

*Aprendi serigrafia, tenho três anos de serigrafia e... e daí, prontos, aquilo como tinha a ver com desenhos... E depois chegou ao ponto de vir a conhecer mais tarde a tatuagem, que é tal e qual como se trabalha com a serigrafia, só por dizer que, claro, tem outras técnicas diferentes, outras manhas de se poder trabalhar. Então daí, passei da serigrafia para a tatuagem. (...) Atraiu-me um bocado, porque eu sempre gostei de desenhar, na escola sempre gostei de desenhar e... e, prontos, por acaso, tive boas notas em desenho, nunca tive, assim, aquela dificuldade de desenvolver qualquer coisa que fosse, e que me dissessem “Pá, consegues fazer isto?”, e eu não o fazer. Pá é mesmo, tinha que ser do contra, tinha que fazer! (risos) Então eu fazia. Prontos, e depois daí vem aquela coisa de... despertou-me um bocado a atenção, prontos, o ver pessoas a tatuarem-se com umas agulhas e tal. E então, depois daí comecei a entrar numa, pá, prontos, “se eles fazem aquilo, eu também posso fazer! Eu desenho melhor do que eles e tal, e vou fazer...” (...) E daí para a frente, prontos, segui mesmo, escolhi o meu modo de vida, mesmo.*

[Tatuador, 8º ano de escolaridade, sexo masculino, 24 anos]

*Para ser um tatuador medíocre, não é preciso ser muito bom a desenhar. Mas para se ser um bom tatuador é preciso ser muito bom a desenhar. E o que há mais para aí em Portugal é tatuadores medíocres que não sabem desenhar. São poucos os que são muito bons a desenhar. E para ficar pela mediocridade, mais vale uma pessoa nem sequer se meter naquilo. O piercing já não requer tanta mestria, pelo menos não a nível do desenho. É preciso ter à vontade, é preciso ter alguma segurança, é preciso ter um bom conhecimento daquilo que se está a fazer. Não é preciso propriamente ter uma veia artística muito forte.*

[Profissional de body piercing, frequência universitária, sexo masculino, 25 anos]

*A tatuagem, acho que são artistas as pessoas que fazem... Acho que sim, acho que sim. Acho que sim por uma razão muito simples: pelo simples facto de que não convém errar no trabalho. Só aí começa logo... começa logo por uma questão de arte. É que, ainda por cima, uma pessoa, na tela... Se um quadro pintado é considerado arte, na tela há sempre uma margem de erro. Podes sempre pintar por cima. No corpo não, não é? Se pintas a preto, já não tens nada a fazer. Não podes pintar por cima. Podes emendar de outra maneira, podes fazer as coisas de outra maneira, mas não dá para apagar! E acho que com a contrapartida daquilo que podes fazer num quadro, poderes fazer na pele. Acho que essa é a justificação mais simples de que a tatuagem devia ser uma arte. Não devia ser só uma tatuagem. Embora não tenha assinatura. Tem o estilo próprio do tatuador... [O estilo próprio que acaba por ser reconhecido...] Sim, exactamente. Exactamente.*

[Profissional de body piercing, 8º ano de escolaridade, sexo masculino, 23 anos]

As competências dos tatuadores, contudo, não estão confinadas à sua perícia figurativa com agulhas de pistola. A esta competência propriamente estética, acrescem competências de ordem técnico-expressiva – relativas à definição dos contornos e sombreados, à solidez e brilho das cores utilizadas, à adequação do desenho, na sua dimensão e características particulares, à anatomia específica do corpo do cliente –, bem como ainda competências colaterais ao exercício estético da actividade, como sejam as de ordem sanitária, comunicacional e empresarial. A estas, adquiridas em contextos de socialização e formação múltiplos, há ainda que juntar a *capacidade criadora* do tatuador, ancorado nas idiosincrasias pessoais que o indivíduo mobiliza e faz jogar no seu trabalho de criação, como processo de personalização expressiva que, em última instância, irá definir um *estilo pessoal*. Como no maneirismo seiscentista, a tatuagem pode ser identificada como sendo executada à *maneira de*.

*Um artista na tatuagem é assim, logo que expresse o tipo de trabalho que tu à partida idealizas, para mim é um bom tatuador. (...) Agora, a maneira como o fazem, a higiene que têm, todo o tipo de cuidado que têm com o trabalho, a maneira como deixam o cliente à vontade, isso também é importante. Todo esse tipo de qualidades elege qualquer um como bom tatuador.*  
[Cozinheiro, frequência universitária, sexo masculino, 28 anos]

*Estas tatuagens não estão borradas, têm os traços definidos, são tatuagens F., olha para aqui e sabe ver que é F., um entendido na matéria. (...) Tem habilidade, além de ter cursos de designer. Um tatuador não precisa de ter um curso, mas precisa de ter uma imaginação muito fértil e conseguir combinar a imaginação com o desenho, conseguir passar para o papel tudo aquilo que pensa.*  
[Fiel de armazém, 7º ano de escolaridade, sexo masculino, 23 anos]

Mais artifice do que artista, do *body piercer* são esperadas, fundamentalmente, competências periciais de natureza técnica que incluem, sobretudo, conhecimentos teóricos de anatomia e conhecimentos práticos sobre procedimentos de pequena cirurgia e higiene hospitalar, ficando a dimensão estética em grande medida reduzida à apreciação da conformidade entre as características do objecto incorporado (no seu volume, forma e cor) e as características da zona corporal a incorporar.

*Se houver uma pessoa que chegue aqui e me perguntar qual é o piercing que lhe fica melhor no umbigo, eu posso dar-lhe a minha opinião. Já tenho mais segurança na opinião que lhe posso dar. Não quer dizer que seja aquele de que a pessoa vai gostar, não é? Eu tenho vários tipos de argolas, várias medidas de argolas – não de largura, de largura também, mas eu estou a dizer de comprimento. Por exemplo, ainda há pouco tempo tive aqui uma rapariga que queria meter uma argola, e perguntou-me qual era a argola que achava que lhe ficava melhor. Eu aconselhei-lhe a mais pequena, porque o umbigo dela era pequeno, e uma argola grande ia ficar grande demais para o umbigo que ela tinha. E ela virou-se para mim e disse: «está bem, mas eu queria a outra acima», que era o número precisamente acima. E o que é que eu fiz? Eu fiz-lhe o piercing com a argola, acabei de lhe fazer o piercing e disse para ela se levantar, ela viu-se ao espelho e realmente disse que era muito grande para ali. Acabei por deitá-la outra vez, tirar-lhe o piercing e meter-lhe a argola mais pequena. Esteticamente ficava-lhe muito melhor. Às vezes as pessoas não têm muito bem a*

*noção dos piercings que escolhem. (...) Em primeiro lugar, [é necessário] ter o material sempre esterilizado e pronto para trabalhar. (...) Porque o piercing não é só a parte do furo, é tudo o que envolve o material todo, desde material que é preciso esterilizar, a material que não vale a pena esterilizar, que é logo deitado fora – que é o caso das agulhas que te furam, que são deitadas fora para uma embalagem para depois levar para uma farmácia. (...) E uma pessoa nunca sabe quem é que vem fazer o piercing, nunca sabe se tem doenças contagiosas, se não tem doenças contagiosas. Portanto, há sempre o máximo de segurança, e há normas de segurança que as pessoas têm sempre que cumprir, que é essencial as pessoas cumprirem.*

[Profissional de body piercing, 8º ano de escolaridade, sexo masculino, 23 anos]

*Fui aprofundando o meu conhecimento, não só a nível do corpo, como também a nível de saúde, e a nível da estética propriamente dita e dos movimentos que surgem paralelos a esta história. (...) [É necessário] Um bom conhecimento do corpo e das áreas visadas a nível do piercing. Depois, um conhecimento razoável, não tem de ser necessariamente aprofundado, acerca das doenças, das fraquezas mais comuns do corpo humano, no que toca a certas debilidades e coisas assim. E depois, um conhecimento muito bom daquilo que é a higiene hospitalar, porque é uma coisa com que se tem de ter muito cuidado! Não só para evitar a propagação de doenças dentro do ambiente de trabalho, mas para reduzir o risco de contágio. Essas serão assim as coisas mais importantes. E depois, vá lá, um sentido de ética profissional, a consciência de que não se deve fazer determinadas coisas. (...) Eu nunca faria algo como o que se faz em determinados estúdios cá em Portugal, em que se guarda equipamento ao ar. Há sempre bactérias em suspensão no ar, há sempre formas de micróbios, de vírus, que, ao andarem em circulação no ar, se acabam por depositar em cima do material e, mais tarde, esse material é utilizado no corpo de uma pessoa. E essa pessoa, até por uma simples incompatibilidade de micróbios, pode vir a ter uma alergia ou uma infecção grave. Todo o cuidado é pouco nestas coisas. Depois, há que ter atenção também uma coisa: nós lidamos – nós, os profissionais – lidamos diariamente com pessoas com historiais muito diferentes e muito variados. Todas elas podem estar expostas ou podem ter estado expostas a uma série de doenças diferentes. Nós temos de ter cuidado com a nossa própria saúde. A pessoa aparece, não a conheço de lado nenhum, ela aparece no estúdio, está meia hora ali comigo, eu uso uma série de equipamento hospitalar com ela, que depois, mais tarde, terá de vir a ser utilizado noutra pessoa. Se eu não tiver cuidado comigo e com as próximas pessoas, eu posso estar a provocar um surto epidémico só porque não tive o cuidado suficiente.*

[Profissional de body piercing, frequência universitária, sexo masculino, 25 anos]

Na medida em que são práticas corporalmente invasivas, a tatuagem e o *body piercing* não são inócuas de riscos se não forem praticadas mediante rigorosas regras de assepsia. Os profissionais da marcação corporal lidam frequentemente com sangue e outros fluidos de desconhecidos, pelo que, sem meticulosas precauções de higiene e esterilização, a sida, as hepatites ou outras doenças infecciosas que estão na ordem do dia, podem ser transmitidas de um cliente a outro ou ao próprio profissional por negligência deste último.

É nesta perspectiva que se denota no discurso social produzido e reproduzido a propósito quer da tatuagem, quer do *body piercing*, uma forte ênfase na sua dimensão de conduta de risco e, conseqüentemente, na necessidade de competências e disciplinas profissionais que acautelam a higiene e saúde pública nos estúdios onde são exercidas. Programas, reportagens e discursos quotidianos (incluindo os dos próprios profissionais, bem como os sítios dedicados a este tipo de práticas na Internet), são em grande medida focalizados na questão dos riscos de saúde que a incorporação deste tipo de marcas implica, destacando o perigo de contrair doenças

infecto-contagiosas, de contrair infecções, ou de ter reacções físicas negativas aos materiais ou tintas introduzidos na epiderme.

Hoje, numa área onde não há qualquer tipo de legislação que regule este tipo de práticas e garanta aos clientes um trabalho sério, é relativamente fácil qualquer iniciado encomendar o material necessário para tatuar ou perfurar a pele, e pensar em instalar-se por conta própria. Situados num circuito altamente competitivo, muitos profissionais destacam a questão da desregulação da sua actividade, e insurgem-se contra esse vazio legislativo em Portugal, onde qualquer um pode exercer práticas de marcação corporal sem o mínimo de competências e condições sanitárias. Os ofícios da perfuração corporal continuam a carregar com uma reputação negativa, e essa situação contribuiu para a reprodução social do estigma historicamente enraizado que persegue os seus praticantes. As condições sanitárias e de assepsia em que as actividades são exercidas constituem, assim, um importante motivo de combate para inúmeros profissionais, preocupados com a má imagem veiculada por certos amadores (os *scratchers*), aparentemente mais ciosos dos lucros que da integridade física dos seus clientes, a trabalhar em condições de higiene muito duvidosas, com equipamento suspeito, etc., situação que acaba por conotar negativamente a própria actividade.

A reputação do estúdio e dos profissionais que nele trabalham também é construída a partir desta dimensão da minimização do risco implicado na prática profissional, e não é do interesse de nenhuma das partes, produtores e consumidores, que haja razões para que se estabeleça qualquer espécie de desconfiança. Daí a urgência destes artífices na institucionalização de uma *ética profissional*, nomeadamente sob a forma de legislação, reguladora de competências e disciplinas técnicas e sanitárias, sujeitas a vigilâncias apertadas e sanções jurídicas. Tentou-se, nomeadamente, formar uma associação profissional no sentido de estabelecer padrões de conduta elevados para a prática de tatuagem e *body piercing*, certificar os seus profissionais, pressionar as empresas fornecedoras de equipamento para seleccionar a sua clientela, etc. Mas dada a fragmentação, individualismo e competição que tende a caracterizar o mundo da marcação do corpo, ninguém é particularmente optimista sobre a viabilidade e a real eficácia de uma organização deste tipo.

*Acho que, para já, tens de ser muito, muito, muito, muito honesto, a nível da higiene, porque isso agora é uma coisa que é fulcral, não é? No fundo, eu tenho sempre a consciência que estou a mexer com a saúde das pessoas. Acho que isso é a coisa fundamental, é fundamental, é seres bestialmente honesto no teu trabalho.*

[Profissional de body piercing, 9º ano de escolaridade, sexo feminino, 34 anos]

*Muita gente ainda continua a fazer furos numa ourivesaria, o que eu acho uma badalhoquite hoje, não é? (...) Eh pá, eu acho que em Portugal está tudo um bocado errado porque não há legislação da parte da saúde que exija aos estúdios seja o que for, 'tás a ver? Isto é tudo uma balda, cada um faz aquilo que quer, se a gente quisesse não tínhamos sequer uma desinfecção nenhuma aqui no estúdio, ou quem diz aqui diz noutro lado. Não somos obrigados a nada! Fazemos porque evidentemente achamos que é necessário, mas há pessoas que não acham que seja necessário. (...) Eu até vejo que há pessoas que vão fazer piercings e que depois vêm aqui e dizem «epá, ela não tinha o coiso embrulhado!» ou «mexeu nos brincos com as mãos sem luvas!», estás a ver!*  
[Profissional de body piercing, estudante universitário, sexo feminino, 27 anos]

*Qualquer bom profissional deve ter um questionário e um folheto informativo que os prepara, ou seja, que os informa acerca do que é que é a responsabilidade de ter um piercing. E o meu questionário deixa a pessoa alertada, aliás, porque ela assina, compromete-se e sabe que a partir do momento em que sai da porta do estúdio para fora, a responsabilidade pela cicratização, ou seja, pela boa evolução das condições em que o piercing está só dependem dela. O que se passa dentro do estúdio é responsabilidade minha. Aquilo que acontece, aquilo que a pessoa faz depois, será responsabilidade dela. E ela deixa-te um documento assinado justamente para comprovar isso. Acontece que muitas das vezes as pessoas se desleixam com a higiene, e isso pode provocar alguns problemas.*  
[Profissional de body piercing, frequência universitária, sexo masculino, 25 anos]

Ainda que não institucionalizado, existe um conjunto de disciplinas implicitamente aceites entre os profissionais mais reputados no circuito da marcação corporal em Portugal, que vem a consubstanciar-lhes, tacitamente, um código de ética profissional. Inclui, sobretudo, regras do foro higiénico e sanitário, quer relativas ao material e equipamento com que lidam quotidianamente, quer relativas aos direitos e deveres que enformam a relação do profissional com o cliente. O estúdio deve espelhar as regras básicas de assepsia, o que faz com que, em muitos deles, os seus responsáveis tenham o cuidado de, aos clássicos elementos de uma estética neo-barroca habitualmente dominantes na decoração dos estúdios, juntar outros elementos que remetem para um cenário medicalizado e moderno, que transpareça higiene, assepsia e vigilância clínicas, por forma a combater a imagem da actividade como “trabalho sujo”, a credibilizar a reputação do estúdio e dos respectivos profissionais, e a conceder um maior nível de confiança ontológica às novas clientelas levadas pelo recente renascimento das marcas corporais.

É nesta perspectiva que muitas vezes se encontra o *body piercer* ou, por vezes, até o tatuador, dotado de toda uma parafernália paramédica, desde a marquesa à bata branca, evocando a respeitabilidade e a credibilidade social conferida às práticas invasivas efectuadas pela medicina convencional. Todas as intervenções, por sua vez, devem ser efectuadas com material hospitalar de uso único ou devidamente esterilizado, ao contrário do que acontece com as tradicionais «pistolas» utilizadas pelos ourives para colocarem brincos. A ética profissional destes artífices não respeita apenas os cuidados básicos de higiene a ter com o estúdio e equipamento nele utilizado, mas ainda os cuidados a ter com a própria interacção social entre o

profissional e o cliente. A obrigação de passar ao cliente a informação necessária acerca das precauções e procedimentos a ter com a sua nova marca, nomeadamente nos primeiros tempos, em que o processo de cicatrização se desenrola, no sentido de prevenir eventuais focos de infecção e ter a melhor cicatrização possível, são pontos de honra na sua prática profissional.

Para além desta regra básica que concerne a pós-intervenção, o profissional tenta ele próprio definir e gerir a situação de interacção à partida, de forma a evitar eventuais problemas no desempenho da sua actividade. Fá-lo mediante a clara imposição de algumas disciplinas sobre o comportamento do cliente, normalmente expostas nas salas de espera dos estúdios, como a definição etária para ser intervencionado sem a prévia autorização parental (presencial ou por escrito), a recusa de intervencionar indivíduos que demonstrem estar sob o efeito de substâncias alcoólicas e/ou psicotrópicas, o direito que se reservam de recusar fazer determinados trabalhos estética ou ideologicamente contra os seus próprios valores, a recusa em continuar trabalhos começados por outros tatuadores (que preferem tapar e fazer um novo trabalho), ou ainda a recusa ou, pelo menos, a chamada de atenção para os riscos sociais que advêm de tatuar definitivamente zonas do corpo normalmente descobertas, como as mãos ou a face, o que pode ser interpretado como uma irresponsabilidade do próprio tatuador, evitando assim uma imagem pública negativa que pode comprometer a sua reputação enquanto profissional.

Entre as novas clientelas dos estúdios de tatuagem e *body piercing*, por sua vez, a situação de marcar o corpo implica muito habitualmente uma situação de tensão pelo receio da dor infligida, o que exige da parte do profissional quer uma aprendizagem sobre as várias formas de melhor lidar com os medos e ansiedades do cliente, no sentido de atenuá-los, de controlá-los, tentando introduzir na sua *performance* e na estrutura da situação de interacção elementos de relaxamento, evasão e distracção (como a música), de confiança mútua (como a conversa), de intimidade (resguardando o espaço das intervenções dos olhares exteriores) e de conforto físico (cadeiras adequadas à posição mais favorável, nomeadamente considerando que a tatuagem nunca é uma intervenção rápida e indolor).

Estes cuidados são tomados não apenas em função do interesse do cliente, mas também de forma a não comprometer o trabalho do próprio profissional, no rigor e pormenor que lhe é exigido, enquanto actividade que implica traços definitivos sobre um suporte vivo. A convicção emitida pelo profissional, o acompanhamento, a capacidade de comunicar e de escutar, de dialogar e de mobilizar técnicas de relaxamento dos clientes, potencia sobre estes um efeito apaziguador da apreensão e sofrimento que a antecipação ou a consciência da dor implica.



*E gosto de simpatizar com as pessoas quando estou a tatuar, e ver que a pessoa está-se a sentir bem e a falar e... Prontos, que é para também não estar naquelas ondas do “Eh porra, o gajo não pára ou uma cena qualquer, e estou a sofrer bastante...” Não, não é isso que eu tento fazer. É tento tatuar e ver que a pessoa se sente bem. (...) Porque nós, quando temos uma folha, a folha não mexe, não treme, e nós temos que estar ali com a mão fixa. (...) E aí eu não quero ter um trabalho estragado, nem quero estragar a pele ao outro.*

[Tatuador, 8º ano de escolaridade, sexo masculino, 24 anos]

*É preciso ter uma certa e determinada arte para se poder lidar com as pessoas. Aquilo acaba por ser quase um consultório de psicologia, psiquiatria. As pessoas vão para lá falam delas, dizem coisas, desabafam muitas vezes connosco coisas que não farão com muito mais gente. (...) Então ponho a pessoa a respirar fundo, pausadamente e tal, conversando com ela, vou demorando o mais possível se vejo que a pessoa está nervosa, vou-lhe dando a volta e quando vejo que a pessoa não está à espera, faço o que tenho a fazer e depois pergunto: «então, doeu?» E normalmente as respostas que tenho é: «então, já está?» E eu digo: «Já! O pior já está! Agora é só meter o brinco.» E aí as pessoas nem se aperceberam o que é que se passou. Está feito, está feito.*

[Profissional de body piercing, frequência universitária, sexo masculino, 25 anos]

*Em segundo lugar, cativar o cliente, ser simpático para o cliente, precisamente por causa do nervosismo do cliente. (...) Inclusivamente ter o cuidado de dizer como é que a pessoa há-de tratar do piercing, e como é que há-de cuidar do piercing. Acho que são os três principais conselhos que uma pessoa deve dar a um cliente. (...) Aliás, eu tenho uma certa simpatia pelas pessoas em que estou a fazer os piercings. Tenho sempre tendência para estar a brincar com elas, e a falar com elas, coisas que se calhar – não é para me gabar mas – em muitas casas não fazem. O que é sempre uma contrapartida para o cliente, porque os clientes já estão nervosos. Vêm fazer uma coisa que, à partida, não sabem bem o que vão fazer. Ou sabem aquilo que vão fazer mas não sabem se dói, se não dói, e têm sempre aquela noção de que dói muito. Normalmente vêm sempre com a tensão muito alta. (...) Se uma pessoa estiver durante dez minutos, não é preciso mais do que isso, enquanto estiver a preparar o material, a falar com ela, a rir-se um bocado com ela, a pessoa começa-se a sentir mais à vontade, começa a sentir mais segurança, começa a ficar mais descontraída, mais relaxada, não é? E é muito mais fácil trabalhar assim, é muito mais fácil fazer as coisas assim do que estar a apressar as coisas, estar a fazer só para despachar e para ir embora, para ter outro cliente a seguir.*

[Profissional de body piercing, 8º ano de escolaridade, sexo masculino, 23 anos]

O reconhecimento profissional do tatuador ou do *body piercer* não passa necessariamente pela obtenção de qualquer tipo de formação certificada, situação, aliás, praticamente inexistente no circuito. Embora a prática do *body piercing* já demonstre algum grau de institucionalização a este nível, com a oferta, no estrangeiro, de cursos de curta duração vocacionados, sobretudo, para a transmissão de conhecimentos básicos em anatomia, técnicas de execução e regras de assepsia em pequenas intervenções corporais, os jovens entrevistados que os frequentaram tendem a desvalorizar esta modalidade formal de aprendizagem relativamente às aprendizagens decorrentes das suas experiências concretas. Desses cursos valorizam, fundamentalmente, o certificado que ratifica a sua frequência, o qual é habitualmente exposto numa parede visível do estúdio onde os jovens perfuradores trabalham, como forma de credenciação do seu portador junto do cliente, concedendo uma aparência de legitimidade formal e institucional da prática que pode tranquilizar este último.

*Quando comecei a fazer, fui autodidacta. Tive formação depois, quando fui a Inglaterra, mas já foi por auto sugestão, ou seja, porque havia, e porque há muita gente a entrar nos estúdios e a perguntar onde é que aprendeste, como é que fizeste, e tal. E não há profissionais, ou não há mais profissionais, em Portugal, que tenham diplomas. Do meu conhecimento, creio que não há. Talvez porque é mais um ponto de valorização em relação aos outros. É como ter o curso de reanimação e primeiros socorros da Cruz Vermelha, é uma das coisas que nos é exigida pela Associação de Piercers Profissionais, que é uma instituição americana. Mas, lá está, não é compulsivo, a pessoa só faz se quiser, mas é curriculum, é bom...*

[Profissional de body piercing, frequência universitária, sexo masculino, 25 anos]

*Tirei um curso em Inglaterra. Foi muito rápido. (...) Digo-te já que foi mais teórico que prático. (...) Eu fiz o curso, voltei, e comecei logo, logo a trabalhar. E isto também é daquelas profissões, tal e qual a tatuagem, em que tu, a única maneira de fazeres bem, é quanto mais fazes. Não há mesmo, mesmo outra hipótese.*

[Profissional de body piercing, 9º ano de escolaridade, sexo feminino, 34 anos]

*Isto é uma arte liberal, isto é uma arte que não tem... Não temos nenhuma ajuda, lá 'tá, não temos nenhuma escola que fundasse isto e que desse a conhecer a quem quisesse aprender, para depois podermos usufruir daquilo que aprendemos ali. Não temos essa coisa cá, isto ainda anda assim um bocado abandonado. (...) Ou seja, quem quiser fazer pode fazer. Ou seja, se não souber fazer e não tiver ninguém que lhe ensine, tem que ir lá para fora, aprende e vem para cá, e vai fazer aquilo que aprendeu. Ou então tem que estar ao pé de alguém, ou ter jeito para aquilo e desenrascar-se conforme sabe.*

[Tatuador, 8º ano de escolaridade, sexo masculino, 24 anos]

*Normalmente são as pessoas que trabalham nas casas que se vão fazendo a elas próprias, até para irem fazendo, para irem praticando. Se, por acaso, alguma coisa falhar, a tatuagem pode sempre ser coberta ou ser melhorada. (...) Para praticar, por norma, praticamos em nós próprios. Adquire-se a experiência e já vem do próprio talento da pessoa, no caso da tatuagem. (...) [o curso de body piercing] Foi em Cárceres. (...) Foi três dias. Foi três dias... De resto, depois, a partir do momento em que fiz o curso, comecei logo a fazer piercing. Foi rápido. Os piercings, como é uma coisa que é uma questão de rotina, depois também é fácil de ganhar prática. Como são feitos sempre da mesma maneira, e como as pessoas escolhem mais ou menos sempre os mesmos sítios para furar, torna-se numa coisa básica.*

[Profissional de body piercing, 8º ano de escolaridade, sexo masculino, 23 anos]

A aprendizagem é tendencialmente realizada segundo um *modelo autodidacta*, não um *autodidactismo heróico* tradicionalmente celebrado nos circuitos artísticos de visão mais romântica, que aspira à total autodeterminação e autonomia na aquisição de conhecimentos, resistindo e recusando as formas de aquisição de conhecimento, mas um *autodidactismo de busca autónoma*, característico dos mundos artesãos, onde as formas tradicionais de aquisição e reprodução de competências nunca foram institucionalizadas, ou seja, controladas e reproduzidas por instituições socialmente reconhecidas e legitimadas para tal (Bézille, 2003).

No circuito da perfuração corporal, as competências começam por se adquirir no terreno, pela frequência do circuito, na observação directa, *in loco*, de profissionais na sua prática concreta. É relativamente frequente, no caso dos *body piercers*, estes procurarem vários estúdios e profissionais deste ofício no sentido de experimentarem em si mesmos várias técnicas de abordagem e de interacção com o cliente, de execução da perfuração, de tipos de material

utilizado, etc. Aprende-se em interacção com quem sabe, olhando, para depois tentar reproduzir e aperfeiçoar na prática concreta.

Para que tal aconteça, os jovens com a intenção de mais tarde se instalarem profissionalmente procuram ser ajudantes ou aprendizes de quem já está instalado ou, situação mais frequente, auto-propõem os seus serviços sobre "voluntários" que recrutam entre as suas redes de sociabilidade amical, gratuitamente ou fazendo-se pagar substancialmente menos do que nos estúdios. O acesso relativamente facilitado aos materiais e equipamentos necessários, e o facto de a intervenção profissional ser dispendiosa para o bolso de muitos jovens, deixa uma larga margem de manobra aos exercícios de experimentação *autodidacta*, nos ensaios sobre si próprio, sobre couro de animais e/ou, sobretudo, entre amigos. Muitos tatuadores e *body piercers* começam, assim, nos corredores das suas escolas ou nas ruas dos seus bairros a perfurar o corpo dos companheiros que o permitem, relação que oferece vantagens recíprocas: o objectivo de oferecer a alguns leigos mais próximos um serviço que, de outro modo, seria bastante mais dispendioso, permite ao próprio usufruir de uma boa ocasião para treinar e tentar melhorar gradualmente a sua técnica.

*Comecei primeiro a frequentar as casas dos outros. Depois veio o gosto pela aprendizagem, quis aprender a fazer. E então aí tive obrigatoriamente que participar daquele círculo, porque era ali que eu ia aprender e era ali que iam surgir as oportunidades e que eu ia começar a aperceber-me como era o mercado e como é que funcionava tudo isto. (...) E também porque poderia estar a ver o que é que se estava a fazer, deitado, a olhar, a ver o que é que se estava a passar. (...) Queria ver também como é que elas trabalhavam, qual é que era a sua ordem de trabalhar, os instrumentos que utilizavam... Então, fui correndo os vários profissionais do mercado da altura, também para aprender o que é que se devia e o que é que não se devia fazer. (...) [Depois] Fui ensinado por uma pessoa que eu conhecia já de há uns anos e que também estava a desenvolver esta actividade. Tinha estado em Londres a aprender, veio para cá, e instalou-se numa casa de tatuagens. E eu, também aí, com ele, comecei a arranjar os meus próprios clientes, que se dispunham a ser as minhas "cobaias", entre aspas. Eu fazia-lhes o furo com a orientação desta pessoa, que estava ao meu lado e que possuía o material para que eu pudesse fazer as coisas, e as pessoas que serviam de minhas cobaias pagavam por isso um preço muito mais reduzido. Ou seja, pagavam só aquilo que eu pagaria ao meu amigo que dispunha do espaço e do material dele para que eu pudesse aprender. (...) Saíam-lhes os piercings muito mais baratos. Eu saía com alguma experiência. Foi assim até ter o meu próprio espaço e até ter o meu próprio material e começar a fazer os meus próprios piercings. (...) Passaram-se uns meses assim [em formação], e um dia mais tarde encontrei uma outra pessoa, outro amigo da adolescência, que estava nesta altura a abrir um estúdio de tatuagem, ele pelo lado das tatuagens, e eu resolvi propor-lhe uma sociedade em que ele faria as tatuagens e eu faria o piercing, e começamos a montar o espaço a partir daí. Depois as coisas foram-se desenrolando normalmente.*

[Profissional de body piercing, frequência universitária, sexo masculino, 25 anos]

A aprendizagem através da interacção continuada com um dado profissional mais velho, experiente e reputado, mediante a instituição de uma relação mestre – iniciado, é uma situação privilegiada no processo de socialização no papel de perfurador do corpo, especialmente no

caso da tatuagem. A proximidade com o mestre na sua actividade providencia ao jovem iniciado todo um conjunto de conhecimentos sobre as oportunidades financeiras e criativas oferecidas pelas actividades de perfuração que, de outro modo, seria bastante mais difícil de obter, não só nos seus aspectos mais técnicos, como nos aspectos mais logísticos (contactos com fornecedores, carteira de futuros clientes, etc.). No entanto, ainda que muitos jovens se esforcem por tentar obter uma aprendizagem junto de alguém que tenha já um estúdio e reputação, a aceitação por parte deste segmento é muito difícil. Formar iniciados é uma tarefa incómoda para quem já tem uma reputação consolidada, na medida em que a procura de marcas é, actualmente, crescente, mas as clientelas não se permitem facilmente oferecer a um debutante.

Por outro lado, a reticência da elite dos tatuadores a formar os mais jovens é ainda fundamentada no facto de, num meio altamente competitivo como é o da marcação corporal em Portugal, estarem a formar potenciais focos de concorrência. Na medida em que a formação de um aprendiz faz-se a partir de uma forte convivência com o profissional, trata-se de uma relação que implica partilhar técnicas e segredos de estilo através do trabalho em conjunto, num domínio onde a arte e a técnica se combinam subtilmente, e onde o profissional é cioso da autoria do seu traço, da sua forma de desenhar, ou de perfurar. Implica ainda partilhar uma carteira de clientes, já que o acolhimento do noviço na equipa do estúdio é feito, geralmente, na condição de ser pago à comissão sobre o trabalho dos clientes menos fiéis à casa, com projectos técnica e esteticamente menos exigentes. Daí que os tatuadores mais velhos e reputados, mais experimentados e conhecidos não estejam pelos ajustes em partilhar os seus segredos técnicos e artísticos, bem como os seus capitais simbólico e social com alguém que, mais tarde ou mais cedo, se pode autonomizar e constituir num pólo de forte concorrência.

*[Comecei a aprender] com pessoas que eu conhecia e que na altura eram militares – pelo menos dois deles, e outros não eram – e que viram um militar a tatuar outro militar, e que depois vieram cá para fora e “Eh pá, se o outro fez, tu também fazes e é assim e assado....» E explicou a outro, o outro foi fazendo e eu fui observando, e assim que eu consegui captar tudo aquilo que eu observei, fui fazer [a si próprio]. (...) Prontos, é uma coisa que eu aprendi com um tatuador que é o H., que tem 17 anos de tatuagens, é corrido pelo mundo, reconhecido como terceiros, quartos melhores tatuadores do mundo. (...) Aliás, já tinha feito umas quantas tatuagens a uns amigos meus. E então foi aquela coisa de... decidi mesmo “Não, eu vou montar [o meu negócio], vou ter que aprender!” E tive depois também a chance de conhecer o H., que foi uma pessoa excepcional comigo, e que me ensinou bastante dentro daquilo que eu já sabia, e o que faltava desenvolver... e ensinou-me. Depois do que ele me ensinou e aquilo que eu tenho estado fazer... estou muita bem! (...) Aquilo que ele me ensinou tem bastante valor para mim. São segredos que... prontos, lá está, de tatuadores para tatuadores todos escondem, todos escondem os seus segredos, não é? (...) Não é daquelas pessoas que é capaz de esconder aquilo que ele sabe, ou seja, dá essa informação. Ele sabe. Só que é assim, ele estar a dizer a outro, “não é que o outro vai ser melhor que eu, ou seja, ele vai ter de começar e depois daí é que vai chegar ao ponto que eu sou”, e ele não se importa disso. Enquanto que cá a maior parte dos tatuadores andam na onda do... “eu sou eu, e isto daqui não sai nada!” É mesmo assim! (...) Também temos que estar a trabalhar e exercitar o trabalho. (...) Eu digo porco porque nós, para aprender a tatuar, picamos em peles, em couratos... Nós começamos*

*primeiro a trabalhar em couratos e depois daí... Eu, pessoalmente, posso dizer que não passei por essa fase, porque passei logo directamente para a pele [humana]. (...) Eu hoje, por exemplo, estou prestes a abrir um outro estúdio de tatuagens e... sei lá, daqui talvez a mais algum tempo, quem sabe, sei lá, estar lá a trabalhar e ter aqui uma ou duas pessoas que tomem conta disto. Mas essas pessoas vão aprender comigo e vão seguir um bocado. (...) Porque eu não quero que uma pessoa esteja aqui para chegar ao fim do mês e receber o ordenado. Porque eu nunca lhe vou dar o ordenado, eu apenas tenho o espaço. E se eu lhe dou o espaço e se ele se queimar, e a carteira profissional dele se queimar... ahhh, e é assim. Ou seja, ele antes disso ainda vai ter que picar muito porco! Muito porco!*

[Tatuador, 8º ano de escolaridade, sexo masculino, 24 anos]

*Ele [o tatuador empregado] ganha à percentagem das tatuagens. Normalmente o esquema é ganharem à percentagem, ou seja, o dono do estúdio recebe uma percentagem da tatuagem que é feita. Normalmente anda à volta de 40% do valor da tatuagem, normalmente. Há pessoal que leva mais, há pessoal que leva menos. A gente leva menos, ou seja, é para ajudar a pagar as contas, telefone, luz, tintas, material, que ele não se preocupa com absolutamente nada.*

[Profissional de body piercing, estudante universitário, sexo feminino, 27 anos]

Está-se, efectivamente, diante de um mundo exíguo, com estratégias de fechamento que se pretendem estreitas, e onde se sente a forte presença de lógicas de competição, concorrência e rivalidade entre pares pela disputa das novas e pela manutenção das “velhas” clientelas, as quais, apesar de em alargamento, continuam a ser parcas. Este contexto possibilita compreender que a camaradagem e a cumplicidade não seja um pólo estruturante da cultura profissional destes profissionais. Ainda que, por norma, até devido à exiguidade do universo da marcação corporal em Portugal, os seus profissionais se conheçam pessoalmente de (con)vivências anteriores, enquanto frequentadores de determinados circuitos nocturnos ou de eventos (como concertos de determinados estilos de música)<sup>472</sup>, raramente partilham, contudo, relações de amizade, desenvolvendo uma interacção mínima entre si. É uma actividade que tende, portanto, a ser bastante individualista e secretista. Suspeitando que outros tatuadores possam ter acesso aos segredos que definem o seu sistema pericial e fundamentam a singularidade do seu estilo próprio, o profissional reputado tende a enveredar por uma estratégia de gestão dos potenciais recursos humanos no seu estúdio, bem como de fidelização da clientela que cai nas suas mãos.

*É uma arte que estamos a começar cá em Portugal, e que somos poucos, e os poucos que somos acho que devíamos de nos unir e apoiar, prontos, uns aos outros e... Ao mesmo tempo, andamos às turras, mas também temos que ver porquê, a nossa guerra. Porque eu... Não digo guerra porque, prontos, é assim uma palavra assim um bocado pesada, mas, prontos, é assim, a nossa luta. (...) É muito bom haver competitividade, porque havendo essa... essa competição, não há aquela coisa de... prontos, nós entramos numa corrida e quem for o melhor, é o melhor!... E se não entrarmos nessa corrida, acho que... se entrarmos mais na onda de difamarmos aquele e aqueloutro, não chegamos a entrar numa corrida para ver realmente quem é que é o melhor, ou quem é que é o pior.*

[Tatuador, 8º ano de escolaridade, sexo masculino, 24 anos]

---

<sup>472</sup> Mesmo quando não se conhecem pessoalmente, sabem pelo menos reconhecer-se, caracterizar e criticar o respectivo estilo de trabalho, pelo menos os que exercem a sua profissão nos limites da cidade de Lisboa.

*Também há muitas rivalidades. Mas isso, as rivalidades, é mais a nível nacional que a nível internacional... Sabes que uma convenção de tatuagens é a melhor forma para tu lidares com a concorrência, porque ali tu só tens bons tatuadores, e ali tu tens de apreciar o trabalho de cada um. Há um mais fraco, há outro mais forte... Ali aprendes a lidar com a concorrência! Não aprendes a ser sacana, aprendes a conviver com o teu colega que está ao lado, que trabalhou mais do que tu.*  
[Gerente de estúdio de tatuagem e body piercing, 9º ano de escolaridade, sexo feminino, 39 anos]

*Aliás, os clientes das casas de tatuagem e body piercing partem um bocado de clientes que já vieram, como é lógico, não é? Porque esses clientes têm tendência a trazer mais clientes. Portanto, interessa sempre que o cliente fique satisfeito. E eu, ao fazer um piercing a um amigo meu, sei que esse piercing vai ser visto por mais amigos dele também, não é? Que não são amigos em comum. E, possivelmente, esses amigos dele são também possíveis interessados em fazer piercings ou em fazer tatuagens. E eu, aí, estou a divulgar a casa também, nesse aspecto. Estou a divulgar o meu trabalho e estou a trazer mais pessoas para cá.*

[Profissional de body piercing, 8º ano de escolaridade, sexo masculino, 23 anos]

#### **8.4. Legitimação artística do ofício de tatuador e relação com a clientela**

Apesar de continuar a ser privilegiada a aprendizagem com os tatuadores mais velhos, mais experientes e mais reputados, a forma como os novos tatuadores hoje entram na carreira profissional também se alterou com os tempos. Uma das dinâmicas subjacente ao *renascimento* da tatuagem tem sido, justamente, a emergência da luta simbólica pela sua dignificação, legitimação e reconhecimento enquanto forma de arte, processo esse protagonizado, em grande medida, por acção dos novos actores deste circuito profissional.

Do lado do consumo, indivíduos oriundos de uma posição sócio-económica mais elevada que os tradicionais clientes, dispendo de maior prestígio social, de uma mais elevada capacidade financeira, e de, ao valorizar a função estética da tatuagem sobre a sua dimensão afiliativa ou grupal, partilhar o interesse do tatuador em criar desenhos únicos e inovadores (Sanders, 1988: 29), ganhando assim a legitimidade cultural de uma classe média urbana e qualificada, seguindo o padrão de outras formas culturais como o *jazz*, o cinema, a fotografia, os *designs* ou mesmo o *graffiti* (Blanchard, 1991:14). Do lado da produção, até pelo tipo de trajectória social que os alguns dos recém tatuadores apresentam – pontuada, como vimos, por experiências de formação em várias áreas artísticas – estes novos protagonistas vieram introduzir uma diversidade muito considerável de possibilidades estilísticas na tatuagem, elevando o grau de exigência estética da iconografia marcada, e enfatizando nas avaliações de qualidade deste meio de expressão não apenas a competência técnica, mas também a inovação do conteúdo do *design*. Concomitantemente, vieram também reivindicar cada vez mais a institucionalização

social da sua área de actuação enquanto disciplina técnica e meio de expressão artística, nomeadamente dentro do sistema de ensino.<sup>473</sup>

De facto, como se teve oportunidade de ver, hoje não chegam às profissões da marcação corporal apenas jovens com trajectórias de exclusão ou desajustamento social, situação típica no passado. Tal como já tem sido recorrentemente notado noutros estudos sobre este universo (Atkinson, 2003; DeMello, 2000; Sanders, 1989), também muitos dos profissionais que actuam agora em Portugal são jovens que, a dada altura da sua trajectória escolar, enveredaram por formações artísticas várias, frequentadores de escolas e universidades de Belas Artes ou Design. Insatisfeitos com as limitações expressivas das tradicionais artes eruditas, bem como com as limitações impostas pelo campo artístico ao desenvolvimento das suas carreiras, por um lado, e na posse de um largo capital social subcultural acumulado desde a adolescência em contextos microgrupais, por outro, alguns destes “jovens artistas” resolvem explorar o seu gosto pela tatuagem como meio de vida e de produção criativa, um recurso que, largamente, já haviam mobilizado para si próprios, enquanto consumidores.

Encontram na tatuagem uma forma de expressão gráfica original e pouco explorada, disponível para caminhos mais iconoclastas quer de um ponto de vista estético, quer de um ponto de vista ético. Simultaneamente, uma actividade suficientemente rentável e autónoma para permitir a realização de um projecto de identidade e de vida enquanto “artistas” ou “criadores”. A tentativa de realocamento cultural da tatuagem do lugar desvalorizado de “artesanato” ou “arte menor” para nova forma de “arte maior” em busca de legitimação sucede, portanto, paralela à tentativa de realocamento social dos seus protagonistas, cada vez menos provenientes das margens sociais relativamente aos mundos das artes.

Na base da decisão do jovem para enveredar pela tatuagem como meio de vida começa por estar, efectivamente, a auto-percepção de que possui uma forma de *talento artístico* – consubstanciado na clássica capacidade figurativa de transposição do desenho para a pele com rigor e pormenor realista –, reforçado e legitimado no interior das suas redes de sociabilidade, entre amigos, professores, clientes e, sobretudo, entre os seus pares no circuito institucionalizado da marcação do corpo. Afastando-se das representações negativas do tatuador como figura socialmente desviante e marginal, os novos tatuadores tendem assim a reivindicar para si próprios o estatuto de “artistas” e a apresentar (algum do) seu produto sob o

---

<sup>473</sup> Declarava Fontinha, um dos mais reputados tatuadores de Lisboa, à revista *Homem Magazine*, ter «muitos jovens, alguns deles de graffitis, que vêm ter comigo mostrar os seus desenhos. Fico muito contente mas quando dou formação a alguém é para vir trabalhar connosco. Se existem cursos de pintura e escultura, devia-se pensar também na tatuagem como disciplina, porque cada vez tem mais procura» (Medeiro, 2000:86).

título honorífico de “obra de arte”, processo de legitimação sustentado por um sistema de acção colectiva que integra vários agentes individuais e institucionais interessados (e crentes) na compra e venda destes recursos enquanto objectos artísticos e, portanto, orientados para a legitimação e caução cultural das suas respectivas convenções.

*Considero-me e consideram-me [um artista]! E eu, quer dizer, acredito mais naqueles que me consideram a mim, no que naquilo que eu digo. Porque é aquilo que os outros vêem e acham. “Porra, tu realmente és um artista!”, e aí sim, distingue-se... Isto é assim, só eu é que poderei reconhecer esse ponto. Ou eu, ou qualquer tatuador. Porque não é... apesar da pessoa estar de fora e saber apreciar o desenho, depois nós temos as nossas contas, nós temos as nossas contas...*  
[Tatuador, 8º ano de escolaridade, sexo masculino, 24 anos]

É neste contexto que se começam a tentar organizar espaços de partilha, afirmação e legitimação cultural dentro do circuito da marcação corporal profissional, como é o caso de *espaços de interacção* como as associações ou as convenções nacionais e internacionais, ou ainda *espaços de mediação discursiva*, como as múltiplas revistas da especialidade editadas, ou os inúmeros sítios, entre motores de busca, páginas pessoais ou *blogs* dedicados ao tema. Os primeiros, correspondem a espaços onde os *saberes-fazer* (as pragmáticas que resultam dos saberes) de cada tatuador têm oportunidade de se dar a ver e de serem socialmente reconhecidos e artisticamente legitimados pelos pares, podendo constituir acontecimentos potencialmente transformáveis em *ocasiões* (Certeau, 1980), ou seja, momentos oportunos para produzir ruptura numa dada trajetória, ou mudança no *status quo* do próprio circuito.<sup>474</sup> Os segundos, correspondem a espaços onde os saberes têm oportunidade de se articular em discursos, uma caução teórica que faculta às práticas que têm por referência uma “maioridade” cultural.

Neste processo de redefinição e deslocação estatutária da tatuagem na hierarquia da legitimidade cultural, os seus profissionais contam ainda com a cumplicidade social e simbólica de algumas instâncias pertencentes ao próprio sistema artístico instalado, com principal incidência entre críticos e outros mediadores discursivos responsáveis pela caução simbólica não apenas do produto, mas também do próprio meio de expressão. Um sistema artístico que, a propósito das fronteiras entre formas artísticas, tem sido recentemente confrontado com a partilha de um amplo *princípio inclusivo* ou de *banda larga* entre as suas mais novas gerações, o que implica uma larga *aceitação por defeito* de formas expressivas potencialmente artísticas:

---

<sup>474</sup> Nas palavras de Fontinha à Homem Magazine, «gosto de chegar a uma convenção, ver bons tatuadores e estar ao lado deles. É uma forma de reconhecimento. Foi saindo para o estrangeiro que as pessoas conheceram o nosso trabalho e nos contactaram para trabalhar connosco» (Medeiro, 2000:84).



«diz-se *aceitação por defeito* porque, sendo certo nunca se ter verificado que a inclusão deste ou daquele domínio de criação constituísse crítica (mais ou menos veemente), rejeição, celeuma ou despique, (...) não é menos verdade que essa aceitação é acompanhada da dispensa de qualquer legitimação de teor explicativo.» (Nunes, *in* Santos *et al.*, 2003:212).

Sob a operatividade deste princípio, se bem que com resultados muito diversificados, tem-se assistido a alguma porosidade no campo artístico, no sentido da disseminação e multiplicação das expressões culturais na esfera (ou na mira) da sua legitimidade, bem como da tentativa de equiparação das diversas linguagens expressivas, consideradas mais em relações de complementaridade e interpenetrabilidade do que numa configuração autonómica e hierarquizada. Já estudos anteriores tinham detectado o pendor dos mais jovens artistas portugueses para pensar arte como um universo sem grandes fronteiras ou rígidas demarcações (Pais, Ferreira & Ferreira, 1995:69), revalorizando uma reciclagem universal das significações e objectos menores, perfilando novos horizontes e territórios estéticos para a produção artística, e colaborando assim no colapso das clássicas distinções que a polarizavam, como “cultura cultivada” *versus* “cultura popular”, “cultura de elite” *versus* “cultura de massas”, “artes maiores” *versus* “artes menores”, etc.

As preocupações de ordem estética e criativa têm-se estendido a várias dimensões triviais da vida quotidiana, dilatando e deselitizando significativamente o campo artístico, que tende a integrar, hoje, um sem número de actividades outrora impensáveis de considerar como arte. Tal porosidade na entrada da banalidade na arte não acontece, contudo, sem tensões e polémicas internas ao campo de produção cultural, devendo por isso ser pensada em termos processuais e não em termos de situação instalada. O sistema da arte não perdeu a sua natureza hierarquizante e hierarquizada e, não aceitando consensualmente a atribuição do epíteto artístico a muitos procedimentos expressivos outrora dominados, remete-os a uma espécie de limbo cultural, correspondente a uma zona de incerteza a que Bourdieu (1965, 1980) chamou de *esfera do legítimável* (por contraposição às esferas da produção cultural legítima e arbitrária), onde posições e postos estão mal definidos, permitindo assim que essa definição vá depender, numa determinada conjuntura, daqueles que os ocupam e dos seus concorrentes.

Neste contexto de reciprocidade entre dinâmicas de porosidade artística e estetização do quotidiano, o sistema das artes, enquanto sistema segmentado e hierarquizado de acção colectiva que integra vários agentes e instituições com papéis diferenciados desempenhados em esferas elas próprias diferenciadas (Melo, 1994) começa, subtil e lentamente, a partir de alguns segmentos mais iconoclastas e menos comprometidos institucionalmente, a reconhecer a

legitimidade de algumas *artes de fronteira*, nomeadamente de procedimentos expressivos que jogam com as fachadas corporais (Pais, Ferreira & Ferreira, 1995:73).

Tal vem acontecendo com o reconhecimento da tatuagem enquanto potencial meio de expressão artística, hoje sujeito a um discurso de caução simbólica de ordem estética sob a forma de discussões críticas e académicas, com direito a visibilidade institucional em revistas da especialidade ou através da exposição em museus e galerias, ou ainda à exploração da sua riqueza expressiva em outras forma de arte, como o vídeo, a fotografia ou a *performance* (com a apropriação deste tipo de recursos por parte da *body art*, por exemplo), quer sob a perspectiva da revalorização do “exótico”, quer do regresso à tradição e da recuperação da autenticidade das práticas da cultura popular (patente na visibilidade dada, por exemplo, às tatuagem *maori* ou às *old tattoos*, muito usadas no ocidente em meados do século XX).

Ainda que, neste cenário, quem as execute tenda a fazer reconhecer-se como artista, nem toda a tatuagem é, necessariamente, reconhecida como “obra de arte” dentro do próprio circuito da sua produção. Se o procedimento pode ser considerado uma técnica artisticamente utilizável, tal qualificativo não é imediatamente transferível a todo e qualquer produto iconográfico fabricado mediante a sua utilização. Tal como a pintura a óleo, que desde o Renascimento é considerada um procedimento artisticamente utilizável, o que não implica que toda e qualquer pintura a óleo seja ou tenha sido socialmente codificada como obra de arte. Um dos requisitos indispensáveis para aferir da artisticidade da obra é a originalidade que lhe é reconhecida, a inovação que o seu criador lhe investe. Daí que o processo de legitimação artística da tatuagem não entronque apenas no realocamento dos seus novos protagonistas a partir da esfera artística, enquanto detentores de formações gráficas especializadas e culturalmente consagradas, mas também na tentativa de apresentá-la como meio de expressão estética potencialmente inovadora, produtora de desenhos originais e criativos, e não apenas como reprodutora de exemplares iconográficos previamente instituídos, de valor estético limitado.

Quando se fala de tatuagem artística, já não se está na dimensão da mera imagem padronizada, dos tradicionais *flashes* literalmente evocativos de valores ou momentos patriotas, de compromissos amorosos, familiares ou militares. Estes ficam a cargo dos iniciados ou dos que não têm outro interesse na tatuagem que não o financeiro. Para os mais novos tatuadores abriu-se a era da ilustração bio-gráfica autoral. Ao contrário dos velhos tatuadores, os mais novos tendem a enfatizar os valores criativos sobre os económicos, tentando investir o seu talento artístico sobretudo em desenhos não padronizados, originais ou, pelo menos, pessoalizados em função das características da anatomia e do projecto iconográfico do cliente. O processo de produção da tatuagem artística passa a ser apresentado como um trabalho

singular e original, em vez de se limitar à mera reprodução da massa de réplicas de catálogo, dotadas de um reduzido valor estético e económico.

O grande desafio hoje subjacente à carreira de um tatuador com ambições artísticas é, assim, conseguir desenvolver um estilo pessoal que ganhe visibilidade, estatuto, reconhecimento e reputação dentro do circuito, sobretudo no circuito internacional<sup>475</sup>, enquanto forma autoral. O facto de ser um trabalho único e executado por um profissional já reconhecido pela singularidade do seu estilo, mesmo que habitualmente não assinado (ainda que alguns já cheguem a fazê-lo), concede uma aura singular, uma mais valia artística ao corpo que o transporta, facilmente transubstanciado pelo seu portador em valor de diferença, de idiosincrasia pessoal. Possuir no corpo uma obra de determinado tatuador<sup>476</sup> é, no dizer de Sanders, «equivalente à posse de um Picasso noutra esfera artística» (1988:177). É justamente na perspectiva do respeito pela dimensão autoral que, no universo dos tatuadores, existe tacitamente instalada uma regra fundadora da sua deontologia profissional: a de nunca acabar os trabalhos iniciados por outros tatuadores, de forma a respeitar o estilo dessoutros e, sobretudo, não comprometer a singularidade já reconhecida ao seu próprio estilo. Nestes casos, a hipótese artisticamente mais séria será cobrir a anterior tatuagem com uma inteiramente nova.

*Todos os tatuadores têm o seu estilo, não é? Mesmo uma pessoa a desenhar não é igual, não há pessoas que desenhem da mesma maneira. E com os tatuadores é exactamente a mesma coisa. Todos eles têm o seu estilo. (...) Então é preferível uma pessoa ter uma certa continuação. (...) Às vezes chega-me aqui uma pessoa e diz-me «eu fiz um trabalho, mas não foi feito aqui, e agora queria acabá-lo.» Nós não acabamos esse trabalho. Podemos fazer outro trabalho diferente, mas não acabamos esse trabalho, porque isso é um trabalho feito por outra pessoa. Nós não temos o direito de estragar um trabalho que está feito por outra pessoa. E é uma certa norma que as casas têm tendência sempre a cumprir. É daquelas coisas que não é preciso estar escrito em lado nenhum, não é lei nenhuma, não é, mas que é uma norma que as pessoas cumprem.*

[Profissional de body piercing, 8º ano de escolaridade, sexo masculino, 23 anos]

A dimensão autoral da tatuagem, enquanto procedimento expressivo com pretensões à obtenção de uma legitimidade artística, vê-se contudo comprometida pelo lugar que a acção do cliente adquire sobre o respectivo processo de produção. O laboratório de fantasias em que se converte o corpo marcado não está subordinado apenas à mão e à criatividade do tatuador. O ritual da marcação corporal não é solitário e autónomo, mas implica um trabalho de *intersubjectividade* entre o agente tatuador e o agente tatuado, não só a fonte de receitas do

---

<sup>475</sup> Em convenções internacionais ou em revistas da especialidade, cujo acesso é muito difícil e selectivo.

<sup>476</sup> Dos quais podem ser destacados nomes como Samuel O'Reilly, Martin Hildebrandt, Carli Wagner, George Burchett, Perry Waters, Bill Jones, Bem Corday, Joe Hart, Les Skuses, Jerry "Sailor" Collins, Kazuo Ogun, Hori Chiyo, Cinty Ray, etc.

primeiro, mas também a sua tela. O facto da tatuagem depender de um suporte vivo do qual o agente perfurador não é o proprietário, concede ao cliente um lugar central, enquanto inevitável participante em todo o processo que subjaz à sua produção, desde o acto da respectiva encomenda, à sua conceptualização projectual, nos motivos iconográficos, cores, dimensões e zona corporal a inscrever, configurando uma especificidade desse meio de expressão gráfica.

Ora, a representação socialmente mais enraizada e difundida de «arte» pressupõe a criatividade e originalidade do autor, bem como o total controlo sobre o processo de produção da respectiva obra, o que implica, por sua vez, na senda da tradição cultural romântica, a denegação da dimensão económica que lhe está subjacente e cujos interesses poderiam comprometer a concretização daqueles valores. Nesta perspectiva, a especificidade conferida pelo lugar social destacado que a acção do cliente detém no processo de produção da obra, vem fundamentar algumas resistências provenientes do “velho” mundo das artes consagradas<sup>477</sup> ao reconhecimento consensual da tatuagem enquanto procedimento expressivo legitimamente artístico. Isto, claro está, para além da sua expressão socialmente mais visível, recobrir os formatos mais comerciais, padronizados, os tradicionais *flashes*, sujeitos a um sistema de produção em série, de tipo artesanal e comercialmente orientado, onde o desejo de maximizar o lucro requer da parte do tatuador uma considerável cedência no controlo sobre o seu trabalho, submetido à procura das suas clientelas mais recentes, de gostos mais convencionais e menos heterodoxos.

*Porque é assim: eu tenho que me limitar pelas ideias dos outros. E há alguns traços que não têm nada a ver com aquilo que me vai na cabeça. Mas prontos, de qualquer das maneiras, não é por aí que nós vamos estar a fazer porcaria!*

[Tatuador, 8º ano de escolaridade, sexo masculino, 24 anos]

Com efeito, os jovens tatuadores entrevistados não têm pejo em reconhecer que, na grande maioria das vezes, o desempenho rotineiro da sua actividade resume-se à prestação de um serviço comercial, um trabalho estético solicitado sob a forma de encomenda que é, em

---

<sup>477</sup> Utiliza-se aqui o epíteto “velho” na medida em que, no circuito actual da(s) arte(s) contemporânea(s), o princípio conhecido como *denegação do económico*, fundamento da emergência da figura romântica (e romantizada) do *artista desinteressado*, bem como dos mitos, também eles românticos e romantizados, da *arte pura* ou da *arte pela arte* (Bourdieu, 1989:281-298), tem entrado em perda enquanto mecanismo de valorização da obra de arte. Com a penetração do capital na esfera da produção cultural, nem a «arte» nem os «artistas» vieram a ser isentos das exigências de rentabilidade e produtividade induzidas pelo intenso processo de mercantilização cultural. Neste contexto, o estatuto de artista tende a transformar-se no sentido do profissional qualificado, bem como o de obra de arte em mercadoria, o que não quer dizer que a arte e o respectivo produtor estejam inevitavelmente sujeitos à «lógica dos lucros fáceis». Para uma discussão mais aprofundada, e empiricamente informada, sobre estas dinâmicas ver Freidson, 1986; Moulin, 1982; Melo, 1994, 1995; Pais, Ferreira & Ferreira, 1995; Santos, 1994; Santos *et al.*, 2003; Singly, 1986.

grande medida, executada sob a orientação da zona de gosto do cliente. Neste sentido, a actividade do tatuador não será muito diferente da de outros *produtores de fachadas*, como qualquer cabeleireiro ou maquilhador. O estrangulamento estrutural a que o tatuador com pretensões artísticas está sujeito pelo facto de não existir em Portugal um verdadeiro *campo* ou *artworld* específico à tatuagem<sup>478</sup>, com a grandeza e um grau de estruturação suficientemente estável, duradouro e apelativo para suscitar um mais fácil escoamento de veleidades autorais, mas apenas um circuito que é, em grande medida, comercial, acarreta, efectivamente, uma larga margem de soberaneidade e controlo ao cliente no processo de produção da obra que é inscrita sobre o corpo de que é proprietário.

A fricção entre a lógica económica e a lógica propriamente cultural, entre o velho imperativo da denegação do económico e da genuinidade do trabalho artístico – fricção interiorizada e mimetizada a partir do velho mundo das artes consagradas –, é tanto mais sentida pelos tatuadores quanto mais estes se sentem à mercê do actual cliente típico dos estúdios de tatuagem e *body piercing*, aquele que, em grande medida, alimenta a procura deste circuito profissional: indivíduos que têm uma familiaridade mínima com os processos de produção da tatuagem e as suas novas possibilidades estilísticas, e que, até por uma série de receios que se prendem com a permanência deste meio de expressão, se apropriam das marcas corporais segundo uma lógica de ordem experimental, reduzida, mimética, consumista e padronizada.

Sob o risco de ficar na periferia do mundo comercial da tatuagem, mesmo os tatuadores portugueses mais reputados acabam por sentir alguma tensão entre os papéis de artista criativo e de artista executor, sujeito ao gosto e expectativas implícitas na encomenda do cliente. Daí que tentem gerir um compromisso entre ambos os papéis. A relação com o cliente é necessariamente pautada por um estilo interactivo e de permanente negociação (Irwing, 2000; Sanders, 1988, 1989), por um esforço de colaboração onde se sucedem inúmeros compromissos entre a criatividade e a técnica do tatuador, e os desejos do cliente, muitas vezes ainda relativamente difusos em termos de desenho e localização. Neste processo abrem-se muitas possibilidades à intervenção do tatuador, sob a forma de conselhos e sugestões, a nível técnico, da adequação do desenho ao local do corpo que se quer preencher, da coerência do projecto em função de outros desenhos que já existam, etc. Mesmo o trabalho proveniente de catálogos costuma exigir algum grau de colaboração entre o artista e o cliente.

Da situação de intersubjectividade construída entre tatuador e tatuado resulta uma espécie de *artisticidade mútua* (Sanders, 1989), onde o tatuador tenta adaptar a ideia gráfica do cliente

---

<sup>478</sup> Ver Bourdieu (1989) sobre o conceito de *campo artístico* e suas propriedades, e Becker (1982) sobre o conceito de *mundo da arte*.

às técnicas e materiais disponíveis, à sua fisiologia própria, utilizando os contornos “naturais” do corpo para potenciar a dinâmica pictórica da tatuagem, bem como, em última instância, ao seu estilo próprio, quando este já se encontra consolidado ou em vias de o ser. Todo esse trabalho de *background* não é necessariamente entendido como sendo negativo por parte do tatuador, potenciando um certo gozo em todo o processo de preparação e reflexividade que a decisão de tatuar um desenho exige.

*Tu tens uma ideia que às vezes não consegues transmitir directamente, a não ser que faças tu próprio o esboço da tatuagem que queres fazer. A ideia é sempre: «isto fica melhor nesta posição, isto ficará melhor naquela, isto mais subido, isto mais descido...» Mas serão no caso dele... ele nunca disse não a um tema que eu lhe tivesse dado. A única coisa que ele me deu foi uma sugestão para poder ficar melhor ou pior, naturalmente sempre na tentativa do melhor.*  
[Cozinheiro, frequência universitária, sexo masculino, 28 anos]

Apesar de ser sempre uma forma de expressão comprometida, ou melhor, compartilhada com o cliente, o nível de intervenção deste vê-se limitado na razão inversa do nível de reputação artística do tatuador a cujas mãos entrega o seu corpo. Com efeito, à medida que adquirem a *expertise* necessária e vêem associado, no circuito da marcação corporal, a ressonância pública do seu nome a um estilo pessoal, os tatuadores tomam um papel mais activo na selecção e socialização dos seus clientes e respectivas propostas, permitindo-lhes ser mais exigentes e interventivos sobre os requisitos estéticos de alguns clientes. A partir do momento em que há uma reputação artística a defender, e considerando que grande parte da reputação e publicidade do profissional é construída no «boca-a-boca» difundido num círculo restrito de relações, não se aceitam incondicionalmente todos os trabalhos.

A possibilidade de seleccionar, segundo os seus próprios cânones de gosto estético e de complexidade técnica, o tipo de trabalhos e de projectos a que quer ver o seu nome associado, permite ao tatuador mais reputado, logo à partida, evitar uma eventual frustrada compatibilização do seu trabalho por conciliação com as exigências do cliente, sem comprometer mutuamente as suas expectativas autorais e as expectativas conceptuais do consumidor. Poder arbitrariamente executar esse privilégio, corresponde, portanto, a uma inflexão na tendência do circuito, da costumeira situação de *heterodeterminação profissional* para o estatuto profissionalmente mais almejado e favorecido de *endodeterminação*.

Os pedidos menores e esteticamente menos interessantes tendem a ser rejeitados ou distribuídos pelos noviços, tatuadores ainda iniciantes no estúdio, quando os há, estratégia que permite compatibilizar, a partir do mesmo espaço social e económico que é o estúdio, o registo

artístico de personalização mantido pelo responsável que lhe dá o nome, e o registo profissional, mas de diluição autoral, mantido pelos seus colaboradores. Há uma (suposta) denegação do económico em nome do profissionalismo de registo autoral e da consequente artisticidade das obras, denegação essa, porém, compensada pelo facto da reputação social do tatuador lhe trazer ganhos acrescidos sobre a remuneração cobrada.

*Há trabalhos que nós não aceitamos. Eh pá, há trabalhos muito horríveis que nós não aceitamos. Porque é assim: pronto, há pessoas que pensam que, por pagarem, nós temos o dever de fazer tudo. Mas é assim: o importante aqui não é o que nós... Nós precisamos de dinheiro p'a viver e p'a pagar isto tudo, porque é tudo muito caro e o Estado cobra muito em impostos – porque a gente paga impostos, a gente tem que ter tudo legal, nós temos que ter seguros, seguros de saúde, nós temos que ser inspeccionados, nós é que requeremos por nossa auto recriação inspecção aqui, os caixotes de lixo são especiais, etc. (...) Só que há pessoas que pensam que nós temos que fazer! Pá, e não é, porque nós aqui é assim: nós não estamos a vender tatuagens, nós estamos a fazer uma prestação de serviços, o qual é arte! A arte não tem preço, não é? Portanto, nós fazemos o preço por aquilo que achamos do nosso trabalho. Porque há pessoas [que dizem] «ah, eu até pensava que era mais caro!», e há outras «ah, eu até pensava que era mais barato». Por exemplo, uma vez um senhor queria um A daquele tipo, dois pauzinhos e outro assim... Discutiu comigo durante três dias, porque é que... «Desculpe, mas você tem imensos vãos de escada que tatuam, e que lhe fazem isso! E aqui nós não lhe fazemos, porque isso não é trabalho para nós! Porque isso não tem expressão nenhuma!» (...) A pessoa que percebe e sabe o que é desenho e sabe o que é arte, não vai fazer isso porque isso não lhe dá gozo nenhum, e não vai receber dinheiro por isso porque o dinheiro aqui, neste momento, é o que menos importa, não é? (...) Há pessoas que às vezes querem desenhos deles, têm a mania que são artistas. Depois aquilo não se pode transpor para a pele de forma nenhuma, porque é horrível! E nós temos que fazer um arranjo gráfico daquilo, não é? Porque às vezes pensam que são iluminados e que num café lhe fazem um berbicacho ali, e que aquele berbicacho fica fantástico na língua. E é tudo mentira, não é, fica horrível, não é? E nós muitas vezes não vamos dizer à pessoa «ah, isto é horrível!», porque a pessoa vai ficar muito decepcionada. Temos que dar a volta à questão... (...) Por exemplo, não te vou dizer que os tatuadores, aqui, muitas vezes, não ficam chateados de fazer golfinhos, porque não lhes apetece... Pá, mas é lógico que eles fazem um golfinho com o mesmo empenho que fazem um trabalho que eles gostam. Porque é assim, eles têm duas responsabilidades: é o trabalho deles e é o corpo das pessoas. Porque a pessoa sai daqui e vai mostrar a milhentas pessoas, portanto, é o trabalho. E é o corpo, porque a pessoa pagou não foi para levar uma porcaria, foi para levar uma boa tatuagem, 'tás a perceber? E muitas vezes há pessoas que confundem isso: «eu pago, eh pá, faço o que eu quero!» Não é bem assim! Faz o que quer, se calhar! Há aí montes de estúdios que, se calhar, 'tão a precisar de trabalho e até precisam desse tipo de coisas, eh pá, e não se importam.*  
[Gerente de estúdio de tatuagem e body piercing, 9º ano de escolaridade, sexo feminino, 39 anos]

O processo de negociação intersubjectiva entre tatuado e tatuador tende a ser cada vez mais facilitado, à medida que entre estes dois protagonistas vai sendo construída uma *relação de fidelidade*, caracterizada pela procura continuada do mesmo profissional por parte do cliente em cada trabalho pretendido, enquanto a marcação do corpo vai tomando a forma projectual de consumo ritual. A construção de uma relação dessa ordem, para além de potenciar um maior grau de coerência estética no projecto de marcação corporal, garantido à partida pelo estilo próprio do tatuador, também faculta as condições intersubjectivas necessárias para um encontro mais fácil entre esse estilo de tatuar e o gosto estético do cliente.

Quando se decide experimentar fazer uma tatuagem, a maioria dos jovens entrevistados acaba por escolher o tatuador na posse de pouca informação sobre o respectivo estilo.<sup>479</sup> A pouca familiaridade com as competências estéticas e técnicas que a actividade envolve por parte da grande maioria dos consumidores de marcas, não lhes permite avaliar, à partida, os méritos e a qualidade do talento do tatuador. Na fase experimental, a escolha deste é mais ponderada em função de razões exteriores ao próprio projecto, relativas à reputação, à facilidade de acesso, aos preços praticados e às garantias sanitárias e de assepsia oferecidas pelo estúdio, informações colectadas entre os membros da rede de interacção do cliente. É à medida que a marcação do corpo toma uma forma extensiva, ritual e projectual, que o profissional passa a ser escolhido, fundamentalmente, em função das competências técnicas e do talento estético que enforma o respectivo estilo pessoal, que se pretende em consonância com a ideia estética que o cliente tem para o futuro do seu projecto corporal.

*Sempre, sempre no mesmo tatuador a fazer as minhas tatuagens. Foi sempre o F. a fazer as minhas tatuagens. (...) É assim, habituei-me à qualidade de trabalho do tatuador e, como é óbvio, isto é como o futebol, a equipa que vence não se mexe. Portanto, se eu gosto do trabalho que o tatuador faz, então continuo no mesmo.*

[Cozinheiro, frequência universitária, sexo masculino, 28 anos]

*[No início] Ouvia falar de várias casas e onde eu fui fazer esta, para além de ouvir falar bem, ouvi falar também no barato. É lógico que o barato sai sempre mais caro quando se trata de tatuagens. Sai sempre mais caro, isto porque se algum dia quiser deixar de ter os defeitos que tenho nesta tatuagem, tenho que fazer por cima. Para fazer por cima tenho que ir ao F. e o F. vai-me levar dinheiro que não me levaria se fosse uma pele sem desenho nenhum. Mesmo sendo eu amigo dele, mesmo tendo certos descontos, vai-me custar o dobro do que me custaria se não tivesse cá nada. Eu paguei quinze contos por duas tatuagens nesse sítio onde fui fazer. Realmente é baratíssimo, quinze contos! Quinze contos é o preço de uma tatuagem em si pequenina. (...) [Hoje] Quero um piercing ou uma tatuagem, vou a uma loja especializada, neste caso, a B. B., que é onde tenho os conhecimentos todos e onde são amigos mesmo. Quer dizer, não é uma loja onde sejam vagos tatuadores e vagos piercers, são pessoas que eu conheço, sei que ali é como deve ser. Há mais casas de tatuagens, mas que a mim não me oferecem tanta confiança.*

[Fiel de armazém, 8º ano de escolaridade, sexo masculino, 23 anos]

*As minhas tatuagens, de momento, são todas feitas pelo F., tudo o que é... visível agora, não é? Porque eu tinha outras que foram tapadas, foi tudo pelo F. (...) É preciso ter um bocado de confiança e conhecer a pessoa, para mim é muito importante. (...) O trabalho da pessoa é fácil conheceres, porque tu vais ver fotografias. É giro conhecer a pessoa, porque tu, conhecendo a pessoa, e a pessoa conhecendo-te um bocado a ti, normalmente é meio caminho andado para que o trabalho fique o que tu queres. Acho eu. Porque se vai dizendo e porque há aquele conhecimento. O F. sabe exactamente aquilo que eu gosto e aquilo que eu não gosto. E é preciso perder muito menos tempo, não é, do que com uma pessoa que tu não conheces de lado nenhum.*

[Profissional de body piercing, 9º ano de escolaridade, sexo feminino, 34 anos]

---

<sup>479</sup> Como já se viu no ponto 3.1. deste trabalho, sobre as condições de descoberta das marcas corporais.



No desenvolvimento do projecto, a relação de fidelidade tecida com o tempo entre cliente e profissional, pelo grau de confiança e até de intimidade que institui – trata-se de uma relação eminentemente intercorporal, pela fisicalidade (um sujeito inflige dor no outro), proxémia (contacto físico muito próximo entre os sujeitos) e nudez (exposição de partes do corpo geralmente oclusas por parte de um sujeito a outro) que induz – ganha, sobretudo aos olhos do jovem iniciado, a espessura afectiva de uma relação que começa por ser de admiração e cumplicidade (com uma forma de corpo e de vida), para, por vezes, passar a configurar uma amizade. Não é raro o profissional ser colocado no papel de «amigo» ou até de «terapeuta» (Fisher, 2002:99), alguém disponível e tido como aberto à diferença, com quem, ao fim de algum tempo e num momento de alguma intimidade, se pode partilhar interesses, crenças, expectativas e dificuldades na vida.

*O que é que acontece muito é que, uma vez lá dentro da sala começam a falar, numa de se sentirem mais à vontade, 'tás a ver? Normalmente estão... principalmente nas tatuagens que demoram mais tempo, contam a vida e dizem e... isto e aquilo. E depois o que vai acontecer lá fora, porque a gente encontra-se e «ah, vamos, porque tu fizeste-me uma tatuagem, ou porque tu me fizeste um piercing, vamos ali que eu pago-te um copo, porque tu até és muita porreiro!». Aquelas ondas! Agora, lá dentro também contam um bocado da vida... Não sei porquê...*

[Profissional de body piercing, estudante universitário, sexo feminino, 27 anos]



## CONCLUSÃO: ESTRUTURAS DE SENTIDO E PROCESSOS DE PRODUÇÃO SOCIAL DA CORPOREIDADE MARCADA

A existência do indivíduo é, em larga medida, mediada pelo seu *lugar corporal*. Para além de corresponder à fronteira material que delimita e permite o reconhecimento do sujeito no mundo, o corpo é o recurso que articula a totalidade das suas práticas sociais, operador social através do qual ele se mantém em constante comunicação com os diferentes campos simbólicos e esferas sociais que conferem sentido à existência individual e colectiva. Apesar de constituir uma materialidade biológica individualmente viva e vivida, sobre o corpo recai igualmente um conjunto de estruturas de sentido, de constelações simbólicas socialmente produzidas e reproduzidas, que variam histórica, social e culturalmente, e que regulam a sua apresentação, a sua homeostasia, a sua conservação, a sua modificação, a sua sensação, a sua emoção, a sua vida e até a sua morte.

Pode dizer-se que o sujeito nasce portador de um determinado suporte biológico, com determinadas características fenotípicas e sujeito a determinados mecanismos ontogenéticos<sup>480</sup>, mas sempre construído por referência a múltiplas socializações e mediações culturais. Cada corpo, nas respectivas imagens, gestos, hábitos e técnicas que reproduz como dados adquiridos e naturalizados, é socialmente produzido pelos vários micropoderes que sobre ele actuam: as instituições que o socializam e o regulam (família, escola, mercado, igreja, medicina, etc.), as normatividades e disciplinas que lhe impõem, os códigos que fundam o que é ou não aceitável nas zonas públicas e privadas da apresentação e representação corporal, marcam certos limites nos usos e abusos do corpo, fronteiras que vêm definir e estabelecer simultaneamente a margem de legitimidade social dos seus respectivos excessos.

As formas de perceber, significar, classificar, disciplinar e vivenciar o *lugar corporal* são, portanto, aprendidas e reproduzidas, numa palavra, *incorporadas* pelos sujeitos, sendo geradas por saberes e poderes, informais e/ou institucionais, por referência aos sistemas de interpretação, avaliação e produção corporal disponíveis em cada formação social. O lugar corporal não pode ser olhado, contudo, apenas como lugar de *incorporação*, de reprodução «natural(lizada)» de disciplinas e normatividades. O corpo contemporâneo é, cada vez mais, socialmente mobilizado como lugar de *excorporação*, ou seja, como lugar de manifestação

---

<sup>480</sup> Conjunto de transformações sofridas pelo corpo humano individual desde a sua geração até à respectiva extinção.

pública de formas de investimento expressivo, intencionais, voluntárias e altamente reflexivas, que resultam de actos de vontade aparentemente individuais, não deixando de ser, porém, socialmente contextualizados.

Dispondo de uma indústria de *design* corporal em larga expansão, proporcionadora de uma panóplia cada vez mais complexa e sofisticada de bens, técnicas, tecnologias e serviços comercializados no sentido da modificação, conservação e/ou exploração do corpo humano nas suas mais diversas dimensões; vivenciando um clima histórico de relativa libertação e acentuada politização de muitos aspectos relacionados com a vivência corporal; detendo mais tempo livre para o exercício de actividades de lazer e de consumo, em grande medida orientado para a exploração das componentes estéticas e sensoriais da vida; os jovens das mais recentes gerações encontram condições privilegiadas para o aumento da sua *reflexividade corporal* e para se experimentarem mais *sujeitos do* seu corpo que *sujeitos ao* seu corpo, tomando-o já não como um inevitável destino herdado, mas como um acessório passível de ser moldado, pintado, intervencionado, aberto ao *design* do momento.

É neste contexto que o corpo vem ocupar um lugar privilegiado nos processos sociais de produção das identidades dos jovens de hoje, lugar esse mais investido entre alguns segmentos sociais: jovens de meios materiais, sociais e culturais mais favorecidos, jovens de género feminino, jovens residentes em ambiente urbano, jovens próximos de movimentos culturais juvenis, etc. Entre muitos destes jovens, o lugar corporal passa a ser amplamente mobilizado como espaço metafórico de conquista de *subjectividade*, lugar de importantes investimentos na construção de um sentido de «autenticidade», «individualidade» e «autonomia». Trata-se de um processo de *somatização identitária*, segundo o qual o corpo é apropriado e reinventado como lugar cardinal de apresentação, representação e realização social de uma identidade pessoal, cada vez mais estruturada enquanto *bioidentidade* (Ortega, 2004).

Vários autores já haviam destacado o lugar que a modernidade veio outorgar à corporeidade enquanto instância fundamental de *individuação* e *emancipação*. O corpo converteu-se em signo do indivíduo, seu acessório de presença e suporte de existência, lugar de múltiplos investimentos expressivos e performativos, de natureza imagética, cinética e/ou sensitiva, que visam a realização, a afirmação e o reconhecimento do actor enquanto *sujeito singular* no espaço social. O acentuar dos valores individualistas como valores (des) estruturadores da vida social e das trajectórias de vida das mais jovens gerações tem, efectivamente, contribuído para a desmistificação das visões dualistas historicamente instituídas sobre o corpo (*ser / ter* corpo, *corpo sujeito / corpo objecto*), convertendo-o num lugar singular de

realização e expressão de si (*ser*), enquanto património individual, inalienável e inintermutável (*ter*), a partir do qual se fundam os marcos materiais da distintividade e autenticidade individual.

O corpo contemporâneo é cada vez mais socialmente assumido e mobilizado como um acessório que se *tem* para se *ser*. Configura um suporte material universal, um *capital* (físico) à disposição de todos para a prática efectiva da reinvenção de si mesmo como um outro que se deseja e se projecta reflexivamente. É nesta óptica que o corpo, no seu todo ou nas suas mais ínfimas partes, tem sido objecto de crescente exploração comercial no mercado de produção, distribuição e reprodução de recursos identitários. Amplamente colonizado pelo capitalismo nos últimos dois séculos, primeiro como factor de produção, depois como objecto de consumo e consumidor de objectos, o corpo humano tem sido sujeito a um amplo processo de *mercantilização*, processo que aumenta justamente na medida inversa da sua progressiva *desnaturalização* e *socialização*.

A própria noção de *modificação corporal*, amplamente publicitada no espaço público, implica a referência a um dado biológico que é desnaturalizado na sua morfologia e fisiologia e microfisicamente colonizado por forças sociais várias, materialidade viva e vivida que pode ser alterada no sentido da conservação, correcção ou aperfeiçoamento das suas formas ou funções, da experimentação das suas fronteiras ou da ampliação das suas capacidades, no sentido da transgressão ou da normalização relativamente aos modelos de corporeidade modal.

Os referidos processos de mercantilização, desnaturalização e socialização do lugar corporal, na simultaneidade e reciprocidade que os caracteriza, fazem multiplicar os modelos de corporeidade disponíveis e, conseqüentemente, alargar o actual *campo de possibilidades corporais*. Tal acontece, contudo, sem que este espaço deixe de surgir hierarquizado, dotado dos critérios de legitimação e autoridades responsáveis pelo respectivo exercício. Apesar da fragmentação e ampliação do campo de possibilidades de corporeidade, continuam, portanto, a existir modelos de corporeidade dominantes, *corporeidades modais* que funcionam como modelos de referência e de reverência social.

Tais «corpos de sonho» estão, desde a modernidade, amplamente ancorados à figura social do «*corpo jovem*», um corpo idealizado, hiper-regulado e modulado pela indústria de *design* corporal, que, ao mesmo tempo que proporciona os recursos e técnicas necessárias à sua transformação e/ou manutenção, transfere para o sujeito a responsabilidade pelo respectivo controlo por referência ao *design* corporal do momento. O «*corpo jovem*» configura uma corporeidade etariamente codificada e simbolicamente construída sob o signo da beleza, da saúde e da *performance*, uma ideia de corpo que se define pela sua lisura e sedução, tonificação

e vigor, energia e potência, em conflito com a transitoriedade e precariedade inerentes às materialidades que incarna.

O constrangimento social constata-se assim transubstanciado em responsabilidade pessoal, no sentido dos detentores do «corpo jovem» se manterem atentos, cautelosos e previdentes relativamente às leis ontogenéticas e aos subseqüente efeitos da passagem do tempo que assinalam a precariedade do suporte material que incarna uma ideia desde há muito tão desejada e investida material, simbólica e socialmente: o mito da eterna juventude.

A par do modelo de corporeidade que consubstancia o «corpo jovem», existe todo um conjunto de modelos de corporeidade menos legítimos, porque menos adequados às convenções normativas estabelecidas relativamente ao anterior, modelos que se fundam em traços *fenotípicos* (herdados) e/ou *diacríticos* (acrescentados) simbolicamente menos valorizados, que vão funcionar como objecto de categorização, muitas vezes estigmática, no espaço social: o *velho*, o *negro*, o *pobre*, o *deficiente*, o *marginal*, etc. A *corporeidade marcada*, ainda que cada vez mais socialmente instituída e tolerada porque também ela própria recentemente integrada nas margens da actual indústria de *design* corporal, ainda se encontra longe de integrar os modelos modais de corporeidade, sobretudo se tomarmos em consideração a sua versão mais *radicalizada*.

Trata-se de uma corporeidade que carrega uma longa história social que a associa a figuras de margem e de incivildade, a comportamentos conotados com o barbarismo e/ou com patologias do foro psiquiátrico ou criminal. O recente *renascimento* de práticas ancestrais como a tatuagem e a perfuração do corpo faz ressurgir alguns desses estereótipos e pânico morais que lhe estão associados, por via de uma mediatização frequentemente exotizada e sensacionalista, que contribui para a reprodução da respectiva imagem social enquanto *corpo iconoclasta*, anómalo e bizarro relativamente ao modelo dominante de corporeidade «jovem», nívea, lisa e discreta.

Habitualmente olhados mais como «pacientes» susceptíveis de psicoterapia do que como *sujeitos* socialmente activos e participantes, os usuários de recursos de corporeidade como a tatuagem e o *body piercing* têm merecido mais atenção e interesse analítico por parte da psicologia ou da psiquiatria do que por parte da sociologia. Tal indicia como a gramática de recepção que orienta a leitura dominante sobre estes corpos ainda está, em grande medida, institucionalizada sob a alçada de uma visão essencialista, estigmatizante e patologizante da corporeidade extensivamente marcada. O seu uso extensivo é ainda, habitualmente, percebido como um *abuso* do corpo, um excesso desnecessário que coloca o respectivo usuário sob suspeita.

Com o recente contexto de «renascimento» e hiper-visibilidade mediática, cultural e até política de práticas de modificação corporal como a tatuagem e o *body piercing*, percebemos que algo mais amplo estava em jogo em torno da produção social destes corpos, e que os tornava dignos de interesse sociológico. E desde logo a curiosidade impressionista cedeu à inquietação sociológica em torno dos diferentes usos, sentidos e efeitos dos regimes de marcação corporal entre as mais jovens gerações em Portugal, sobretudo na sua versão socialmente mais rara e corporalmente mais extensiva, traduzida na prática sucessiva de tatuagem e *body piercing*. Para tal, depois do diagnóstico quantitativo acerca da real amplitude e ancoramento social do fenómeno, que se vislumbra muito reduzida em contextos juvenis, procedeu-se ao levantamento qualitativo das intenções invocadas e das significações subjectivamente investidas a propósito dessas mesmas práticas, bem como à caracterização dos contextos objectivos em que são geradas e reproduzidas.

Foi o objectivo fundamental deste trabalho, em suma, procurar saber que estruturas de sentido são captadas por este regime corporal específico quando mobilizado em contextos juvenis, tentando compreender sociologicamente como e por quê alguns jovens se engajam neste tipo de regime corporal particular, com todos os riscos (físicos e sociais) que lhe acrescem. Começámos então por inventariar e decifrar as disposições subjectivas agenciadas e excorporadas nessas práticas de modificação corporal e, posteriormente, caracterizar os contextos de socialização que as produzem e as integram na estrutura dos *habitus* dos seus respectivos portadores.

\*\*\*

Onde tradicionalmente tem sido encontrado patologia e desvio, considerando o que tem sido a gramática de leitura e recepção historicamente institucionalizada sobre a corporeidade marcada, este trabalhou descobriu, considerando a gramática de produção dos cultores da marcação do corpo, uma *experiência estética e sensível*. Ehrenberg (1995) argumenta que um dos padrões culturais na modernidade contemporânea é a procura social de *visibilidade e intensidade*. Num mundo culturalmente cada vez mais globalizado, homogeneizado e saturado de referências simbólicas, mas onde imperam valores que vão no sentido de acentuar o valor do indivíduo enquanto tal, muitas experiências sociais, sobretudo entre os actores que se encontram entre as franjas socialmente dominadas e/ou marginalizadas, necessitam ser compreendidas como *estratégias escapatórias* a uma subsistência anódina e anónima, empreendidas no sentido da visibilização, do protagonismo, da demarcação e da procura de

reconhecimento social de uma existência individual. Ora, nos regimes de marcação corporal, a procura combinada de visibilidade e de intensidade surge com notoriedade.

Por um lado, quer na versão tatuagem, quer na versão *body piercing*, as marcas colocam o corpo sob tensão e atenção dos outros, sobretudo dos outros não submetidos à experiência. Trata-se de uma experiência estética poderosa sob este ponto de vista, na medida em que mobiliza um artefacto cultural que excede e desestabiliza os cânones actuais da produção do corpo, não só por ser um recurso historicamente estigmatizado, mas também um produto duradouro e invasivo, que implica um compromisso definitivo com um dado modelo de corporeidade. As características neo-barrocas encontradas nos corpos submetidos a regimes de marcação corporal configuram uma *estética da divergência*, uma forma estilística que estabelece a ruptura com os modelos corporais dominantes e hegemonicamente aceites, com as normas e convenções que os poderes colonizadores do corpo tentam fazer aceitar sob a aura da “naturalidade” com que produzem e reproduzem, sob formas reactualizadas, a imagem institucionalizada do «corpo jovem».

Com a intenção de demarcar-se dessa imagem, alguns jovens vêm a marcar extensivamente o seu corpo, assinalando assim a sua *presença* no mundo, produzindo condições de visibilização da sua existência pessoal através da violação dos padrões dominantes de discrição, respeitabilidade e integralidade corporal. Mais do que «texto» a ser lido (os conteúdos de sentido constituem segredos auto-bio-graficamente representados), essa forma estilística, para os jovens que a ela aderem, corresponde a uma expressão iconográfica a ser exibida e apreciada em determinados contextos, dotada de uma lógica ostentatória (mais do que meramente comunicativa) que implica a captação do olhar do outro. Por outro lado, a sensação de dor que a invasividade implica, confere um *suplemento de realidade* à situação de marcar o corpo, uma forma de intensificar uma existência individual através da estimulação de uma nova vivência do corpo vivo, numa cultura em que a dor é, por defeito, uma realidade a ser suprimida, uma sensação a ser anestesiada, signo emocional de sofrimento e patologia, passível de ser medicalizado e controlado.

A marcação corporal emerge entre os jovens como uma experiência estética e sensorial que, por vezes, vem a consolidar-se num *projecto* de corpo, movido pelo propósito de desafiar as fronteiras ontogenéticas e os tabus sociais que repousam sobre a corporeidade contemporânea. As categorias «*experiência*» e «*projecto*», surgidas como categorias nativas no circuito da marcação corporal, começaram efectivamente por dar conta da clivagem que, em termos da vivência a um nível fenomenológico, existe entre o uso moderado e o (ab)uso extensivo das marcas sobre o corpo. Tal clivagem, por sua vez, permite dar analiticamente conta da natureza



*processual* que preside à emergência e construção de um *projecto reflexivo de corpo*, ideia que Giddens não contemplou analiticamente quando propôs essa noção.

Com efeito, nem todas as experiências que se fazem com o corpo e sobre o corpo chegam à forma de *projecto*, com extensão identitária e vivencial forte, na medida em que nem todos os regimes corporais são efectivamente mobilizados com a mesma *disposição reflexiva* que Giddens pressupõe no seu conceito de *projecto*. É importante alguma cautela perante a hiper-visibility mediática e social que adquirem determinados *projectos de corpo*, bem como perante os discursos que, como resultado, tendem a banalizar a mobilização de determinadas práticas e regimes corporais, e não generalizar para as sociedades ocidentais certos modelos de corporeidade que, objectivamente, apenas obtêm particular relevância no âmbito de certas redes sociais.

A teoria do *projecto reflexivo de corpo*, tal como é apresentada por Giddens e desenvolvida por Shilling, contém um problema similar de generalização. Apesar de Shilling (1993) chamar a atenção para o facto dos *projectos reflexivos de corpo* deverem ser analisados como fenómenos ventilados por variáveis de género, de condição etária, social, cultural ou étnica, por exemplo, essa articulação surge insuficientemente elaborada nos seus trabalhos. A dimensão da escolha e do *design* pessoal acaba por surgir sobre-enfatizada, praticamente universalizada na relação estabelecida entre corpo e identidade, quando tal relação é objectiva e amplamente mediada pela complexa articulação entre situações, condições, contextos e estruturas sociais. Como aponta Klesse, «a identidade não se tornou numa livre opção para todos os sujeitos em todas as situações e em todos os contextos» (1999:20).

De facto, tivemos oportunidade de observar empiricamente como a reflexividade inerente à mobilização de determinados regimes corporais menos tradicionalistas se apresenta socialmente fragmentada, característica de segmentos sócio-culturalmente mais favorecidos, feminizados e urbanizados. Por outro lado, no caso concreto das práticas de marcação corporal através da tatuagem e do *body piercing*, verificou-se como a mobilização do mesmo regime pode implicar também diferentes níveis e formas de reflexividade corporal. O acto de marcar o corpo com uma tatuagem ou um *piercing*, começando por configurar uma experiência que desafia alguns tabus sensitivos (a consciência da dolorosidade) e sociais (a reminiscência do estigma), nem sempre chega à forma radicalizada de *projecto extensivo*, resultante de uma sucessão de actos passados e previsivelmente futuros.

Para além dessas práticas configurarem regimes corporais relativamente raros, mesmo entre a população portuguesa mais jovem, a sua extensividade revelou-se socialmente diferenciada do ponto de vista do recrutamento social: se na sua versão mais moderada segue o

perfil dominante dos jovens encontrado para as restantes formas de modificação corporal, já a sua versão mais extensiva, para além de residual, mostra-se indiferente a variáveis de natureza sócio-demográfica em detrimento de variáveis de natureza ideológica, observando-se relativamente mais frequente nas franjas juvenis religiosamente menos comprometidas (ateus e agnósticos) e politicamente mais extremadas (à esquerda e à direita) ou indiferentes.

Esta forma extensiva, indiciando o processo que pode vir a configurar um projecto de corporeidade marcada, ultrapassa a *reflexividade fluida* subjacente às atitudes miméticas, seguidistas, meramente estéticas e frequentemente impulsivas que estão na base da apropriação moderada de uma ou outra marca, tatuagem ou *body piercing*, sobre o corpo. Um projecto de corpo ancorado na marcação corporal extensiva pressupõe, por sua vez, uma disposição para a *reflexividade densa*, que incorpora planos de desenvolvimento futuro, uma acentuada desigualdade no valor simbólico atribuído à tatuagem e ao *body piercing*, com nítida prevalência da primeira relativamente ao segundo, uma visão integrada e autoral do corpo como obra de arte, uma consciência apurada das intenções e significados pessoais que lhe subjazem, bem como uma consciência amplificada dos efeitos sociais que acarreta, prevendo eventuais estratégias de negociação e gestão social do projecto em causa em diversas esferas da vida social.

Nesta perspectiva, quando o regime de marcação do corpo começa a delinear-se sob a forma de projecto, discursivamente ancorado a uma retórica do «vício», o seu percurso de construção tende a ser acompanhado de um processo de densificação simbólica e reflexiva sobre os sucessivos actos de marcar o corpo, nomeadamente através da tatuagem, rito individual de passagem que se transforma em *procedimento ritual*, onde a dimensão estética se sofisticada, a dimensão identitária se personaliza e a dimensão política se acentua.

Conceptualmente operacionalizada enquanto disposição subjectiva socialmente estimulada e agenciada, a *reflexividade*, nomeadamente a *reflexividade corporal*, não implica, portanto, uma ruptura com o conceito de *habitus*. De um ponto de vista analítico, ainda que alguma teoria da prática social, nomeadamente a que é mais literalmente derivada dos pressupostos bourdianos, subestime a importância da reflexividade nas diversas formas de agenciamento social, no que essa tem de esquemas de auto-vigilância, introspecção, interrogação e justificação pessoal, bem como de criatividade e de distância crítica perante as condições de partida do agente (biológicas, materiais e socio-culturais), o facto é que as

condições culturais que caracterizam as sociedades contemporâneas<sup>481</sup> tendem a reforçar a aquisição e o exercício de uma disposição reflexiva densa como parte integral dos *habitus*.

Este conceito não corresponde inevitavelmente, portanto, a uma «caixa negra» monolítica e geradora de esquemas mecânicos de reprodução simbólica e social, mas a um sistema simbólico dinâmico e instável, se tivermos em consideração que no actual contexto de fragmentação social e plurissocialização, muitas vezes agitado por mecanismos de contrassocialização, poderão ser produzidas e agenciadas disposições que se salientam justamente por questionar a «naturalidade» e a «arbitrariedade» de tais mecanismos reprodutores, disposições essas construtoras de agentes sociais que se imaginam e narram mais como sujeitos das suas próprias vidas, que como sujeitos aos seus destinos premeditados.

Ora, a reflexividade densa que preside à construção dos projectos de marcação corporal vem, justamente, configurar a corporeidade extensivamente marcada como manifestação expressiva através da qual o portador constrói para si próprio o seu espaço de subjectividade e se dá a reconhecer intersubjectivamente como *sujeito social*, no sentido em que, dessa forma, tem a possibilidade de imaginar que toma para si a condução das rédeas sobre o destino da sua pessoa e da sua vida. É nesta óptica que os valores que fundam a expressão estética do projecto de marcação corporal, acabam por excorporar uma estrutura de sentidos que serve a configuração da *identidade desejada e reivindicada* pelo jovem, por si e para si, uma espécie de *corpo utópico* que representa a aspiração de conseguir metamorfosear-se num outro *self*.

Do *habitus* que transparece comum aos seus portadores, sobressaem três disposições que, segundo os próprios, melhor caracterizam a sua «personalidade» ou a estrutura da sua subjectividade: a «diferença», ou seja, um elevado sentimento de distintividade pessoal; a «autenticidade», ou seja, um forte empenho em construir a sua identidade actual em função de uma identidade desejada; a «rebeldia», ou seja, uma intensa vontade de transgressão como forma de obter ganhos emancipatórios ou de autonomia da sua vontade individual.

Ora, estas disposições acabam por se observar corporalmente satisfeitas e expressivamente manifestas nas características que particularizam os projectos de marcação do corpo: o valor da *originalidade*, enquanto valor central na fundamentação estética do projecto, dá corpo ao sentimento de «individualidade» ou de radicalização da distintividade individual; a *permanência* do projecto satisfaz a pretensão de consistência e durabilidade identitária, fundadora do sentimento de «autenticidade»; a *invasividade* do mesmo funciona como forma de

---

<sup>481</sup> Uma sociedade que oferece cada vez mais «opções» e «informações», que implica cada vez mais tomadas de decisão, e que exige cada vez mais capacidade crítica e de ponderação perante muitos dos *adquiridos* de outrora, sobretudo quando estão em causa «opções» que remetem para formas imagéticas e posturas ideológicas mais radicais e dissidentes diante das convenções e expectativas sociais olhadas como mais legítimas.

excorporação da disposição para a «rebeldia», enquanto forma de transgressão do tabu que constitui a invasão do limite da epiderme pelo leigo, operação reservada ao corpo médico.

O projecto de marcação do corpo apresenta-se, assim, como uma forma de construção, apresentação e representação social de uma identidade desejada, de uma subjectividade que se constrói no sentido de chegar a outro de si próprio e de se fazer reconhecer publicamente como pessoa «autêntica», «singular» e «emancipada» e, deste modo, de identificação e afirmação social de si próprio enquanto *sujeito*. Em suma, traduz a concretização de um modelo de corporeidade que, a um tempo, através do primado inescapável da marca na pele, pretende *excorporar* esteticamente um *compromisso* estável e durável, assumido pelo seu portador, com um projecto de corpo, de identidade e de estilo de vida que se pretende *escapatório* a um conjunto de dinâmicas e papéis sociais institucionalizados que os seus protagonistas sentem atentar contra o que têm como seus valores fundadores e estruturantes: o primado da singularidade, da autenticidade e da liberdade individual.

\*\*\*

A modernidade mais recente tem visto os sistemas de sentido e de ordem social tradicionais postos em causa. A experiência comum a esta nova geração de jovens parece ser a experiência da flexibilidade, da descontinuidade, do risco, da fluidez com que têm de lidar na estruturação dos seus projectos de vida individual e colectiva, aspectos que vinculam a condição juvenil ao actual tempo histórico. Como resultado da «liquefacção social» em que vivem, os jovens vêem-se multissocializados num contexto de permanente «insegurança ontológica», constringidos a engajar-se numa constante reordenação reflexiva das narrativas sobre a sua identidade e os seus sentidos, resultante das possibilidades e dificuldades associadas às respectivas trajectórias de vida.

Quando tudo parece incontrolável e inseguro, o único suporte que resta como representante de si próprio, relativamente estável e durável no tempo e no espaço, é o próprio corpo. Quando a identidade é questionada pelas incessantes e velozes mudanças nos recursos de identificação que marcam a época contemporânea, quando a temporalidade se define pela fugacidade, quando os outros parecem diluir-se sucessivamente e/ou se tornam menos presentes, o corpo permanece como certeza perene, ainda que igualmente precária, *topos* disponível a ser simbolicamente investido e socialmente agenciado no sentido das mais diversas utopias físicas, que oscilam entre o culto das suas potencialidades ou a superação da sua obsolescência.

Amplamente apropriado pelas forças do capitalismo e mercantilizado enquanto objecto de consumo (e receptor de objectos de consumo) privilegiado na apresentação e representação do *self*, o corpo contemporâneo tende a ser socialmente entendido e mobilizado como um recurso volátil quer na sua expressão, quer no seu desempenho, um suporte vivo e vivido sempre aberto a novas experiências. Quando o é relativamente a projectos, existem exigências normativas, forças sociais e mecanismos técnicos que impelem à gestão e manutenção da sua exigida *maleabilidade*, considerando a própria plasticidade social exigida ao *self*.

Apesar da ampla visibilidade mediática e social a que estão sujeitos, os projectos de marcação corporal tendem, por isso, a ser raros. A sua versão mais difundida configura sobretudo apropriações de tipo experiencial, de pequenos apontamentos ou adornos, em pequenas dimensões e extensão, discretos e, muitas vezes, longe do olhar do portador, para que este não se «canse», habitualmente utilizados para assessorar e valorizar outros projectos de corpo, estoutros mais maleáveis nas silhuetas que configuram. A versão projectual dos regimes de marcação do corpo, corresponde a uma opção demasiado «radical» e com pouca disseminação social efectiva exactamente porque, embora configure um regime que exige uma elevada plasticidade do corpo, a dado momento não se conforma com a provisoriedade actualmente exigida à incarnação da identidade pessoal contemporânea.

Os apelos à plasticidade da identidade contemporânea, à maleabilidade do corpo e à descartabilidade dos regimes que o mobilizam, são contrariados pela própria condição fixa e irrevogável dessas práticas, sobretudo da tatuagem, forma à qual, por isso mesmo, é atribuída maior dignidade simbólica relativamente ao *body piercing* por parte dos seus cultores mais radicais. Apesar de os projectos de marcação corporal também serem sustentados pela ética construtivista que tende a orientar as mais recentes atitudes sociais perante o corpo, os seus aspectos formais acabam por entrar em tensão com a premissa da maleabilidade que lhe é actualmente exigida, sendo justamente valorizados por parte dos seus usuários pela natureza irreversível que os caracteriza ao longo da vida. O corpo marcado, na sua forma projectual, é-o de uma vez por todas, ainda que alguns sectores da indústria de *design* corporal (como os salões de estética ou a cirurgia estética, por exemplo), ao conceder esta possibilidade, concedam igualmente o seu antídoto, sob a forma de múltiplas técnicas de simulação (tatuagem temporária), de gestão (escolha de locais do corpo de difícil acesso visual) ou de remoção (conjunto de técnicas cirúrgicas que promovem o seu desaparecimento).

O corpo extensivamente tatuado surge assim como resposta individual à fugacidade do mundo contemporâneo, potencialmente produtora de subjectividades erráticas, frágeis, descontínuas, efémeras, difusas, estilhaçadas, porosas, corrompidas. O jovem que o tatua

extensivamente vê neste regime corporal uma oportunidade ancestralmente validada de se construir intrasubjectivamente e de se dar a ver intersubjectivamente como indivíduo coeso, uno, indivisível. Apropria-se desse modelo de corporeidade com o fim de chegar a uma harmonia existencial definitiva entre o seu espaço de subjectividade e o corpo que vê e é observado pelos outros.

A *máscara*, a *fachada* que se constrói, algo que é da ordem do *artifício*, surge assim, paradoxalmente, como suporte do valor de *autenticidade*. Este, porém, já não remete para a realização de uma *identidade essencialista*, que urge encontrar dentro de si, mas para a construção de uma *identidade performativa*, que nasce da vontade do jovem em assumir determinado modelo identitário, elegendo o corpo como recurso para alcançar e dar a ver essa identidade desejada, supostamente emancipada das convenções e expectativas sociais que sobre si recaem, e que potencialmente impelem à «corrosão do carácter».

As primeiras experiências com as marcas presumem um desafio, um ensaio de si próprio sobre si mesmo e sobre as expectativas sociais geradas pela modificação da sua imagem corporal. Quando toma a forma de projecto, a marcação do corpo já configura um regime disruptivo em termos identitários, um processo mais profundo de reconfiguração e ajustamento intra e intersubjectivo, entre uma identidade actual que se recusa e outra que deseja ser alcançada e publicamente afirmada e reconhecida «pelo que se é», na sua suposta «singularidade» («ser diferente») e «autenticidade» («ser eu próprio»).

A raridade social deste projecto, pela excessividade corporal que ele apresenta, acaba por reforçar o papel distintivo e singularizante que confere aos seus protagonistas, que através dele se constroem e dão a (re)conhecer como *individualidades*. No mesmo sentido opera o facto de serem projectos cuja produção, investida de uma aura de artisticidade e, como tal, orientada por valores estéticos de originalidade, oferece aos seus usuários um campo de oportunidades criativas no sentido da radicalização da sua diferença individual que outras actividades e práticas corporais, mais convencionais, industrializadas e massificadas, não lhes proporcionam tão facilmente. A corporeidade extensivamente marcada apresenta-se assim como reacção às estruturas e processos prescritivos que conformam, normativizam, homogenizam, massificam e saturam os corpos juvenis, resposta estratégica de recusa à condição de anonimato e indiferença para que são remetidas as figuras juvenis que incarnam corpos modais.

Por outro lado, a radicalidade que a natureza irrevogável do projecto induz, permite integrar identitariamente o *self* mais fragmentado sob uma mesma máscara nos seus constantes périplos sociais quotidianos e ao longo da vida. Mesmo quando o jovem extensivamente marcado se vê constringido a sujeitar a sua fachada corporal a estratégias de negociação e

gestão social, camuflando-o momentaneamente em determinados contextos ou situações sociais, por exemplo, o sentimento de autenticidade que este dispositivo lhe confere não é posto em causa, na medida em que o jovem, para senti-lo, não necessita inevitavelmente da *sinceridade* inerente à sua permanente exposição pública.

Apesar de tudo, dada a gramática de recepção que ainda sobre ele recai, o corpo extensivamente marcado corresponde a um *compromisso com um lugar corporal* que *compromete o lugar social* de quem o assume, no seu presente e futuro. No caso dos mais jovens, esse projecto compromete, desde logo, o seu acesso a determinadas esferas sociais, com particular destaque para as restrições que sentem ou prevêem na esfera laboral. Daí a sua necessidade em gerir a visibilidade da epiderme potencialmente marcada, enquanto não possuem garantias de obtenção de um meio de vida que satisfaça as suas necessidades de consumo e que, simultaneamente, lhes permita assumir integralmente a «autenticidade» do seu *self*, na sua imagem corporal e estilo de vida. Ou, em última instância, em capitalizar na esfera laboral o gosto pelas marcas e o *capital subcultural* que através delas foi acumulado, e alargar ao espaço de produção aquilo que era apenas uma forma de expressão na esfera do consumo e do lazer, realizando assim o seu sonho de compromisso identitário e de estilo de vida.

O corpo extensivamente marcado corresponde, nesta medida, a um projecto de corporeidade que manifesta um vincado sentimento de distintividade pessoal por parte do seu empreendedor, permitindo também ordenar e unificar os fragmentos de uma identidade que tende a ser fraccionada pelos ritmos e espaços sociais a que se expõe. Excorpora, portanto, entre os seus cultores mais radicais, uma frágil forma de luta simbólica no sentido da respectiva *personalização* e *subjectivação*, isto é, uma luta travada pela afirmação social de uma subjectividade com um forte sentido de individualidade e unidade identitária, que se pretende estável e durável, construída ao arrepio de condições que favorecem uma experiência social fragmentada, mutável, líquida. Num mundo marcado pela incerteza, adversidade e precariedade, cujo futuro é olhado por estes jovens com pessimismo, sob o ângulo da *fatalidade apocalíptica* ou *cepticismo niilista*, a construção e expressão das suas subjectividades tende a ser projectada sobre o que têm como o mais estável representante de si próprios, e focalizada nas solicitações e gratificações do presente.

Não obstante as suas pretensões de solidez e durabilidade identitária, os jovens extensivamente marcados não deixam, contudo, de entender o seu próprio corpo como um projecto aberto, enquanto expressão de uma individualidade que, ela própria, inevitavelmente se transforma de forma gradual, porém sempre dentro de uma margem de consistência identitária que se pretende auto-determinada. Enquanto encarnação de um *sistema mnemónico* ao serviço

de uma identidade que não apenas é reflexiva mas também narrativa (isto é, que tem o poder de se auto-narrar enquanto biografia), os projectos de marcação corporal extensiva, sobretudo na forma de tatuagem, tendem a ser desenvolvidos como forma de expressão *auto-bio-gráfica*, no sentido em que reflectem iconograficamente sobre a pele aspectos subjectivamente importantes na biografia do seu portador. Fazem recordar e manter vivos momentos e figuras chave na vida deste, relações sociais e afectivas que tiveram, mantiveram ou perderam, práticas desenvolvidas com maior gosto pessoal, valores em que acreditam mais profundamente, temas que restauram metaforicamente um sentido de unidade e continuidade temporal de uma identidade que tende a fragmentar-se no tempo e no espaço.

Na evocação *auto-bio-gráfica* que é instaurada sobre a pele, o corpo é mobilizado como suporte plástico, como tela sobre a qual o sentido auto-reflexivo do *self* é esteticamente projectado e iconograficamente narrado, na tentativa de, através da permanência que caracteriza os recursos incarnados, emprestar solidez às narrativas biográficas que expressa. Deste modo, enquanto manifestações iconográficas que ritualmente vão sendo incarnadas e integradas num sistema mnemónico e narrativo de natureza *auto-bio-gráfica*, as tatuagens testemunham o sentimento de que a transformação do *self* se faz nos parâmetros da coerência biográfica definida pelo próprio, dentro do que entende serem os limites da sua plasticidade identitária. A corporeidade extensivamente marcada manifesta, assim, uma maneira de ser duradoura, graficamente transposta para um corpo duradouramente modificado, um corpo que simultaneamente se engendra e se perpetua, um corpo que, transformando-se, se mantém continuamente o mesmo.

Num constante jogo dialéctico entre permanência e mudança, cada acto de modificação através da incarnação de uma nova tatuagem, é um gesto de confirmação e celebração da coerência e continuidade de «si próprio» na sua «diferença». A identidade tende a fracturar-se e a surgir problemática aquando de determinados *pontos de viragem* biográficos, situações disruptivas e geradoras de momentos de crise existencial e/ou relacional, potencialmente indutoras de transformações na estrutura subjectiva do seu portador. Cada tatuagem que se faz a propósito desses pontos de viragem, configura um *rito individual de passagem* tornado *procedimento ritual* sobre uma materialidade cuja finitude é, justamente, gerida ao ritmo dos acontecimentos que marcam esses *momentos de destruição criadora das identidades*. Cada tatuagem corresponde, assim, a uma forma do jovem celebrar a resistência e a sobrevivência da sua identidade pessoal a tais eventos, manifestação expressiva da integração e recentramento destes na estrutura da narrativa identitária.



A recorrência cíclica do ritual de marcar o corpo, dentro da metamorfose que assinala, gera um sentido de ordem, produz um sentido de direccionalidade e de orientação no fluxo dos acontecimentos. O carácter ritualista com que o projecto é desenvolvido, permite ao jovem construir uma narrativa iconográfica que organiza o caótico curso da vida em sequências individualmente significativas e ordenadas, num contexto de mudança social cada vez mais veloz, segundo uma codificação reflexiva e narrativa muito própria. O projecto de marcação extensiva emerge assim como instrumento expressivo de sincronização e ordenamento entre o fluxo biográfico pessoal e o próprio fluxo histórico.

Tal como alguns povos guerreiros acreditavam que as tatuagens os protegiam em condições de adversidade, este tipo de adornos gera igualmente nos jovens usuários de hoje um sentimento de conforto contra a angústia difusa que representa uma existência quotidiana anódina, anónima a contingente, construindo uma espécie de superfície ontologicamente protectora contra as incertezas e adversidades do mundo moderno. Uma máscara que lhes fornece uma ilusão de protagonismo, individualidade, estabilidade e consistência subjectiva, construída e utilizada contra as pressões sociais que actuam no sentido da «corrosão do carácter».

A mobilização de práticas tradicionalmente associadas ao «primitivismo», à «selvajaria», à «incivilidade», hoje tão frequente sob o epíteto do «neo-tribalismo», testemunha assim uma silenciosa, insidiosa e rasante forma de reacção social, encetada sob a forma de resistência privada a algumas das principais dinâmicas e efeitos da modernidade mais recente sobre os cursos de vida das mais jovens gerações. Num contexto de crescente decomposição da experiência social, de precarização das condições de vida, de proliferação e constante reactualização das ofertas em termos de modelos de *ser* e de *parecer*, a contingência da estrutura induz a pluralização multiforme das reacções: se em certos casos pode resultar na relativização das convicções e das maneiras de ser, no culto de uma certa *atitude cool* por parte de jovens mais conformados às estruturas (Ule & Remer, 2001:283), forma paradigmática de indiferença perante as fragilidades, os riscos, os desafios e as incertezas que nublam o futuro individual e social; outros jovens tendem a adoptar atitudes menos conformistas, de resistência mais activa e comportamentos mais radicais, muitas vezes oposicionais, perante a contingência, a efemeridade e a liquidificação social e cultural em que vivem.

Ambas as posturas, na sua reactividade às estruturas, excorparam-se sob formas diferenciadas, podendo a mobilização de marcas corporais emergir nos dois casos. Mas se a primeira não as admitirá mais do que na sua versão mais discreta e moderada, já a segunda encontra na marcação extensiva do corpo um recurso que podemos designar de *contra-*

*modernidade*: por um lado, é estrategicamente utilizado pelos seus agentes como forma de demarcação pessoal perante determinada noção de «vida em sociedade», vista sob a perspectiva *darwinista* da metáfora da «selva», onde ocorre uma constante «luta entre os mais fortes e os mais fracos», alheia às profundas consequências ecológicas e humanas que provoca; por outro, serve também como forma de demarcação simbólica face às actuais noções de «progresso» ou «desenvolvimento» operadas pela radicalização das formas sociais capitalistas, que, segundo estes jovens, elegem o sucesso económico, o consumismo e o individualismo mais narcisista como formas privilegiadas de realização pessoal, e premeiam a capacidade de adaptação do agente às contingências e exigências do sistema, interpretada como forma de «corrosão do carácter».

\*\*\*

O processo de estruturação dos projectos de marcação corporal extensiva, na sociedade contemporânea, tende a ser narrado como uma sucessão de actos individuais, privados, associativos, ao contrário do que acontecia no uso que lhe era dado nas tribos ditas «primitivas». Aproveitando o valor do corpo como unidade biológica fundadora do indivíduo e seu universo observável por excelência, a incarnaçãõ sucessiva de marcas revela uma forma radical de enfatizar a particularidade do corpo individual, acrescentando ao seu portador um suplemento de individualidade, simbolicamente suportado por uma visão narrativa e auto-bio-gráfica do mesmo. É na base desta mitologia que sacraliza o corpo extensivamente marcado como uma corporeidade radicalmente individual e individualizadora, que tal projecto satisfaz os objectivos de construção da distintividade e liberdade de um espaço de subjectividade.

*Subjectivação* não se opõe, contudo, a *socialização*. A insignificância subjectiva do constrangimento social no processo de ensimesmamento do *self* não invalida a sua existência objectiva. Faz parte da tarefa da sociologia, e tanto mais da sociologia contemporânea, ou sobre a contemporaneidade, «explicitar a natureza social daqueles aspectos que normalmente são considerados como espaços livres de expressão individual, correntemente tomados como os mais espontâneos, os menos convencionais e menos sujeitos a controlo. Contudo, mesmo os aspectos mais banais da vida quotidiana mostram a existência de um controlo social informal, mecanismos de difusão de sociabilidade que expressam a sua natureza profundamente reguladora» (Pais, 2002:120).

Por mais que a experiência individualizadora e original seja incentivada e valorizada, o processo de subjectivação nunca se dá fora de normas e padrões, seja por convergência ou

dissidência face a estas. Qualquer projecto individual é sempre um projecto objectivamente enraizado e estruturado num dado *campo de possibilidades* histórica e culturalmente circunscrito, mesmo quando algumas dessas possibilidades emergem no *fio-da-navalha*, em constante desafio e tensão na relação com as restantes. Sendo a adesão às mesmas, por isso mesmo, precedida de alguma reflexividade densa, facilmente será entendida como opção voluntária e intencional, resultante de um acto de vontade individual. E se é justamente a noção de que os indivíduos escolhem ou podem escolher, «o ponto de partida para se pensar em projecto» como apela Gilberto Velho, há que considerar, na linha deste autor, que «os projectos são elaborados e construídos em função de experiências socio-culturais, de um código, de vivências e interacções interpretadas» (1987 [1981]:24-26).

Em última instância, a identificação com o corpo escolhido como puro acto deliberativo, de determinação e intencionalidade pessoal, não se trata objectivamente de uma «opção pessoal», mas o resultado de interferências mútuas que ganham condições para se pensar como tal no turbilhão sociabilístico e cultural em que os jovens hoje vivem: «na verdade, o que acontece é que as vidas de muitos jovens são regidas por forças do caos. Caos não é apenas a desordem – é uma ordem mais complexa dentro de sistemas aparentemente aleatórios e não lineares. O caos acentua o carácter da descontinuidade» (Pais, 2004:39). O *sentido de indeterminação social* manifesto por estes jovens na construção da sua bioidentidade como uma tarefa aparentemente individual resulta, efectivamente, da experiência de decomposição e complexificação social (de lugares e papéis) a que estão actualmente sujeitos. O seu sentimento de identidade pessoal já não emerge automaticamente da posição adquirida numa esfera social privilegiada, mas decorre de um movimento mais fluido de múltiplas (sucessivas ou paralelas) adesões, rejeições ou meras confrontações com diferentes mundos sociais, que muitas vezes se interpenetram, outras encontram-se física e espacialmente separados.

Nesse périplo, os jovens vão experimentando condições, situações e papéis sociais heterogéneos, muitas vezes em conflito, até aparentemente incompatíveis, que vão moldando um *habitus* cujas disposições não formam obrigatoriamente um sistema coerente, durável e transponível, mas contextualmente gerido. A heterogeneidade, a interdependência e a fluidez das fronteiras dos mundos por onde se deambula, permitem aos jovens a construção de códigos de pertença eles próprios fluidos, criando uma situação particular em termos existenciais, propícia à ilusão da autodeterminação e da singularização social. De encontro à hipótese de Gilberto Velho, «quanto mais exposto estiver o ator a experiências diversificadas, quanto mais tiver de dar conta de *ethos* e visões de mundo contrastantes, quanto mais fechada for sua rede

de relação ao nível do seu cotidiano, mais marcada será a sua autopercepção de *individualidade singular*» (1987 [1981]:32).

Ora, colocou-se então como problema analítico a relação entre os projectos individuais e os círculos sociais onde os jovens extensivamente marcados se incluem ou dos quais participam. Apesar da sua codificação expressiva ir largamente no sentido da singularização social dos seus portadores, o corpo marcado revela-se um corpo socialmente produzido nesse processo. Ainda que vivam o seu projecto de corpo e de identidade como construções exclusivas, autónomas e associas, o que aparece subjectivamente investido sob a forma expressiva de *corpo singularizado*, acaba por reificar, objectivamente, um *corpo socializado*, isto é, um corpo socialmente produzido por múltiplas instâncias sociais, quer sob a forma de convergência ou identificação (com os corpos exuberantes dos seus «heróis da rua» ou dos ícones mediáticos que mais admiram), quer sob a forma de divergência ou identificação (dos corpos juvenis modais, anónimos e anódinos).

Embora já não seja apanágio de grupos “instituídos”, onde os corpos individuais são formatados segundo as normas e rituais instituídos pelo/no corpo colectivo, o acto de marcar o corpo não deixa de ser implicitamente socializado, integrando gramáticas, iconografias e disciplinas de universos sociais e simbólicos específicos. Apesar do discurso individualizante e heterodoxo que atravessa as narrativas dos seus actuais cultores, o corpo extensivamente marcado não deixa de ser tacitamente modulado e *in-disciplinado* na *doxa* constituída em determinados espaços sociais, a partir dos quais, a par de um sistema relativamente estável de símbolos e iconografias próprias, são disponibilizados disposições e discursos no sentido da legitimação e valorização desta corporeidade como expressão de individualidade e emancipação.

Desde a sua descoberta, a corporeidade marcada corresponde efectivamente a um corpo que é, em grande medida, socialmente produzido na proximidade social de *microculturas juvenis* identificadas, entre si e para os outros, pela espectacularidade e excesso dos seus visuais (ainda que a construção destes não inclua obrigatoriamente o uso de marcas corporais). A visualização desses corpos exuberantes acontece desde cedo, através da exposição dos jovens aos espaços intersticiais onde essas mesmas microculturas vivem e sobrevivem (metaforicamente designados como «rua», territorialidade simbólica que configura um ideário de liberdade e que se consubstancia em lugares de vida nocturna como o Bairro Alto ou outros bairros congéneres, as zonas de convívio escolar e seus prolongamentos fora da escola, o bairro de residência, etc.), do consumo dos seus canais de difusão (fanzines, revistas, MTV, Internet), da adesão entusiástica

às suas formas musicais e acompanhamento das respectivas bandas, sob a forma de audição domiciliar ou em concerto.

Note-se, todavia, que na análise da relação entre o sentido da individualidade e as estruturas de sociabilidade onde os projectos bioidentitários são produzidos, a operatividade da noção de *rede social* se revelou heurísticamente bastante mais útil do que as de «tribo», «subcultura» ou «contracultura», na medida em que propõe uma visão não fechada, não exclusivista e não circunscrita das microculturas juvenis, colocando-as em relação com outros mundos dos quais os jovens também participam, com outros actores institucionais e quotidianos com quem desenvolvem as respectivas experiências sociais e socializadoras, embebidos em mais complexos quadros de interacção social (embora essas noções possam informar as acções dos participantes destas redes), no contexto dos quais o sentimento de distintividade individual proporcionado pelo seu corpo efectivamente se radicaliza.

As redes sociais onde estes jovens se movem entrelaçam-se em *nós de sociabilidade* dos quais as *cenais* onde vão sucessiva ou paralelamente actuando, das *ondas* pelas quais se vai surfando, são apenas uns entre muitos outros. Estes nós correspondem a núcleos sociabilísticos estruturados em torno de *afinidades electivas* e *afectivas* onde a música é eleita como referente de identificação e identização privilegiado, com maior poder de agregação e de partilha nos núcleos sociais que se vão formando de forma radial. As biossocialidades decorrentes do circuito de produção e reprodução dos regimes de marcação corporal são, por sua vez, nós sociabilísticos frágeis, efémeros, momentâneos, em grande medida decorrentes do encontro desses núcleos de afinidades electivas de natureza musical, estruturados em torno dos estilos musicais e respectivas imagens visuais.

«A possibilidade da formação de grupos de indivíduos com um *projecto social* que englobe, sintetize ou incorpore os diferentes projectos individuais» diz-nos Gilberto Velho, «depende de uma percepção e vivência de interesses comuns que podem ser os mais variados» (1987 [1981]:33). Ora, o projecto comum no circuito estabelecido com base nas afinidades de corporeidade marcada é, justamente, o da individuação radical dos seus membros através do investimento bioidentitário numa *estética da divergência* relativamente às corporeidades juvenis modais. Daí estamos perante espaços sociais de cultura particularmente individualista, onde a unidade significativa da experiência social é o indivíduo (mais do que um «nós» colectivo), valorizado e sublinhado nas suas particularidades e idiosincrasias. Não deixa, contudo, de ser um espaço capaz de estabelecer a individuação como projecto supra-individual, sendo a estabilidade, a continuidade e a eficácia simbólica desse projecto, dependente da capacidade do circuito em estabelecer e manter uma definição (mitificação) da realidade (não apenas da sua

própria, mas também do mundo em geral) convincente, coerente e gratificante em termos individuais. E o facto é que tal é conseguido de uma forma bastante eficaz.

Por um lado, na sua dispersão, fugacidade e lógica de funcionamento, o circuito da marcação corporal proporciona aos seus consumidores mecanismos de modulação, legitimação e celebração social destas corporeidades na sua excentricidade, promovendo as condições necessárias para que aqueles se (re)produzam e demarquem enquanto indivíduos singulares, e não representantes de qualquer colectivo. Por outro lado, são espaços sociais que, apesar de socialmente marginais, são dotados de poderosos mecanismos de *contra-socialização* sub-repticiamente capazes de os colocar no centro da vida dos jovens que deles participam, eficazes na reprodução de uma mitologia simbólica capaz de produzir uma narrativa sociologicamente convergente no sentido de uma estrutura de sentidos sobre o corpo, sobre a identidade e sobre o mundo, independentemente dos recrutamentos sociais dos seus participantes.

Os efeitos de *contra-socialização* destes espaços perante outros espaços sociais tradicionalmente responsáveis pelas socializações juvenis (como a escola, a família, ou até mesmo o trabalho), observam-se de tal modo poderosos na estruturação das biografias destes jovens, que conseguem obter um notório *efeito microcultural de homogeneização*, evidente na congruência dos discursos, expectativas e valores partilhados relativamente ao corpo, à identidade e ao mundo, por parte de jovens provenientes de contextos sociais bastante diferenciados.

Estamos diante de jovens com recrutamentos sociais bastante diferentes, que viveram em condições sociais muito desiguais, com trajectórias sociais diversas, donde acumularam capitais culturais e sociais muito variados: desde o jovem operário, filho de operário e com pouca escolaridade, morador na periferia de Lisboa, até ao jovem universitário, filho da burguesia intelectual e altamente escolarizada, moradora em bairros privilegiados de Lisboa. Têm em comum, contudo, o facto de, a dado momento da sua adolescência, terem começado a viver e a construir a sua subjectividade na proximidade tangencial ou efectiva de vários «grupos de estilo», de terem integrado sucessivamente núcleos sociabilísticos de raiz microcultural que partilham entre si o culto *neo-barroco* da imagem corporal, da estilização da identidade e da vida sob o signo da originalidade, do excesso e da extravagância, e uma visão crítica, descontente ou desafectada, sobre as formas prescritivas de organização social, política e económica do mundo contemporâneo.

Estes núcleos, ainda que definidos por solidariedades fracas (*thin*) e lealdades frias (*cool*) – construindo não grupos estáveis e coesos, mas *redes de relações sociais* fragmentadas, dispersas e flutuantes, por onde se *flana* estabelecendo afiliações sociais e compromissos

simbólicos ténues –, funcionam para alguns jovens mais «inadaptados» às instituições formais como espaços sociais de evasão a um quotidiano sentido como opressor e prescritivo, onde encontram referências positivas, recursos e a margem de manobra suficiente para modelar e performatizar uma subjectividade que se pretende singular, autêntica e rebelde relativamente a uma imagem juvenil (percebida como) massificada, artificial e conformada.

As microculturas juvenis apresentam-se, assim, como espaços de *socialização inclusiva* para esses jovens, conectando-os com (n)uma atitude de dissidência através de linguagens, recursos expressivos e formas de acção que lhes são sedutores e entendíveis (a música, os visuais e outras formas performativas), articulando essa atitude com causas directas por si conhecidas e vivenciadas, e proporcionando espaços de acolhimento, aceitação e reconhecimento social para aqueles que, noutros contextos, não têm facilidade de integração, onde podem partilhar orgulhosamente experiências, perspectivas, pragmáticas e atitudes «alternativas» perante a vida e a sociedade.

\*\*\*

Embora as corporeidades extensivamente marcadas sejam projectos cuja presença se revela transversal aos espaços sociais das microculturas juvenis, não constituem, contudo, condição *sine qua non* para a sua integração, como se passa na adesão a outros elementos de pôr-e-tirar que integram os «uniformes subculturais» (como, por exemplo, as botas Doc Martens no caso da microcultura skinhead, a dominância do vestuário preto entre a microcultura gótica, as calças hiperlargas no caso da microcultura hardcore). A pertença a qualquer uma dessas microculturas juvenis não exige dos seus adeptos que usem tatuagens ou peças de *body piercing*.

Embora o sistema mnemónico que estas representam integre recorrentemente iconografia que exprime as adesões sucessivas às *ondas* pelas quais se surfou, a celebração gráfica desses laços não totaliza o projecto corporal, havendo lugar a muitos outros, familiares, amorosos, simbólicos, etc. Mesmo dentro das diversas microculturas juvenis, os regimes de marcação corporal extensiva são socialmente produzidos e reconhecidos como projectos que tomam o corpo como fundação estrutural do processo de subjectivação, dando margem de manobra aos seus cultores para a radicalização dos seus propósitos singularizadores. Estes são, de facto, jovens cujos sentimentos de individualidade, autenticidade e rebeldia não são expressivamente satisfeitos com a adequação aos «uniformes subculturais», levando ao limite as possibilidades de excorporação proporcionadas pela marcação extensiva do corpo.

Ao sustentar-se sobre um projecto corporal de natureza excepcional, irrevogável e invasivo, o processo de construção do corpo marcado vem assim celebrar e confirmar estilisticamente um *compromisso* por parte do seu portador com uma zona social de gosto delimitada por uma *estética da divergência*, orientada por valores de originalidade, coerência, e simetria; com uma identidade reflexiva e narrativa que, através de uma forma de discursividade *auto-bio-gráfica*, se pretende durável no tempo e consistente no espaço, tentando manter a autenticidade e a singularidade de que se reivindica; com uma atitude de rebeldia emancipatória que se prolonga no sentido de uma *ética de dissidência*, estruturadora de um estilo de vida que se pretende *escapatório* à massificação e normativização encontrada nos estilos de vida dominantes, olhados como vias prescritivas e saturadas de viver a vida.<sup>482</sup>

Um compromisso com um estilo de vida que, longe da lógica holista de *contestação e resistência* colectiva característica de alguns movimentos juvenis tradicionais, é assumido de uma forma mais mundana, com ambições mais rasantes e intenções mais personalizadas, em torno da *celebração* convivialista de valores sensíveis como o hedonismo, o presenteísmo ou o experimentalismo, pretendendo lutar mais por uma *existência* marginal dentro das estruturas que pelo acesso a uma posição de centro.

A divergência estética que caracteriza a corporeidade extensivamente marcada ganha, portanto, uma extensão que vai além dos limites propriamente físicos do corpo, configurando um recurso de demarcação estilística através do qual alguns jovens constroem e dão a (re)conhecer não só a sua identidade pessoal, mas também a forma como lêem, percebem e se relacionam com o mundo. Trata-se de uma afirmação estética que excorpora igualmente uma atitude ética, ela própria consubstanciada num sentido de desafiliação perante a ordem cultural e social estabelecida, uma *ética de dissidência* que reclama uma remoralização da vida quotidiana no sentido de obter um espaço social de *existência* no mundo, onde seja possível viver o compromisso com um estilo de vida que se pretende «alternativo» aos que são disponibilizados pelo «supermercado de estilos», em condições de dignidade, respeito e liberdade individual.

Nesta perspectiva, a mobilização da tatuagem e do *body piercing* em grande extensão no corpo não se verificou ser um projecto, como propõe Ortega (2004:246), inteiramente «apolítico». Embora não configure um acto organizado e auto-reconhecido enquanto acto político, pode-se-lhe denotar um sentido *subpolítico*, no sentido que Beck (2000:18) dá ao termo. Por um lado, manifesta um processo de construção e emancipação social do jovem enquanto

---

<sup>482</sup> Ao contrário do que acontece com as práticas de marcação corporal quando são mobilizadas como experiência estética, onde existe mais uma vontade de uniformidade, de adaptação à norma, de adequação à convenção mais arrojada, e da constituição de modos de existência conformistas.



sujeito dotado de um espaço de exercício da sua subjectividade e da sua liberdade perante as formas de controlo e restrições estruturais a que vê sujeita a sua vida, fazendo recair sobre o seu próprio corpo a «elaboração e estilização de uma actividade no exercício do seu poder e na prática da sua liberdade» (Foucault, 1987:23). Por outro, embora se faça passar por um projecto ensimesmado, permanecendo firmemente entrincheirado numa política de vida que luta por um espaço de singularidade e liberdade individual, os jovens que o mobilizam ambicionam o reconhecimento social da sua política de vida, elegendo o corpo como terreno privilegiado de expressão e intervenção pública.

Ora, como propõe Gilberto Velho, «sendo [projectos] conscientes e potencialmente públicos, estão directamente ligados à organização social e aos processos de mudança social. Assim, implicando relações de poder, são sempre políticos. Sua eficácia dependerá do instrumental simbólico que puderem manipular, dos paradigmas a que estiverem associados, da capacidade de contaminação e difusão da linguagem que for utilizada, mais ou menos restrita, mais ou menos universalizante. Nem tudo nos projectos é político, mas, quando são capazes de aglutinar grupos de interesses, há que procurar entender sua riqueza simbólica e seu potencial de transformação» (Velho, 1987 [1981]:34).

Socialmente encorajados (e responsabilizados) a gerir a sua forma e imagem física cada vez mais cedo, alguns jovens, nos enclaves sociais que constituem as microculturas juvenis, têm oportunidade de tomar o corpo (entre outros recursos expressivos como a música, os fanzines, os muros das cidades, etc.), como lugar de intervenção social e de protagonismo público, como lugar de *exercício de cidadania*, no sentido em que sobre ele mobilizam um conjunto de recursos e procedimentos que expressam assunções e reivindicações sociais, produtores de controversas discussões sobre direitos e responsabilidades pessoais (Ule & Renner, 2001:274).

A teoria tradicional da cidadania tem vindo a ignorar alguns dos reais contextos de participação social e instrumentos de cidadania mobilizados pelos mais jovens, denegando o potencial de participação e intervenção social que lhes disponibilizam. Segundo T.H. Marshall (1950), por exemplo, o estatuto de cidadão só é obtido quando o indivíduo é membro legal e integral de uma nação, no pleno exercício dos seus direitos e deveres sociais. Ora, formalmente, determinados direitos e deveres, designadamente os que dizem respeito à esfera política e de exercício de poder social, só são integralmente assumidos quando aos jovens, em termos legais, é reconhecido o estatuto de «maioridade».

Objectivamente fora dos centros de poder e dos processos institucionais de tomada de decisão, e não vendo neles representados os seus interesses e preocupações, alguns jovens vão ter oportunidade de encontrar nas *cejas* ou *ondas juvenis* uma forma de se fazerem

representar socialmente como tal, com linguagens e códigos próprios para se expressarem enquanto sujeitos de si próprios, para produzirem e manifestarem as suas opiniões e aspirações sobre o mundo, configurando formas sociabilísticas especificamente juvenis de participação, socialização e protagonismo social (Blackman & France, 2001; Blackman, 2005).

As microculturas juvenis cresceram impressivamente em Portugal nos anos 80, num contexto de desencantamento com as instâncias políticas tradicionais seguido à euforia do período pós-revolucionário, de crescimento económico e consequente maior propensão ao consumo e ao lazer, de abertura cultural ao exterior, com a consequente democratização do espaço público e relativa liberação dos costumes, de massificação e prolongamento da escolaridade obrigatória, que coloca os jovens numa situação de moratória de «integração cívica» e dependência económica parental mais prolongada. Neste contexto, as *cenãs* ou *ondas* juvenis – com os seus valores, práticas e recursos estilísticos – tiveram oportunidade de difundir-se nas zonas urbanas do país, encontrando um lugar receptivo nos corpos e mentes de muitos jovens desafectados e/ou desencantados com os formatos mais ortodoxos de participar socialmente e de exercer a sua cidadania.

Se muitas vezes as novas gerações se mostram *alienadas* das agendas, das causas e das formas de acção política mais institucionalizadas, dos centros de poder e decisão tradicionais, em alguns desses jovens esse sentimento de alienação corresponde a uma postura consciente e cultivada, na medida em que pretendem justamente *escapar* a essa esfera de acção tradicional. A alienação é aqui entendida não no sentido marxista do termo, mas no sentido da partilha de um sentimento de *alien* dentro das sociedades modernas, ou seja, um sentimento de distanciamento crítico perante o mundo que os rodeia, percebido com desencanto e pessimismo, um sentimento de demarcação do sistema em que se vêem implicados, na sua ordem cultural, social e económica.

Alienar, do latim *alienare*, quer dizer tornar-se alheio; alhear-se; transferir para outrem o domínio de. Ora, é o que estes jovens fazem: alheiam-se do «mundo real» que conhecem, deixando o seu domínio ao cuidado (inglório, na sua perspectiva) dos políticos profissionais, e transferem-se para outros domínios sociais mais apetecíveis, sedutores, receptivos aos seus valores mais profundos e conectados com as suas experiências de vida, onde maneiras radicalmente diferentes de pensar, de ver e de ser no mundo podem ser experimentadas e desenvolvidas. Sempre assim foi, desde os boémios românticos do século XX.

Distantes do fusionismo organizativo, da planificação estratégica, da visão colectivista, bem como das práticas e das causas políticas ancoradas na *real politik*, alguns jovens encontraram nas microculturas que povoam o *underground* espaços socialmente

descomprometidos e informais, mais sociativos que associativos, onde com facilidade se podem hospedar em permanência ou temporariamente. São espaços que os jovens sentem em conexão com a sua própria experiência vivida, sentindo-os também disponíveis à vivência da experimentação, exploração, descoberta, partilha, celebração e legitimação de práticas, emoções, reflexões, atitudes perante a vida e a sociedade, de uma forma criativa e inovadora.

Esses ensaios envolvem muitas vezes usos disruptivos das categorias de gosto e códigos de consumo dominante promovidos pelas indústrias culturais sobre determinados recursos expressivos, como a música, a escrita, o *design* gráfico e o próprio corpo. É nesta óptica que as microculturas juvenis oferecem o enquadramento para os jovens dramatizarem a sua própria corporeidade sob a égide da divergência, tentando visuais excêntricos e explorando os seus limites, providenciando os mecanismos sociais necessários para uma socialização inclusiva e legitimadora, com ganhos acrescidos de auto-estima e reconhecimento identitário no sentido da «individualidade» e «autenticidade».

Afinal, se é no corpo que muitos jovens mais intensamente experimentam e vivem o controlo social e os mecanismos disciplinares, vimos ser também na superfície da pele que alguns encontram o lugar performático de expressão do ideário de liberdade e autonomia individual constitutivo da sociedade contemporânea, bem como do reconhecimento social de uma subjectividade que tende a ser sentida e vivida como «diferente», «autêntica» e «emancipada». Deste modo, cada vez mais enquanto «cidadãos em cujo corpo natural está em jogo o seu próprio ser político», os jovens constroem *identidades somáticas* ou *bioidentidades* (Ortega, 2004) que «vão erguendo uma política do corpo que extravasa as categorias do discurso político clássico, repressivo ou emancipador, na medida em que não seguem um modelo de normalidade ou de correcção política, uma qualquer linha justa, para se construírem como modo ou estilo de vida, comunidade, identidade e cultura» (Cascais, 2004:48-52).

Há quem duvide da garantia que tais recursos darão em termos de uma efectiva emancipação do *self*, afirmando que «provavelmente apenas sugerem uma falsa consciência de emancipação», redundando numa forma de *alienação*, aqui tomada como fenómeno de uma certa inconsciência colectiva relativamente às «teias de constrangimentos sociais em que continuamos a viver» (Pais, 2004b:3): «A crença de que se é detentor de um poder (que nada tem de contra-poder) pode significar uma reflexividade alienante, que projecta a “cegueira cultural” do quotidiano num futuro cujo presente contém» (Pais, 2004b:21).<sup>483</sup> Mas o facto é que, mesmo que enquanto mera ilusão, o sentido de emancipação individual, ou de *autonomia*, é real enquanto sentido investido no projecto. É claro que, em termos sociológicos, é necessário ter

---

<sup>483</sup> Ver também, a propósito, Lopes, 2004.

muita atenção às «ilusões do voluntarismo accionalista» (Pinto, 2003:22). Mas é igualmente necessário, em termos analíticos, separar as intenções e os efeitos das acções, a sua gramática de produção e a respectiva eficácia enquanto factor de transformação das relações de força, ou seja, enquanto contra-poder.

Ainda que o corpo marcado, na sua gramática de produção, seja um lugar de consciencialização das relações de poder, a sua modificação radical poderá não implicar, efectivamente, uma mudança das relações sociais. A importância subpolítica da acção de sucessivamente marcar o corpo é mais subjectiva que objectiva, o seu impacte é mais existencial que institucional/estrutural. Apesar de ser uma morfologia corporal que obtém ressonância social, pela visibilidade que aufer e pelo *efeito de choque* que ainda produz, os efeitos transformadores serão mínimos e a longo prazo. Todavia, susceptíveis de serem equacionados. O corpo pode ser um dos espaços onde a luta por formas de ver, de pensar e de ser, toma lugar, mas não será o lugar onde essa luta acaba, enquanto realidade material e cultural viva e vivida que existe em constante interacção com as estruturas sociais.

A estética criada pelos usuários de corpos extensivamente marcados desafia, confronta e interpela a estética hegemónica que é produzida e reproduzida pelos mecanismos dominantes de poder e de regulação corporal, bem como a ética dominante que disciplina o corpo contemporâneo, e que valoriza a maleabilidade e a abertura deste a recursos pautados pela efemeridade (vs permanência) e pela superficialidade (vs invasividade). Desta feita, a visibilidade que o corpo extensivamente marcado adquire devido à sua diferença, por um lado, suscita opinião e debate, desnaturaliza o que é adquirido, criando assim condições favoráveis à ampliação da dinâmica de reflexividade corporal. Por outro lado, ao captar a atenção e a movimentação dos jovens sobre circuitos sociais outrora socialmente marginais, onde estes são expostos a novos entendimentos sobre o corpo, a vida e a sociedade, poderá ainda promover formas subterrâneas e sub-reptícias de difusão de quadros de dissidência cultural, de contra-visões em reacção ou alternativa às convenções dominantes. Assim sendo, a um nível socialmente latente, a produção social do corpo extensivamente marcado pode produzir rupturas com formas tradicionais de interpretar e ver o mundo, acabando por, lenta e invisivelmente, erodir as estruturas a partir do seu interior.

\*\*\*

Só recentemente se começa a vislumbrar as consequências que tais práticas podem ter na abertura a novas formas de entendimento da acção política e do exercício da cidadania. Se

em Foucault já encontrávamos uma abordagem do fenómeno político que o afastava do nível de análise do Estado e o localizava noutras esferas de acção social, fornecendo-nos alguns instrumentos conceptuais para a compreensão da intercepção da realidade corporal com o fenómeno político nas sociedades contemporâneas, hoje, como vimos, são inúmeros os autores que enfatizam a *viragem cultural* (Nash, 2001) ocorrida na sociologia política e dos movimentos sociais, localizando diversos tipos de reivindicação de direitos de cidadania e várias formas de activismo já não na esfera da política tradicional, mas nas esferas da produção cultural e das identidades. A partir daqui, a acção política pode, potencialmente, existir e ser analisada enquanto tal em qualquer contexto da vida social em que o poder opere (sob a forma de resistência ou de subordinação), envolvendo a contestação de identidades e relações sociais normalizadas, nas quais um indivíduo ou grupo se veja subordinado a outro, seja em que zona social for.

A este processo Beck chama de *reinvenção da política*, fazendo-o corresponder à repolitização de áreas e temas tradicionalmente fora das instâncias burocráticas e formais do exercício político e suas instituições representativas num contexto de modernização reflexiva (2000:18). Maffesoli, por sua vez, designa esse mesmo processo de *transfiguração do político*, equivalendo-o desta feita ao recente alargamento da paleta de formas e conteúdos políticos a práticas, causas e valores alternativos aos institucionalmente impostos, processo esse que vem acompanhado da transferência dos lugares tradicionais de exercício de cidadania e de participação social para os espaços intersticiais que pululam no actual contexto de neotribalização do mundo pós-moderno (2002 [1992]:124). Perante estes espaços há, efectivamente, a demonstração de um desejo de participação social por parte de alguns jovens no sentido em que há uma vontade de partilha com os outros, de situações, eventos, interesses, e até dificuldades e problemas (de inserção, de profissionalização, de protecção, etc.).

Seja qual for a designação que tomam, são processos que dão conta da emergência de conflitos que radicam em estatutos e identidades que têm em comum, entre si, a especificidade de viver, voluntária ou involuntariamente, em zonas marginais e, por vezes, subterrâneas num mundo social cada vez mais fragmentado, a partir de onde os seus actores pretendem afirmar e construir subjectividades que procuram não ser reduzidas a categorias funcionais ou disfuncionais do sistema, mas que, pelo contrário, buscam o respeito, reconhecimento e a dignificação social da sua diferença cultural e/ou pessoal específica.

A *crítica imanente à vida social* (nas suas ordens societal, económica e cultural) de que são agentes produtores e reprodutores e que vem fundamentar a sua acção social e os laços sociais que eventualmente os venham a unir, já não repousa sobre “imperativos categóricos” que

procuram a igualdade no universalismo, mas sobre “imperativos atmosféricos”, de ordem particularista e relativista (Maffesoli, 2002 [1992]:16-17). Quer isto dizer que a recusa do estatuto de identidade subordinada e o desenvolvimento de estilos de vida e configurações de relações sociais mais igualitários, prefiguram-se equacionados não no quadro tradicional e universalista de cidadania, que pressupõe o mesmo conjunto de liberdades e responsabilidades cívicas para todos os cidadãos, mas num quadro de diversidade social, cultural e ética que implica um modelo de sociedade mais pluralista, recusando os entendimentos dominantes e normativos sobre a vida em sociedade que categorizam o comportamento individual dentro de um código exclusivo de valores e virtudes públicas, e recolocando-os como possibilidade entre tantas outras.

Estes jovens pretendem fazer reconhecer o corpo marcado como uma possibilidade de corporeidade entre outras possíveis, em conjunto com outras estéticas e decisões estilísticas. Trata-se de uma postura estética que trás consigo uma postura ética homóloga, tentando abrir caminho para a convivência na diferença (e não apenas com a diferença) e para o respeito (e não apenas a tolerância). A *luta pelo reconhecimento* do seu espaço de subjectividade em condições de igualdade, respeito e dignificação do particularismo individual, é travada quotidianamente pelos jovens entrevistados no quadro de interações que funda e densifica cada um dos seus “mundos de vida”. Trata-se de um exercício de *cidadania rasante*, informal, socialmente microlocalizado, uma forma de cultura cívica que tem por objectivo a interpelação social através do culto do excesso, do extravagante, do bizarro, no sentido de «tomar a atitude do outro» na sua particularidade, a remoralização cultural da vida quotidiana no sentido de promover estruturas de reciprocidade ou mutualidade intersubjectiva, de saber reconhecer e internalizar as perspectivas de outros generalizados (e note-se bem a pluralização da expressão relativamente à de Mead).

Esta é, no dizer de Crossley, «a mais central das razões pelas quais a cidadania deve ser vista do ponto de vista do mundo de vida e da intersubjectividade» (2001a:37), para quem, a par de outros autores (Elliott, 2001; Turner, 1994, 2001; Stevenson, 2001), há que alargar o universo de observáveis da cidadania para além da abordagem sistémica e holista que a tem caracterizado, bem como a respectiva análise para além da formalidade legal que associa a cultura cívica ao mero exercício de luta e reivindicação de conjunto de práticas legais e políticas. A cidadania, enquanto conjunto de estratégias e recursos orientados no sentido da participação social efectiva e criativa é, actualmente, cada vez mais exercida e reivindicada na esfera cultural. E não apenas no plano da «luta pela democracia cultural» (Giroux, 1992:246) no sentido de diminuir os impactes do «capitalismo tardio» e do conseqüente crescimento massivo de

identidades, actividades e artefactos nas esferas da produção cultural em sentido estrito (dos produtos das indústrias culturais ou provenientes do campo artístico), mas também de dar a conhecer e a fazer reconhecer todo um conjunto de questões associadas a determinadas imagens, representações, crenças e práticas sociais que são vistas como exclusivas e particulares a determinados «grupos».

É nesta perspectiva que a noção de cidadania tem visto recentemente alargada a sua esfera da acção e de reflexão, integrando não apenas as estratégias que visam a inclusão formal, mas também as lutas simbólicas e pouco visíveis pelo reconhecimento da mesma dignidade a formas e recursos culturais diferentes dos legítimos, pela desconstrução das noções de “normalidade” que constroem a criatividade, pela garantia das mesmas condições de respeito e dignidade perante aqueles que a radicalizam enquanto forma de distintividade individual voluntariamente construída.

A reinvenção da cidadania enquanto *cidadania cultural* (Stevenson, 2001:4) tem passado, efectivamente, por questões que tocam os direitos humanos e preocupações civis em torno da relação entre humanidade com o corpo, em torno do sentido da autonomia e da responsabilidade pessoal da acção sobre o corpo, uma propriedade / património que se entende e pretende cada vez mais privada e individualizada. O processo de consciencialização do valor social do corpo, por via da sua exposição no espaço público e social, enquanto lugar não apenas de classificação e discriminação, mas também num meio privilegiado de expressão e recriação identitária, torna-o um dos mais populares recursos expressivos no âmbito dos activismos orientados por “políticas de identidade”.<sup>484</sup>

Aqui, o corpo deixa de ser tomado como natural, *taken for granted*, passando a ser percebido como realidade contingente e susceptível de ser (sub)politizada. Como? Através da subversão quer das normas e códigos corporais dominantes, quer das crenças e valores que, a partir do corpo e dos seus traços fenotípicos e/ou diacríticos, proporcionam o suporte ideológico para as construções hegemónicas de género, sexualidade, raça, classe, idade, etc. Subversão essa conseguida através da produção cultural de possibilidades e representações alternativas, criadoras de um mundo de diversidades que vem desmistificar e estilhaçar essas mesmas construções.

---

<sup>484</sup> Dunn (1998:20) faz corresponder “política identitária” ao processo de alinhamento do sujeito a outros com os quais, intersubjectivamente, partilha um sentido de marginalidade, de dominação e de opressão num mesmo sistema social.

\*\*\*

É neste contexto analítico que, no nosso entender, a excorporação de um projecto extensivo de marcação corporal é passível de configurar um uso (sub)político das marcas corporais em alguns micro-contextos juvenis, no sentido mais amplo e culturalista do termo, remetendo para a construção intersubjectiva de um novo *habitus radical juvenil* (Crossley, 2003; Eder, 1995), dotado de novas formas e conteúdos políticos, distantes dos militanismos tradicionais que Octavio Ianni (1963) tão bem descreveu e explicou. Dada a disponibilidade pessoal do corpo, os movimentos juvenis encontraram neste recurso um suporte operativo de múltiplas formas de manifestação de *resistência*<sup>485</sup>, enquanto terreno expressivo de dissidência, descontentamento e criticismo social, bem como, mais recentemente, *suporte expressivo de existência*, tomado como lugar de agenciamento e protagonismo, de realização pessoal e auto-determinação.

Não é de hoje a utilização das marcas corporais, nomeadamente da tatuagem, como símbolo de resistência. Já em contextos prisionais a prática da tatuagem traduzia uma forma de resistência do detido face à sua situação de sujeição pela encarceração, uniformização e submissão corporal, enquanto estratégia de reivindicar o corpo como propriedade própria e inalienável, através da sua marcação voluntária, permanente e original. Do mesmo modo, a tatuagem veio a ter presença expressiva no âmbito das contraculturas e subculturas emergentes no pós-guerra. Hoje, todavia, o conceito de «resistência» revela-se algo problemático quando analiticamente explorado para este tipo de práticas oposicionais nos actuais contextos de produção e reprodução.

Primeiro, há que distinguir as *práticas de resistência* dos *actos de rebeldia* perante as relações de poder, os princípios do controlo social e os fundamentos da autoridade. Estes últimos, situados num tempo e num espaço restritos, correspondem a acções pontuais e mais ou

---

<sup>485</sup> São vários os autores que localizam o lugar cada vez mais privilegiado concedido ao corpo no âmbito dos habitualmente designados “novos movimentos sociais”, nomeadamente dos movimentos de ancoragem juvenil, através da potencialização expressiva das suas dimensões imagéticas (nos visuais, por exemplo) e cinéticas (na dança ou no desporto, por exemplo). O corpo, nas suas performances semióticas, motoras ou sensoriais, vai substituindo a componente discursiva característica dos modos de enunciação tradicionais nesses contextos juvenis, como manifestos, livros, letras de canções, etc. O corpo manifesta-se e torna-se ele próprio manifesto (Vale de Almeida, 2004:35). A este propósito ver, por exemplo, McKay, 1996. Veja-se ainda a análise empreendida por McDonald (2000, 2004) sobre os casos dos movimentos pró-anoréticos ou relativos à prática do *chi kung*. Sem que os trate aprofundadamente, o mesmo autor referencia ainda, a título da centralidade do lugar do corpo nestes contextos juvenis, a experiência da dança, das tatuagens e *piercings* e dos desportos radicais (2004:586-589).



menos impulsivas, sem qualquer tipo de *reflexividade transformadora* associada<sup>486</sup>, muitas vezes discutidas por referência aos jovens como condutas características da sua idade e naturalizadas como fazendo parte do seu processo de crescimento e de autonomização (Raby, 2005:157). Ora, o corpo, pela disponibilidade que o caracteriza enquanto património a ser investido e capitalizado de diversas maneiras, proporciona aos jovens um espaço «liso» de oportunidade estratégica no exercício de poder sobre si próprio, de reivindicação de autonomia.

O acto de tatuar ou de perfurar o corpo em contextos juvenis começa efectivamente por ter subjacente uma postura libertária, de *rebeldia emancipatória*, traduzida na reivindicação do direito de intervir expressivamente de forma contrária às convenções estéticas e éticas dominantes, sobre um património que é tido como pessoal e inalienável, muitas vezes à revelia do conhecimento e/ou das opiniões dos representantes da «sociedade de controlo» presentes nos quadros de interacção nucleares (pais, professores, mesmo alguns amigos, etc.) dos jovens que empreendem tais actos. Reclamando o corpo através da auto-intervenção voluntária, a marcação corporal restaura um sentido de controlo pessoal sobre o corpo e sobre a vida. Começam por configurar, portanto, actos de rebeldia, que reclamam alguma auto-determinação e liberdade de expressão, fundada no sentimento de propriedade privada sobre o património corporal.

São gestos que concedem ao jovem que os pratica a ilusão de exercer um *acto de vontade*, resultante de uma decisão que é sua, por uma opção que é entendida como sendo estritamente pessoal, no sentido de excorporar algo que não está necessariamente dentro dos cânones mais legítimos da aparência corporal, e que não é tido como correspondendo à mera incorporação da norma saturada que periodicamente vai sendo instituída pelas indústrias da moda e do *design* corporal. Enquanto pequena transgressão socialmente consentida, o jovem, ao marcar o seu corpo, tem a possibilidade de construir para si próprio uma ficção de autonomia e liberdade pessoal. Tatuar-se ou perfurar-se é representado como um acto de conquista de poder sobre si próprio, enquanto sujeito social autónomo nas suas acções e decisões individuais, na base do que o jovem entende ser o exercício de um direito fundamental de usufruir do seu próprio corpo, sua propriedade privada, capitalizável sem restrições que não apenas as que são definidas por si próprio.

Tal não chega, contudo, para definir à partida os actos de marcar o corpo como práticas de resistência. Entre o acto de rebeldia (naturalizada) e a prática de resistência (politicada), o

---

<sup>486</sup> Segundo Machado Pais, «a possibilidade de reflexividade transformadora será tanto mais socialmente emancipatória quanto mais protagonizada por grupos sociais sujeitos a algum tipo de dominação ou exploração: por exemplo, jovens que procuram afirmar a sua identidade através de culturas performativas e estéticas.» (2004b:20).

processo de marcar o corpo passa pela densificação do investimento simbólico e material efectuado, bem como pela assunção de um compromisso corporal e social em termos intra e intersubjectivos. É uma das dimensões do processo que, como vimos, decorre da mobilização experiencial das marcas corporais à sua mobilização na forma de projecto, a um tempo, corporal, identitário e de estilo de vida.

Em contraste com os actos de rebeldia, as *práticas de resistência* pressupõem acções dotadas de alguma intencionalidade transformadora, uma consciência oposicional que procura romper ou ganhar posição no que o actor percebe ser as relações de poder, sendo preconizadas com consciência dos efeitos pessoais e sociais que delas podem advir. Giroux, um dos principais teóricos desta temática, acrescenta ainda que, para uma acção se traduzir em resistência, terá de passar de uma condenação ideológica latente para uma condenação ideológica aberta perante ideologias repressivas (1983:288). Terá de conter uma função de revelação que contenha uma crítica da situação de dominação e providencie a oportunidade teórica para a auto-reflexão e a luta pelos interesses de emancipação social (1983:290). Para tal, a resistência efectiva pressupõe alguma organização grupal associada a um programa politizado, relativamente auto-centrada e fechada, orientada no sentido de satisfazer os interesses do colectivo que celebra e interessada em resultar em mudanças reais na estrutura do sistema que denuncia.

Ora, esta concepção de resistência enquanto exercício de poder subversivo torna-se analiticamente menos adequada quando as identidades juvenis em causa já não ancoram em estilos culturais estruturados na base da classe social (ou de outras variáveis estruturais como a «raça» ou o género), em função das quais o conceito começou por ser desenhado. Na concepção «subculturalista» mais ortodoxa, o conceito de resistência era aplicado às práticas oposicionais que teriam como objectivo produzir a ruptura na «ordem social» e ganhar o lugar dominante no que os actores percepcionavam como relações de poder. Nesta concepção, os recursos estilísticos mobilizados na construção de um dado visual, entendidos como práticas de micro-resistência, eram subsumidos ao lugar de classe do jovem e vistos como mero reflexo da posição dominada, oprimida e explorada que ocupava enquanto membro da classe operária, donde emergiam as subculturas enquanto representantes sociais dos seus membros mais jovens.

Na concepção «pós-subculturalista», este tipo de práticas observa-se mais fragmentado, diversificado e transitório, sendo o significado de *resistência* que lhe é investido diferenciado, sobretudo, em função dos *investimentos simbólicos* que os jovens fazem e dos *compromissos* que estabelecem com uma determinada actividade. No caso das práticas de tatuar ou de

perfurar o corpo, por exemplo, estas actualmente não podem ser entendidas, em si mesmas, como práticas exclusivas de resistência, na medida em que a sua mobilização mais moderada e experiencial implica frequentemente, pelo contrário, um sentido de conformidade com os modismos, com aquilo que é tido e tacitamente assumido como a convenção de transgressão no *design* corporal do momento, distante do das intenções e efeitos (sociais e pessoais) subjacentes ao *compromisso* corporal e social que o jovem extensivamente tatuado e perfurado estabelece.

A potencialidade analítica desse conceito surge assim mais localizada, contextualizada, sendo particularmente difícil identificar com nitidez, por exemplo, os focos de oposição das ditas práticas de resistência, na medida em que já não se observam orientadas para a rejeição de uma posição de dominação estrutural face a uma hegemonia classista (se é que alguma vez o foram de facto), mas endereçadas a um complexo e diluído sistema de relações de poder (o «sistema capitalista», a «sociedade de consumo»), de processos culturais difusos (a «globalização», a «homogenização», a «desumanização», a «individualização», a «corrupção», a «ameaça ecológica», etc.) e de valores que lhes são associados (o consumismo, o materialismo, o narcisismo) que confluem na rejeição de uma cultura *mainstream* indiscernível (Bucholtz, 2002:541).

Há, por outro lado, uma redução de escala na intenção, na acção e nos efeitos desejados na actual operacionalização de práticas de resistência. Apesar de poderem conter intenções e efeitos disruptivos, a reflexividade transformadora que as move tende a ser pouco ambiciosa em termos de mudança estrutural. Não têm pretensões em dar voz a colectivos uniformes, consubstanciando-se em intenções e acções (que se pretendem) individualizadas, que têm como ambição modificadora uma escala que vai pouco mais além das intersubjectividades que densificam o mundo de vida do actor que as agencia (Raby, 2005:153-154). Não serão, portanto, *práticas aniquilatórias*, no sentido em que oferecem a possibilidade de mudar o mundo, enquanto estratégias de luta com o objectivo de destruir a «ordem social vigente» e impor uma nova ordem substitutiva, mas *práticas predatórias*, aproveitando o espaço e os meios que a actual ordem social lhes disponibiliza no sentido de se (a)firmarem e se fazerem reconhecer enquanto possibilidades alternativas, a par de outras, tentando deste modo expandir das fronteiras culturais da expressão e da criatividade pessoal (através do corpo, da indumentária, da música, da palavra, da imagem, etc.).

O que está em causa na actual operatividade das práticas de resistência passa a ser não a reclamação colectiva de uma mudança no sistema, mas a reivindicação individualizada de um espaço social onde uma determinada forma de existir que se pretende «singular» e «autêntica»

seja viável enquanto tal (ou, pelo menos, se imagine viável enquanto tal). Tratam-se, portanto, de formas de resistência que se mobilizam com propósitos mais individualistas (reconhecer-se enquanto agente da sua própria subjectividade e autonomia), através de lugares e estratégias mais personalizadas (como o corpo e as tecnologias/regimes que sobre ele recaem), configuradas em acções que pretendem a construção pessoal e reivindicação social de um espaço autónomo e emancipado de subjectividade, gestos que simbolizam a aspiração do jovem à conquista de um absoluto sentido de individualidade e liberdade de acção.

Nesta perspectiva, mais do que expressão de uma política de resistência fundamentada no tradicional lugar de classe, própria da experiência subcultural das culturas juvenis do pós-guerra, a corporeidade extensivamente marcada pode ser entendida mais como manifestação excorporada de uma *política de existência*, uma possibilidade de expressão e de construção subjectiva, onde o corpo se apresenta como um espaço «liso», disponível à projecção, à celebração e à luta pelo reconhecimento da uma identidade imaginada como singular (ser diferente) e autêntica (ser eu próprio), estendida e celebrada num estilo de vida que se pretende escapatório às fórmulas estilísticas e itinerários sociais normativizados. Num sistema onde alguns jovens percebem a sua experiência social sujeita a constrangimentos e prescrições no sentido da massificação e homogeneização cultural, vêem na recriação e modificação permanente do seu corpo através do uso extensivo da tatuagem e do *body piercing* uma forma estilística de reacção que lhes permite, simultaneamente, (de)marcar esteticamente a sua presença no mundo, e protagonizar performativamente uma forma de existência no mundo.

Apesar da necessidade da sua reatualização, o conceito de resistência não deve ser, contudo, totalmente abandonado, na medida em que permite reconhecer e identificar o valor social do comportamento oposicional enquanto acção subpolítica dotada de alguma reflexividade transformadora. Se já poderia ser encontrada uma dimensão existencial junto das tradicionais *políticas de resistência subcultural*, na medida em que conferiam sentido à vida dos respectivos agentes, que delas faziam depender (colectivamente) as suas identidades pessoais, também é possível encontrar nas *políticas de existência microcultural* uma notória dimensão de divergência e dissidência característica das práticas de resistência tradicionais, nomeadamente contra as instituições e os processos sociais e económicos susceptíveis de pôr em causa a produção e reprodução de uma lógica da individualidade e da autenticidade.

No caso das práticas de marcação corporal extensiva, estas assumem-se em oposição aos mecanismos de standardização corporal operados por instâncias sociais como os *media*, o mercado de trabalho, a escola ou a própria família, os códigos ideológicos dominantes de beleza e de género que estas instituições produzem e reproduzem, e as categorizações estereotípicas a

que se vêem quotidianamente sujeitos com os respectivos efeitos estigmáticos que lhes estão associados. São dinâmicas instaladas por referência a uma ideia de *corpo jovem e civilizado*, socialmente institucionalizado numa ampla indústria de *design* corporal dedicada à produção, promoção e mercantilização de fórmulas sempre reactualizadas de *bem-parecer*, *bem-fazer* e *bem-estar*, que tendem a ser apropriadas e auto-reguladas por mecanismos incorporados de obrigação, responsabilidade e vergonha.

A corporeidade extensivamente marcada configura um projecto corporal que, na linha da sua tradição histórica no ocidente, continua a ser activamente apropriado como recurso não alinhado, como cadeia de gestos simbólicos de irreverência. A parca minoria de jovens que mobiliza projectos extensivos de marcação corporal continua a produzir e a reproduzir entendimentos sobre as marcas enquanto estética da divergência. Marcas que demarcam, portanto, mobilizadas no sentido de assinalar no mundo social uma presença e uma existência individual que, através da dissidência, se pretende delimitar enquanto sujeito do corpo e da vida.



## **REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS**





- AA.VV. (1998), *Portugal na Transição do Milénio*, Lisboa, Fim de Século Edições.
- AA.VV. (2000), «Riflessioni su *new age* e ricerca spirituale», *La Critica Sociológica*, n.º 133.
- ABBOTT, Andrew (1992), «What do cases do? Some notes on activity in sociological analysis», in Charles C. Ragin & Howard S. Becker, *What is a case? Exploring the Foundations of Social Inquiry*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 53-82.
- ABRAMO (1994), Helena Wendel, *Cenas Juvenis. Punks e Darks no Espetáculo Urbano*, São Paulo, Página Aberta.
- ABREU, Paula (2004), «Ouvir, comprar, participar... Acerca da reciprocidade cumulativa das práticas musicais», *Públicos da Cultura, Actas do Encontro organizado pelo Observatório das Actividades Culturais*, Lisboa, OAC, pp. 77-92.
- ALLPORT, Gordon W. (1969), *Personalidade. Padrões e Desenvolvimento*, São Paulo, Herder.
- ALPÍZAR, Lydia & Marinal Bernal (2003), «La construcción social de las juventudes», *Ultima Década*, n.º 19, pp. 1-20.
- ALVES, M. Valente & António Barbosa (orgs.) (2000), *O Corpo na Era Digital*, Lisboa, Faculdade de Medicina de Lisboa.
- AMADIEU, Jean-François (2005), *Le Poids des Apparences. Beauté, Amour et Gloire*, Paris, Odile Jacob, 2005.
- AMIT-TALAI, Vered & Helena Wulff (orgs.) (1996), *Youth Cultures. A Cross Cultural Perspective*, Londres, Routledge.
- ANDERSON, Benedict (1991 [1983]), *Imagined Communities*, Londres, Verso.
- ANDERSON, Clare (2000), «Godna: Inscribing Indian Convicts in the Nineteenth Century», in Jane Caplan (org.), *Written on the Body: The Tattoo in European and American History*, Princeton, Princeton University Press, pp. 102-117.
- ANDES, Linda (1998), «Growing up punk: meaning and commitment careers in a contemporary youth subculture», in Jonathon Epstein (org.), *Youth Culture: Identity in a Postmodern World*, Londres, Blackwell, pp. 212-231.
- ANZIEU, Didier (1995 [1985]), *Le Moi-Peau*, Paris, Dunod.
- ARCE, Ricardo Sanmartín (2000), «La entrevista en el trabajo de campo», *Revista de Antropología Social*, n.º 9, pp. 105-126.
- ARDENNE, Paul (2001), *L'Image Corps. Figures de l'Humain dans l'Arts du XXe Siècle*, Paris, Éditions du Regard.
- ARIES, Philippe & Roger Charier (1991 [8ª edição]), *História da Vida Privada: da Renascença ao Século das Luzes*, Companhia das letras.

- ASAD, Talal (1997), «Remarks on the anthropology of the body», in Sarah Coakley (org.), *Religion and the Body*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 42-52.
- ATKINSON, Michael & Kevin Young (2001), «Flesh journeys: neo primitives and the contemporary rediscovery of radical body art», *Deviant Behaviour*, n.º 22, pp. 117-146.
- ATKINSON, Michael (2002), «Pretty in Ink: conformity, resistance, and negotiation in women's tattooing», *Sex Roles*, vol. 47, n.º 5-6, pp. 219-235.
- ATKINSON, Michael (2003), *Tattooed. The Sociogenesis of a Body Art*, Toronto, University of Toronto Press.
- ATKINSON, Michael (2004), «Figuring out body modification cultures: interdependence and radical body modification processes», *Health: An Interdisciplinary Journal for the Social Study of Health, Illness and Medicine*, vol. 8, n.º 3, pp. 373-380.
- ATKINSON, Michael (2006), «Straightedge bodies and civilizing processes», *Body & Society*, vol. 12, n.º 1, pp. 69-95.
- AUBERT, Nicole (2004), «Que somme-nous devenus?», *Sciences Humaines*, n.º 154, pp. 36-41.
- AUBERT, Nicole (2005), «Un individu paradoxal», in Nicole Aubert (org.), *L'Individu Hypermoderne*, Paris, Érès, pp. 11-24.
- BABO, Maria Augusta (1990), «Apresentação» do número temático «O corpo, o nome, a escrita», *Revista de Comunicação e Linguagens*, n.º 10-11, pp. 7-13.
- BABO, Maria Augusta (2000), «A reflexividade na cultura contemporânea», *Revista de Comunicação e Linguagens*, n.º 28, pp. 335-347.
- BABO, Maria Augusta (2001), «Para uma semiótica do corpo», *Interact - Revista on line de Arte, Cultura e Tecnologia*, n.º 2, <http://www.cecl.pt/interact/ensaio3.html>
- BABO, Maria Augusta (2003), «A auto-bio-grafia como máquina antropomórfica de escrita», *Revista de Comunicação e Linguagens*, n.º 32, pp. 91-99.
- BABO, Maria Augusta (2004), «Do corpo protésico ao corpo híbrido», *Revista de Comunicação e Linguagens*, n.º 33, pp. 25-35.
- BAETHGE, Martin (1985), «L'individualisation comme espoir et danger: apories et paradoxes de l'adolescence dans les sociétés occidentales», *Revue Internationale des Sciences Sociales*, n.º 32, pp. 480-492.
- BAJOIT, Guy (1999), «Notes sur la construction de l'identité personnelle», *Recherches Sociologiques*, n.º 2, pp. 69-84.
- BAKHTIN, Mikhail Mikhailovich (2005 [1968]), «The grotesque image of the body and its sources», in Mariam Fraser & Monica Greco (orgs.), *The Body. A Reader*, Londres, Routledge, pp. 92-95.
- BALANDIER, Georges (1997 [1985]), «O corpo enquanto "corpo político"», *O Contorno. Poder e Modernidade*, Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, pp. 23-59.

- BALL, Stephen J. & Meg Maguire, Sheila Macrae (2000), «Space, work and the “new urban economies”», *Journal of Youth Studies*, vol. 3, n.º 3, pp. 279-300.
- BAÑUELOS, Carmen (org.) (1994), «Perspectivas en sociología del cuerpo» (número temático), *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, n.º 68.
- BARBERO, Martin, «Jovenes: des-ordem cultural e palimpsestos de identidad», in H. Cubides, M. C. Laverde e C. E. Valderrama (orgs.) (1998), *Viviendo a Toda. Jóvenes, Territórios Culturales y Nuevas Sensibilidades*, Bogotá, Universidad Central y Siglo del Hombre Editores.
- BARDIN, Laurence (1979 [1977]), *Análise de Conteúdo*, Lisboa, Edições 70.
- BARKAN, Elazar & Ronald Bush (org.) (1995), *Prehistories of the Future. The Primitivist Project and the Culture of Modernism*, Stanford, Stanford University Press.
- BARON, Stephen (1989), «Resistance and its consequences. The street culture of punks», *Youth & Society*, vol. 21, n.º 2, pp. 207-237.
- BARREIRO, Ana Martínez (1998), «La moda en las sociedades avanzadas», *Papers*, n.º 54, pp. 129-137.
- BARREIRO, Ana Martínez (2000), «Como configuran los españoles su vestuario?», *Revista Internacional de Sociología*, n.º 25, pp. 77-98.
- BARREIRO, Ana Martínez (2004a), «La construcción social del cuerpo en las sociedades contemporáneas», *Papers*, n.º 73, pp. 127-152.
- BARREIRO, Ana Martínez (2004b), «Moda y globalización. De la estética de clase al estilo subcultural», *Revista Internacional de Sociología*, n.º 39, pp. 139-166.
- BARTHES, Roland (1999 [1967]), *Sistema da Moda*, Lisboa, Edições 70.
- BATAILLE, Georges (1979 [1943]), *L'Expérience Intérieure*, Paris, Gallimard.
- BATAILLE, Georges (1988 [1962]), *O Erotismo*, Lisboa, Edições Antígona.
- BAUDOIN (2005), Jean-Yves & Guy Tiberghien, «Visage, ô beau visage», *Sciences Humaines*, n.º 162, pp. 26-30.
- BAUDRILLARD, Jean (1972), «Le corps ou le charnier de signes», *Tropique. Revue Freudienne*, n.º 9-10, pp. 75-107.
- BAUDRILLARD, Jean (1975), *A Sociedade de Consumo*, Lisboa, Edições 70.
- BAUDRILLARD, Jean (1995 [1972]), *Para uma Crítica da Economia Política do Signo*, Lisboa, Edições 70.
- BAUDRY, Patrick (1990), «Da máscara ao invólucro: a liquidação do humano?», *Revista de Comunicação e Linguagens*, n.º 10-11, pp. 53-57.
- BAUMAN, Zygmund (2001a), *The Individualized Society*, [Cambridge](#), [Polity](#) Press.

- BAUMAN, Zygmund (2001b), *Modernidade Líquida*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar.
- BAYART, Jean-François (1996), *L'illusion Identitaire*, Paris, Fayard.
- BECK, Ulrich (2000), «A reinvenção da política. Rumo a uma teoria da modernização reflexiva», in Ulrich Beck, Anthony Giddens, Scott Lash, *Modernização Reflexiva. Política, Tradição e Estética no Mundo Moderno*, Oeiras, Celta, pp. 1-51.
- BECK, Ulrich, *Risk Society. Towards a new modernity*, Londres, Sage, 1992.
- BECK, Ulrich; Elisabeth Beck-Gernsheim (2001), *Individualization*, Londres, Sage Publications.
- BECKER, Howard (1963), *Outsiders. Studies in the Sociology of Deviance*, Nova Iorque, Free Press.
- BECKER, Howard (1982), *Art Worlds*, Los Angeles, University of California Press.
- BECKER, Howard (1994), *Métodos de Pesquisa em Ciências Sociais*, São Paulo, Hucitec.
- BELK, Russel & Mark Austin (1986), «Organ donation willingness as a function of extended self and materialism», in M. Venkatesan & Wade Lancaster, *Advances in Health Care Research*, Toledo, OH: Association for Health Care, pp. 84-88.
- BELK, Russel (1988), «Possessions and the extended self», *Journal of Consumer Research*, n.º 15, pp. 139-168.
- BELL, Daniel (1979), *Les Contradictions Culturelles du Capitalisme*, Paris, PUF.
- BELLAH, Robert, et al. (1985), *Habits of the Heart. Individualism and Commitment in American Life*, Berkeley, University of California Press.
- BENDELOW, Gillian & Simon Williams (1995), «Pain and the mind-body dualism: a sociological approach», *Body & Society*, vol. 1, n.º 2, pp. 83-103.
- BENJAMIN, Walter (1992 [1997]), *Sobre Arte, Técnica, Linguagem e Política*, Lisboa, Relógio d'Água.
- BENNETT, Andy & K. Kahn-Harris (orgs.) (2004), *After Subculture*, Londres, Palgrave.
- BENNETT, Andy & Richard Peterson (2004), *Music Scenes. Local, Translocal and Virtual*, Nashville, Vanderbilt University Press.
- BENNETT, Andy (1999), «Subcultures or neo-tribes? Rethinking the relationship between youth, style and musical taste», *Sociology*, vol. 33, n.º 3, pp. 599-617.
- BENNETT, Andy (2002), «Estilos globais, interpretações locais: reconstruindo o "local" na sociologia da cultura juvenil», *Fórum Sociológico*, n.º 7-8, pp. 49-67.
- BENNETT, Andy (2005), «In defence of neo-tribes: a response to Blackman and Hesmondhalgh», *Journal of Youth Studies*, vol. 8, n.º 1, pp. 255-259.

- BENSON, Susan (2000), «Inscriptions of the Self: Reflections on Tattooing and Piercing in Contemporary Euro-America», in Jane Caplan (org.), *Written on the Body: The Tattoo in European and American History*, Princeton, Princeton University Press, pp. 234-154.
- BERGER, Peter (1971), *La Religion dans la Conscience Modern*, Paris Le Centurion.
- BERNARD, Michel (1995 [1972]), *Le Corps*, Paris, Éditions du Seuil.
- BERTAUX, Daniel (1997), *Les Récits de Vie*, Paris, Nathan.
- BERTHELOT Jean-Michel, M. Druhle, S. Clément (orgs.) (1985), «Les Sociologies et le Corps» (nombre temático), *Current Sociology*, Vol. XXXIII, n.º 2.
- BERTHELOT, Jean-Michel (1982), «Une sociologie du corps a-t-elle un sens?», *Recherches Sociologiques*, n.º 1-2, pp. 59-65.
- BERTHELOT, Jean-Michel (1983), «Corps et société. Problèmes méthodologiques posés par une approche sociologique du corps», *Cahiers Internationaux de Sociologie*, vol. LXXIV, pp. 119-131.
- BERTHELOT, Jean-Michel (1986), «Sociological discourse and the body», *Theory, Culture & Society*, vol. 3, n.º 3, pp. 155-163.
- BERTHELOT, Jean-Michel (1987), «L'évanescence facticité du corps», *Sociétés*, n.º 15, pp. 7-8.
- BERTHELOT, Jean-Michel (1992), «Du corps comme opérateur discursif ou les apories d'une sociologie du corps», *Sociologies et Sociétés*, vol. 24, n.º 1, pp. 11-18.
- BERTHELOT, Jean-Michel (1998), «Le corps contemporain, figures et structures de la corporéité», *Recherches Sociologiques*, vol. XXIX, n.º 1, pp. 7-18.
- BÉZILLE, Hélène (2003), «La figure de l'autodidacte», *Sciences Humaines*, n.º 40, pp. 74-76.
- BLACKMAN, Shane & Alan France (2001), «Youth marginality under "postmodernism"», in Nick Stevenson (org.), *Culture and Citizenship*, Londres, Sage, pp. 180-197.
- BLACKMAN, Shane (2005), «Youth subcultural theory: a critical engagement with the concept, its origins and politics, from the Chicago School to Postmodernism», *Journal of Youth Studies*, vol. 8, n.º 1, pp. 1-20.
- BLANCHARD, Marc (1991), «Post-bourgeois tattoo: reflections on skin writing in late capitalist societies», *Visual Anthropology Review*, vol. 7, n.º 2, pp. 11-21.
- BLANCHET, Alain & Anne Gotman (1992), *L'Enquête et ses Méthodes: L'Entretien*, Paris, Nathan.
- BLUMER, Herbert (1969), *Symbolic Interactionism. Perspective and Method*, Nova Iorque, Prentice-Hall Englewood Cliffs.
- BOAZ, Franz (1996 [1927]), *Arte Primitiva*, Lisboa, Fenda.
- BOGDAN, Robert (1994), «Le commerce des monstres», *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n.º 104, pp. 34-46.

- BOLTANTSKY, Luc (1975), «Les usages sociaux du corps», *Annales – Économies, Sociétés, Civilisations*, vol. 26, n.º 1, pp. 205-233.
- BOND, John & Peter Coleman (orgs.) (1990), *Ageing in Society: an Introduction to Social Gerontology*, Londres, Sage.
- BOREL, France (1992), *Le Vêtement Incarné. Les Métamorphoses du Corps*, Paris, Calman Lévy.
- BORGES, Genovéva Calvão & Maria Leonor Pires (1998), «Escola, trabalho e emprego», in José Machado Pais (org.), *Gerações e Valores na Sociedade Portuguesa Contemporânea*, Lisboa, IPJ, pp. 247-318
- BORRILLO, Daniel (1994), «Estatuto y representacion del cuerpo humano en el sistema juridico», *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, n.º 68, pp. 211-222.
- BOUCHARD, Guy (org.) (1985), *L'Utopie Aujourd'hui*, Montreal, Les Presses de l'Université de Montreal.
- BOURDIEU, Pierre (1965), *Un Art Moyen*, Paris, Minuit.
- BOURDIEU, Pierre (1968), *Le Métier de Sociologue*, Paris, Mouton.
- BOURDIEU, Pierre (1977a), «La production de la croyance: contribution à une économie des biens symboliques», *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n.º13, pp. 3-43.
- BOURDIEU, Pierre (1977b), «Remarques provisoires sur la perception sociale du corps», *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n.º 14, pp. 51-54.
- BOURDIEU, Pierre (1979), *La Distinction. Critique Sociale du Jugement*, Paris, Minuit.
- BOURDIEU, Pierre (1980), «La jeunesse n'est qu'un mot», *Questions de Sociologie*, Paris, Minuit, pp. 143-154.
- BOURDIEU, Pierre (1982), «Les rites comme actes d'institution», *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n.º 43, pp. 58-63.
- BOURDIEU, Pierre (1986), «L'illusion biographique», *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n.º 62-63, pp. 53-76.
- BOURDIEU, Pierre (1989), *O Poder Simbólico*, Lisboa, Difel.
- BOURDIEU, Pierre (1997 [1994]), *Razões Práticas. Sobre a Teoria da Acção*, Oeiras, Celta.
- BOURDIEU, Pierre (1998), «O conhecimento pelo corpo», *Meditações Pascalianas*, Oeiras, Celta, pp. 113-144.
- BOURDIEU, Pierre (org.) (1993), *La Misère du Monde*, Paris, Seuil.
- BOURGEOIS, Étienne (2003), «L'adulte, un être en développement», *Sciences Humaines*, n.º 40, pp. 56-59.
- BOUTINET, Jean-Pierre (1998), *L'Immaturité de la Vie Adulte*, Paris, PUF.

- BOYNE, Roy (1999), «Citation and subjectivity: towards a return of embodied will», *Body & Society*, vol. 5, n.º 2-3, pp. 209-225.
- BRACONNIER, Alain & Daniel Marcelli (2000), *As Mil Faces da Adolescência*, Lisboa, Climepsi Editores.
- BRADLEY, James (2000), «Body Commodification? Class and Tattoos in Victorian Britain», in Jane Caplan (org.), *Written on the Body: the tattoo in European and American History*, Princeton, Princeton University Press, pp. 136-155.
- BRAIN, Robert (1984), *The Decorated Body*, Nova Iorque, Harper & Row.
- BRAKE, Michael (1985), *Comparative Youth Culture. The Sociology of Youth Cultures and Youth Subcultures in America, Britain and Canada*, Londres, Routledge & Kegan Paul.
- BRAUNSTEIN, Florence & Jean-François Pépin (2001 [1999]), *O Lugar do Corpo na Cultura Ocidental*, Lisboa, Instituto Piaget.
- BREAKE, Michel (1990 [1985]), *Youth Culture. The Sociology of Youth and Youth Cultures in America, Britain and Canada*, Londres, Routledge.
- BRETTELL, Caroline B. (2002), «Gendered lives. Transitions and turning points in personal, family and historical time», *Current Anthropology*, vol. 43, Suplemento, pp. 45-61.
- BRICKMAN, Barbara Jane (2004), «'Delicate' cutters: gendered self-mutilation and attractive flesh in medical discourse», *Body & Society*, vol. 10, n.º 4, pp. 87-111.
- BRITO, Roberto (2002), «Identidades juveniles y praxis divergente: acerca de la conceptualización de la juventud», in Alfredo Nateras Domínguez (org.), *Jóvenes, Cultura e Identidades Urbanas*, México, Universidad Autónoma Metropolitana (UAM) y Miguel Ángel Porrúa, pp. 47-48.
- BROHM, Jean-Marie (1976), *Sociologie Politique du Sport*, Paris, Éditions Universitaires.
- BROHM, Jean-Marie (1987), «Les matrices du corps», *Sociétés*, n.º 15, pp. 10-15.
- BRUCHON-SCHWEITZER, Marilou (1990), *Une Psychologie du Corps*, Paris, PUF.
- BRUHNS, Heloisa Turini (2000), «O corpo contemporâneo», in Heloisa Turini Bruhns & Gustavo Luis Gutierrez (orgs.), *O Corpo e o Lúdico*, Campinas, Editora Autores Associados, pp. 89-102.
- BRUNO, Pierre (2000), *Existe-t-il une Culture Adolescente?*, Paris, Press Éditions.
- BUCHOLTZ, Mary (2002), «Youth and cultural practice», *Annual Review of Anthropology*, n.º 31, pp. 525-552.
- BUDGEON, Shelley (2003), «Identity as an embodied event», *Body & Society*, vol. 9, n.º 1, pp. 35-55.
- BUECHLER, Steven M. (1995), «New social movement theories», *Sociological Quarterly*, n.º 36, pp. 441-464.

- BUECHLER, Steven M. (1999), *Social Movements in Advanced Capitalism: the Political Economy and Cultural Construction of Social Activism*, Nova Iorque, Oxford University Press.
- BURGELIN, Oliver & Philippe Perrot (orgs.) (1987), «Parure, pudeur, étiquette», *Communications*, n.º 46.
- BURKITT, Ian (1999), *Bodies of Thought: Embodiment, Identity and Modernity*, Londres, Sage.
- BYNNER, John & Lynne Chisholm (1998), «Comparative youth transition research: methods, meanings, and research relations», *European Sociological Review*, vol. 14, n.º 2, pp. 131-150.
- BYNNER, John (2001), «British youth transitions in comparative perspective», *Journal of Youth Studies*, vol. 4, n.º 1, pp. 5-23.
- BYNNER, John (2005), «Rethinking the youth phase of the life-course: the case for emerging adulthood?», *Journal of Youth Studies*, vol. 8, n.º 4, pp. 367-384.
- BYTHEWAT, Bill & T. Keil, P. Allatt, A. Bryman (orgs.) (1988), *Becoming and Being Old*, Londres, Sage.
- BYTHEWAY, Bill & Julia Johnson (1998), «The sight of age», in Sarah Nettleton e Jonathan Watson (orgs.), *The Body in Everyday Life*, Londres, Routledge, pp. 243-257.
- CABRAL, João de Pina & Inês Meneses (2000), «Apresentação» do número especial «Lisboa: cidade de margens», *Análise Social*, vol. XXXIV, n.º 153, pp.861-864.
- CABRAL, João de Pina (2000), «A condição do limiar: margens, hegemonias e contradições», *Análise Social*, vol. XXXIV, n.º 153, pp. 865-892.
- CABRAL, João de Pina (2003), *O Homem na Família. Cinco Ensaios de Antropologia*, Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais.
- CABRAL, João de Pina, «Corpo familiar. Algumas considerações finais sobre identidade e pessoa», in Miguel Vale de Almeida (org.) (1996), *Corpo Presente. Treze Reflexões Antropológicas Sobre o Corpo*, Oeiras, Celta, pp. 200-215.
- CABRAL, Manuel Villaverde (1997), *Cidadania Política e Equidade Social em Portugal*, Oeiras, Celta.
- CABRAL, Manuel Villaverde (1998), «Atitudes Políticas e Simpatias Partidárias dos Jovens Portugueses», in Manuel Villaverde Cabral e José Machado Pais (orgs.), *Jovens Portugueses de Hoje*, Oeiras, Celta, pp. 359-382.
- CABRAL, Manuel Villaverde (2000), «O exercício da cidadania política em Portugal», *Análise Social*, Vol. XXXV, n.º 154-155, pp. 85-113.
- CABRAL, Manuel Villaverde (2004), «Confiança, mobilização e representação política em Portugal», in André Freire, Marina Costa Lobo, Pedro Magalhães (orgs.), *Portugal a Votos. As eleições legislativas de 2002*, Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais, pp. 301-329.



- CABRAL, Manuel Villaverde Cabral & José Machado Pais (orgs.) (1998), *Jovens Portugueses de Hoje*, Oeiras, Celta.
- CAETANO, António & Susana Tavares, Rita Reis (2003), «Valores do trabalho em Portugal e na União Europeia», in Vala, Jorge, Manuel Villaverde Cabral, Alice Ramos, *Valores Sociais: Mudanças e Contrastes em Portugal e na Europa*, Lisboa, ICS/EVS, pp. 430-455.
- CAIAFA, Janice (1989), *Movimento Punk na Cidade – a invasão dos bandos sub*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar.
- CAILLOIS, Roger (1988 [1961]), *O Homem e o Sagrado*, Lisboa, Edições 70.
- CALABRESE, Omar (1999 [1987]), *A Idade Neobarroca*, Lisboa, Edições 70.
- CALHOUN, Craig J. (1994), *Social Theory and the Politics of Identity*, Oxford, Blackwell.
- CALIFIA, Pat (1993), «Modern primitives, latex shamans, and ritual S/M», *Public Sex*, Pittsburgh, Cleiss Press, pp. 231-241.
- CALLERO, Peter (2003), «The sociology of the self», *Annual Review of Sociology*, n.º 29, pp. 115-133.
- CALVO, Gil (2001), *Nacidos para Cambiar*, Madrid, Taurus.
- CAMPBELL, Colin (1992), «The desire for the new. Its nature and social location as presented in theories of fashion and modern consumerism», in R. Silverstone & E. Hirsch (orgs.), *Consuming Technologies: Media and Information in Domestic Spaces*, Londres, Routledge, pp. 48-64.
- CAMPBELL, Colin (1997), «A orientalização do Ocidente: reflexões sobre uma nova teodicéia para um novo milénio», *Revista Religião e Sociedade*, vol. 18, n.º 1, pp. 5-22.
- CAMPHAUSEN, Rufus C. (1997), *Return of the Tribal. A Celebration of Body Adornment*, Vermont, Park Street Press.
- CANCLINI, Nestor Garcia (1995), *Consumidores e Cidadãos*, São Paulo, Companhia das Letras.
- CAPLAN, Jane (2000), «"National Tattooing": Traditions of Tattooing in Nineteenth-century Europe», in Jane Caplan (org.), *Written on the Body: The Tattoo in European and American History*, Princeton, Princeton University Press, pp. 156-173.
- CAPLAN, Jane (org.) (2000), *Written on the Body: The Tattoo in European and American History*, Princeton, Princeton University Press.
- CAPUCHA, Luís (1990), «Associativismo e modos de vida num bairro de habituação social», *Sociologia – Problemas e Práticas*, n.º 8, pp. 29-41.
- CARMO, Paulo Sérgio (2001), *Culturas da Rebelião. A Juventude em Questão*, São Paulo, Editora SENAC.
- CASCAIS, António Fernando (2004), «Corpo, poder e desigualdade», *Manifesto*, n.º 5, pp.36-55.

- CASSARD, Olivier (2000), «Les motifs du tatouage», *Itinéraires. Notes et Travaux*, n.º 55, Genève, Institut Universitaire d'Études du Développement, pp. 20-29.
- CASTEL, Robert (2005), «La face cachée de l'individu hypermoderne : l'individu par défaut», in Nicole Aubert (org.), *L'Individu Hypermoderne*, Paris, Érès, pp. 119-128.
- CASTRO, Ana Lúcia (2003), *Culto ao Corpo e Sociedade. Midia, Estilos de Vida e Cultura de Consumo*, São Paulo, AnnaBlume.
- CASTRO, Graciela (2005), «Los jóvenes y la vida cotidiana: elementos y significados de su construcción», *Espacio Aberto. Cuaderno Venezolano de Sociología*, vol. 14, n.º 1, pp. 7-23.
- CATHELAT, Bernard (org.) (1997), *Le retour des clans*, Paris, Denoël.
- CERTEAU, Michel (1980), *L'Invention du Quotidien*, Paris, UGE.
- CERTEAU, Michel (1982), «Histoires du corps», *Esprit*, nº 62, pp. 179-187.
- CHIPPAUX, Claude (1998 [1990]), «Das mutilações, deformações e tatuagens rituais e intencionais do homem», in Jean Poirier (org.), *História dos costumes. As técnicas do corpo*, Lisboa, Editorial Estampa, pp. 53-129.
- CHISHOLM, Lynne & Peter Büchner, Heinz-Hermann Krüger, Manuela Du Bois-Reymond (orgs.) (1995), *Growing Up in Europe. Contemporary Horizons in Childhood and Youth Studies*, Berlin, Walter de Gruyter.
- CICCHELLI-PUGEAULT, Catherine & Vincenzo Cicchelli, Maurizio Merico (2002), «Les mots pour le dire. Généalogie des catégories d'adolescence et de jeunesse aux États-Unis, en Grande Bretagne, en France et en Italie (1940-2000)», *Synthèse du Rapport Final CNAF*, Paris, CNAF, pp. 1-19.
- CIROUREL, Aarón V. (1982), *El Método y la Medida en Sociología*, Madrid, Editora Nacional.
- CLAES, Claes & Walter Vandereycken; Hans Vertommen (2005), «Self-care versus self-harm: piercing, tattooing, and self-injuring in eating disorders», *European Eating Disorders*, vol. 13, n.º 1, pp. 11-18.
- CLASTRES, Pierre (1978 [1974]), «Da tortura nas sociedades primitivas», *A Sociedade contra o Estado: pesquisas de antropologia política*, Rio de Janeiro, Francisco Alves Editora, pp. 123-131.
- COAKLEY, Sarah (org.) (1997), *Religion and the Body*, Cambridge, Cambridge University Press.
- COHEN, Peter (1984), «Subcultural conflict and working-class community», in S. Hall, D. Hobson, A. Lowe & P. Willis (orgs.), *Culture, Media, Language*, Londres, Hutchinson.
- COHEN, Stanley (1979), *Folk Devils and Moral Panics. The Creation of Mods and Rockers 1964-1967*, Londres, McGibbon and Kee.
- COHEN, Stanley J. & Laurie Taylor (1978), *Escape Attempts: The Theory and Practise of Resistance to Everyday Life*, Londres, Penguin Books.

- COLOGNESE, Sílvio & José Luiz Bica de Melo (1998), «A técnica de entrevista na pesquisa social», *Cadernos de Sociologia*, n.º 9, pp. 143-159.
- CONDE, Idalina (1989), *A Identidade Social e Nacional dos Jovens*, Juventude Portuguesa. Situações, problemas, aspirações, n.º 8, Lisboa, Instituto de Ciências Sociais / Instituto da Juventude.
- CONDE, Idalina (1990), «Identidade nacional e social dos jovens», *Análise Social*, vol. XXV, n.º 108-109, pp. 675-693.
- CONDE, Idalina (1994), «Obra e valor. A questão da relevância», in Alexandre Melo (org.), *Arte e Dinheiro*, Lisboa, Assírio e Alvim, pp. 163-189.
- CONDE, Idalina (2001), «Duplo écran na condição artística», in Helena Carvalhão Buescu & João Ferreira Duarte (orgs.), *Narrativas da Modernidade: Construção do Outro*, Lisboa, Edições Colibri.
- CONNERTON, Paul (1993), *Como as Sociedades Recordam*, Oeiras, Celta Editora.
- CONTADOR, António & Emanuel Ferreira (1997), *Ritmo e Poesia: Os Caminhos do Rap*, Lisboa, Assírio & Alvim.
- COSTA, António Firmino (1987), «A pesquisa de terreno em sociologia», in Augusto Santos Silva & José Madureira Pinto (orgs.), *Metodologia das Ciências Sociais*, Porto, Afrontamento, pp. 129-148.
- COSTA, Márcia Regina (1993), *Os Carecas do Subúrbio – Caminhos de um Nomadismo Moderno*, Petrópolis, Vozes.
- COSTA, Pedro (2000), «Centros e margens: produção e práticas culturais na Área Metropolitana de Lisboa», *Análise Social*, vol. XXXIV, n.º 153, pp. 957-983.
- COSTA, Pere-Oriol, José Manuel Pérez Tornero, Fabio Tropea (1996), *Tribus Urbanas. El ansia de identidad juvenil, entre el culto de la imagen y la autofirmación a través de la violencia*, Barcelona, Paidós.
- COURAU, Laurent (org.) (2004), *Mutations Pop et Crash Culture. Une Anthropologie de la Spirale*, Paris, Le Rouergue-Chambon.
- COURTINE, Jean-Jacques & Claudine Haroche (1997 [1988]), *História do Rosto*, Lisboa, Círculo de Leitores.
- COUTINHO, Luciana Gageiro (2000), «Un corps pour tous: les tribus et l'illusion groupale», *Sociétés. Revue des Sciences Humaines et Sociales*, n.º 69, pp. 101-106.
- COUTO, Edvaldo Souza (2000), *O Homem-Satélite. Estética e Mutações do Corpo na Sociedade Tecnológica*, Rio Grande do Sul, Editora Unijuí.
- CRAINE, Steve (1997) «The Black Magic Roundabout: Cyclical Transitions, Social Exclusion and Alternative Careers», in Robert MacDonald (org.), *Youth, the 'Underclass' and Social Exclusion*, Londres, Routledge, pp. 130-152.

- CRESPO, Jorge (1990), *A História do Corpo*, Lisboa, Difel.
- CRIADO, Enrique Martin (1998), *Producir la Juventud*, Madrid, ISTMO.
- CROSSLEY, Nick (1995), «Merleau-Ponty, the elusive body and carnal sociology», *Body & Society*, vol. 1, n.º 1, pp. 43-63.
- CROSSLEY, Nick (1996), «Body-subject / body-power: agency, inscription and control in Foucault and Merleau-Ponty», *Body & Society*, vol. 2, n.º 2, pp. 99-116.
- CROSSLEY, Nick (1997), «Corporeality and communicative action: embodying the renewal of critical theory», *Body & Society*, vol. 3, n.º 1, pp. 17-46.
- CROSSLEY, Nick (2001a), «Citizenship, intersubjectivity and the lifeworld», in Nick Stevenson (org.), *Culture and Citizenship*, Londres, Sage, pp. 33-46.
- CROSSLEY, Nick (2001b), «Embodiment and social structure: a response to Howson and Inglis», *The Sociological Review*, vol. 49, n.º 3, pp. 318-326.
- CROSSLEY, Nick (2001c), *The Social Body. Habit, Identity and Desire*, Londres, Sage.
- CROSSLEY, Nick (2003), «From reproduction to transformation: social movements fields and the radical habitus», *Theory, Culture & Society*, vol. 20, n.º 6, pp. 43-68.
- CROSSLEY, Nick (2005), «Mapping reflexive body techniques: on body modification and maintenance», *Body & Society*, vol. 11, n.º 1, pp. 1-35.
- CRUZ, Manuel Braga (1995), «A participação social e política», in Helena Rato & Eduardo de Sousa Ferreira (orgs.), *Portugal Hoje*, Lisboa, Instituto Nacional de Administração, pp. 251-368.
- CRUZ, Manuel Braga, et al. (1984), «A condição social da juventude portuguesa», *Análise Social*, vol. XX, n.º 81-82, pp. 285-308.
- CRUZ, Maria Teresa (1991), «Experiência estética e esteticização da experiência», *Revista de Comunicação e Linguagens*, n.º 12/13, pp. 57-65.
- CRUZ, Maria Teresa (2000), «A histeria do corpo», *Revista de Comunicação e Linguagens*, n.º 28, pp. 363-375.
- CRUZ, Maria Teresa (2001), «Do psicadelismo da técnica actual», *Interact*, n.º 16, pp. 1-4.
- CRUZ, Rossana Reguillo (2002), «Cuerpos juveniles, políticas de identidade», in Carles Feixa, Didel Molina, Carles Alsinet, *Movimientos Juveniles en América Latina. Pachucos, Malandros, Punketas*, Barcelona, Ariel, pp. 151-165.
- CSORDAS, Thomas (1990), «Embodiment as a paradigm for anthropology», *Ethos*, n.º 18, 5-47.
- CSORDAS, Thomas (1994), «Introduction: the body as representation and being-in-the-world», in Thomas Csordas (org.), *Embodiment and Experience. The Existential Ground of Culture and Self*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 1-24.

- CUNHA, Manuela (1996), «Corpo recluso. Controlo e resistência numa prisão feminina», in Miguel Vale de Almeida (org.), *Corpo Presente. Treze Reflexões Antropológicas sobre o Corpo*, Oeiras, Celta, pp. 72-86.
- D'EPINAY, Lalive (1992), «Beyond the anatomy: work versus leisure? The process of cultural mutation in industrial societies during the twentieth century», *International Sociology*, vol. 7, n.º 4, pp. 379-412.
- DA MATTA, Roberto, «O corpo brasileiro» (1986), in Ilana Strogenberg (org.), *De Corpo e Alma*, Rio de Janeiro, Comunicação Contemporânea, pp. 76-85.
- DALE, Karen (1997), «Identity in a culture of dissection: body, self and knowledge», *The Sociological Review*, n.º 7, pp. 94-113.
- DAMÁSIO, António (1995), *O Erro de Descartes. Emoção, Razão e Cérebro Humano*, Mem Martins, Publicações Europa América.
- DAMÁSIO, António (2000 [1999]), *O Sentimento de Si. O Corpo, a Emoção e a Neurobiologia da Consciência*, Mem Martins, Publicações Europa América.
- DARNOVSKY, Marcy (2004), «Uma nova eugenia?», *Manifesto*, n.º 5, pp. 114-121.
- DELEUZE, Gilles (1980), *Mille Plateaux*, Minuit, Paris.
- DELEUZE, Gilles (1991), *Masochism: Coldness and Cruelty*, Zone Books.
- DELICADO, Ana (2003), «A solidariedade como valor social no Portugal Contemporâneo», in Jorge Vala, Manuel Villaverde Cabral, Alice Ramos (orgs.), *Valores Sociais: Mudanças e Contrastes em Portugal e na Europa*, Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais, pp. 199-256.
- DEMAZIÈRE, Didier & Claude Dubar (1997), *Analyser les Entretiens Biographiques – L'Exemple de Récits d'Insertion*, Paris, Nathan.
- DEMELLO, Margo (1993), «The Convict Body: tattooing among male American prisoners», *Anthropology Today*, vol. 9, n.º 6, pp. 10-13.
- DEMELLO, Margo (2000), *Bodies of Inscription. A Cultural History of the Modern Tattoo Community*, Londres, Duke University Press.
- DEMEULDRE, Michel (1998), «Plaisir musical et techniques du corps. Contribution à une analyse de l'innovation», *Recherches Sociologiques*, n.º 1, pp. 55-77.
- DETREZ, Christine (2002), *La Construction Sociale du Corps*, Paris, Éditions du Seuil.
- DEVILLE, Nic (1987), «Pochoirs. Tribus. Utopies. Imaginaires», *Sociétés*, n.º 16, pp. 14-16.
- DIAS, Joana Amaral (2004), «Belle de Jour», *Manifesto*, n.º 5, pp. 98-113.
- DIAS, Nélia (1996), «O corpo e a visibilidade da diferença», in Miguel Vale de Almeida (org.), *Corpo Presente. Treze Reflexões Antropológicas Sobre o Corpo*, Oeiras, Celta, pp. 23-44.
- DÍAZ, Andrés Soriano (2001), «Microculturas juveniles. Las tribus urbanas como fenómeno emergente», *Jovenes. Revista de Estudios sobre Juventud*, n.º 15, pp. 134-149.

- DIAZ-SALAZAR, Rafael & Salvador Giner, Fernando Velasco (orgs.) (1994), *Formas Modernas de Religión*, Madrid, Alianza.
- DIÓGENES, Glória (1998), *Cartografias da Cultura e da Violência. Gangues, Galeras e o Movimento Hip Hop*, São Paulo, Annablume.
- DIRN, Louis (1999), «Une jeunesse qui dure», *Sciences Humaines*, n.º 26, pp. 18-21.
- DOMÍNGUEZ, Alfredo Nateras (2001), «Cuerpos urbanos: la piel marcada», in Miguel Ángel Aguilar & Mario Bassols (orgs.), *La Dimensión Múltiple de las Ciudades*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, pp. 85-112.
- DORTIER, Jean-François (1999), «L'individu dispersé et ses identités multiples», in AA.VV., *L'identité. L'individu. Le Groupe. La Société.*, Auxene, Editions Sciences Humaines, pp. 51-56.
- DOSTIE, Michel (1988), *Le Corps Investis. Éléments pour une Compréhension socio-politique du Corps*, Montréal, Éditions Saint-Martin.
- DOUGLAS, Mary (1967), *Purity and Danger: an Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, Londres, Routledge & Kegan Paul.
- DOUGLAS, Mary (2000 [1970]), *Natural Symbols. Explorations in Cosmology*, Londres, Routledge.
- DOZOIS, Martin (1998), «Cartografando o corpo com mediações. Uma interface para a construção social das tecnologias do virtual», *Revista de Comunicação e Linguagens*, n.º 25-26, pp. 239-251.
- DRILLING, Mathias & Dorothea Gautschin (2001), «Youth cultures and adolescence: limits to autonomous socialisation and demands on youth welfare», in AA.VV., *Transitions of Youth Citizenship in Europe: Culture, Subculture and Identity*, Estrasburgo, Concelho da Europa, pp. 305-320.
- DRULHE, Marcel (1982), «Une sociologie du corps et-elle possible?», *Recherches Sociologiques*, n.º 1-2, pp. 53-57.
- DRULHE, Marcel (1987), «l'Incorporation», *Sociétés*, n.º 15, pp. 5-6.
- DU BOIS-RAYMOND, Manuela (1998), «"I don't want to commit myself yet": young people's life concepts», *Journal of Youth Studies*, vol. 1, n.º 1, pp. 63-79.
- DUBAR, Claude (2000), *La Crise des Identités. L'Interprétation d'une Mutation*, Paris, PUF.
- DUBAR, Claude (2003), «Se construire une identité», *Sciences Humaines*, n.º 40, pp. 44-45.
- DUBET, François & Henri Lustiger Thaler (2004), «Introduction: the sociology of collective action reconsidered», *Current Sociology*, vol. 52, n.º 4, pp. 557-573.
- DUBET, François (1987), *La Galère: Jeunes en Survie*, Paris, Points.
- DUBET, François (1996 [1994]), *Sociologia da Experiência*, Lisboa, Instituto Piaget.

- DUBET, François (2004), «Between a defense of society and a politics of the subject: the specificity of today's social movements», *Current Sociology*, vol. 52, n.º 4, pp. 693-716.
- DUBY, Georges (1990 [10ª edição]), *História da Vida Privada: da Europa Feudal à Renascença*, São Paulo, Companhia das Letras.
- DUMAZEDIER, Joffre (1988), *Revolution Culturelle du Temps Libre, 1968-1988*, Paris, Méridiens Klincksieck.
- DUNCOMBE, Stephen (1997), *Zines and the Politics of Alternative Culture. Notes from Underground*, Londres, Verso.
- DUNN, Robert G. (1998), *Identity Crises: A Social Critique of Postmodernity*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- DURKHEIM, Émile (2002 [1912]), *As Formas Elementares da Vida Religiosa*, Oeiras, Celta.
- DUVEAU, Georges (1961), *Sociologie de L'Utopie*, Paris, PUF.
- EBIN, Victoria (1979), *The Body Decorated*, Londres, Thames & Hudson.
- ECO, Umberto (1986), «Semiótica della ricezione», *Carte Semiotiche*, n.º 2.
- ECO, Umberto (1990 [1976]), *Obra Aberta. Forma e Indeterminação nas Poéticas Contemporâneas*, Lisboa, Difel.
- EDELMAN, Marc (2001), «Social movements: changing paradigms and forms of politics», *Annual Review of Anthropology*, n.º 30, pp. 285-317.
- EDER, Klaus (1993), *The New Politics of Class: Social Movements and Cultural Dynamics in Advanced Societies*, Londres, Sage.
- EDER, Klaus (1995), «Does social class matter in the study of social movements? A theory of middle-class radicalism», in Louis Maheu (org.) *Social Movements and Social Classes: The Future of Collective Action*, Londres, Sage, pp. 21-54.
- EGRIS, European Group for Integrated Social Research (2001), «Misleading trajectories: transitions dilemmas of young adults in Europe», *Journal of Youth Studies*, vol. 4, n.º 1, pp. 101-118.
- EHRENBERG, Alain (1991), *Le Culte de la Performance*, Paris, Calmann-Levy.
- EHRENBERG, Alain (1995), *L'Individu Incertain*, Paris, Calmann-Levy.
- ELIAS, Norbert & Eric Dunning (orgs.) (1992 [1985]), *A Busca da Excitação*, Lisboa, Difel.
- ELIAS, Norbert (1987), *A Sociedade de Corte*, Lisboa, Editorial Estampa.
- ELIAS, Norbert (1989 [1939]), *O Processo Civilizacional, Transformações do Comportamento das Camadas Superiores Seculares do Ocidente*, 1º volume, Lisboa, Publicações D. Quixote.

- ELIAS, Norbert (1990 [1939]), *O Processo Civilizacional, Transformações da Sociedade. Esboço de uma Teoria da Civilização*, 2º volume, Lisboa, Publicações D. Quixote.
- ELIAS, Norbert (1991), *La Société des Individus*, Paris, Fayard.
- ELIAS, Norbert (1995 [1991]), «On human beings and their emotions: a process-sociological essay», in Mike Featherstone, Mike Hepworth, Bryan Turner, *The Body*, Londres, Sage, pp. 103-
- ELLIOTT, Anthony (2001), «The reinvention of citizenship», in Nick Stevenson (org.), *Culture and Citizenship*, Londres, Sage, pp. 47-61-
- ELSTER, Jon (org.) (1985), *The Multiple Self*, Cambridge, Cambridge University Press.
- ERIKSON, Erik H. (1972 [1968]), *Adolescence et Crise. La Quête d'Identité*, Paris, Flammarion.
- ESCOBAR, Manuel Roberto (2005), «El cuerpo y las culturas juveniles en el contexto escolar», *Revista Javeriana*, Bogotá, pp. 68-75.
- ETCOFF, Nancy (2001), *A Sobrevivência dos Mais Belos: a Ciência da Beleza*, Lisboa, Replicação.
- EUBANKS, Virginia (1996), «Zones of dither: writing the postmodern body», *Body & Society*, vol. 2, n.º 3, pp. 73-88.
- EVANS, Karen & Andy Furlong (2000), «Niches, transitions, trajectoires... De quelques théories et représentations des passages de la jeunesse», *Lien Social et Politique*, n.º 43, pp. 41-48.
- EVANS, Karen (2002), «Taking control of their lives? Agency in young adult transitions in England and the New Germany», *Journal of Youth Studies*, vol. 5, n.º 3, pp. 245-269.
- EWEN, Stuart (1988), *All Consuming Images. The Politics of Style in Contemporary Culture*, Nova Iorque, Basic Books.
- EYERMAN, R. (2002), «Music in movement: cultural politics and old and new social movements», *Qualitative Sociology*, vol. 24, n.º 3, pp. 239-257.
- EYERMAN, Ron & Andrew Jamison (1998), *Music and Social Movements*, Cambridge, Cambridge University Press.
- FAIRCLOTH, Christopher A. (org.) (2003), *Aging Bodies: Images and Everyday Experience*, Nova Iorque, Altamira Press.
- FALK, Pasi (1994), *The Consuming Body*, Londres, Sage.
- FALK, Pasi (1995), «Written in the flesh», *Body & Society*, vol. 1, n.º 1, pp. 95-105.
- FARNELL, Ross (1999), «In dialogue with "poshuman" bodies: interview with Stelarc», *Body & Society*, vol. 5, n.º 2-3, pp. 129-147.
- FAVAZZA, Armando R. (1996 [1987]), *Bodies Under Siege. Self-mutilation and Body Modification in Culture and Psychiatry*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press.



- FEATHERSTONE, Mike & Andrew Wernick (orgs.) (1995), *Images of Aging: Cultural Representations of Later Life*, Londres, Routledge.
- FEATHERSTONE, Mike & Bryan S. Turner (1995), «Body & Society: an introduction», *Body & Society*, vol. 1, n.º 1, pp. 1-12.
- FEATHERSTONE, Mike (1982), «The body in consumer culture», *Theory, Culture and Society*, n.º 1, pp. 18-33.
- FEATHERSTONE, Mike (1987), «Lifestyle and consumer culture», *Theory, Culture and Society*, n.º 4, pp. 55-70.
- FEATHERSTONE, Mike (1990), «Perspectives on consumer culture», *Sociology*, vol. 24, n.º 1, pp. 5-22.
- FEATHERSTONE, Mike (1991), *Consumer Culture and Postmodernism*, Londres, Sage.
- FEATHERSTONE, Mike (1999), «Body modification: an introduction», *Body & Society*, vol. 5, n.º 2-3, pp. 1-13.
- FEIXA, Carles & Carmen Costa, Joan Pallarés (2001), «From *okupas* to *makineros*: citizenship and youth cultures in Spain», in AA.VV., *Transitions of Youth Citizenship in Europe: Culture, Subculture and Identity*, Estrasbugo, Concelho da Europa, pp. 305-320.
- FEIXA, Carles (1993), *La Joventut com a Metàfora*, Barcelona, Secretaria General de Joventut.
- FEIXA, Carles (1998), *De Jóvenes, Bandas y Tribus*, Barcelona, Ariel.
- FERGUSON, Harvie (1997a), «Me and My Shadows: On the Accumulation of Body Images in Western Society, Part One – The Image and the Image of the Body in Pre-Modern Society», *Body & Society*, vol. 3, n.º 3, pp.1–31.
- FERGUSON, Harvie (1997b), «Me and My Shadows: On the Accumulation of Body Images in Western Society, Part Two – The Corporeal Forms of Modernity», *Body & Society*, vol. 3, n.º 4, pp. 1–31.
- FERNANDES, Ana Alexandre (1998), «Identidade Nacional e Cidadania Europeia», in Manuel Villaverde Cabral e José Machado Pais (org.), *Jovens Portugueses de Hoje*, Oeiras, Celta, pp. 307-357.
- FERREIRA DE ALMEIDA, João & José Machado Pais, Anália Cardoso Torres, Fernando Luis Machado, Paulo Antunes Ferreira, João Sedas Nunes (1996), *Jovens de Hoje e de Aqui*, Loures, Câmara Municipal de Loures.
- FERREIRA DE ALMEIDA, João & José Madureira Pinto (1990 [4ª edição]), *A Investigação nas Ciências Sociais*, Lisboa, Presença.
- FERREIRA DE ALMEIDA, João & Patrícia Ávila, José Luis Casanova, António Firmino da Costa, Fernando Luis Machado, Susana da Cruz Martins, Rosário Mauritti (2003), *Diversidade na Universidade. Um Inquérito aos Estudantes de Licenciatura*, Oeiras, Celta/IPJ.

- FERREIRA DE ALMEIDA, João (1990), *Portugal. Os Próximos 20 Anos. Valores e Representações Sociais*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian.
- FERREIRA DE ALMEIDA, João Ferreira & José Madureira Pinto (1987), «Da teoria à investigação empírica. Problemas metodológicos gerais», in Augusto Santos Silva & José Madureira Pinto (orgs.), *Metodologia das Ciências Sociais*, Porto, Afrontamento, pp. 55-78.
- FERREIRA, Paulo Antunes (1993), *Valores dos Jovens Portugueses nos Anos 80*, Coleção Estudos de Juventude, n.º 3, Lisboa, IPJ/ICS.
- FERREIRA, Pedro Moura (1997), «"Delinquência juvenil", família e escola», *Análise Social*, vol. 32, n.º 143-144, pp. 913-924.
- FERREIRA, Pedro Moura (2000a), «Controlo e identidade: a não conformidade durante a adolescência», *Sociologia – Problemas e Práticas*, n.º 33, pp. 55-85.
- FERREIRA, Pedro Moura (2000b), «Infracção e censura – representações e percursos da sociologia do desvio», *Análise Social*, vol. 34, n.º 151-152, pp. 639-671.
- FERREIRA, Virgínia (1987), «Inquérito por questionário na construção de dados sociológicos» in Augusto Santos Silva & José Madureira Pinto (orgs.), *Metodologia das Ciências Sociais*, Porto, Afrontamento, pp. 165-196.
- FERREIRA, Vítor Sérgio & Alexandra Figueiredo, Catarina Lorga da Silva (1999), *Jovens em Portugal. Análise Longitudinal de Fontes Estatísticas (1960-1997)*, Oeiras, Celta/SEJ.
- FERREIRA, Vítor Sérgio (1998), «Atitudes perante a sociedade», in José Machado Pais (org.), *Gerações e Valores na Sociedade Portuguesa Contemporânea*, Lisboa, Secretaria de Estado da Juventude / Instituto de Ciências Sociais, pp. 149-244.
- FERREIRA, Vítor Sérgio (2003), «Atitudes dos jovens portugueses perante o corpo», in José Machado Pais & Manuel Villaverde Cabral (orgs.), *Condutas de Risco, Práticas Culturais e Atitudes perante o Corpo*, Oeiras, Celta Editora, pp. 265-366.
- FERREIRA, Vítor Sérgio (2004d), «Existe-t-il une politique inscriptible sur le corps même? Body piercing et tatouage, entre expression et résistance d'un style de vie», in Vincenzo Cicchelli e Marc Bréviglieri (orgs.), *L'Espace Public à Petit Pas. Le Monde de L'Adolescence et son Rapport à la Société Civile à L'Europe du Sud et aux Magreb*, Paris, Maisonneuse & Larose (no prelo).
- FERRY, Luc (1990), *Homo Aestheticus. L'Invention du Goût à L'Âge Démocratique*, Paris, Bernard Grasset.
- FINKELSTEIN, Joanne (1997), «Chic outrage and body politics», in Kathy Davis (org.), *Embodied Practices: Feminist Perspectives on the Body*, Londres, Sage.
- FISHER, Jill A. (2002), «Tattooing the body, marking culture», *Body & Society*, vol. 8, n.º 4, pp. 91-107.
- FISKE, John (1989), «Offensive bodies and carnival pleasures», in *Understanding Popular Culture*, Londres, Routledge, pp. 69-102.

- FLEMING, Juliet (2000), «The Renaissance Tattoo», in Jane Caplan (org.), *Written on the Body: the tattoo in European and American History*, Princeton, Princeton University Press, pp. 61-82.
- FONSECA, António Carlos Duarte (2000), *Condutas Desviantes de Raparigas nos Anos 90: Chegadas ao Conhecimento dos Tribunais*, Coimbra, Coimbra Editora.
- FONSECA, Cláudia (1999), «Quando cada caso NÃO é um caso. Pesquisa etnográfica e educação», *Revista Brasileira de Educação*, n.º 10, pp. 58-78.
- FONSECA, Laura Pereira da (2001), *Culturas Juvenis, Percursos Femininos: Experiências e Subjectividades na Educação de Raparigas*, Oeiras, Celta Editora.
- FONTENAY, Elisabeth (1972), «Corps et biens. Notes sur le corps propre et la propriété privée», *Tropique. Revue Freudienne*, n.º 9-10, pp. 109-138.
- FORTUNA, Carlos (1995), «Turismo, autenticidade e cultura urbana», *Revista Crítica de Ciências Sociais*, n.º 43, pp. 11-45.
- FOUCAULT, Michel (1969), *L'Archéologie du Savoir*, Paris, Gallimard.
- FOUCAULT, Michel (1979 [2ª edição]), *Microfísica del Poder*, Madrid, La Piqueta.
- FOUCAULT, Michel (1980), «Conversazione con Foucault», Entrevista de Ducio Trombadori in *II Contributo*, vol. IV, n.º 1.
- FOUCAULT, Michel (1984 [1967]), «Des espaces autres. Hétérotopies», in *Dits et Écrits 1954-1988 (IV)*, Paris, Gallimard, pp. 752-762.
- FOUCAULT, Michel (1994 [1976]), *Historia da Sexualidade. A Vontade de Saber*, 1º volume, Lisboa, Relógio d'Água.
- FOUCAULT, Michel (1994 [1984a]), *Historia da Sexualidade. O Uso dos Prazeres*, 2º volume, Lisboa, Relógio d'Água.
- FOUCAULT, Michel (1994 [1984b]), *Historia da Sexualidade. O Cuidado de Si*, 3º volume, Lisboa, Relógio d'Água.
- FOUCAULT, Michel (1998 [1966]), *As Palavras e as Coisas. Uma Arqueologia das Ciências Humanas*, Lisboa, Edições 70.
- FOUCAULT, Michel (1999 [1975]), *Vigiar e Punir. História da Violência nas Prisões*, Petrópolis, Editora Vozes.
- FOUCAULT, Michel (2001 [1975]), «Les anormaux», *Dits et Écrits 1954-1988*, vol. I, Paris Gallimard, pp. 1690-1696.
- FOURNIER, Martine (2002), «Le corps, emblème de soi», *Sciences Humaines*, n.º 132, pp. 22-23.
- FOURNIER, Martine (2004), «Souci du corps et sculpture de soi», *Sciences Humaines*, n.º 154, pp. 44-46.

- FOURNIER, Valérie (1999), *Les Nouvelles Tribus Urbaines. Voyage au Coeur de Quelques Formes Contemporaines de Marginalité Culturelle*, Paris, Georg Editeur.
- FRADIQUE, Teresa (2003), *Fixar o Movimento. Representações da Música Rap em Portugal*, Lisboa, Dom Quixote.
- FRANK, Arthur W. (1998), «From disappearance to hyperappearance: sliding boundaries of illness and bodies», in Handuikus J. Stam (org.), *The Body and Psychology*, Sage, Londres, pp. 205-232.
- FRANK, Arthur W. (1990), «Bringing bodies back in: a decade review», *Theory, Culture & Society*, vol. 7, pp. 131-162.
- FRANK, Arthur W. (1995 [1991]) «For a sociology of the body: an analytical review», in Mike Featherstone, Mike Hepworth, Bryan Turner, *The Body*, Londres, Sage, pp. 36-102.
- FRASER, Nancy & Axel Honneth (2001), *Redistribution or Recognition? A Philosophical Exchange*, Londres, Verso.
- FREIDSON, Eliot (1986), «Les professions artistiques comme défi à l'analyse sociologique», *Revue Française de Sociologie*, XXVII, pp. 431-444.
- FREIRE, André (2000), «Participação e abstenção nas eleições legislativas portuguesas, 1975-1995», *Análise Social*, vol. XXXV, n.º 154-155, pp.115-145.
- FREIRE, André (2003), «Pós-materialismo e comportamentos políticos: o caso português em perspectiva comparada», in Jorge Vala, Manuel Villaverde Cabral e Alice Ramos (orgs.), *Valores Sociais: Mudanças e Contrastes em Portugal e na Europa*, Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais, pp.295-361.
- FREIRE, André (2004), «Voto por temas: políticas públicas, desempenho do governo e decisão eleitoral», in André Freire, Marina Costa Lobo, Pedro Magalhães (orgs.), *Portugal a Votos. As Eleições Legislativas de 2002*, Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais, pp. 159-192.
- FRIEDMAN, Jonathan (1994), *Cultural Identity and Global Process*, Londres, Sage.
- FRIEDMAN, Monroe (1999), *Consumer Boycotts: Effecting Change Through the Marketplace and the Media*, Londres, Routledge.
- FRITH, Simon (1981), *Sound Effects: Youth, Leisure and the Politics of Rock'n'Roll*, Londres, Constable.
- FRITH, Simon (1986 [1984]), *The Sociology of Youth*, Lancashire, Causeway Books.
- FRITH, Simon (1996), *Performing Rites. On the Value of popular Music*, Cambridge, Harvard University Press.
- FRITH, Simon (1997), "Music and Identity" in Stuart Hall e Paul du Gay (orgs.) *Questions of Cultural Identity*, Londres, Sage, 108-127.

- FRONES, Ivar (2001), «Revolution without rebels: gender, generation, and social change», in AA.VV., *Transitions of Youth Citizenship in Europe: Culture, Subculture and Identity*, Estrasburgo, Concelho da Europa, pp. 217-234.
- GAEP (2000), *Juventude. Política, Programas e Iniciativas em Portugal*, Lisboa, Gabinete de Apoio, Estudos e Planeamento da Secretaria de Estado da Juventude.
- GALLAND, Olivier (1985), *Les Jeunes*, Paris, La Découverte.
- GALLAND, Olivier (1990), «Un nouvel âge de la vie», *Revue Française de Sociologie*, vol. XXXI, pp. 529-551.
- GALLAND, Olivier (1997), *Sociologie de la Jeunesse*, Paris, Armand Colin.
- GALLAND, Olivier (2001), «Adolescence, post-adolescence, jeunesse: retour sur quelques interprétations», *Revue Française de Sociologie*, vol. 42, n.º 4, pp. 611-640.
- GANS, Eric (2000), «The body sacrificial», in Tobin Siebers (org.), *The Body Aesthetic: From Fine Art to Body Modification*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 2000.
- GANTER, Rodrigo (2005), «De cuerpos, tatuajes y culturas juveniles», *Espacio Aberto. Cuaderno Venezolano de Sociología*, vol. 14, n.º 1, pp. 25-51.
- GARCÍA, José Luis (2000), «Informar y narrar: el análisis de los discursos en las investigaciones de campo», *Revista de Antropología Social*, n.º 9, pp. 75-104.
- GARFINKEL, Harold (1967), *Studies in Ethnomethodology*, New Jersey, Prentice-Hall Inc.
- GARRATT, Daren (1997), «Youth Cultures and Sub-Cultures», in Jeremy Roche & Stanley Tucker (orgs.), *Youth in Society. Contemporary Theory, Policy and Practice*, Londres, Sage, pp. 143-150.
- GAUTHIER, Madeleine (2000), «L'âge des jeunes: "un fait social instable"», *Lien Social et Politique*, n.º 43, pp. 23-32.
- GEERTZ, Clifford (1973), *The Interpretation of Cultures*, Nova Iorque, Basic Books.
- GELDER, Ken & Sarah Thornton (orgs.) (1997), *The Subcultures Reader*, Londres e Nova Iorque, Routledge.
- GERDEN, Kenneth J. (1991), *The Saturated Self. Dilemmas of Identity in Contemporary Life*, Nova Iorque, Basic Books.
- GHIGLIONE, Rodolphe & Benjamin Matalon (1978), *Les Enquêtes Sociologiques - Théories et Pratique*, Paris, Armand Colin.
- GHIGLIONE, Rodolphe & Benjamin Matalon, Nicole Bacri (1985), *Les Dires Analysés. L'Analyse Propositionnelle du Discours*, Saint-Denis, Presses Universitaires de Vincennes.
- GHIGLIONE, Rodolphe & Jean-Léon Beauvois, Claude Chabrol, Alain Trognon (1985), *Manuel d'Analyse de Contenu*, Paris, Armand Colin.
- GIDDENS, Anthony (1984), *The Constitution of Society*, Cambridge, Polity Press.

- GIDDENS, Anthony (1995 [1990]), *As Consequências da Modernidade*, Oeiras, Celta.
- GIDDENS, Anthony (1997 [1991]), *Modernidade e Identidade Pessoal*, Oeiras, Celta.
- GIDDENS, Anthony (2001 [1992]), *Transformações da Intimidade: Sexualidade, Amor e Erotismo nas Sociedades Modernas*, Oeiras, Celta.
- GIL, José (1980), *Metamorfoses do Corpo*, Lisboa, A Regra do Jogo.
- GIL, José (1988), *Corpo, Espaço e Poder*, Lisboa, Litoral Edições.
- GIL, José (1994), *Monstros*, Lisboa, Quetzal.
- GILBERT, Jeremy & Ewan Pearson (1999), *Discographies. Dance Music, Culture and the Politics of Sound*, Londres e Nova Iorque, Routledge.
- GILLEARD, Chris & Paul Higgs (2000), *Cultures of Ageing: Self, Citizen and the Body*, Londres, Prentice Hall.
- GIROUX, Henry A. (1992), *Border Crossings*, Londres, Routledge.
- GIROUX, Henry A. (1998), «Teenage sexuality, body politics, and the pedagogy of display», in Jonathon S. Epstein, *Youth Culture. Identity in a Postmodern World*, Oxford, Blackwell Publishers, pp. 24-55.
- GLASER, Barney & Anselm L. Strauss (1967), *The Discovery of Grounded Theory: Strategies for Qualitative Research*, Chicago, Aldine Publishing Company.
- GLASER, Barney (1978), *Theoretical Sensitivity: Advances in the Methodology of Grounded Theory*, Mill Valley, Sociology Press.
- GLASER, Barney (1992), *Basics of Grounded Theory Analysis: Emergence vs. Forcing*, Mill Valley, Sociology Press.
- GLASER, Barney (1998), *Doing Grounded Theory: Issues and Discussions*, Mill Valley, Sociology Press.
- GLASER, Barney (2001), *The Grounded Theory Perspective: Conceptualization Contrasted with Description*, Mill Valley, Sociology Press.
- GLASER, Barney (2003), *The Grounded Theory Perspective II*, Mill Valley, Sociology Press.
- GLASER, Barney (org.) (1993), *Examples of Grounded Theory: A Reader*, Mill Valley, Sociology Press.
- GOFFMAN, Erving (1968), *Asiles. Études sur la Condition Sociale des Malades Mentaux*, Paris, Minuit.
- GOFFMAN, Erving (1974), *Les Rites d'Interaction*, Paris, Minuit.
- GOFFMAN, Erving (1988 [1963]), *Estigma. Notas sobre a Manipulação da Identidade Deteriorada*, Rio de Janeiro, Editora Guanabara.

- GOFFMAN, Erving (1993 [1959]), *A Apresentação do Eu na Vida de Todos os Dias*, Lisboa, Relógio d'Água.
- GOFFMAN, Erving (1996 [5ª Edição]), *Manicômios, Prisões e Conventos*, São Paulo, Editora Perspectiva.
- GOMES, Rui Telmo (2003), «Sociografia dos lazeres e práticas culturais dos jovens portugueses», in José Machado Pais & Manuel Villaverde Cabral (org.), *Condutas de Risco, Práticas Culturais e Atitudes perante o Corpo*, Oeiras, Celta Editora, pp. 167-263.
- GOMES, Rui Telmo (2004), «Uma *tournee underground*: práticas musicais e estilos de vida em bandas *pop* amadoras», *Revista Obs*, n.º 13, pp. 56-67.
- GONZAGA, André (1997), «Telas vivas», *Arte Ibérica*, n.º 6, p. 31.
- GOTTLEIB, J. & G. Wald (1994), «Smells like teen spirit: Riot Grrrls, revolution and women in independent rock», in A. Ross & T. Rose (orgs.), *Microphone Fiends: Youth Music and Youth Culture*, Londres, Routledge.
- GOVENAR, Alan (1988), «The Variable Context of Chicano Tattooing», in Alain Rubin (org.), *Marks of Civilization: Artistic Transformation of the Human Body*, Los Angeles, Museum of Cultural History, pp. 209-218.
- GOVENAR, Alan (2000), «The Changing Image of Tattooing in American Culture: 1846-1966», in Jane Caplan (org.), *Written on the Body: the Tattoo in European and American History*, Princeton, Princeton University Press, pp. 212-233.
- GRÁCIO, Sérgio (1990), «Crise juvenil e invenção da juventude: notas para um programa de pesquisa», *A Sociologia e a Sociedade Portuguesa na Viragem do Século*, Actas do I Congresso Português de Sociologia, vol. I, Lisboa, Fragmentos, pp. 103-111.
- GRAWITZ, Madeleine (1990), *Méthodes des Sciences Sociales*, Paris, Dalloz.
- GROGNARD, Catherine (1994), *The Tattoo: Graffiti for the Soul*, Sydney, Treasure Press.
- GROPPO, Luis António (2000), *Juventude: Ensaio sobre Sociologia e História das Juventudes Modernas*, Rio de Janeiro, DIFEL.
- GROSSEGGER, Beate & Bernhard Heinzlmaier, Manfred Zentner (2001), «Youth Scenes in Austria», in AA.VV., *Transitions of Youth Citizenship in Europe: Culture, Subculture and Identity*, Estrasburgo, Concelho da Europa, pp. 193-216.
- GROSZ, Elizabeth (1994), *Volatile Bodies: Toward a Corporeal Feminism*, St. Leonard's, NSW:Allen and Unwin.
- GRUMBACH, M. (1988), «L'individu polyphonique», *Dialogue. Recherches Cliniques*, n.º102, pp.54-71.
- GUERREIRO, Maria das Dores & Pedro Abrantes (2004a), *Transições Incertas: os Jovens perante o Trabalho e a Família*, Lisboa, Presidência do Concelho de Ministros, Ministério das Actividades Económicas e do Trabalho.

- GUERREIRO, Maria das Dores & Pedro Abrantes (2004b), «Moving into adulthood in a southern European country: transitions in Portugal», *Portuguese Journal of Social Science*, vol. 3, n.º 3, pp. 191-209.
- GUEST, Harriet (2000), «Curiously Marked: Tattooing and Gender Difference in Eighteenth-century British Perceptions of the South Pacific», in Jane Caplan (org.), *Written on the Body: the tattoo in European and American History*, Princeton, Princeton University Press, pp. 83-101.
- GUIBENTIF, Pierre (1991), «Tentativa para uma abordagem sociológica do corpo», *Sociologia – Problemas e Práticas*, n.º 9, pp. 77-87.
- GUIDIKOVA, Irena & Lasse Siurala (2001), «Introduction: a weird, wired winsome generation – across contemporary discourses on subculture and citizenship», in AA.VV., *Transitions of Youth Citizenship in Europe: Culture, Subculture and Identity*, Estrasburgo, Concelho da Europa, pp. 5-16.
- GUIGOU, Muriel (2000), «Corps et société. Mise en perspective d'une sociologie du corps», in Claude Fintz, *Les Imaginaires du Corps. Tome 2 – Arts, Sociologie, Anthropologie. Pour une Approche Interdisciplinaire du Corps*, Paris, L'Harmattan, pp. 177-193.
- GUSTAFSON, Mark (2000), «The Tattoo in the Later Roman Empire and Beyond», in Jane Caplan (org.), *Written on the Body: the Tattoo in European and American History*, Princeton, Princeton University Press, pp. 17-31.
- HACKETT, Claire (1997), «Young people and political participation», in Jeremy Roche & Stanley Tucker (orgs.), *Youth in Society. Contemporary Theory, Policy and Practice*, Londres, Sage, pp. 81-88.
- HAENFLER, Ross (2004), «Rethinking subcultural resistance», *Journal of Contemporary Ethnography*, vol. 33, n.º 4, pp. 406-436.
- HALL, Stanley (1905), *Adolescence: Its Psychology and Its Relations to Physiology, Anthropology, Sociology, Sex, Crime, Religion, and Education*, Vol. I e II, Nova Iorque, Apleton.
- HALL, Stuart & Tony Jefferson (orgs.) (1976), *Resistance Through Rituals. Youth Cultures in Post-War Britain*, Londres, Hutchinson and C.C.C.S., University of Birmingham.
- HALLIBURTON, Murphy (2002), «Rethinking anthropological studies of the body: *manas* and *bödham* in Kerala», *American Anthropologist*, vol. 104, n.º 4, pp. 1123-1134.
- HARAWAY, Donna (1991), *Simians Cyborg, and Women. The reinvention of Nature*, Londres, Routledge.
- HARDIN, Michael (1999), «Mar(k)ing the objected body: a reading of contemporary female tattooing», *Fashion Theory*, vol. 3, n.º 1, pp. 81-108.
- HAREVEN, Tamara K. & Kanji Masaoka (1988), «Turning points and transitions: perceptions of the life course», *Journal of Family History*, vol. 13, n.º 3, pp. 271-289.



- HARPER, Douglas (1992), «Small N's and community case studies», in Charles C. Ragin & Howard S. Becker, *What is a case? Exploring the Foundations of Social Inquiry*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 139-158.
- HEBDIGE, Dick (1986 [1979]), *Subculture. The Meaning of Style*, Londres, Methuen.
- HEBDIGE, Dick (1988), *Hiding in the Light. On Images and Things*, Londres, Routledge.
- HEBDIGE, Dick (1997 [1987]), *Cut 'N' Mix: Culture, Identity and Caribbean Music*, Londres, Routledge.
- HERNANDO, Alberto (1997), «Tatuajes. La escritura en el cuerpo», *El Viejo Topo*, n.º 103, pp. 63-69.
- HERZBERG, Frederick (1978), *Le Travail et la Nature de l'Homme*, Paris, Entreprise Moderne D'Édition.
- HESMONDHALGH, David (2005), «Subcultures, scenes or tribes? None of the above», *Journal of Youth Studies*, vol. 8, n.º 1, pp. 21-40.
- HETHERINGTON, Kevin (1998), *Expressions of Identity. Space, Performance and Politics*, Londres, Sage.
- HEWITT, Kim (1997), *Mutilating the Body: Identity in Blood and Ink*, Bowling Green, Bowling Green State University Popular Press.
- HIERNAUX, Jean-Pierre (1997 [1995]), «Análise estrutural de conteúdos e modelos culturais : aplicação a materiais volumosos», in AA.VV., *Práticas e Métodos de Investigação em Ciências Sociais*, Lisboa, Gradiva, pp. 156-202.
- HIGGINS, Tory (1987), «Self-discrepancy: a theory relating self and affect», *Psychological Review*, n.º 94.
- HINTERMEYER, Pascal (1998), «Ambivalence du corps social», *Recherches Sociologiques*, vol. 24, n.º 1, pp. 105-122.
- HIRSCHMAN, Albert O. (1970), *Exit, Voice and Loyalty: Responses to Decline in Firms, Organizations and States*, Cambridge, Harvard University Press.
- HODKINSON, Paul (2005), «“Insider research“ in the study of youth cultures», *Journal of Youth Studies*, vol. 8, n.º 2, pp. 131-149.
- HOLZER, Boris & Mads P. Sorensen (2003), «Rethinking Subpolitics. Beyond the ‘Iron Cage’ of Modern Politics?», *Theory, Culture and Society*, vol. 20, n.º 2, pp. 79-102.
- HONNETH, Axel (1995), *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflict*, Cambridge, Polity Press.
- HONNETH, Axel (2004), *Morality and Recognition*, Cambridge, Polity Press.
- HUERRE, Patrice & Martine Pagan-Reymond, Jean-Michel Reymond (2000 [1997]), *A Adolescência Não Existe. História das Tribulações de um Artificio*, Lisboa, Terramar.

- HUQ, Rupa (2001), «Rap a la française: hip-hop as youth culture in contemporary post-colonial France», in AA.VV., *Transitions of Youth Citizenship in Europe: Culture, Subculture and Identity*, Estrasbugo, Concelho da Europa, pp. 41-60.
- IANNI, Octávio (1963), «O jovem radical», *Industrialização e Desenvolvimento Social no Brasil*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.
- INE (2001), *Inquérito à Ocupação do Tempo: Principais Resultados 1999*, Lisboa, Instituto Nacional de Estatística.
- INGLEHART, Ronald (1977), *The Silent Revolution – Changing Values and Political Styles Among Western Publics*, New Jersey, Princeton University Press.
- INGLEHART, Ronald (1990), *Culture Shift in Advanced Industrial Society*, New Jersey, Princeton University Press.
- INGLIS, David & Alexandra Howson (2001), «The body in sociology: tensions inside and outside sociological thought», *The Sociological Review*, vol. 49, n.º 3, pp. 297-317.
- INGLIS, David & Alexandra Howson (2002), «Sociology's sense of self: a response to Crossley and Shilling», *The Sociological Review*, vol. 50, n.º 1, pp. 136-139.
- IRWING, Katherine (2000), «Negotiating tattoo», in Patricia A. Adler & Peter Adler, *Constructions of Deviance. Social Power, Context, and Interaction*, Belmont, Wadsworth, pp. 469-479.
- JACKSON, Jean (1994), «Chronic pain and the tension between the body as subject and object», in Thomas Csordas (org.), *Embodiment and Experience. The Existential Ground of Culture and Self*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 210-228.
- JACOBSSON, Kerstin & Niels Hebert (2001), «Disobedient citizens? Young animal rights activists in Sweden», in AA.VV., *Transitions of Youth Citizenship in Europe: Culture, Subculture and Identity*, Estrasbugo, Concelho da Europa, pp. 17-40.
- JAUSS, Hans Robert (1978), *Pour une Esthétique de la Réception*, Paris, Gallimard.
- JAVEAU, Claude (2003), *Sociologie de la Vie Quotidienne*, Paris, PUF.
- JEFFREY, Denis (1995), «Jeunes de la rue et incorporation», *Religiologiques*, n.º 12, pp. 169-180.
- JEFFREY, Denis (1997), «Rituels sauvages, rituels domestiqués», *Religiologiques*, n.º 16, pp. 25-42.
- JEFFREYS, Sheila (2000), «"Body art" and social status: cutting, tattooing and piercing from a feminist perspective», *Feminism & Psychology*, vol. 10, n.º 4, pp. 409-429.
- JENB, Heike (2004), «Dressed in history: retro styles and the construction of authenticity in youth culture», *Fashion Theory*, vol. 8, n.º 4, pp. 387-404.
- JESUÍNO, Jorge Correia (1993), «O trabalho», in Luis de França, *Portugal, Valores Europeus, Identidade Cultural*, Lisboa, IED.

- JOAS, Hans (1998), «The Autonomy of the self. The meadean heritage and its postmodern challenge», *European Journal of Social Theory*, vol. 1, n.º 1, pp. 7-18.
- JOHNSON, Ragnar (2001), «The anthropological study of body decoration as art: collective representations and the somatization of affect», *Fashion Theory*, vol. 5, n.º 4, pp. 417-434.
- JONES, Amelia (1998), *Body Art/Performing the Subject*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- JONES, C. P. (2000), «Stigma and tattoo», in CAPLAN, Jane (org.), *Written on the Body: The Tattoo in European and American History*, Princeton, Princeton University Press, pp. 1-16.
- JORDAN, Tim (1995), «Collective bodies: raving and the politics of Gilles Deleuze and Felix Guattari», *Body & Society*, vol. 1, n.º 1, pp. 125-144.
- JOYCE, Rosemary A. (2005), «Archaeology of the body», *Annual Review of Anthropology*, vol. 34, pp. 139-158.
- JUNG, Hwa Yol (1996), «Phenomenology and body politics», *Body & Society*, vol. 2, n.º 2, pp. 1-22.
- JÜNGER, Ernest (2000), «A figura enquanto um todo que engloba mais do que a soma das suas partes», *Revista de Comunicação e Linguagens*, n.º 28, pp. 9-17.
- KAUFMANN, Claude (1996), *L'Entretien Compréhensive*, Paris: Éditions Nathan.
- KAUFMANN, Jean-Claude (2000), *Corps de Femmes. Regards d'Hommes. Sociologie des Seins Nus*, Paris, Nathan.
- KENT, David (1997), «Decorative bodies: the significance of convicts' tattoos», *Journal of Australian Studies*, n.º 53, pp. 78-88.
- KIRSCH, Stuart (2004), «Property limits: debates on the body, nature and culture in Melanesia», *Anuário Antropológico/2002-2003*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, pp. 193-224.
- KLEIN, Gabriele (2003), «Image, body and performativity: the constitution of subcultural practice in globalized world of pop», in MUGGLETON, David & Rupert Weinzierl, *The Post-Subcultures Reader*, Oxford, Berg, pp. 41-49.
- KLESSE, Christian (1999), «'Modern Primitivism': non-mainstream body modification and racialized representation», *Body & Society*, vol. 5, n.º 2-3, pp. 15-38.
- LACASSAGNE, Alexandre (1881), «Recherches sur les tatouages et principalement du tatouage chez les criminels», *Annales d'Hygiène Publique, Industrielle et Sociale*, série 3, n.º 4, pp. 288-304.
- LACROIX, Michel (1996), *L'Ideologie du New Age*, Paris, Flammarion.
- LAE, Jean-François & Bruno Proth (2002), «Les territoires de l'intimité, protection et sanction», *Ethnologie Française*, vol. 32, n.º 1, pp. 5-10.
- LAHIRE, Bernard (2003), *L'Homme Pluriel: Les Ressorts de l'Action*, Paris.

- LAHIRE, Bernard (2004), *La Culture des Individus. Dissonances Culturelles et Distinction de Soi*, Paris, Éditions La Découverte.
- LAHIRE, Bernard (2005), *L'Esprit Sociologique*, Paris, La Découverte.
- LALANDA, Piedade (1998), «Sobre a metodologia qualitativa na pesquisa sociológica», *Análise Social*, vol. 33, n.º 4, pp. 871-883.
- LAMER, Sylvie-Anne (1995), «Graffiti dans la peau. Marquages du corps, identité et rituel», *Religiologiques*, n.º 12, pp. 149-167.
- LAMER, Sylvie-Anne (1997), «Le tatouage, um rituel ancestral devenu sauvage?», *Religiologiques*, n.º 16, pp. 43-53.
- LANGMAN, Lauren (2003), «Culture, identity and hegemony: the body in a global age», *Current Sociology*, vol. 5, n.º 3/4, pp. 223-247.
- LAPOUGE, Gilles (1978), *Utopie et Civilisation*, Paris, Flammarion.
- LASCH, Christopher (1981 [1979]), *Le Complexe de Narcisse. La Nouvelle Sensibilité Américaine*, Paris, Robert Laffont.
- LASH, Scott & Mike Featherstone (2001), «Recognition and difference. Politics, identity, multiculturalism», *Theory, Culture and Society*, vol. 18, n.º 2-3, pp. 1-19.
- LE BRETON, David (1982), «Corps et symbolique social», *Cahiers Internationaux de Sociologie*, vol. LXXIII, pp. 223-232.
- LE BRETON, David (1984), «L'effacement ritualisé du corps», *Cahiers Internationaux de Sociologie*, vol. LXXVII, pp. 273-286.
- LE BRETON, David (1985), «Corps et individualisme», *Diogène*, n.º 131, pp. 27-50.
- LE BRETON, David (1991 [1985]), *Corps et Sociétés. Essai de Sociologie et d'Anthropologie du Corps*, Paris, Méridiens Klincksieck.
- LE BRETON, David (1991a), «Corps et anthropologie, de l'efficacité symbolique», *Diogène*, n.º 153, pp. 92-107.
- LE BRETON, David (1991b), «Sociologie du corps, perspectives», *Cahiers Internationaux de Sociologie*, vol. VC, pp. 132-143.
- LE BRETON, David (1992), *Des Visages. Essai d'Anthropologie*, Paris, Métailié.
- LE BRETON, David (1993), *La Chair à Vif. Usages Médicaux et Mondains du Corps Humain*, Paris, Métailié.
- LE BRETON, David (1995a), *Anthropologie de la Douleur*, Paris, Métailié.
- LE BRETON, David (1995b), «Le visage et le sacré: quelques jalons d'analyse», *Religiologiques*, n.º 12, pp. 49-64.
- LE BRETON, David (1995c), *La Sociologie du Risque*, Paris, PUF.

- LE BRETON, David (1997 [1992]), *La Sociologie du Corps*, Paris, PUF.
- LE BRETON, David (1997), «Jeux symboliques avec la mort», *Religiologiques*, n.º 16, pp. 55-65.
- LE BRETON, David (1998a), *Les Passions Ordinaires, Anthropologie des Émotions*, Paris, Armand Colin.
- LE BRETON, David (1998b), «Sociologie des émotions: critique de la raison darwinienne», *Recherches Sociologiques*, vol. 24, n.º 1, pp. 37-54
- LE BRETON, David (1999), *L'Adieu au Corps*, Paris, Métailié.
- LE BRETON, David (2000 [1990]), *Anthropologie du Corps et Modernité*, Paris, Quadrige/PUF.
- LE BRETON, David (2000 [1991]), *Passions du Risque*, Paris, Métailié.
- LE BRETON, David (2000), «Figures du corps accessoire: marques corporelles, culturisme, transsexualisme, etc.», in Claude Fintz (org.), *Les Imaginaires du Corps. Tome 2 – Arts, Sociologie, Anthropologie. Pour une Approche Interdisciplinaire du Corps*, Paris, L'Harmattan, pp. 207-231.
- LE BRETON, David (2002a), *Signes d'Identité. Tatouages, Piercings et Autres Marques Corporelles*, Paris, Métailié.
- LE BRETON, David (2002b), «Tatouages et piercings... un bricolage identitaire?», *Sciences Humaines*, n.º132, pp. 32-35.
- LE BRETON, David (2002c), *Conduites à Risque*, Paris, PUF/Quadrige.
- LE BRETON, David (2003), *La Peau et la Trace. Sur les Blessures de Soi*, Paris, Métailié.
- LE BRETON, David (2004), «O corpo enquanto acessório de presença: notas sobre a obsolescência do homem», *Revista de Comunicação e Linguagens*, n.º 33, pp. 67-81.
- LE BRETON, David (org.) (1995d), *L'Aventure. La Passion des Détours*, Paris, Autrement.
- LE BRETON, David (org.) (2002d), *L'Adolescence à Risque. Le Corps à Corps avec le Monde*, Paris, Autrement.
- LEADBETTER, C. & K. Oakley (1999), *The Independents*, Londres, Demos.
- LECOMTE, Jacques (1999), «Le soi. De l'enfance à l'âge adulte», in AA.VV., *L'Identité. L'Individu. Le Groupe. La Société.*, Auxene, Editions Sciences Humaines, pp. 31-34
- LECUYER, Roger (1994), *Le Développement du Concept de Soi de L'Enfance à la Vieillesse*, Montréal, Presse de l'Université de Montréal.
- LEDER, Drew (1990), *The Absent Body*, Chicago, The University of Chicago Press.
- LEDER, Drew (org.) (1992), *The Body in Medical Thought and Practice*, Londres, Kluwer Academic.

- LEENHARDT, Maurice (1971 [1947]), *Do Kamo. La Personne et le Mythe dans le Monde Mélanésien*, Paris, Gallimard.
- LÉON, Oscar Dávila (2004), «Adolescência y juventud: de las nociones a los abordajes», *Ultima Década*, n.º 21, pp. 83-104.
- LESKO, Nancy (1996), «Denaturalizing adolescence. The politics of contemporary representations», *Youth & Society*, vol. 28, n.º 2, pp. 139-161.
- LEVI, Giovanni & Jean-Claude Schmitt (1996), *História dos Jovens*, São Paulo, Companhia das Letras, 2 volumes.
- LEVINE, Martin P. (1998), *Gay Macho: the Life and Death of the Homosexual Clone*, Nova Iorque, New York University Press.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1986 [1955]), *Tristes Trópicos*, Lisboa, Edições 70.
- LIEBERSON, Stanley (1992), «Small N's and big conclusions: an examination of the reasoning in comparative studies based on a small number of cases», in Charles C. Ragin & Howard S. Becker, *What is a case? Exploring the Foundations of Social Inquiry*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 105-118.
- LIFTON, Jay Robert (1993), *The Protean Self*, Nova Iorque, Basic Books.
- LIMA, Mesquitela (1956), *Tatuagens da Lunda*, Luanda, Museu de Angola.
- LINGI, Alphonso (1994), *Foreign Bodies*, Nova Iorque, Routledge.
- LIPIANSKY, Edmond Marc (1999), «L'identité personnelle», in AA.VV., *L'identité. L'individu. Le Groupe. La Société.*, Auxerre, Editions Sciences Humaines, pp. 21-27.
- LIPOVETSKY, Gilles (1989 [1983]), *A Era do Vazio. Ensaio sobre o Individualismo Contemporâneo*, Lisboa, Relógio D'Água.
- LIPOVETSKY, Gilles (1989 [1987]), *O Império do Efêmero*, Lisboa, Publicações Dom Quixote.
- LIPOVETSKY, Gilles (1994 [1992]), *O Crepúsculo do Dever. A Ética Indolor dos Novos Tempos Democráticos*, Lisboa, Edições Dom Quixote.
- LIPOVETSKY, Gilles (1997), *La Troisième Femme. Permanence et Révolution du Féminin*, Paris, Gallimard.
- LOCK, Margaret (1993), «Cultivating the body: anthropology and epistemologies of bodily practice and knowledge», *Annual Review of Anthropology*, n.º 22, pp. 133-155.
- LOMBROSO, Cesare (1895), *L'Homme Criminel*, Paris, Félix Alcan.
- LOPES, João Teixeira (2002), «Razão, corpo e sentimento na teoria social contemporânea», *Sociologia*, n.º 12, pp. 57-64.
- LOPES, João Teixeira (2004), «Que corpo, para que sociedade? Formas contemporâneas de alienação», *Manifesto*, n.º 5, pp. 121-126.

- LORIOU, Marc (2004), «"Être jeune" est-il dangereux pour la santé ?», in Catherine Pugeault-Cicchelli, Vincenzo Cicchelli, Tariq Ragi, *Ce Que Nous Savons des Jeunes*, Paris, PUF, pp. 99-112.
- LUCKMANN, Thomas & Peter Berger (1999 [1966]), *A Construção Social da Realidade. Tratado de Sociologia do Conhecimento*, Lisboa, Dina Livro.
- LUHUMAN, Niklas (1985), «The individuality of the individual», in Morton Sosna e David Welby (orgs.), *Reconstructing Individualism: Autonomy, Individuality and Self in Western Thought*, Stanford, Stanford University Press.
- LURIE, Alison (1997), *A Linguagem das Roupas*, Rio de Janeiro, Rocco.
- LYNCH, Michael (2000), «Against reflexivity as an academic virtue and source of privileged knowledge», *Theory, Culture & Society*, vol. 17, n.º 3, pp. 26-54.
- LYON, M.L. & J-M.Barbalet (1994), «Society's body: emotion and the "somatization" of social theory», in Thomas Csordas (org.), *Embodiment and Experience. The Existential Ground of Culture and Self*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 48-66.
- LYOTARD, Jean-François (1989 [1979]), *A Condição Pós-Moderna*, Lisboa, Gradiva.
- MACCORMACK, Patricia (2006), «The great ephemeral tattooed skin», *Body & Society*, vol. 12, n.º 2, pp. 57-82.
- MACQUARRIE, Charles W. (2000), «Insular Celtic Tattooing: history, myth and metaphor», in Jane Caplan (org.), *Written on the Body: the tattoo in European and American History*, Princeton, Princeton University Press, pp. 32-45.
- MAFFESOLI, Michel (1985), *L'Ombre de Dionysos. Contribution à une sociologie de l'orgie*, Paris, Méridiens.
- MAFFESOLI, Michel (1988a), *Le Temps des Tribus. Le Déclin de l'Individualisme dans les Sociétés de Masse*, Paris, Méridiens Klincksieck.
- MAFFESOLI, Michel (1988b), «A ética da estética, Homo Estheticus», *Revista de Comunicação e Linguagens*, n.º 6/7, pp. 239-247.
- MAFFESOLI, Michel (1990a), *Au Creux des Apparences. Pour une Éthique de l'Esthétique*, Paris, Plon.
- MAFFESOLI, Michel (1990b), «A física mística do corpo», *Revista de Comunicação e Linguagens*, n.º 10-11, pp. 33-40.
- MAFFESOLI, Michel (1993), *La Contemplation du Monde*, Paris, Grasset.
- MAFFESOLI, Michel (1996), *Éloge de la Raison Sensible*, Paris, Grasset.
- MAFFESOLI, Michel (1997), «Le corps nomade», *Cultures en Mouvement*, n.º 3.
- MAFFESOLI, Michel (2002 [1992]), *La Transfiguration du Politique. La Tribalisation du Monde Postmoderne*, Paris, La Table Moderne.

- MAFFESOLI, Michel (2004), «De l'identité aux identifications», in Nicole Aubert, *L'Individu Hypermoderne*, Paris, Érès, pp. 147-156.
- MAGALHÃES, Pedro (2004), «Democratas, descontentes e desafectos: as atitudes dos portugueses em relação ao sistema político», in André Freire, Marina Costa Lobo, Pedro Magalhães (orgs.), *Portugal a Votos. As eleições legislativas de 2002*, Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais, pp. 333-361.
- MAGNANI, José Guilherme Cantor (1992), «Tribos urbanas: metáfora ou categoria?», *Cadernos de Campo. Revista de Pós-Graduação em Antropologia*, vol. 3, n.º 2, São Paulo, USP.
- MAILLOCHON, Florence (2004), «De la sexualité prémaritale à la sexualité à risque», in Catherine Pugeault-Cicchelli, Vincenzo Cicchelli, Tariq Ragi, *Ce Que Nous Savons des Jeunes*, Paris, PUF, pp. 113-127.
- MAISONNEUVE, Jean & Marilou Bruchon-Schweitzer (1999), *Le Corps et la Beauté*, Paris, PUF.
- MAISONNEUVE, Jean (1976), «Le corps et le corporéisme aujourd'hui», *Revue Française de Sociologie*, vol. XVII, pp. 551-571.
- MALBON, Ben (1999), *Clubbing. Dancing, Ecstasy and Vitality*, Londres e Nova Iorque, Routledge.
- MANDELBAUM, David G. (1973), «The study of life history: Gandhi», *Current Anthropology*, vol. 14, n.º 3, pp. 177-193.
- MARCHAND, Gilles (2003), «La quête de soi, un chemin de croix?», *Sciences Humaines*, n.º 40, pp. 50-52.
- MARCOS, Maria Lucília & António Fernando Cascais (orgs.) (2004), «Corpo, técnica, subjectividades», *Revista de Comunicação e Linguagens*, n.º 33.
- MARCOS, Maria Lucília (2004), «O rosto e o resto», *Revista de Comunicação e Linguagens*, n.º 33, pp. 235-246.
- MARK, Arien (org.) (2000), «Faces», *Social Research* (número temático), vol. 67, n.º 1.
- MAROY, Christian (1997 [1995]), «A análise qualitativa de entrevistas», in AA.VV., *Práticas e Métodos de Investigação em Ciências Sociais*, Lisboa, Gradiva, pp. 117-155.
- MARQUES, Gabriel Garcia (1997), *Cem Anos de Solidão*, Lisboa, D.Quixote.
- MARQUES, Rafael (2004), «Mecanismos Sociais de Criação de Indústrias em Sociedades Avançadas», *SOCIUS Working Papers*, n.º 7, Lisboa, ISEG.
- MARQUES, Toni (1997), *O Brasil Tatuado e Outros Mundos*, Rio de Janeiro, Rocco.
- MARSHAL, T. H. (1963 [1950]), *Citizenship and Social Class*, Cambridge, Cambridge University Press.
- MARTINEZ, Roger (2001), «Youth culture and social participation in Catalonia, Spain», in AA.VV., *Transitions of Youth Citizenship in Europe: Culture, Subculture and Identity*, Estrasburgo, Concelho da Europa, pp. 101-116.



- MARTUCCELLI, Danilo (2002), *Grammaires de l'Individu*, Paris, Éditions Gallimard.
- MARZANO-PARISOLI, Maria Michela (2002), *Penser le Corps*, Paris, PUF.
- MASCIA-LEES, Frances E. & Patricia Sharpe (1992), «The marked and the un(re)marked: tattoo and gender in theory and narrative», in Frances E. Mascia-Lees & Patricia Sharpe (org.), *Tattoo, torture, mutilation, and adornment. The denaturalization of the body in culture and text*, Albany, State University of New York Press, pp. 145-169.
- MAUSS, Marcel (1966 [1950]), «Une catégorie de l'esprit humain: la notion de personne, celle de 'Moi'»; «Notion de technique du corps»; «Principes de classification des techniques du corps»; «Énumération biographique des techniques du corps», *Sociologie et Anthropologie*, Paris, PUF, pp. 333-364, 365-386.
- MAXWELL, Joseph A. (1996), *Qualitative Research Design. An Interactive Approach*, Londres, Sage.
- MAXWELL-STEWART, Hamish & Ian Diffield (2000), «Skin deep devotions: religious tattoos and convict transportation to Australia», in Jane Caplan (org.), *Written on the Body: The Tattoo in European and American History*, Princeton, Princeton University Press, pp. 118-135.
- MAYER, Nonna (1995), «L'Entretien selon Pierre Bourdieu», *Revue Française de Sociologie*, n.º 34.
- MAZLISH, Bruce (2003), «A tale of two enclosures. Self and society as a setting for utopias», *Theory, Culture and Society*, vol. 20, n.º 1, pp. 43-60.
- MCDONALD, Kevin (1999), *Struggles for Subjectivity: Identity, Action and Youth Experience*, Cambridge, Cambridge University Press.
- MCDONALD, Kevin (2002), «From solidarity to fluidarity: social movements beyond 'collective identity' – the case of globalization conflicts», *Social Movement Studies*, vol. 1, n.º 2, pp. 109-128.
- MCDONALD, Kevin (2004), «Oneself as another: from social movement to experience movement», *Current Sociology*, vol. 52, n.º 4, pp. 575-593.
- McKAY, George (1996), *Senseless Acts of Beauty. Cultures of Resistance Since the Sixties*, Londres, Verso.
- McKERRACHER, D. & R. Watson (1969) «Tattoo marks and behaviour disorder», *British Journal of Criminology*, n.º 9, pp. 167-172.
- McROBBIE, a. & J. Garber (1976), «Girls and subcultures: an exploration», in Stuart Hall & Tony Jefferson (orgs.), *Resistance Through Rituals. Youth Cultures in Post-War Britain*, Londres, Hutchinson and C.C.C.S., University of Birmingham, pp.208-222.
- MEAD, George-Herbert (1963 [1933]), *L'Esprit, Le Soi, La Société*, Paris, PUF
- MEDEIRO, Dora (2000), «A tatuagem é uma arte», *Homem Magazine*, n.º 139, pp. 83-87.

- MELLOR, Philip A. & Chris Shilling (1997), *Re-forming the Body. Religion, Community and Modernity*, Sage, Londres.
- MELO, Alexandre (1988), «Obsessão e circunstância», *Revista de Comunicação e Linguagens*, n.º 6-7, pp. 203-207.
- MELO, Alexandre (1994), *O Que é Arte*, Lisboa, Difusão Cultural.
- MELO, Alexandre (1995), «Arte e mercadoria», in Maria de Lourdes Lima dos Santos (org.), *Cultura e Economia. Actas do Colóquio em Lisboa*, Lisboa, ICS, pp. 83-90
- MELO, Alexandre (2003), «A falência das identidades», *Trajectos. Revista de Comunicação, Cultura e Educação*, n.º 2, pp. 7-11.
- MELUCCI, Alberto (1989), *Nomads of the Present: Social Movements and Individual Needs in Contemporary Society*, Filadélfia, Temple University Press.
- MELUCCI, Alberto (1995), «The new social movements revisited: reflections on a sociological misunderstanding», in Louis Maheu (org.) *Social Movements and Social Classes: The Future of Collective Action*, Londres, Sage, pp. 107-119.
- MEMMI, Albert (1997), «Les fluctuations de l'identité culturelle», *Esprit*, n.º 228, pp. 94-106.
- MENDES DE ALMEIDA, Maria Isabel (2000), «Nada além da epiderme: a performance romântica da tatuagem», *Psicologia Clínica*, vol. 12, n.º 2, pp. 100-147.
- MENDES DE ALMEIDA, Maria Isabel (2001), «Tatuagem e subjectividade: reflexões em torno do imaginário da epiderme», *Interseções*, vol. 3, n.º 1, pp. 91-109.
- MENDOZA, Cupatitzio Piña (2004), *Cuerpos Possibles... Cuerpos Modificados. Tatuages y Perforaciones en Jóvenes Urbanos*, México, Instituto Mexicano de la Juventud.
- MERLEAU-PONTY, Maurice (1964), *Signs*, Evanston, Northwestern University Press.
- MERLEAU-PONTY, Maurice (1993 [1962]), *Phénoménologie de la Perception*, Paris, Gallimard.
- MERLEAU-PONTY, Maurice (1997 [1968]), *Le Visible et L'Invisible suivi de Notes de Travail*, Paris, Gallimard.
- MERTON, Robert (1972), «Insiders and outsiders: a chapter in the sociology of knowledge», in *Varieties of Political Expression in Sociology*, Chicago, University of Chicago Press, pp. 9-47.
- MERTON, Robert K. & Elinor Barber (2003), *The Travels and Adventures of Serendipity: A Study in Historical Semantics and the Sociology of Science*, Princeton, Princeton University Press.
- MIFFLIN, Margot (1997), *Bodies of Subversion. A Secret History of Women and Tattoo*, Nova Iorque, Juno Books.
- MIRANDA, José Bragança (1994), *Analítica da Actualidade*, Lisboa, Veja.

- MIRANDA, José Bragança (1998), «As ligações do corpo», in Manuela Barros (org.), *Metamorfoses do Sentir*, Porto, Balle teatro Edições, pp. 32-50.
- MIRANDA, José Bragança (2000), «Corpo Utópico», in M. Valente Alves & António Barbosa (org.), *O Corpo na Era Digital*, Lisboa, Faculdade de Medicina de Lisboa, pp. 192-208.
- MOORE, David (1994), *The Lands in Action. Social Process in an Urban Youth Subculture*, Aldershot, Arena.
- MORGAN, David (1998), «Sociological imaginings and imagining sociology: bodies, autobiographies and other mysteries», *Sociology*, vol. 32, n.º 4, pp. 647-663.
- MOULIN, Raymonde (1982), «De l'artisan au professionnel : l'artiste», *Sociologie du Travail*, n.º4.
- MUCCHIELLI, Alex (1986), *L'Identité*, Paris, PUF.
- MUGGLETON, David & Rupert Weinzierl (2003) (orgs.), *The Post-Subcultures Reader*, Oxford, Berg.
- MUGGLETON, David (2002 [2000]), *Inside Subculture. The Postmodern Meaning of Style*, Oxford, Berg.
- MUNGHAM Geoff & Geoff Pearson (orgs.) (1976), *Working Class Youth Culture*, Londres, Routledge & Kegan Paul.
- MYERS, James, (1992), «Nonmainstream body modification. Genital piercing, branding, burning and cutting», *Journal of Contemporary Ethnography*, vol.21, n.º 3, pp. 267-306.
- NAHOUM-GRAPPE, Véronique (1988), «Regards croisés sur la différence: l'esthétique du corps», *Sociétés*, n.º 21, pp. 21-25.
- NANCY, Jean-Luc (2004), «Cinquenta e oito indícios sobre o corpo», *Revista de Comunicação e Linguagens*, n.º 33, pp. 15-23.
- NASH, Kate (2001), «The 'Cultural Turn' in Social Theory: Towards a Theory of Cultural Politics», *Sociology*, vol. 35, n.º 1, pp. 77-92.
- NETTLETON, Sarah & Jonathan Watson (1998), «The body in everyday life. An introduction», in Sarah Nettleton e Jonathan Watson (orgs.), *The Body in Everyday Life*, Londres, Routledge, pp.1-23.
- NETTLETON, Sarah (1995), «The sociology of the body», *The Sociology of Health and Illness*, Cambridge, Polity Press, pp. 100-130.
- NEVES, Helena (2004), «Ausência presença do corpo na cultura ocidental: o corpo (des)apropriado», *Manifesto*, n.º 5, pp. 66-78.
- NUNES, Adérito Sedas (1968), *Sociologia e Ideologia do Desenvolvimento*, Lisboa, Moraes.
- NUNES, Adérito Sedas (1970), *O Problema Político da Universidade*, Lisboa, D. Quixote.
- NUNES, Adérito Sedas (1987 [1972]), *Questões Preliminares sobre as Ciências Sociais*, Lisboa, Editorial Presença.

- O'DELL, Kathy (1998), *Contract with the Skin: Masochism, Performance Art, and the 1970s*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- O'NEILL, Maggie & Sara Giddens, Patricia Breatnach, Carl Bagley, Darren Bourne, Tony Judge (2002), «Renewed methodologies for social research: etno-mimesis as performativa praxis», *The Sociological Review*, vol. 50, n.º 1, pp. 69-88.
- OETTERMANN, Sttephan (2000), «On display: tattooed entertainers in America and Germany», in Jane Caplan (org.), *Written on the Body: the tattoo in European and American History*, Princeton, Princeton University Press, pp. 193-211.
- OLIVEIRA, Emídio Rosa (1990), «Capturas e saberes experimentais o corpo», *Revista de Comunicação e Linguagens*, n.º 10-11, pp. 41-51.
- ORLIE, Melissa A. (2002), «The desire for freedom and the consumption of politics», *Philosophy & Social Criticism*, vol. 28, n.º 4, pp. 395-417.
- ORTEGA, Francisco (2004), «Modificações corporais e bioidentidades», *Revista de Comunicação e Linguagens*, n.º 33, pp. 247-263.
- OZAWA-DE SILVA, Chikako (2002), «Beyond the body / mind? Japanese contemporary thinkers on alternative sociologies of the body», *Body & Society*, vol. 8, n.º 2, pp. 21-38.
- OZER, Elizabeth & Tracy Macdonald, Charles Irwin (2002), «Adolescent Heath care in the United States : implications and projections for the new millennium», in Jeylan T. Mortimer & Reed W. Larson (eds), *The Changing Adolescent Experience. Social Trends and the Transition to Adulthood*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 129-174.
- PAIS, José Machado & Manuel Villaverde Cabral (orgs.) (2003), *Condutas de Risco, Práticas Culturais e Atitudes perante o Corpo*, Oeiras, Celta Editora.
- PAIS, José Machado (1986), *Artes de Amar da Burguesia: A Imagem da Mulher e os Rituais de Galantaria nos Meios Burgueses do Século XIX em Portugal*, Lisboa, ICS.
- PAIS, José Machado (1990), «A construção sociológica da juventude, alguns contributos», *Análise Social*, vol. XXV, n.º 105-106, pp. 139-165.
- PAIS, José Machado (1991), «Emprego juvenil e mudança social, velhas teses, novos modos de vida», *Análise Social*, vol. XXVI, n.º 114, pp. 945-987.
- PAIS, José Machado (1993), *Culturas Juvenis*, Lisboa, Imprensa Nacional/Casa da Moeda.
- PAIS, José Machado (1994a), «A vida como aventura: uma nova ética de lazer?», *New Routes for Leisure, Actas do Congresso Mundial do Lazer*, Lisboa, ICS, pp. 99-110.
- PAIS, José Machado (1994b), «Éticas e estéticas do quotidiano», in Maria de Lourdes Lima dos Santos (org.), *Cultura & Economia*, Lisboa, ICS, pp. 129-152.
- PAIS, José Machado (1995), «Durkheim: das Regras do Método aos métodos desregrados», *Análise Social*, vol. 30, n.º 131-132, pp. 239-263.

- PAIS, José Machado (1996a), «A geração yô-yô», in *Dinâmicas Multiculturais, Novas Faces, Outros Olhares*, vol. II, Lisboa, ICS, pp. 111-125.
- PAIS, José Machado (1996b), «Levantamento bibliográfico de pesquisas sobre a juventude portuguesa – tradições e mudanças (1985-1995)», *Sociologia- Problemas e Práticas*, n.º 21, pp. 197-221.
- PAIS, José Machado (1998), «Introdução», in José Machado Pais (org.), *Gerações e Valores na Sociedade Portuguesa Contemporânea*, Lisboa, Secretaria de Estado da Juventude / Instituto de Ciências Sociais, pp.17-58.
- PAIS, José Machado (2000), «Transition and youth cultures: forms and performances», *International Social Science Journal*, n.º 164, pp. 219-232.
- PAIS, José Machado (2001), *Ganchos, Tachos e Biscates. Jovens, Trabalho e Futuro*, Porto, Âmbar.
- PAIS, José Machado (2002), *Sociologia da Vida Quotidiana*, Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais.
- PAIS, José Machado (2003), «The multiple face of the future in the labyinth of life», *Journal of Youth Studies*, vol. 6, n.º 2, pp. 115-126.
- PAIS, José Machado (2004a), «Jovens, bandas musiciais e revivalismo tribais», in José Machado Pais e Leila da Silva Blass (orgs.), *Tribos Urbanas: Produção Artística e Identidades*, Lisboa, ICS, pp. 23-55.
- PAIS, José Machado (2004b), «Quotidiano e Reflexividade», Actas do V Congresso Português de Sociologia, organizado pela Associação Portuguesa de Sociologia e realizado na Universidade do Minho, sob o tema «Sociedades Contemporâneas: Reflexividade e Acção» (no prelo).
- PAIS, José Machado (2005), «Jovens e cidadania», *Sociologia – Problemas e Práticas*, n.º 49, pp. 53-70.
- PAIS, José Machado, Paulo Antunes Ferreira, Vitor Sérgio Ferreira (1995), *Inquérito aos Artistas Jovens Portugueses*, Lisboa, Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa.
- PAPAMELETIOU, Demosthenes & Dieter Shwela, Alexandre Zenié (2003a) *Technical/scientific and regulatory issues on the safety of tattoos, body piercing and of related practices*, European Commission, Joint Research Centre, Institute for Health and Consumer Protection, Physical and Chemical Exposure Unit, Ispra.
- PAPAMELETIOU, Demosthenes & Dieter Shwela, Alexandre Zenié (2003c), *Regulatory review on the safety of tattoos, body piercing and of related practices*, European Commission, Joint Research Centre, Institute for Health and Consumer Protection, Physical and Chemical Exposure Unit, Ispra.
- PAPAMELETIOU, Demosthenes & Dieter Shwela, Alexandre Zenié, Wolfgang Bäumlner (2003b), *Risks and Health Effects from Tattoos, Body Piercing and Related Practices*, European Commission, Joint Research Centre, Institute for Health and Consumer Protection, Physical and Chemical Exposure Unit, Ispra.

- PAPPÁMIKAIL, Lia (2004), «Relações intergeracionais, apoio familiar e transições juvenis para a vida adulta em Portugal», *Sociologia – Problemas e Práticas*, n.º 46, pp. 91-116.
- PAYNE, Geoff & Malcolm Williams (2005), «Generalization in qualitative research», *Sociology*, vol. 39, n.º 2, pp. 295-314.
- PEREIRA, Luiza Helena (1998), «Análise de conteúdo: um *approach* do social», *Cadernos de Sociologia*, n.º 9, pp. 87-114.
- PÉREZ, Andrea Lissett (2006), «Identidade à flor da pele. Etnografia da prática da tatuagem na contemporaneidade», *Mana*, vol. 12, n.º 1, pp. 179-206.
- PERRIN, Eliane (1985), *Cultes du Corps. Enquête sur les Nouvelles Pratiques Corporelles*, Paris, Favre.
- PETERSON, Richard (1996), «Changing highbrow taste: from snob to omnivore», *American Sociological Review*, vol. 61.
- PETROVA, Youra (2001), «From collective identities ot everyday youth solidarity», in AA.VV., *Transitions of Youth Citizenship in Europe: Culture, Subculture and Identity*, Estrasbugo, Concelho da Europa, pp. 91-100.
- PHIL, Jackson (2004), *Inside Clubbing : Sensual Experiments in the Art of Being Human*, Oxford, Berg.
- PHILIPS, Janine M. & Murray Drummond (2001), «An investigation into the body image perception, body satisfaction and exercise expectations of male fitness leaders: implications for professional practice», *Leisure Studies*, n.º 20, 95-105.
- PHILLIPS, Susan A. (2001), «Gallo's body. Decoration and damnation in the life of a Chicago gang member», *Ethnography*, vol. 2, n.º 3, pp. 357-388.
- PIETTE, Albert (1992), «Les rituels : du principe d'ordre a la logique paradoxale. Points de repère théoriques», *Cahiers Internationaux de Sociologie*, vol. XCII, pp. 163-179.
- PIKE, Sara M. (2001), *Earthly Bodies, Magical Selves: Contemporary Pagans and the Search for Community*, Berkeley e Los Angeles, University of California Press.
- PILE, Steve (1996), *The body and the city. Psychoanalysis, space and subjectivity*, Londres, Routledge.
- PINI, Maria (1997), «Technologies of the self», in Jeremy Roche & Stanley Tucker (orgs.), *Youth in Society. Contemporary Theory, Policy and Practice*, Thousand Oaks, Sage, pp. 160-167.
- PINTO, José Madureira (1991), «Considerações sobre a produção social da identidade», *Revista Crítica de Ciências Sociais*, n.º 32, pp. 217-231.
- PINTO, José Madureira (2003), «Reflexividade reformista e auto-análise», *Forúm Sociológico*, n.º 9/10, pp. 21-29.
- PINTO, José Manuel (2002), *Adolescência e Escolhas. À Descoberta da Singularidade*, Coimbra, Quarteto Editora.

- PITTS, Victoria (1999), «Body modification, self mutilation and agency in media accounts of a subculture», *Body & Society*, vol. 5, n.º 2-3, pp. 291-303.
- PITTS, Victoria (2000), «Visibly Queer: Body Technologies and Sexual Politics», *The Sociological Quarterly*, vol. 41, n.º 3, pp. 443-463.
- PITTS, Victoria (2003), *In the Flesh: The Cultural Politic of Body Modification*, Nova Iorque, Palgrave Macmillan.
- PITTS, Victoria (2004), «Debating body projects: reading *tattooed*», *Health: An Interdisciplinary Journal for the Social Study of Health, Illness and Medicine*, vol. 8, n.º 3, pp. 380-386.
- PLUG, Wym & Elke Zeil, Manuela Du Bois-Reymond (2003), «Young peoples's perceptions on youth and adulthood. A longitudinal study from the Netherlands», *Journal of Youth Studies*, vol. 6, n.º 2, pp. 127-144.
- POIRIER, Jean (org.) (1998 [1990]), *História dos Costumes. As Técnicas do Corpo*, Lisboa, Editorial Estampa.
- POLHEMUS, Ted & J. Benthall (orgs.) (1975), *The Body as a Medium of Expression*, Londres, Allen Lane.
- POLHEMUS, Ted & L. Proctor (1978), *Fashion and Anti-fashion*, Londres, Thames & Hudson.
- POLHEMUS, Ted (1988), *Body Styles*, Londres, Lennard Publishing.
- POLHEMUS, Ted (1995), *Streetstyle: From Sidewalk to Catwalk*, Londres, Thames & Hudson.
- POLHEMUS, Ted (1996), *The Costumized Body*, Serpents Tail, Nova Iorque.
- POLHEMUS, Ted (1997), «In the supermarket of style», in S. Readhead, D. Wynne & O'Connor (orgs.), *The Clubcultures Reader: Readings in Popular Cultural Studies*, Oxford, Blackwell.
- POLNER, Melvin (1987), *Mundane Reason: Reality in Everyday and Sociological Discourse*, Cambridge, Cambridge University Press.
- PRITCHARD, Stephen (2001), «An essential marking: Maori tattooing and the properties of cultural identity», *Theory, Culture & Society*, vol. 18, n.º 4, pp. 27-45.
- PRÓCHNO, Caio César Souza Camargo (1999), *Corpo do Ator. Metamorfoses, Simulacros*, São Paulo, Annablume.
- PROZIO, Laura (2004), «Skinheads. Tatuaje, género y cultura juvenil», *Revista de Estudios de Juventud, Injuve*, n.º 64, pp. 101-110.
- PUTNINS, Aldis (2002), «Young offenders, tattoos and recidivism», *Psychiatry, Psychology and Law*, vol. 9, n.º 1, pp. 62-68.
- QUEUDRUS, Sandy (2002), «La free-party. Le corps sous influence, ambiance, lieux et scansion», *Ethnologie Française*, vol. 32, n.º 2, pp. 521-527.
- QUINTAIS, Luis (2000), «Liminaridade e metamorfose: uma reflexão antropológica sobre uma desordem psiquiátrica», *Análise Social*, vol. 34, n.º 153, pp. 985-1005.

- QUIVY, Raymond & LucVan Campenhoudt (1992 [1988]), *Manual de Investigação em Ciências Sociais*, Lisboa, Gradiva.
- RABY, Rebecca (2005), «What is resistance?», *Journal of Youth Studies*, vol. 8, n.º 1, pp. 151-171.
- RADLEY, Alan (1995), «The elusory body and social constructionist theory», *Body & Society*, vol. 1, n.º 2, pp. 2-23.
- RADLEY, Alan (1998), «Displays and fragments. Embodiment and the configuration of social worlds», in Henderikus J. Stam (org.), *The Body and Psychology*, Londres, Sage, pp. 13-29.
- RAGIN, Charles C. & Howard S. Becker (orgs.) (1992), *What is a case? Exploring the Foundations of Social Inquiry*, Cambridge, Cambridge University Press.
- RAGIN, Charles C. (1992), «Introduction: cases of “what is a case?”», in Charles C. Ragin & Howard S. Becker, *What is a case? Exploring the Foundations of Social Inquiry*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 1-17.
- RAMOS, Célia Maria Antonacci (2001), *Teorias da Tatuagem. Corpo Tatuado: Uma Análise da Loja Tattoo da Pedra*, Florianópolis, UDESC Editora.
- RAMOS, Célia Maria Antonacci (2002), «Dos Grafites às tatuagens/Da cidade ao corpo: o imaginário político de jovens partindo de expressões visuais desde os anos 70», *Projecto História*, n.º 25, pp. 115-124.
- RATO, Helena & Eduardo de Sousa Ferreira (org.) (1995), *Portugal Hoje*, Instituto Nacional de Administração.
- RAVENEAU, Gilles (2000), «Une nouvelle économie du corps : bien-être, narcissisme et consommation», *Sociétés. Revue des Sciences Humaines et Sociales*, n.º 69, pp. 18-31.
- REDHEAD, Steve (1997), *Subculture to Clubcultures*, Oxford, Balckwell.
- REDHEAD, Steve (org.) (1993), *Rave OFF. Politics and Deviance in Contemporary Youth Culture*, Aldershot, Avebury.
- REIS, António (org.) (1994), *Portugal 20 Anos de Democracia*, Lisboa, Círculo de Leitores.
- RESENDE, José Manuel (1999), «A construção social do corpo nas sociedades de modernidade tardia: disposições corporais distintivas e a corporalidade como recurso mobilizado nas relações e trajectórias sociais», *Fórum Sociológico*, n.º 1-2, pp. 9-40.
- REYNOLDS, Simon (1998), *Energy Flash: A Journey through Rave Music and Dance Culture*, Londres, Picador.
- RIBEIRO, Agostinho (2003), *O Corpo que Somos. Aparência, Sensualidade, Comunicação*, Lisboa, Editorial Notícias.
- RIBEIRO, António Pinto (1997), *Corpo a Corpo. Possibilidades e Limites da Crítica*, Lisboa, Edições Cosmos.



- RIBEIRO, Carlos Augusto (1998), «Entreactos: mutantes fascinantes. Díptico com Koons e Orlan», *Revista de Comunicação e Linguagens*, n.º 25-26, pp. 373-384.
- RICHARDS, David (2001), "Is my Body my Property?", *Social Research*, vol. 68, n.º 1, pp. 83-101.
- RICOEUR, Paul (1990), *Soi-même Comme un Autre*, Paris Seuil.
- RICOEUR, Paul (1997), *L'Ideologie et L'Utopie*, Paris, Seuil.
- RILEY, Sarah & Sharon Cahill (2005), «Managing meaning and belonging: young women's negotiation of authenticity in body art», *Journal of Youth Studies*, vol. 8, n.º 3, pp. 261-279.
- RILEY, Sarah (2002), «A feminist construction of body art as a harmful cultural practice: a response to Jeffreys», *Feminism & Psychology*, vol. 12, n.º 4, pp. 542-547.
- RIO, João do (s/d), *A Alma Encantadora das Ruas*, texto proveniente da Fundação Biblioteca Nacional, [www.bn.br](http://www.bn.br), pp. 1-105.
- RIVIERE, Claude (1992), «Le rite enchantant la concorde», *Cahiers Internationaux de Sociologie*, vol. 42, pp. 5-29.
- ROCHA, M. A. Tavares (1985), «Antropologia Criminal», *Cem Anos de Antropologia em Coimbra 1885-1985*, Coimbra, Museu e Laboratório Antropológico.
- RODRIGUES, José Carlos (1986), «O corpo liberado», in Ian Strozenberg (org.), *De Corpo e Alma*, Rio de Janeiro, Comunicação Contemporânea, pp. 90-100.
- ROSE, Tricia (1994), *Black Noise: Rap Music and Black Culture in Contemporary America*, Nova Iorque, Routledge.
- ROSECRANS, Jennipher Allen (2000), «Wearing the Universe: symbolic markings in Early Modern England», in Jane Caplan (org.), *Written on the Body: The Tattoo in European and American History*, Princeton, Princeton University Press, pp. 46-60.
- ROSENBLATT, Daniel (1997), «The antisocial skin: structure, resistance, and "modern primitive" adornment in the United States», *Cultural Anthropology*, vol. 12, n.º 3, pp. 287-334.
- ROSENEIL, Sasha (1993), «Greenham revisited: researching my self and my sisters», in D. Hoos & T. May, *Interpreting the Field: Accounts of Ethnography*, Oxford, Clarendon Press, pp. 119-134.
- ROSZCAK, Theodore (1972), *A Contracultura: Reflexões sobre a Sociedade Tecnocrática e a Oposição Juvenil*, Petrópolis, Vozes.
- ROTHENBERG, Kelly (1996), «Tattooed people as taboo figures in modern society», <http://www.bme.FreeQ.com/tattoo/tattab.html>
- ROUSSEAU, Jean-Jacques (1754), *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Paris, Garnier/Flammarion.
- ROWANCHILDE, Raven (1996), «Male genital modification. A sexual selection interpretation», *Human Nature*, vol. 7, n.º 2, pp. 189-215.

- RUBIN, Arnold (1988), «Tattoo renaissance», in Arnold Rubin (org.) *Marks of Civilization: Artistic Transformation of the Human Body*, Los Angeles, Museum of Cultural History, pp. 233-262.
- RUCHT, Dieter (1990), «The strategies and action repertoires of new movements», in Dalton Russel e Manfred Kuechler (orgs.), *Challenging the Political Order: New Social and Political Movements in Western Democracies*, Cambridge, Polity Press, pp. 156-173.
- RUIZ, Manuel Delgado (2002), «Estética e infâmia. Da la distinción al estigma en los marcajes culturales de los jóvenes urbanos», in Carles Feixa, Carmen Costa, Joan Pallarés (orgs.), *Movimientos Juveniles en la Península Ibérica. Graffitis, Grifotas, Okupas*, Barcelona, Editora Ariel, pp. 115-143.
- RUQUOY, Danielle (1997 [1995]), «Situação de entrevista e estratégia do entrevistador», in AA.VV., *Práticas e Métodos de Investigação em Ciências Sociais*, Lisboa, Gradiva, pp. 84-116.
- SABELLI, Fabrizio (1982), «Le rite d'institution, résistance et domination», *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n.º 43, pp. 64-69.
- SAHLINS, Marshall (1987), *Islands of History*, Chicago, University Chicago Press.
- SALINAS, Lola (1994), «La construcción social del cuerpo», *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, n.º 68, pp. 85-96.
- SANDERS, Clinton R. (1988), «Marks of mischief. Becoming and being tattooed», *Journal of Contemporary Ethnography*, vol.16, n.º 4, pp. 395-432.
- SANDERS, Clinton R. (1989), *Customizing the Body. The Art and Culture of Tattooing*, Philadelphia, Temple University Press.
- SANDERS, Clinton R. (1991), «Memorial decoration: women, tattooing, and the meaning of body alteration», *Michigan Quarterly Review*, n.º 30, pp. 146-157.
- SANT'ANNA, Denise Bernuzzi (2000), «Corpo, ética e cultura», in Heloisa Turini Bruhns & Gustavo Luis Gutierrez (orgs.), *O Corpo e o Lúdico*, Campinas, Editora Autores Associados, pp. 79-88.
- SANT'ANNA, Denise Bernuzzi (2001), *Corpos de Passagem. Ensaio sobre a Subjectividade Contemporânea*, São Paulo, Estação Liberdade.
- SANT'ANNA, Denise Bernuzzi (org.) (1995), *Políticas do Corpo*, São Paulo, Estação Liberdade.
- SANTAELLA, Lucia (1998), «Cultura tecnológica & corpo biocibernético», *Margem*, n.º 8, pp. 33-44.
- SANTOS, M. E. B., DIAS, M. (1993), «Bem-estar individual, relações interpessoais e participação social», in Luis de França (org.), *Portugal – Valores Individuais e Identidade Cultural*, Lisboa, Instituto de Estudos para o Desenvolvimento, pp. 43-73.
- SANTOS, Maria de Lourdes Lima & Teresa Martinho, João Sedas Nunes, Vítor Sérgio Ferreira (2003), *Os Mundos da Arte Jovem. Protagonistas, Lugares e Lógicas de Acção*, Oeiras, Celta.

- SANTOS, Maria de Lourdes Lima (1993), «Cultura, tempos livres e associativismo juvenil», in *Estruturas Sociais e Desenvolvimento*, Actas do II Congresso Português de Sociologia, vol. II, Lisboa, Fragmentos, pp. 282-289.
- SANTOS, Maria de Lourdes Lima (1994), «Cultura, aura e mercado», in Alexandre Melo (org.), *Arte e Dinheiro*, Lisboa, Assírio e Alvim, pp. 99-134.
- SANTOS, Maria de Lourdes Lima (2003), «Trajectos e projectos: o caso das bandas musicais juvenis», *Obs*, n.º 12, pp. 3-9.
- SANTOS, Rui Afonso (1997), «Tatuagem. A topografia do desejo», *Arte Ibérica*, n.º 6, pp. 27-30.
- SARTRE, Jean-Paul (1998 [1943]), *O Ser e o Nada. Ensaio de Ontologia Fenomenológica*, Petrópolis, Editora Vozes.
- SAVATER, Fernando & António Villena (1982), *Heterodoxias y Contraculturas*, Barcelona, Montesinos Editor.
- SCHAFRAAD, Pytrik (2001), «More than music: punk as a counterculture?», in AA.VV., *Transitions of Youth Citizenship in Europe: Culture, Subculture and Identity*, Estrasburgo, Concelho da Europa, pp. 61-80.
- SCHAUT, Christine (1999), «Dénis de reconnaissance et stratégies de réparation», *Recherches Sociologiques*, n.º 2, pp. 85-101.
- SCHEER, Léo (1998), «Hypothèse de la singularité», *Sociétés*, n.º 59, pp. 41-44.
- SCHILDKROUT, Enid (2004), «Inscribing the body», *Annual Review of Anthropology*, n.º 33, pp. 319-144.
- SCHMIDT, Luísa (1985), «A evolução da imagem pública da juventude portuguesa: 1974-1984», *Análise Social*, vol. XXI, n. 87-88-89, pp. 1053-1966.
- SCHMIDT, Luisa (1989), *Dinheiro e bens materiais*, Juventude Portuguesa. Situações, problemas, aspirações, n.º 7, Lisboa, Instituto de Ciências Sociais / Instituto da Juventude.
- SCHMIDT, Luísa (1990), «Jovens, família, dinheiro, autonomia», *Análise Social*, vol. XXV, n.º 108-109, pp. 645-673.
- SCHMIDT, Luísa (1993a), «Publicidade versus consumo: os jovens preferem as "colas"», *Estruturas Sociais e Desenvolvimento*, Actas do II Congresso Português de Sociologia, vol. II, Lisboa, Fragmentos, pp. 271-281.
- SCHMIDT, Luisa (1993b), *A Procura e Oferta Cultural e os Jovens*, Lisboa, Instituto de Ciências Sociais / Instituto da Juventude.
- SCHOTT-BILLMANN, France (2001), *Le Besoin de Danser*, Paris, Edition Odile Jacob.
- SCHPUN, Mónica Raisa (1997), *Beleza em Jogo. Cultura Física e Comportamento em São Paulo nos Anos 20*, São Paulo, Senac.

- SCHRADER, Abby M. (2000), «Branding the Other/Tattooing the Self. Bodily Inscription among Convicts in Russia and the Soviet Union», in CAPLAN, Jane (org.), *Written on the Body: the tattoo in European and American History*, Princeton, Princeton University Press, pp 174-192.
- SCHUTZ, Alfred & Thomas Luckmann (1977), *Las Estructuras del Mundo de la Vida*, Buenos Aires, Amorrortu.
- SCHUTZ, Alfred (1972), *Fenomenología del Mundo Social*, Paidós, Buenos Aires.
- SCHUTZ, Alfred (1974a), *Estudios sobre Teoría Social*, Buenos Aires, Amorrortu.
- SCHUTZ, Alfred (1974b), *El Problema de la Realidad Social*, Buenos Aires, Amorrortu.
- SCHUTZ, Alfred (1978), «Phenomenology and Social Science», in Thomas Luckmann (org.), *Phenomenology and Sociology – Selected Readings*, Harmondsworth, Penguin.
- SCOTT, Sara (1999), «Fragmented selves in late modernity: making sociological sense of multiple personalities», *The Sociological Review*, vol. 47, n.º 3, pp. 433-460.
- SEALE, Clive & Debbie Cavers, Mary Dixon-Woods (2006), «Commodification of body parts: by medicine or by media?», *Body & Society*, vol. 12, n.º 1, pp. 25-42.
- SEEL, Martin (1991), «Razão estética», *Revista de Comunicação e Linguagens*, n.º 12/13, pp. 9-24.
- SELGAS, Fernando J. García (1994), «El “cuerpo” como base del sentido de la acción», *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, n.º 68, pp. 41-83.
- SENNETT, Richard (1986), *The Fall of Public Man*, Londres, Faber and Faber.
- SENNETT, Richard (1994), *Carne e Pedra. O Corpo e a Cidade na Civilização Ocidental*, Rio de Janeiro, Editora Record.
- SENNETT, Richard (1998), *The Corrosion of Character. The Personal Consequences of Work in the New Capitalism*, Nova Iorque / Londres, W.W. Norton & Company.
- SERVIER, Jean (1967), *Histoire de l'Utopie*, Paris, Gallimard.
- SHANAHAN, Michael J. (2000), «Pathways to adulthood in changing societies: variability and mechanisms in life course perspective», *Annual Review of Sociology*, n.º 26, pp. 667-692.
- SHARP, Lesley A. (2000), «The commodification of the body and its parts», *Annual Review of Anthropology*, n.º 29, pp. 287-328.
- SHEPER-HUGUES, Nancy (2001), «Bodies for sale – whole or in parts», in Nancy Sheper-Hugues & Loïc Wacquant, *Commodifying Bodies*, Londres, SAGE, pp. 1-8.
- SHILDRICK, Margrit (1999), «This body which is not one: dealing with differences», *Body & Society*, vol. 5, n.º 2-3, pp. 77-92.

- SHILLING, Chris & Philip A. Mellor (1996), «Embodiment, structuration theory and modernity: mind/body dualism and the repression of sensuality», *Body & Society*, vol. 2, n.º 4, pp. 1-15.
- SHILLING, Chris (1991), «Educating the body, physical capital and the production of social inequalities», *Sociology*, vol. 25, n.º 4, pp. 653-672.
- SHILLING, Chris (1993), *The Body and Social Theory*, Londres, Sage Publications.
- SHILLING, Chris (1997a), «The body and difference», in Kathryn Woodward (org.), *Identity and Difference*, Londres, Sage, pp. 65-107.
- SHILLING, Chris (1997b), «The undersocialised conception of the embodied agent in modern sociology», *Sociology*, vol. 31, n.º 4, pp. 737-754.
- SHILLING, Chris (2001), «Embodiment, experience and theory: in defence of the sociological tradition», *The Sociological Review*, vol. 49, n.º 3, pp. 327-344.
- SHUSTERMAN, Richard (1988), «Postmodernist aestheticism, a new moral philosophy?», *Theory, Culture and Society*, vol. 5, pp. 337-355.
- SIEBERS, Tobin (2000), «Introduction: defining the body aesthetic», in Tobin Siebers (org.), *The Body Aesthetic: From Fine Art to Body Modification*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 2000.
- SIERRA, Elena Jorge (2003), «Nuevos elementos para la reflexión metodológica en sociología. Del debate cuantitativo/cualitativo al dato complejo», *Papers*, n.º 70, pp. 57-81.
- SILVA, Augusto Santos (1987), «A ruptura com o senso comum nas ciências sociais», in Augusto Santos Silva & José Madureira Pinto (orgs.), *Metodologia das Ciências Sociais*, Porto, Afrontamento, pp. 29-53.
- SILVA, Cristina Gomes da (1999), *Escolhas Escolares, Heranças Sociais: Origens, Expectativas e Aspirações dos Jovens no Ensino Secundário*, Oeiras, Celta.
- SILVA, Manuel José Lopes da (1998), «Homem e acção. Do *mind-body problem* à realidade virtual», *Revista de Comunicação e Linguagens*, n.º 25-26, pp. 137-150.
- SILVA, Paulo Cunha (1999), *O Lugar do Corpo. Elementos para uma Cartografia Fractal*, Lisboa, Instituto Piaget.
- SIMMEL, Georg (1983 [1908]), «O Estrangeiro», in Evaristo de Moraes Filho, *Simmel*, Ática, São Paulo.
- SIMMEL, Georges (1988), «La signification esthétique du visage», in Georges Simmel, *La Tragédie de la Culture et Autres Essais*, Paris, Rivages.
- SIMMEL, Georges (1997 [1903]), «A metrópole e a vida do espírito», in Carlos Fortuna (org.), *Cidade, Cultura e Globalização*, Oeiras, Celta, pp. 31-43.
- SIMÕES, José Alberto Vasconcelos (2002), «Globalização e diferenciação cultural: hegemonia e hibridismo na construção das (sub)culturas juvenis», *Fórum Sociológico*, n.º 7-8, pp. 13-47.

- SINGLY, François (1986), «Artistes en vue», *Revue Française de Sociologie*, XXVII, pp. 531-544.
- SINGLY, François (2000), «Penser autrement la jeunesse», *Lien Social et Politique*, n.° 43, pp. 9-21.
- SIROST, Olivier (1998), «Les utopies du corps»; «Du corps utopique aux utopies du corps», *Sociétés*, n.° 60, pp. 5-12.
- SIROST, Olivier (2002), «Se mettre à l'abri ou jouer sa vie? Éléments d'une culture sociale du risque», *Sociétés. Revue des Sciences Humaines et Sociales*, n.° 77, pp. 5-15.
- SIROST, Olivier (org.) (2000), «La connaissance érotique», *Sociétés. Revue des Sciences Humaines et Sociales*, n.° 69, pp. 5-17.
- SKELTON, Tracey & Gill Valentine (Orgs) (1998), *Cool Places. Geographies of youth cultures*, Londres, Routledge.
- SMART, Barry (1990), «Modernity, postmodernity and the present», in Brian S. Turner (org.), *Theories of Modernity and Postmodernity*, Londres, Sage, pp. 14-30.
- SÖKEFELD, Martin (1999), «Debating Self, identity, and culture in anthropology», *Current Anthropology*, vol. 40, n.° 4, pp. 417-447.
- STEELE, Valerie (1996), *Fetish: Fashion, Sex and Power*, Nova lorque, Oxford University Press.
- STELARC (1999), «Parasite visions: alternate, intimate and involuntary experiences», *Body & Society*, vol. 5, n.° 2-3, pp. 117-127.
- STEVENSON, Nick (2001), «Culture and citizenship: an introduction», in Nick Stevenson (org.), *Culture and Citizenship*, Londres, Sage, pp. 1-10.
- STEWART, Samuel M. (1990), *Bad Boys and Tough Tattoos. A Social History of the Tattoo with Gangs, Sailors, and Street Corner Punks 1950-1965*, Nova lorque, Haworth Press.
- STORRIE, Tom (1997), «Citizens or what?», in Jeremy Roche & Stanley Tucker (orgs.), *Youth in Society. Contemporary Theory, Policy and Practice*, Londres, Sage, pp. 59-67.
- STRAUSS, Anselm & Juliet Corbin (1990), *Basics of Qualitative Research: Grounded Theory Procedures and Techniques*, Newbury Park, Sage.
- STRAUSS, Anselm & Juliet Corbin (orgs.) (1997), *Grounded Theory in Practice*, Thousand Oaks, Sage.
- STRAUSS, Anselm (1990 [1959]), *Miroirs et Masques*, Paris, Métailié.
- STRAUSS, Anselm (1997), *Grounded Theory in Practice*, Londres, Sage.
- STRONG, Marilee (1998), *A Bright Red Scream: Self-mutilation and the Language of Pain*, Nova lorque, Viking.
- SULLIVAN, Nikki (2001), *Tattooed Bodies. Subjectivity, Textuality, Ethics and Pleasure*, Westport, Praeger.

- SWEETMAN, Paul (1999), «Anchoring the (postmodern) self? Body modification, fashion and identity», *Body & Society*, vol. 5, n.º 2-3, pp. 51-76.
- SYNNOTT, Anthony (1993), *The Body Social. Symbolism, Self and Society*, Londres, Routledge.
- TAP, Pierre (1999), «Marquer sa différence», in AA.VV., *L'identité. L'individu. Le Groupe. La Société.*, Auxene, Editions Sciences Humaines, pp. 65-68.
- TAP, Pierre (org.) (1996), *Identités Collectives et Changements Sociaux*, Toulouse, Privat.
- TAVARES, Manuela (2004), «Aborto na esteira da longa luta pelo direito ao corpo», *Manifesto*, n.º 5, pp. 80-89.
- TAYLOR, Anne-Christine (2003), «Les masques de la mémoire. Essai sur la fonction des peintures corporelles jivaro», *L'Homme*, n.º 163, pp. 223-248.
- TESSIER-DESBORDES, Élisabeth (2005), «Le corps hypermoderne», in Nicole Aubert (org.), *L'Individu Hypermoderne*, Paris, Érès, pp. 173-197.
- THOMAS, Helen (org.) (1997), *Dance in the City*, Houndmills, MacMillan Press.
- THOMSON, Rachel & Robert Bell, Janet Holland, Sheila Henderson, Sheena McGrellis, Sue Sharpe (2002), «Critical moments: choice, chance and opportunity in young people's narratives of transition», *Sociology*, vol. 36, n.º 2, pp. 335-354.
- THORNE, Barrie (2004), «Theorizing age and other differences», *Childhood*, vol. XI, n.º 4, pp. 403-408.
- THORNTON, Sarah (1995), *Club Cultures. Music, Media and Subcultural Capital*, Cambridge, Polity Press.
- THRASHER, Frank M. (1967 [1927]), *The Gang. A Study of 1313 Gangs of Chicago*, Chicago, Chicago University Press.
- TORGOVNICK, Marianna (1999 [1997]), *Paixões Primitivas: Homens, Mulheres e a Busca do Êxtase*, Rio de Janeiro, Rocco.
- TOURAINÉ, Alain & Farhad Khosrokhavan (2000), *La Recherche de Soi. Dialogues sur le Sujet*, Paris, Fayard.
- TOURAINÉ, Alain (1994 [1992]), *Crítica da Modernidade*, Lisboa, Instituto Jean Piaget.
- TOURAINÉ, Alain (1995), «La formation du sujet», in François Dubet & Michel Wieviorka (orgs.), *Penser le Sujet. Autour d'Alain Touraine*, Paris, Fayard, pp. 21-45.
- TOURAINÉ, Alain (1997), *Pourrons-Nous Vivre Ensemble?*, Paris, Fayard.
- TOURAINÉ, Alain (1999), *Como Sair do Liberalismo*, Lisboa, Terramar.
- TOURAINÉ, Alain (2004), «On the frontier of social movements», *Current Sociology*, vol. 52, n.º 4, pp. 717-725.
- TRAVAILLOT, Yves (1998), *Sociologie des Pratiques d'Entretien du Corps*, Paris, PUF.

- TRAVAILLOT, Yves (2002), «Les français à la conquête de leur corps», *Sciences Humaines*, n.º 132, pp. 24-27.
- TRILLING, Lionel (1994 [1971]), *Sincérité et Authenticité*, Paris, Grasset.
- TUCHERMAN, Ieda (1999), *Breve História do Corpo e de Seus Monstros*, Lisboa, Veja.
- TUCHERMAN, Ieda (2000), «Entre anjos e cyborgs», *Revista de Comunicação e Linguagens*, n.º 28, pp. 157-171.
- TURNER, Brian S. (1995 [1991]), «Recent developments in the theory of the body», in Mike Featherstone, Mike Hepworth, Bryan Turner, *The Body*, Londres, Sage, pp. 1-35.
- TURNER, Brian S. (1997), «The body in Western society : social theory and its perspectives», in Sarah Coakley (org.), *Religion and the Body*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 15-41.
- TURNER, Bryan S. & P. Hamilton (orgs.) (1994), *Citizenship: Critical Concepts*, Londres, Routledge.
- TURNER, Bryan S. (1990), «Periodization and politics in the postmodern», in Brian Turner (org.), *Theories of Modernity and Postmodernity*, Londres, Sage, pp. 1-12.
- TURNER, Bryan S. (1992), *Regulating Bodies: Essays in Medical Sociology*, Londres, Routledge.
- TURNER, Bryan S. (1996 [1984]), *The Body & Society*, Londres, Sage Publications.
- TURNER, Bryan S. (1999), «The possibility of primitiveness: towards a sociology of body marks in cool societies», *Body & Society*, vol. 5, n.º 2-3, pp. 39-50.
- TURNER, Bryan S. (2001), «Outline of a general theory of cultural citizenship», in Nick Stevenson (org.), *Culture and Citizenship*, Londres, Sage, pp. 11-32.
- TURNER, Bryan S. (org.) (1993), *Citizenship and Social Theory*, Londres, Sage Publications.
- TURNER, Terence (1980), «The Social Skin», in J. Chertaf & R. Lewin (orgs.), *Not Work Alone. A Cross-Cultural View of Activities Superfluous to Survival*, Londres, Temple Smith, 1980, pp. 112-140
- TURNER, Terence (1994), «Bodies and anti-bodies», in Thomas Csordas (org.), *Embodiment and Experience. The Existential Ground of Culture and Self*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 27-47.
- TURNER, Victor (1995 [1969]), *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*, Nova Iorque, Aldine Gruyter.
- ULE, Mirjana & Tanja Rener (2001), «The deconstruction of youth», in AA.VV., *Transitions of Youth Citizenship in Europe: Culture, Subculture and Identity*, Estrasburgo, Concelho da Europa, pp. 271-287.
- VAIL, Angus (1999), «Tattoos are like potato chips... you can't have just one: the process of becoming a tattoo collector», *Deviant Behaviour*, n.º 20, pp. 253-273.



- VALA, Jorge & Jorge Pereira Bastos, Maria Helena Catarro (1983), «Dimensões das motivações para o trabalho – um estudo empírico», *Psicologia*, vol. IV, n.º ¾, pp. 251-260.
- VALA, Jorge & Vitor Sérgio Ferreira, Marcus Eugêneo Lima, Diniz Lopes (2003), *Simetrias e Identidades. Jovens Negros em Portugal*, Oeiras, Celta/IPJ.
- VALA, Jorge (1987), «A análise de conteúdo», in Augusto Santos Silva & José Madureira Pinto (orgs.), *Metodologia das Ciências Sociais*, Porto, Afrontamento, pp. 101-128.
- VALA, Jorge (2000), «Mudanças nos valores associados ao trabalho e satisfação com o trabalho», in Manuel Villaverde Cabral, Jorge Vala, João Freire (orgs.), *Trabalho e Cidadania*, Lisboa, ICS/ISSP, pp. 71-95.
- VALABREGA, J. P. (1972), «Le phantasme, le mythe et le corps», *Tropique. Revue Freudienne*, n.º 9-10, pp. 5-46.
- VALE DE ALMEIDA, Miguel (1996), «Corpo presente. Antropologia do corpo e da incorporação», in Miguel Vale de Almeida (org.), *Corpo Presente. Treze Reflexões Antropológicas Sobre o Corpo*, Oeiras, Celta, pp. 1-22.
- VALE DE ALMEIDA, Miguel (2004), «O manifesto do corpo», *Manifesto*, n.º 5, pp. 18-35.
- VALE, V. & Andrea Juno (orgs.) (1989), *Modern Primitives. A investigation of contemporary adornment and ritual*, San Francisco, RE/SEARCH Publications.
- VALE, V. & Andrea Juno (orgs.) (1993), *Bob Flanagan: Supermasochist*, San Francisco, RE/SEARCH Publications.
- VALENTINE, Gill & Tracey Skelton, Deborah Chambers (1998), «Cool places: an introduction to youth and youth cultures», in Tracey Skelton & Gill Valentine (orgs.), *Cool Places. Geographies of Youth Cultures*, Londres e Nova Iorque, Routledge, pp. 1-49.
- VAN GENNEP, Arnold (1981 [1909]), *Les Rites de Passage: étude systématique des rites de la porte et du seuil, de l'hospitalité, de l'adoption, de la grossesse et de l'accouchement, de la naissance, de l'enfance, de la puberté, de l'initiation, de l'ordination, du couronnement des fiançailles, des saisons, etc.*, Paris, Éditions Picard.
- VAN WOLPUTTE, Steven (2004), «Hang on to your self: of bodies, embodiment and selves», *Annual Review of Anthropology*, n.º 33, pp. 251-269.
- VARGA, Ivan (2005), «The body – The new sacred? The body in hypermodernity», *Current Sociology*, vol. 53, n.º 2, pp. 209-235.
- VAUGHAN, Diane (1992), «Theory elaboration: the heuristics of case analysis», in Charles C. Ragin & Howard S. Becker, *What is a case? Exploring the Foundations of Social Inquiry*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 173-202.
- VELHO, Gilberto (1987 [1981]), *Individualismo e Cultura. Notas para uma Antropologia da Sociedade Contemporânea*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor.

- VELHO, Gilberto (1988), «Observando o familiar», in Edson de Oliveira Nunes (org.), *A Aventura Sociológica. Objectividade, Paixão, Improviso e Método na Pesquisa Social*, Rio de Janeiro, Zahar Editores, pp. 36-46.
- VELHO, Gilberto (1994), *Projeto e Metamorfose. Antropologia das Sociedades Complexas*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor.
- VERBERNE, T. (1969), «The personality traits of tattooed adolescent offenders», *British Journal of Criminology*, n.º 9, pp. 172-175.
- VERÍSSIMO, Jorge (2005), *As Representações do Corpo na Publicidade Calvin Klein*, Lisboa, ISCTE, Provas de Dissertação de Doutoramento (policopiadas).
- VERON, Elísio (s/d), *A Produção de Sentido*, São Paulo, Cultrix.
- VIEGAS, José Manuel Leite & António Firmino da Costa (org.) (1998), *Portugal, que Modernidade?*, Oeiras, Celta.
- VIEIRA, Paula (2001), «Associativismo: problematizar o seu potencial para estruturar e enriquecer as relações sociais», *Cadernos de Ciências Sociais*, n.º 21-22, pp. 151-218.
- VIGARELLO, Georges (1985), *Le Propre et le Sale. L'Hygiène du Corps Depuis le Moyen Age*, Paris, Seuil.
- VIGARELLO, Georges (1988), *Une Histoire Culturelle du Sport, Techniques d'Hier et d'Aujourd'hui*, Paris, Robert Laffont et E.P.S..
- VIGARELLO, Georges (2001 [1978]), *Le Corps Redressé*, Paris, Armand Colin.
- VIGARELLO, Georges (2004), *Histoire de la Beauté, Corps et Embellissement de la Renaissance à nos Jours*, Paris, Seuil.
- VIGARELLO, Georges (org.) (1993), «Le gouvernement du corps», *Communications*, n.º 56.
- VILLAÇA, Nízia & Fred Góes (2001), «A emancipação cultural do corpo», in Nízia Villaça e Fred Góes (orgs.), *Nas Fronteiras do Contemporâneo*, Rio de Janeiro, Manad/FUJB, pp. 131-136.
- WACQUANT, Loïc (1995), «Pugs at work: bodily capital and bodily labour among professional boxeurs», *Body & Society*, vol. 1, n.º 1, pp. 75-89.
- WACQUANT, Loïc (2001), «Whores, slaves and stallions: languages of exploitation and accommodation among boxers», *Body & Society*, vol. 7, n.º 2-3, pp. 181-194.
- WACQUANT, Loïc (2002 [2000]), *Corps et Âme. Carnets Ethnographiques d'un Apprenti Boxeur*, Marseille, Agone.
- WACQUANT, Loïc (2003a), «Chicago fade. Le corps du sociologue en scène», *Quasimodo*, n.º 7, pp. 171-180.
- WACQUANT, Loïc (2003b), «Une expérience de sociologie charnelle», *Solidarités*, n.º 29, pp. 18-20.

- WEBER, Max (1974), *Sobre a Teoria das Ciências Sociais*, Lisboa, Presença.
- WEBER, Max (1983 [1922]), *Economia e Sociedad*, México, FCE.
- WEBER, Max (1992 [1913]), «Essai sur quelques catégories de la sociologie compréhensive», in Max Weber & Julien Freund (org.), *Essais Sur la Théorie de la Science*, Paris, Presses Pocket.
- WELLINGTON, Christine A. & John R. Bryson (2001), «At face value? Image consultancy, emotional labour and professional work», *Sociology*, vol. 35, n.º 4, pp. 933-946.
- WEXLER, Philip (1990), «Citizenship in the semiotic society», in Brian S. Turner (org.), *Theories of Modernity and Postmodernity*, Londres, Sage, pp. 164-175.
- WIEVIORKA, Michel & Jocelyne Ohana (orgs.) (2001), *La Différence Culturelle. Une Reformulation des Débats*, Paris, Balland.
- WIEVIORKA, Michel (2002), *A Diferença*, Lisboa, Fenda.
- WILLIAMS, J. Patrick (2006), «Straightedge subculture, music, and internet», *Journal of Contemporary Ethnography*, vol. 55, n.º 2, pp. 173-200.
- WILLIAMS, Simon & Gillian Bendelow (1999), *The Lived Body: Sociological Themes, Embodiment Issues*, Londres, Routledge.
- WILLIAMS, Simon (1998), «Bodily dys-order : desire, excess and the transgression of corporeal boundaries», *Body & Society*, vol. 4, n.º 2, pp. 59-82.
- WILLIAMS, Simon (2001), *Emotion and Social Theory*, Londres, Sage.
- WILLIAMS, Simon (2003), *Medicine and the Body*, Londres, Sage.
- WILLIS, Paul (1977), *Learning to Labour*, Farnborough, Gower.
- WILLIS, Paul (1990), *Common Culture: Symbolic Work at Play in the Everyday Cultures of the Young*, Buckingham, Open University Press.
- WILSON, Elizabeth (1989 [1985]), *Enfeitada de Sonhos*, Lisboa, Edições 70.
- WINGE, Theresa (2003), «Constructing “neo-tribal” identities through dress: modern primitives and body modifications», in David Muggleton & Rupert Weinzierl, *The Post-Subcultures Reader*, Oxford, Berg, pp. 119-132.
- WOJCIK, Daniel (1995), *Punk and Neo-Tribal Body Art*, Jackson, University of Mississippi Press.
- WOLCOTT, Harry F. (1999), *Ethnography: a Way of Seeing*, Altamira Press, Walnut Creek.
- WOOD, Robert (1999), «‘Nailed to the X’: a lyrical history of the straightedge youth subculture», *Journal of Youth Studies*, vol. 2, n.º 2, pp. 133-151.
- WOOD, Robert (2003), «The straightedge youth sub-culture: observations on the complexity of sub-cultural identity», *Journal of Youth Studies*, vol. 6, n.º 1, pp. 33-52.

- WROBLEWSKY, Chris (1992), *Tattooed Women*, Londres, Virgin.
- WUNENBURGER, Jean-Jacques (1979), *L'Utopie ou La Crise de L'Imaginaire*, Paris, Éditions Universitaires.
- WUNENBURGER, Jean-Jacques (1986), «L'utopie», *Sociétés*, n.º 10, pp. 4-5.
- WUNENBURGER, Jean-Jacques (2000), «Mythe et idéologie du bien-être corporel dans la société contemporaine», in Claude Fintz, *Les Imaginaires du Corps. Tome 2 – Arts, Sociologie, Anthropologie. Pour une Approche Interdisciplinaire du Corps*, Paris, L'Harmattan, pp. 195-204.
- WYN, Johanna & Peter Dwyer (1999), «New directions in research on youth in transition», *Journal of Youth Studies*, vol. 2, n.º 1, pp. 5-21.
- YAR, Majid (2001), «Recognition and the politics of human(e) desire», *Theory, Culture and Society*, vol. 18, n.º 2-3, pp. 57-76.
- YASUO, Yuasa (1987), *The Body. Toward an Eastern Mind-Body Theory*, Nova lorque, State University of New York Press.
- YIN, Robert K. (1989), *Case Study Research – Design and Methods*, Newbury Park, Sage.
- YINGER, John Milton (1982), *Countercultures*, Nova lorque, The Free Press.
- ZBINDEN, Véronique (1997), *Piercing. Rites Ethniques. Pratique Moderne*, Lausanne, Favre.
- ZOLL, Rainer (1992), *Nouvel Individualisme et Solidarité Quotidienne*, Paris, Éditions Kime.

# **ANEXOS**

