

Narrando dores. A tatuagem como narrativa*

Narrating pains. The tattoo as narrative

Junia Vilhena
Carlos Mendes Rosa
Joana de Vilhena Novaes

Resumo: Quais seriam as funções, implícita e explicitamente atribuídas pelo sujeito, ao próprio corpo em sua narrativa histórica de si? Busca-se neste artigo refletir acerca dos novos territórios da subjetividade através dos significados do corpo e da transgressão. Tomando como eixo, jovens que marcam seus corpos, especialmente adolescentes que se tatuam com inscrições de comandos criminosos, expondo-se duplamente a comandos rivais e à polícia, buscamos evidenciar uma das dimensões que a corporeidade vem assumindo na contemporaneidade. Se, como nos parece, os modos de subjetivação estariam tendo seu epicentro deslocado em direção à dimensão corporal, o corpo estaria, então, adquirindo o estatuto de essencial suporte à historicidade subjetiva. Alvo de controle e de regulação social, o corpo assumiu lugar privilegiado na produção de narrativas que, muitas vezes, substituem as palavras.

Palavras-chave: Corpo. Tatuagem. Cultura. Subjetividade. Jovens institucionalizados.

Abstract: *What would be the implicit and explicit functions assigned by the subject's own body in his historical narrative itself? This article seeks to reflect on the new territories of subjectivity through the meanings of body and transgression. Taking as our object of analysis teenagers who mark their bodies, especially those tattooed with inscriptions of criminals commands, exposing themselves twice to rival commands and police, we sought evidence of the dimensions that the embodiment has assumed nowadays. If, as it seems, the modes of subjectivity would be having its epicenter moved toward the body, the body would then acquire the status of essential support for subjective historicity. Target of control and social regulation, the body took over privileged place in the production of narratives that often replace words.*

Keywords: *Body. Tattoo. Culture. Subjectivity. Institutionalized youth.*

* Nota dos Editores: Devido a este artigo contar com a participação de quatro autores e o espaço no rodapé não ser suficiente, os créditos relativos àqueles estão inseridos no final.

Introdução

A pele é o órgão mais profundo do corpo, é o que nos afirma Paul Valéry. Assim como a linguagem é a mais visível. Na cor (e suas inflexões), nas tatuagens, nas marcas corporais observadas através das inscrições tribais, nos *piercings* e em tantas outras formas de apresentar “aparências” a pele sente o afago, o frio, o calor e assim é marcada igualmente pela dor. O corpo é ambíguo e a insuficiência da linguagem discursiva pode não dar conta da explicação que buscamos.

A psicanálise acredita que no nível do psiquismo e daquilo que se convencionou chamar de “passagem ao ato”, um recurso frequente contra o jugo da repressão, qualquer que seja seu tipo, inscreve no corpo, uma narrativa que não pode ser construída de outra forma. Tal como atesta Ferenczi a partir de seus trabalhos acerca da teoria do trauma: “... nos momentos em que o sistema psíquico falha, o organismo começa a pensar” (1932, p. 37).

Ao olhar as fotos de jovens, muitos quase crianças, marcados com ferro e fogo, em busca do que nos parece um grito de pertencimento e filiação, a reflexão sobre o lugar do corpo em espaços confinados -, sejam eles por paredes ou pelo apagamento social, nos instigou a buscar entender o que está sendo narrado.

O corpo adquire, hoje, um estatuto essencial na construção de identidades, sendo alvo de preocupação constante por parte das várias camadas sociais. Como se vê, esta nova configuração traz consigo novos desafios e questões. Daí a necessidade de reflexão sobre os papéis adquiridos pela corporeidade e sobre os sentidos a ela atribuídos.

O corpo, nos dizia Levi Strauss (1974), é a melhor ferramenta para aferir a vida social de um povo. Ao corpo cabe algo muito além de ocupar um espaço no tempo. Cabe a ele uma linguagem que se institui antes daquilo que denominamos “falar”, que se exprime, evoca e suscita uma gama de marcas e falas implícitas.

Bruno Latour é outro pensador que vê no corpo algo muito maior do que a mera “residência provisória de algo superior – uma alma imortal, o universal, ou pensamento – mas o que deixa uma trajetória dinâmica pela qual nós aprendemos a registrar e nos tornar sensíveis àquilo de que é feito o mundo”, ou seja, seus símbolos, modos, culturas, etc. (LATOURE, 2009, p. 39).

A Psicanálise e a Antropologia Social, cujos objetos são, respectivamente, a realidade psíquica e a realidade social, têm em comum o fato de não reconhecerem o real fora do registro simbólico. Do pouco que se pode saber sobre a dor, sabemos que nela se revela, simultaneamente, a singularidade do sujeito, sua dor, a particularidade da cultura, na qual se manifesta, e a universalidade da condição humana (VILHENA; NOVAES, 2009).

Após várias décadas de historicização, desnaturalização e desconstrução das possibilidades de ocupar o corpo e ocupar-se do mesmo, as questões relativas aos usos do corpo ainda permanecem na ordem do dia, gerando inúmeras reflexões (VILHENA; NOVAES, 2012). Partindo da premissa de que o corpo é uma construção social e historicamente datada, - o que significaria transgredir o corpo ou com um corpo? Em um mundo completamente territorializado por práticas e saberes que produzem o controle dos mesmos, haveria ainda espaço para fugir ao controle?

Buscamos neste artigo uma abordagem que reflita sobre os novos territórios da subjetividade através dos significados do corpo e da transgressão. Nosso objeto está centrado nos jovens que marcam seus corpos, especialmente adolescentes que se tatuam com inscrições de comandos criminosos, expondo-se duplamente a comandos rivais e à polícia. Poderíamos ter escolhido muitos outros, onde o corpo comparece em toda a sua força eruptiva, como exemplificaremos mais adiante. Contudo, como frequentemente ocorre, nossa escolha se deu a partir de vivências que nos incitaram a investigar, mais profundamente, o assunto.

A ideia do artigo partiu do convite, por parte de um grupo de profissionais, que desenvolveu um projeto denominado O CORPO durante o período de 2001 a 2003 a partir da observação de que as marcas corporais em adolescentes, relativas a comandos criminosos do Rio de Janeiro, estavam aumentando entre os adolescentes privados de liberdade, numa instituição de internação para adolescentes em conflito com a lei nesta cidade.

O primeiro passo foi fotografar as marcas nos adolescentes, obviamente preservando suas identidades. Em seguida foi feito o registro de suas falas, depoimentos espontâneos sobre as motivações para se marcarem. O terceiro momento foi representar o silêncio ao qual são submetidos, através de um esquete teatral com a participação de três adolescentes. O Projeto, portanto, contava com as imagens das marcas, a narrativa de seus portadores e a expressão artística da dor que implica no confinamento e nas regras inerentes à criminalidade.

**Estas fotos fazem parte do Acervo do Projeto Social “O CORPO”,
de autoria e coordenação de Isabelle Reinert**



Algumas apresentações destas fotografias e seus discursos foram feitas, primeiro na instituição carcerária (pois não concordamos em chamá-la de socioeducativa) e, posteriormente, em universidades do Rio de Janeiro, sempre abertas à comunidade. As fotos falam por si, mas como não ir além, atribuindo outras possíveis leituras, na busca de um maior entendimento do que nos falavam estes jovens.

Um outro momento, posterior, deu-se na busca de uma ressignificação destas práticas face à uma pesquisa bem mais ampla sobre Corpo, Imagem e Sofrimento Psíquico desenvolvida na PUC-Rio.¹

De forma a orientar o leitor em nosso percurso, reproduziremos os passos que fomos coletivamente construindo. Por esta razão, iniciamos com um breve resumo acerca das marcações corporais através dos tempos, prosseguindo com o lugar que o corpo vem assumindo na contemporaneidade ao buscar dizer/falar, ou como aponta Silva Jr., “a customização do corpo”. Longe de fazer uma equivalência entre todos os tipos de marcação, procuramos evidenciar sua maior pregnância e os diferentes significados que a dor assume em função de seu endereçamento. “O simbolismo das marcas”, nossa terceira seção aborda, a partir de Anzieu, os desdobramentos do Eu-pele e da natureza simbólica das diferentes representações. Da tatuagem ao *cutting*, da arte às intervenções corporais, buscamos colocar em relevo a incidência destas marcações e suas diferentes representações. Dor, sofrimento e *self injury* serão abordados, sem, contudo, fazer qualquer equivalência entre estes. É em nossa quarta seção, “vivendo entre quatro paredes” que damos um panorama acerca de nossa juventude encarcerada, deixando para as considerações finais algumas reflexões que sempre sabemos não serem finais.

Breves notas sobre as marcações corporais através dos tempos

As práticas de marcação corporal sempre existiram ao longo da humanidade, mas suas significações sofreram diversas alterações, tanto ao longo dos séculos, como de uma sociedade para outra. O hábito de o homem de se submeter às práticas de transformações corporais é milenar: seja através da colocação de ornamentos, da realização de tatuagens, *piercings*, escarificações ou dos ritos de passagem o corpo, sempre esteve em foco nas sociedades.

¹ Pesquisa desenvolvida do Programa de Pós-graduação de Psicologia Clínica da PUC- Rio e no Laboratório Interdisciplinar de Pesquisa e Intervenção Social, LIPIS da PUC-Rio, através do Núcleo de Atendimento à Vítimas da Violência. Parte da pesquisa é desenvolvida em convênios com as Universidades de Extremadura e Paris VII e conta com financiamento da Capes, CNPq, Instituto Mapfre para vários pesquisadores do grupo.

Sabemos existir evidências de marcações corporais que remontam às sociedades mais primitivas. A evidência mais antiga encontrada da utilização de tatuagem remonta ao ano 2.500 a.C. e deve-se à descoberta do “homem de gelo”, em 1991 nas geleiras de Schnalstal, nos Alpes Italianos, e que teve seu corpo, razoavelmente preservado. Foi observada a presença de tatuagens lineares, nas costas e atrás dos joelhos, mas não foi possível precisar o seu significado (HEUZE, 2000).

Já nas múmias egípcias foram encontrados vestígios de uma cultura em que as práticas de marcação corporal eram intensas, sendo que o registro mais antigo refere-se a tatuagens em formas de pontos e linhas, que foram preservadas em múmias do sexo feminino que datam do ano 2.160 a.C.. É deste período também o primeiro vestígio de uma escarificação.

Há evidências de tatuagens faciais e escarificações, no Japão, no ano de 600 a.C. Foi também no Japão que, a exemplo do que já ocorria na China, as marcações corporais passaram a ser utilizadas como uma forma de punição, de modo a marcar os corpos daqueles que infringissem as leis (KLEMPERER, 2006).

Nas sociedades pré-literárias as marcas corporais costumavam ser obrigatórias, permanentes e possuíam um caráter coletivo. Isto significava que, por partilharem um sentido cultural coletivo, seus significados podiam ser compreendidos por todos os seus membros sem nenhuma ambiguidade. Mesmo assim, foi possível observar que existiam diferenças nas significações, de uma sociedade para outra.

No Mediterrâneo, as marcas corporais possuíam um forte sentido religioso e seus significados, geralmente, estavam associados à garantia de saúde e proteção contra o demônio e os maus espíritos. Já no Havaí, eram feitas em memória de algum ente falecido e poderiam também representar uma transição no ciclo da vida (TURNER, 1999).

Na África negra, as marcações corporais tais como anéis, pinturas, escarificações e/ou mutilações marcam os corpos nus e são tidas como uma espécie de proteção, de amuleto. Têm um sentido religioso e também marcam uma identidade de classe ou sociedade.

Os primeiros registros escritos sobre a tatuagem datam de 700 a.C. Heródoto relata que, entre os Thraceseo, o uso da tatuagem indicava uma origem nobre e, conseqüentemente, sua ausência denotava a pertença às classes populares (HEUZE, 2000).

No Ocidente, é pelo viés da marginalidade que a tatuagem se insere na sociedade. Existem relatos sobre tatuagens em textos dos Gregos e dos Romanos. Nos Gregos, as tatuagens eram utilizadas para marcar os escravos com os

nomes de seus donos, já os Romanos tatuavam nos legionários o nome de seu general e uma águia, também os marginais tinham seus corpos marcados como uma forma de estigma.

Há descrições que indicam que os primeiros Cristãos tatuavam uma cruz em suas faces ou ombros, esta tradição não se manteve no Ocidente, onde foi transformada em seu inverso e passou a ser vista como um sinal de paganismo. Anos depois, a tatuagem facial foi proibida pelo Imperador Constantino, até que em 787 d.C., em um Concílio das Igrejas, realizado em Calcutá, todas as formas de tatuagem foram, finalmente, proibidas. A Igreja tem participação decisiva no papel ligado à arte corporal. No entender da Igreja, as marcas corporais são consideradas como atos de violência realizados contra o corpo natural.

Para compreendermos o caráter de injúria atribuído às marcações corporais precisamos entender que, para o Cristianismo, o homem foi feito à imagem e semelhança de Deus. Sendo assim, como pode o homem pretender alterar uma forma divina? Além disto, não podemos esquecer que, naquele tempo, a Igreja tinha grande poder justamente por estar associada à elite da sociedade. Desta forma, a arte corporal foi condenada pela classe dominante, sendo algo próprio aos segregados e aos 'fora da lei' (HEUZE, 2000).

Na modernidade, a história da tatuagem no Ocidente começa em meados do século XVIII, com as viagens exploratórias do Capitão James Cook. O primeiro contato acontece na Polinésia. É lá que o navegador trava conhecimento com uma cultura na qual a tatuagem estava amplamente inserida. Esta prática havia se tornado popular entre os marinheiros e, quando fora trazida para a Europa, passara a ser vista pela elite europeia como algo bárbaro e selvagem.

Este tipo de pensamento é coerente com o pensamento dominante da época, que via o mundo como uma 'grande cadeia de seres'. Uma estrutura hierárquica, na qual a monarquia estava no topo, e que tinha em sua base os marginais, pobres, primitivos e até mesmo alguns tipos de animais. Essas pessoas começaram a se apresentar em feiras e circos, chamando a atenção do público em geral, mas também de médicos e cientistas. No século XIX encontramos o apogeu da tatuagem como espetáculo.

Tal evento se manteve, até então, como uma espécie de subcultura, assim permanecendo até a primeira grande guerra. Após esse período, a tatuagem se tornou mais disseminada entre a população em geral e seu interesse como atração se esvaiu. Encontramos ainda um breve período em meados do século XIX no qual a tatuagem se tornou comum entre os nobres europeus. Nessa época, também, vimos surgir o *piercing* nas sociedades ocidentais, trazido por legionários em suas viagens ao Oriente e ao Pacífico.

Essa prática estaria associada às então consideradas subculturas: ciganos e marinheiros. Com exceção do *piercing* de orelhas, que sempre foi mais difundido, a prática do *piercing* foi mantida por um pequeno grupo de adeptos até que na década de 1970, o movimento *punk* trouxe novamente à tona o seu uso, difundindo-o de uma maneira mais abrangente e visível.

No século XX, foram realizados diversos trabalhos científicos que abordavam as práticas de marcação corporal de duas maneiras distintas: uma pelo viés da marginalidade, e outra como uma degenerescência. Em ambas estaria marcado um caráter desviante. O principal representante desta linha de pensamento é o criminologista italiano Lombroso, a quem podemos atribuir a inclusão da tatuagem na lista das características anatômicas dos criminosos (HEUZE, 2000).

Já no final deste século, observamos um aumento considerável no número de seus adeptos, com os desenhos ganhando contornos mais artísticos e pessoais. As tatuagens se desvinculam da população carcerária, enquanto, simultaneamente, observamos o apogeu das *bodyarts*, o aumento no número de cirurgias plásticas de otimização estética e a recente criação de um transtorno de identidade corporal nos manuais psiquiátricos. Todas essas práticas e fenômenos conjugados parecem compartilhar um solo comum: a “customização do corpo” (SILVA Jr. *et. al.*, 2012).

O que faz falar um corpo?

Segundo Nikolas Rose, “a corporeidade humana pode fornecer a base para uma teoria da subjetivação” (2001: 167). Numa linha que se embasa naquelas desenhadas por Foucault, esse autor suspende noções como ‘sujeito’ e ‘subjetividade’, rejeitando-as em qualquer caráter de essencialidade. Ao contrário, o que ele pretende investigar é a produção de tais instâncias através de práticas de subjetivação. À corporeidade é concedido o papel fundamental nesta produção, a ponto de Rose se questionar “como poderíamos negar (...) que é sobre esse material bruto do ‘corpo’ que a cultura trabalha sua constituição da subjetividade” (p. 168).

Sarti (2001) corrobora com este posicionamento ao insistir que os conhecimentos sobre a anatomia e a fisiologia humanas podem até ser aplicados universalmente, no entanto, os eventos biológicos humanos existem como realidades simbólicas e serão, não apenas “traduzidos”, mas criados e recriados no contexto sociocultural, no qual os indivíduos nascem, se desenvolvem e morrem, inexistindo, como experiência humana, fora deste contexto. Para Kamper (1994), o corpo nunca está nu, nunca se apresenta desprovido de ade-

reços, pois serve de suporte memorial para inscrições biográficas e valorativas de todos os tempos.

Freud (1923) afirma que o eu é, antes de qualquer coisa, um eu corporal, não sendo simplesmente uma entidade de superfície, mas, a projeção de uma superfície. Lacan (1998) vai mais longe e afirma que o inconsciente é o corpo.

Tomando por base a concepção de Lacan, Kamper (1994) afirmará que é preciso ter um corpo, pois se trata de uma necessidade moral, uma exigência porque, acima de tudo, há escuridão em nós.

O espírito é escuro, o fundo do espírito é sombrio, e exatamente este sombrio explica e exige um corpo... Pelo fato de existirem, infinitamente, muitas mônadas individuais, cada uma delas precisa ter um corpo individuado, sendo que este corpo é a sombra de outras mônadas sobre ela. Não há nenhuma escuridão em nós porque temos um corpo, mas precisamos ter um corpo porque é obscuro em nós (KAMPER, 1994, p. 46)

Mas, do que falam os corpos destes jovens?

Clastres (1978) ressalta os ritos de iniciação como uma instituição que reflete a importância atribuída pelas sociedades tribais ao ingresso dos jovens na idade adulta, constituindo um eixo essencial da vida social e religiosa da comunidade. Tais processos, ainda que possam ser análogos ao que em linguagem médica denomina “intervenção”, têm implicações distintas.

Além do ato, em si, ser uma prova de coragem, depois deste ficam as marcas indelévels do sofrimento: as cicatrizes no corpo. Assim, “um homem iniciado, é um homem marcado. O objetivo da iniciação, em seu momento de tortura, é marcar o corpo: no ritual iniciatório, a sociedade imprime a sua marca no corpo dos jovens” (CLASTRES, 1978, p. 128).

Neste contexto, a dor da tortura não constitui apenas uma prova de resistência pessoal, cujo sucesso garante a aprovação social, mas a lesão que dela restou, institui um pertencimento social. O jovem passa a fazer parte do grupo, a nele reconhecer-se e por ele ser reconhecido (VILHENA; ZAMORA; ROSA, 2012). São essas as funções do rito de iniciação, configurando uma pedagogia, que vai do grupo ao indivíduo.

Este ritual de iniciação é de fundamental importância para entendermos parcialmente as marcas feitas por estes jovens que retomaremos mais adiante.

As cicatrizes são uma marca social. É a lei que, em sociedades sem escrita, se inscreve no corpo. Segundo Clastres, a força que impulsiona o jovem a aguentar a dor e a forma como ele a experimenta não são o resultado de “um impulso masoquista, mas de um desejo de fidelidade à lei, a vontade de ser, sem tirar nem por, igual aos outros iniciados” (p. 130).

O que estamos tentando sublinhar é o caráter de reconhecimento da dor. Esta precisa fazer sentido para o outro. Vivenciado e expresso mediante formas instituídas coletivamente, tal sentimento se torna inteligível para o grupo social. Os sentimentos constituem uma linguagem. As formas de expressão dos sentimentos não são naturalmente dadas, mas, segundo o trabalho clássico de Mauss (1921), têm a obrigatoriedade dos fatos sociais: “mais do que uma manifestação dos próprios sentimentos, é um modo de manifestá-los aos outros, pois assim é preciso fazer. Manifesta-se a si, exprimindo aos outros, por conta dos outros. É essencialmente uma ação simbólica” (p. 153).

Talvez possamos pensar que as práticas de marcação corporal na atualidade, além de apontar para uma crise na capacidade de representação sirvam, igualmente, como uma estratégia no auxílio dessa inscrição psíquica. De modo a reafirmar o pertencimento do indivíduo em uma sociedade com excesso de imagens e escassez de palavras. Não à toa, esse registro corporal precisa, também, marcar presença no universo virtual. Nesse sentido, o uso dessas plataformas sociais funcionaria como um apêndice da memória para si e para a alteridade/Outrem.

Apenas para ilustrar, ao leitor não familiarizado, apontamos a dimensão de dor e do caráter moral e disciplinatório envolvido nas técnicas corporais registradas na rede. A adesão a uma rotina de exercícios físicos extenuantes, bem como a decisão pela adoção de uma severa dieta alimentar, mimetizada e compartilhada por milhares de usuários, pode ser compreendida no sentido de uma marcação corporal que ajuda na resignificação do olhar social que até então patologizava e marginalizava esse sujeito.

Este é, por exemplo, o caso de inúmeras jovens diagnosticadas com transtornos alimentares. Gradativamente, a rotina do fitness, aliada a uma dieta funcional, num esquema que não admite flexibilizações (considerados por muitos como verdadeiros rituais obsessivos), vem permitindo que um número cada vez maior de jovens relate que o sentimento de exclusão vai sendo substituído por um lugar de proeminência e prestígio (NOVAES, 2010). Nas palavras de uma usuária da rede social Instagram:

“De um corpo amorfo e odioso e que só me causava constrangimento e vergonha, no meu novo projeto de vida intitulado #4mesesparasermagra# passei a assumir o protagonismo da minha vida e graças a esse corpo marcado e definido, construído com foco e determinação, tijolo por tijolo, consegui reaver o respeito e a admiração de todos, inclusive da minha própria família que me olhava com preocupação, pena e incredulidade... A cada rasgo alcançado no abdômem, a cada pedacinho de contorno corporal mais bem delineado, tudo fruto das minhas

renúncias diárias, encaro, todos, sem exceção, como uma batalha vencida contra mim mesma. A força reside dentro de nós, nossas escolhas diárias e conscientes determinam se caminharemos rumo ao abismo da invisibilidade ou à gratidão pelo fato sermos exemplo para tanta gente”.

Dá-se, aqui, um exemplo da regulação social do corpo, uma certa inflação da dor, mas, certamente, distinto dos rituais de passagem, anteriormente descritos.

É interessante notar que as tatuagens, muitas vezes vão sendo feitas e registradas, ao longo do processo de emagrecimento e reformatação corporal, à medida que esse corpo vai podendo ser desnudado e revelado. Parecendo, com isso, dar conta do que outrora poderia ser interpretado como o registro mnêmico e simbólico desse processo de transformação corporal.

Na esteira desse pensamento, talvez fosse pertinente nos indagar se na ausência de um envelope psíquico eficiente, novas formas de proteção subjetiva vão sendo forjadas através desses dispositivos imagéticos/ narrativa virtual? E assim, temos no *feed* de notícias das redes sociais, narrativas diversas e histórias de vários corpos, que vão sendo contadas nas tramas da rede.

Alguma relação com nossos jovens? Talvez, como veremos mais adiante.

As marcações como narrativas

Segundo alguns autores, a sociedade contemporânea estaria marcada pela ausência de referenciais externos na formação de identidades. Guiddens (2003) acentua o declínio da função paterna, enquanto Bauman, (2001) aponta as identidades e alteridades líquidas. Inúmeros outros enfatizam o individualismo exacerbado pela competitividade em todos os campos da vida. A figura do empreendedor, por exemplo, desponta como o atual modelo de vida heroica. Ele resume um estilo de vida que põe no comando o detentor do falo (poder) que tem a capacidade (potência) de tomar decisões e correr riscos numa sociedade que faz da concorrência interindividual, uma justa competição. Nesse contexto, a noção de coletivo acaba por ficar ofuscada pelo brilho excessivo do individualismo narcísico, da necessidade diária de tomar atitudes conquistadoras/dominadoras/fálicas (EHRENBERG, 2010).

Uma consequência deste processo seria a busca de fundamentos concretos no próprio corpo, que se tornaria o fim último, das práticas de si. A ênfase dada pela sociedade contemporânea aos procedimentos de cuidados corporais parece estar relacionada ao surgimento de novos processos de subjetivação

Ora, quais seriam as funções, implícita e explicitamente, atribuídas pelo sujeito, ao próprio corpo, em sua narrativa histórica de si? Se, como nos pare-

ce, os modos de subjetivação vêm tendo seu epicentro deslocado em direção à dimensão corporal, o corpo estaria, então, adquirindo o estatuto de essencial suporte à historicidade subjetiva.

O valor social atribuído ao rito, e interiorizado pelo jovem, dá um significado a esta experiência de dor que nada tem a ver com a experiência da tortura em outros contextos de violência extrema, como nos casos de sua utilização, contra os oponentes, por regimes políticos, autoritários ou totalitários.

No contexto dos jovens investigados, há um endereçamento desta dor, que na concepção de Birman, ao falar dos modos de subjetivação contemporâneos, poderia estar ligado ao sofrimento, em virtude de sua dimensão alteritária.

O sofrimento é uma experiência essencialmente alteritária. O outro está sempre presente para a subjetividade sofredora, que se dirige a ele com o seu apelo e lhe endereça uma demanda. Daí a sua dimensão de atividade, no qual se inscreve sempre a interlocução na experiência do sofrimento. Isso porque a subjetividade reconhece aqui que não é autossuficiente, como ocorre na experiência da dor [...] (BIRMAN, 2003 p. 5).

O significado social marca, desta maneira, a forma como a dor será vivida e tolerada por cada um dos jovens iniciados, que anseiam por esta experiência que os situa positivamente em seu mundo social.

Para Carreteiro (2003), que utiliza o termo sofrimento social para discutir a humilhação e a vergonha de indivíduos, sujeitos a processos de desfiliação social, estes respondem a esta condição com seus próprios corpos.

O tema da corporeidade perpassa a obra de Foucault, desde a análise do suplício infligido aos corpos dos condenados no século XVIII, até a sua 'docilização', através da coerção e da disciplina praticada no interior das instituições, chegando-se finalmente ao biopoder, cujo objetivo é produzir forças, fazê-las crescer, ordená-las e canalizá-las [...] e cuja gestão é empreendida com o auxílio de dispositivos direcionados tanto ao corpo individual, quanto aos processos biológicos globais da espécie humana [...]. Ou seja, uma formatação de corpos e almas visando à produtividade (SIBILIA, 2003, p. 163).

O poder penetra nos atos cotidianos, por isso Foucault (1996) fala de uma "microfísica". A análise do autor parte dessas relações de poder que se exercem no âmbito do micro – tais como os gestos, e os discursos – para tentar configurar de que forma esses poderes se relacionam com o poder constituído pelas instituições. Aqui, vemos uma forma diferente de marcação corporal, tão simbólica quanto qualquer outra, no entanto, modulada pela e para a cena contextual em que se inscreve.

Podemos colocar nessa categoria as tatuagens de prisioneiros, de grupos organizados (nem todos os criminosos, é bom que se diga) e talvez até mesmo as marcas feitas pelo Estado nos diversos momentos da nossa história; a flor-de-lis dos condenados à morte na França, os números dos judeus dos campos de concentração etc. Marcas que expressam o poder do portador daquele corpo sobre algo ou de algo sobre o corpo.

Como estar atento ao que não é perceptível de imediato, isto é, o significado da dor para quem a sente? Como pensá-la na teia das relações sociais nas quais se inscreve a realidade do sujeito, incluindo nesta realidade o profissional sobre quem é depositada toda a expectativa de alívio e de tornar a dor suportável?

O simbolismo das marcas

Anzieu (1989) resgata a noção freudiana de um eu corporal, e aprofunda esta concepção através do conceito de “Eu-pele” e de sua teoria sobre os envelopes psíquicos. Enfatiza que tudo que é da ordem do psíquico se desenvolve em constante referência à experiência somática. De sorte que o cuidado materno das primeiras trocas produz estimulações involuntárias da epiderme quando o bebê é banhado, lavado, esfregado, carregado, abraçado. “O bebê recebe esses gestos maternos primeiro como uma estimulação e depois como uma comunicação. A massagem se torna mensagem” (ANZIEU, 1988, p. 60-61).

Em outra obra mais recente, Anzieu (2005) complementa que uma das funções do Eu-pele é estabelecer uma barreira de representações que proteja a psique do excesso de excitações endógenas e exógenas, mantendo a quantidade de afetos em um nível o mais constante possível e derivando parte da energia psíquica para o trabalho de pensar. A pele é uma espécie de superfície na qual o mundo interno e externo imprimem seus conflitos.

A questão que nos apresenta é como compreender a natureza simbólica destas representações que marcam o corpo. O termo simbólico em psicanálise é definido por algo que remete a outra coisa, usualmente associado ao universo dos significados (palavras, símbolos, etc.). Mas, como essas inscrições ocorrem? A maneira como tais códigos são inscritos na pele do sujeito pode seguir a via que o autor chama de envelopes sonoros, num processo descrito como um banho de palavras e afetos através dos quais a mãe marca o corpo do filho.

No entanto, estas marcas também podem ser implantadas na pele física, desenhadas, marcadas, e este tipo de marca talvez porte representações que têm a capacidade de barrar os excessos de fora ou de dentro. Tão simbólicas quanto às primeiras.

Na concepção de Orlandi (2005), o orifício que se abre na carne, como janela para o mundo, porta sentidos que se resvalam. Da mesma maneira que o texto deve ter começo, meio e fim, o sujeito se metaforiza em busca de unidade, textualizando-se, na pressão feita pelo modo como a linguagem se mostra onipresente: tatuagens e marcações são uma espécie de pontuação, à guisa de uma tentativa de fechamento do buraco simbólico que nos constitui a todos. Posto que o discurso é sempre incompleto, tanto quanto o são o sujeito e os seus sentidos. “A incompletude é o indício da abertura do simbólico, do movimento do sentido e do sujeito, da falha, do possível” (p. 114).

Aqui podemos ir além das tatuagens e citar um exemplo retirado das modernas patologias que conhecemos – *o cutting*. Trata-se do relato clínico, presente na fala de vários pacientes, que cortam a própria carne para conseguir um pouco de alívio da angústia de viver. Marcar a pele, reiteradamente, pode se apresentar como uma escrita sem endereçamento, uma marca que não se inscreve e que, por isso, não cessa sua tentativa, pois o registro permanece mal sucedido no simbólico. Simples gozo sintomático que segue, interrompendo-se na dor física, para gerar alívio da angústia (DAL PONT, 2012).

Freud, (1926) já nos apontava essa relação do sujeito com o seu corpo e a angústia, afirmando que o fato de atingir a idade adulta não oferece qualquer tipo de proteção absoluta contra um retorno da situação de angústia original. Por esse motivo, os indivíduos têm “um limite além do qual seu aparelho mental falha em sua função de dominar as quantidades de excitação que precisam ser eliminadas” (p. 146).

Também Ferenczi (1932), após desenvolver os constructos freudianos acerca da para-excitação e do trauma, defenderá que certos indivíduos conseguem expressar suas vivências traumáticas e dar vazão a suas cargas afetivas inconscientes tão somente através do corpo. Ele se referia, com maior frequência, a sintomas conversivos como o desmaio e a paralisia; no entanto, não nos é difícil levar tais modos de organização psicofísico para o terreno das manipulações, inscrições e marcas no corpo.

Pensando por uma vertente mais social, concordamos com Debord, (1997), ao firmar que a sociedade atual está, por completo, tomada pelos postulados da economia, levando a um deslizamento generalizado, do ter para o parecer, do qual todo “ter” efetivo, deve extrair seu prestígio de imediato, como função última. Ou relembrar Feuerbach (1841/2007) quando da sua menção, ao fato do nosso tempo, sem dúvida, preferir a imagem à coisa, a cópia ao original, a representação à realidade, a aparência ao ser.

Endossando esta concepção, Silva Jr. (2009) não nos deixa esquecer que o primeiro efeito do capitalismo, na vida social, é a obsolescência da questão do “ser” pela questão do “ter” – ao invés de se perguntar: “quem sou e quem desejo ser”, o sujeito moderno se pergunta “o que tenho e o que desejo ter”. O segundo efeito do capitalismo será a obsolescência do “ter” pelo “parecer ter”.

Neste momento, entram em cena as diferentes maneiras pelas quais os homens, de sociedade a sociedade, de uma forma tradicional ou pouco usual, aprendem a servir-se de seu corpo fabricando suas «técnicas» como apontava Mauss (2003). Ou pensando como Le Breton (2009), tais atos correspondem a ações do sujeito relacionadas com os modos de se apresentar e de se representar, posto que marcas também são máscaras, ornamentos que adereçam o corpo endereçados ao olhar que os contempla.

Por essa razão as marcas no corpo criam uma espécie de metáfora, cujo papel é rememorar a relação com a tribo, carregando sentidos que vão além do puramente estético, vez que abrigam a pura diferença. Tentativas humanas de se diferenciar, de marcar sua presença no mundo, saindo da invisibilidade social e do apagamento psíquico, libertar-se da angústia que nos atravessa.

O sujeito então se tatua e modifica seu corpo num gesto que demonstra sua necessidade de significar a própria singularidade: ânsia por afrontar a impessoalidade que marca a nossa sociedade capitalista de consumo (HAROCHE, 2005).

Relendo o filósofo francês Gabriel Tarde, podemos ter uma noção da importância da diferença nos processos identitários:

Existir é diferir, pois a diferença seria o lado verdadeiramente substancial das coisas, o que elas têm, ao mesmo tempo, de mais próprio e mais comum. A identidade é apenas um mínimo, uma espécie infinitamente rara de diferença como o repouso não é mais que um caso do movimento (TARDE, 1874, p. 70).

Lipovetsky (1983) irá afirmar que os movimentos populares da segunda metade do século passado, apesar da variabilidade de reivindicações, são uniformes em defender o direito ao uso e livre expressão do corpo sob a égide do lema “meu corpo me pertence”. E os recursos da ciência e das artes são recrutados para criar essa diferenciação da individuação que se opõem à pasteurização induzida pela sociedade do espetáculo, onde todos devem, igualmente, aspirar a serem os modelos preestabelecidos de felicidade, bem estar e gozo.

A incorporidade potencializada da terceira revolução das forças produtivas, a revolução tecnológica, encontra resposta numa multiplicidade de forma-

ções simbólicas e sintomáticas do corpo, as quais denunciam, algumas vezes destrutivamente, a verdadeira força produtiva dos homens (KAMPER, 1994).

Segundo o autor, no corpo pode-se ler uma história específica da dor, da qual se retira uma das expressões da história do niilismo, aquela direção espiritual que acaba no “nada”. E para dar adequada resposta a este sentimento existe uma única estratégia da civilização: a transformação do corpo, que é transitório e perecível, em imagem, que possui um traço de eternidade.

Vivendo entre quatro paredes

A terminologia, politicamente correta, empregada para designar os jovens que cometeram algum delito é “adolescente em conflito com a lei”. A expressão por si só, nos provoca várias reflexões. A primeira já parte da indagação -, quem de nós não está em conflito com a Lei, como bem indaga Marta Gerez Ambertin (2004). Quem, nos tempos contemporâneos, de eus obesos e narcísicos está disposto a regular o seu prazer em prol de uma consciência da dívida, do dever com as gerações passadas ou com o outro? E neste sentido, a adolescência é modelo paradigmático para adultos que gozam com a eterna juventude. É importante notar, que a expressão *adolescente em conflito com a lei* já propõe um engajamento do social frente a um Eu em revolução.

Grande parte destes jovens, responsabilizados pela Justiça por suas infrações, não possui referências estáveis (estamos, deliberadamente, evitando o termo famílias desestruturadas), vive em estado de pobreza e miséria e são, virtualmente, invisíveis familiar e socialmente.

A identidade só existe no espelho e este espelho é o olhar dos outros, é o reconhecimento dos outros. É a generosidade do olhar do outro que nos devolve nossa própria imagem unvida de valor, envolvida pela aura da significação humana, da qual a única prova é o reconhecimento alheio (VILHENA, 2003, p. 35).

Freud nos dizia (1915) que o Eu só advém na alteridade e que o outro é o primeiro inimigo do eu. Mas e quando não há este outro ou este é ausente? Uma forma de mantê-lo vivo é atacá-lo, daí a importância do posicionamento do adulto face ao jovem – do contrário, este será lançado no desamparo. Em 1916, o autor assinala que os crimes são muitas vezes cometidos para aliviar o sentimento de culpa intenso, provocado, justamente, pelas moções pulsionais. Como aponta Birraux:

A violência surge aí onde se experimenta o insuportável indizível: aonde o pensamento e as palavras faltam para dizer o sofrimento, ou simbolizá-lo. Aí aonde a ameaça fantasmática do sucumbir narcísico força a que se faça mal ao mundo exterior. Não há violência que não se origine de um terrível sofrimento, quando saem de cena as forças de ligação em benefício da Pulção de Morte (BIRRAUX, 1997, p. 138).

Como apontamos acima, são nefastas as consequências da invisibilidade: ser é ser visto, reconhecido pelo outro, que lhe confere uma identidade. A existência, o sentir-se existindo, impõe-se ao sujeito. Então podemos pensar sobre como alguém se sente existindo numa condição ou situação em que o existir passa despercebido. Como é se sentir existindo quando se é ou está invisível?

Não há como escapar da busca desesperada de se fazer único, visível e reconhecido pelo mundo. Existir é, antes de tudo, apresentar a própria imagem para o Outro. Quando não se vê algo, esse algo não existe: “ser é ser percebido”. Mas ser é, antes de tudo, ser para alguém. Ver e ser visto são duas faces da mesma moeda, nos encontros humanos. Um homem acontece, decisivamente, a partir do olhar de outro homem. Somente assim é que ele pode, realmente, assumir sua própria existência.

Quando a criança perde a confiança no seu meio, ou seja, no seu lar, ela perde a liberdade por perder os limites que a conteriam. Diferente do que a maioria das pessoas pensa, diz Winnicott (1967), a criança não é livre quando perde seus limites ou a estrutura de seu lar; muito pelo contrário, ela vai em busca desses limites, esticando cada vez mais seus braços para ver se encontra a sua mãe, aquela que um dia a conteve e não a contém mais, “sem a qual enlouquecerá” (p. 257).

Winnicott prioriza como função materna primária a função especular e nos pergunta: “O que o bebê vê ao olhar o rosto da mãe?” E nos responde: “Sugiro que, normalmente, o que o bebê vê é a si próprio. A mãe olha para o bebê e aquilo que ela parece, relaciona-se com aquilo que ela vê.” Enfatiza, igualmente, que “a fim de olhar criativamente e ver o mundo, o indivíduo, antes de tudo, deve ter internalizado a experiência de ter sido olhado”. Para Winnicott, “o precursor do espelho é o rosto da mãe” (p. 256).

Porém, há espelhos maternos bons, ou suficientemente bons, e espelhos maternos que se refletem em humores próprios, não refletindo o bebê e sim a mãe. E o bebê se depara com uma imagem que não entende e é forçado a entender cedo demais. Nessa superfície especular, o bebê vê um “monstrengo”, por não ser ele, ou tampouco, uma criação sua, e sim a expressão de um outro

que ele não consegue “alucinar”, pois foi a ele imposto como sendo sua imagem.

As instituições se apresentam como ambientes de fechamento sócio relacional dos sujeitos; tornando a variedade de interações nos diversos planos da vida, em uma única, monótona e massacrante forma de se relacionar. A rotina imposta, as vestimentas, as regras, tudo colabora para a mortificação do eu, através da supressão brutal dos valores individuais e culturais (GOFFMAN, 1961a). Todas as liberdades estão revogadas em um período da vida no qual ser livre é fundamental para a formação da personalidade. A noção de privilégio como ausência de privação nos parece tão desconectada das realidades social e psíquica, que pensamos na violência simbólica de tal contexto à subjetividade (GOFFMAN, 1961b).

O autor confirma esta posição ao afirmar que uma instituição como a prisão tem dentro de si forças poderosas que poderão suplantar anos de socialização, de traços pessoais ou de valores profundamente enraizados. Pode-se dizer que a instituição é o lugar do desejo excluído.

As formas de adaptação à lógica institucional, também não poderiam seguir os padrões naturais da sociedade dos livres. Tais táticas são descritas por Goffman (1961c) como ajustamentos primários, secundários ou a combinação destes em diferentes fases da sua vida intramuros. São eles, o “**afastamento da situação**” – que se caracteriza por abstrair os acontecimentos do regime –, “**intransigência**” – não cooperar com a instituição –, “**colonização**” – considerar a vida institucional, melhor que o mundo externo –, “**conversão**” – aceitar o papel de internado – e “**imunização**” – se habituar ao mundo da instituição.

É estranho ler no Estatuto da Criança e do Adolescente (ECA) brasileiro que a internação compulsória de menores que infringem a lei, serve como medida protetiva para a sociedade e sócio educativa para o agora reeducando do sistema. Pois Goffman (1961d) já apontava que a instituição total, em qualquer nível ou finalidade, tem como objetivo legítimo simplesmente adequar os internos à sua lógica institucional, protegendo assim sua própria existência.

Foucault (1998) afirma que as instituições se tornaram a forma de enquadramento geral da maior parte das sociedades modernas. O autor privilegia o aparelho produtor da repressão, evidenciando tecnologias mudas que determinam as encenações institucionais. Vai buscar na história do nascimento da prisão as noções fundamentais sobre a política do corpo e a compreensão das condutas que sobre ele (corpo) se operam constantemente em sociedade.

É através desta colonização, que a submissão servil ao poder (Foucault), vai sendo pacientemente construída, uma vez que caberá ao Estado o direito

de vida ou morte. O medo passa a ser assim um forte agenciador da ordem instituída e, certamente, das subjetividades produzidas. O medo justifica a repressão policial, as intervenções militares, os abusos contra os direitos adquiridos – tudo em nome de uma ordem a ser “re-estabelecida”. O medo autoriza a violência do Estado e a criminalização ou medicalização da pobreza, em uma junção dos discursos médico e penal que, pelo escopo do presente trabalho, não abordaremos.

Quando uma instituição maltrata os jovens, ela apenas confirma para eles que o mundo não é digno de confiança. Winnicott (1987) bem colocava que a moral originada da disciplina militar do tipo nazista, que ameaça os jovens para a manutenção da “ordem”, apenas consegue certa obediência e o aniquilamento pelo medo, mas sem uma mudança real. Não é coincidência que o Estabelecimento preconize, não importando o delito cometido, um tratamento digno e respeitoso aos jovens. Nas instituições onde vigora a lógica de funcionamento perversa, o que resta é a submissão e não o crescimento desses meninos e meninas. Isso não pode ser chamado de educação.

Considerações finais

Sabemos que o nosso tempo é um lugar onde a superficialidade parece mascarar uma profunda emotividade, carregada de angústia. É por essa razão que nos interrogamos, no nível do sujeito, sobre o que está sendo expresso em sua superfície corporal. Na psicanálise, o sujeito só pode ser pensado na interioridade da cultura. A cultura é o Outro do sujeito e não há maneira de pensar sobre ele para além dela.

Como Foucault afirma, no início de *Vigiar e punir*:

O corpo também está diretamente mergulhado num campo político; as relações de poder têm alcance imediato sobre eles; elas o investem, o marcam, o dirigem, o supliciam, sujeitam-no a trabalhos, obrigam-no a cerimônias, exigem-lhe sinais (FOUCAULT, 1977, p. 28).

Quais seriam os discursos do corpo dentro de uma instituição total, como os manicômios, prisões ou instituições sócio-educativas? De que maneira esse corpo se apresenta? Como ele é visto e entendido pelo mundo extramuros? De que forma a ciência os ‘descortina’?

Analisando a modernidade, Benjamin (1987), comenta que a cultura e o processo de transmissão da cultura (a educação) não são isentos de barbárie.

Desviar-se da barbárie exige escovar a história a contrapelo: “a tradição dos oprimidos ensina que o estado de exceção é a regra” (p. 225). Para romper a cadeia de ruínas da transmissão da cultura e explodir o *continuum* da história é preciso escutar as narrativas.

Cada vez mais crianças e/ou jovens têm enfrentado precocemente e sem possibilidade de defesa experiências que, afetando os espaços externos, destroçam também as possibilidades de construção de um mundo interno pautado em alguma forma de esperança. Ficam assim impedidos de se desenvolver, ou são precocemente mutilados, os espaços simbólicos onde poderiam ser controlados os medos, sonhados os projetos e elaboradas as condições de um crescimento saudável. Um grande vazio interior povoado de “ameaças impensáveis”, tal como as descreve Winnicott (1967), e o recurso à violência, como forma de atuação frente ao desespero, tornam-se cada vez mais frequente.

Ao falar, especificamente, dos jovens institucionalizados salta aos olhos um cenário ambivalente, em que a Lei inscrita, precariamente, no simbólico e, portanto, passível de ser transgredida como única forma de sobrevivência e autoafirmação, encontra correlato nos atos infracionais, contra o estado ou instituições, devido a outras faltas também fundamentais, como ausência de condições, de educação, de afeto, de oportunidades, de comida!

Ressaltamos, ainda, que quando estas mesmas instituições, ao invés de educarem, maltratam os jovens, elas apenas confirmam para eles que o mundo não é confiável. O “contorno comum” de cidadão, que poderia assegurar alguma consistência ao laço social, está reduzido aos seus espectros na conjuntura devastadora do desamparo de Estado (ZAMORA, 2008). É disto que fala novamente Winnicott (1985) ao defender o papel predominante do ambiente na formação do sujeito, ou mesmo a psicologia social de Kurt Lewin (1965), segundo a qual o ambiente onde os jovens vivem é tão importante quanto o ar que respiram e o grupo, a que pertencem, é o solo em que pisam.

Segundo Cyrulnik:

Nas culturas em que a família está diluída ou onde a escola não é devidamente valorizada, é a delinquência, assim como as relações que se tornam os tutores do desenvolvimento. A criança resiliente, com esse nível de estrutura psíquica, neste contexto cultural preciso, será um excelente pequeno infrator, bagunceiro, ladrão e dotado para as relações conflitantes. A criança não delinquente, em determinados contextos sociais, será eliminada (CYRULNIK, 1999, 21).

Como aponta Audoin-Rouzeau (2008), toda experiência de guerra é, antes de tudo, uma experiência do corpo. São os corpos que infligem violência, mas são também os corpos que sofrem a violência. Para as populações que habitam os subúrbios da cidadania, a invisibilidade social se inscreve nos corpos, cujos discursos são os únicos passíveis de serem ouvidos, seja pela doença seja pela violência, pelas marcações corporais ou, meramente, pela desistência da vida na cidade que lhes nega seu lugar.

A situação de vulnerabilidade psíquica e social pode provocar nos mais jovens a perda de referentes simbólicos de sua história e cultura ocasionando inúmeras patologias. Tal vulnerabilidade os torna excluídos do contexto cultural mais amplo, delineando-se um sintoma social decorrente da invisibilidade política dessa população.

Como podemos então entender estas inscrições, feitas de forma tão dolorosa no corpo destes jovens? Lacan (2005) indaga em seu seminário sobre a *Angustia como dizer o que é da ordem do indizível, mas cuja imagem quero fazer surgir?* (p. 180)

Não estamos, aqui, falando de uma imagem que não tem representação, como frequentemente observamos nos casos de *cutting* ou, como chamamos, de *self-injury*². No caso das neuroses, a *self-injury* se apresenta como uma solução falha a problemáticas “típicas” da adolescência, onde o supereu, em seu imperativo feroz, deixa, literalmente, marcas na pele. Automutilar-se, então, seria um dos tratamentos possíveis e contemporâneos da angústia (VILHENA, 2015).

Ao falar das práticas de si Foucault se indaga por que a arte em nossa sociedade tem apenas relação com os objetos e não com a vida ou com os indivíduos. A vida de todo indivíduo não poderia ser ela mesma a obra de arte indaga ainda o filósofo? Arte como cuidado de si, como a indagação de qual a vida que quero viver?

Estamos, então, diante de uma questão ética, se pensarmos que toda escrita, como aponta Bataille (*apud* VILHENA, 2015), é um ato que reverbera na vida – própria e dos outros. Por isso, a busca de um sentido.

Qual seria então a função operativa que poderia cumprir a imagem dessas inscrições na pele? Como podemos “significantzá-las”? Marcas em uma tela pouco comum, o próprio corpo, pensamos que para além de aplacar uma angústia, impossível de ser dita em palavras, para além dos rituais que inscrevem o sujeito em uma nova ordem social, as tatuagens destes jovens nos falam de

² Nome em inglês, que se atribui aos cortes superficiais que alguém realiza na pele; em geral se fazem com algum objeto corto perfurante, mas com o cuidado de não infringir um corte profundo, pois não está vinculado com tentativa de suicídio. Em espanhol, frequentemente chama-se Automutilação.

um desejo de uma nova filiação como apelo/alternativa a uma polis que os rejeitou.

O corpo e seus usos apareceram aos nossos olhos como transgressão de um longo silêncio, já que o acesso à palavra e ao lugar do dizer não é uma questão simples. Eles transbordam nos discursos do corpo, criando assim uma narrativa de suas vidas.

Continuar humano é impedir que se apague o que há do outro em mim e narrativas só podem existir quando e porque há escuta. Graças à escuta pode haver diálogo – mesmo sem palavras.

Junia Vilhena*

Rio de Janeiro-RJ-Brasil
vilhena@puc-rio.br

Carlos Mendes Rosa**

Palmas-TO-Brasi
carlosmendesrosa@gmail.com

Joana de Vilhena Novaes***

Rio de Janeiro-RJ-Brasil
joanavnovaes@gmail.com

Tramitação

Recebido em 12/02/2015

Aprovado em 02/07/2015

* Psicanalista, membro efetivo Círculo Psicanalítico do Rio de Janeiro- CPRJ, doutora Psicologia Clínica, profa. Programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio), coordenadora Laboratório Interdisciplinar de Pesquisa e Intervenção Social – LIPIS da PUC-Rio, membro do GT da ANPEPP “Psicanálise e clínica ampliada, membro da Associação Universitária de Pesquisa em Psicopatologia Fundamental, pesquisadora correspondente do Centre de Recherches Psychanalyse et Médecine, CRPM-Pandora/Université Denis-Diderot Paris VII, investigadora-colaboradora Instituto de Psicologia Cognitiva, Desenvolvimento Humano e Social da Universidade de Coimbra-Portugal (Rio de Janeiro-RJ-Brasil).

** Psicanalista, prof. Psicologia da Universidade Federal do Tocantins-UFT, doutor Psicologia Clínica Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro-PUC-Rio e Universidade de Coimbra-Portugal, pesquisador associado Laboratório Interdisciplinar de Pesquisa e Intervenção Social LIPIS da PUC-Rio (Rio de Janeiro-RJ-Brasil)..

*** Psicanalista, profa. Programa de Mestrado Profissional e Doutorado em Psicanálise, Saúde e Sociedade da Universidade Veiga de Almeida, doutora Psicologia Clínica/PUC-Rio, pós-doutora Psicologia Médica (UERJ), pós-doutora Psicologia Social (UERJ), coordenadora Núcleo de Doenças da Beleza da PUC-Rio, pesquisadora e psicoterapeuta Laboratório Interdisciplinar de Pesquisa e Intervenção Social (LIPIS) da PUC-Rio, pesquisadora e membro do Conselho Consultivo da Fundação Dove para a Auto-estima/UNILEVER, pesquisadoracorrespondente Centre de Recherches Psychanalyse et Médecine- Paris VII CRPM-Pandora/Université Denis-Diderot (Rio de Janeiro-RJ-Brasil).

Referências

- ANZIEU, Didier. O eu-pele. Rio de Janeiro: Casa do psicólogo, 1989.
- _____. *Pensar: do eu pele ao eu pensante*. Rio de Janeiro: Casa do psicólogo, 2005.
- AUDOIN-ROUZEAU, Stéphane. Massacres: o corpo e a guerra. In: CORBIN, Courtinee Vigarelo (Org.). *História do corpo*. As mutações do olhar. Petrópolis: Ed. Vozes, 2008. p. 365-415.
- BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade líquida*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 2001.
- BENJAMIN, Walter. *Obras escolhidas: magia e técnica, arte e política*. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- BIRMAN, J. Dor e sofrimento em um mundo sem mediação. Estados Gerais da Psicanálise. In: ENCONTRO MUNDIAL, 2, 2003, Rio de Janeiro. *Anais...*, 2003. Disponível em: <egp.dreamhosters.com/encontros/mundial_rj/download/5c_Birman_02230503_port.pdf>. Acesso em: 05 jun. 2015.
- BIRRAUX, A. Violence à l'adolescence et clivage du moi. In: MARTY, F. (Org.). *L'illégitime violence*. Ramonville Saint -Agne : Eres, 1997.p131-144.
- CARRETEIRO, T.C. *Sofrimentos sociais em debate*. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/pusp/v14n3/a06v14n3.pdf>. Acesso em: 05 fev. 2015.
- CIRULNIK, Boris. *Souffrir mais se construire*. Ramonville Saint-Agne: Éditions Ères. 1999.
- CLASTRES, Pierre. Da tortura nas sociedades primitivas. In: _____. *A sociedade contra o estado*. 5ª ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1990. p. 123-31.
- LEIA MAIS. Disponível em: <http://davidireito.webnode.com.br/news/da-tortura-nas-sociedades-primitivas/>Crie seu site grátis: <http://www.webnode.com.br>. Acesso em: [05 fev. 2015].
- DAL PONT, Izabel. *O corpo como lugar de uma escrita*. Disponível em: <http://pt.scribd.com/doc/249917709/Corpo-Sintoma-Izabel-Dal-Pont-BR#scribd>. Acesso em: 20 jan. 2015
- DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo*. São Paulo: Ed. Contraponto, 1997.
- EHRENBERG, Alain. *O culto da performance: da aventura empreendedora à depressão nervosa*. Aparecida, SP: Ed. Ideias e Letras, 2010. p. 133.
- FERENCZI, Sandor. *Diário clínico*. São Paulo: Martins Fontes, 1932.

- FEUERBACH, Ludwig. *A Essência do cristianismo*. Petrópolis: Vozes, 2007.
- FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: história da violência nas prisões*. Petrópolis: Vozes, 1977.
- _____. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.
- FREUD, S. (1915). *O instinto e suas vicissitudes*. Rio de Janeiro: Imago, 1996. (Edição Standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, 16).
- _____. (1923). *O ego e o Id e outros trabalhos*. Rio de Janeiro: Imago, 1996. (ESB, 19).
- _____. (1926). *Inibições, sintomas e ansiedade..* Rio de Janeiro: Imago, 1996. (ESB, 20)
- GEREZ-AMBERTÍN, Marta. *Culpa, responsabilidad y castigo, en el discurso jurídico y psicoanalítico*, volumen II – Buenos Aires: Letra Viva, 2004. p. 17-36.
- GIDDENS, Anthony. *A transformação da intimidade sexualidade: amor e erotismo nas sociedades modernas*. São Paulo: Unesp, 2003.
- GOFFMAN, E. *Asylums: essayson the social situation of mental patients and other inmates*. New York: Doubleday, 1961.
- HAROCHE, Claudine. Modèles de comportement set types d'aspirations ansles mouvements de jeunesseen Allemagne (1918-1933). In: GUGLIELMI, G. J.; HAROCHE, C. (Org.). *Esprit de corps, démocratieet space public*. Paris: PUF, 2005. p.45-70.
- HEUZE, Séphanie. *Changer le corps?.* Paris: La Musardine, 2000.
- KAMPER, Dietmar. *Corpo*. In: WÜLF, Christopher (Ed.). *Cosmo, Corpo, Cultura*. Enciclopedia Antropologica. Milão: Bruno Mondadori, 2002.
- KLEMPERER, Victor. *Language of the third Reich: LTI: Língua TertiiImperii*. London: TheTower Building, 2006.
- LACAN, Jacques. Função e campo da palavra e da linguagem em psicanálise. In: _____. *Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1998.
- LACAN, J. *O Seminário Livro 10: a angústia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.
- LATOUR, Bruno. *How to talk about the body? The normative dimension of sciences study*. Disponível em: <www.ensmp.fr/~latour>. Acesso em: [05 fev. 2015].
- LE BRETON, David. *A sociologia do corpo*. Petrópolis: Vozes, 2009.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. Introdução: a obra de Marcel Mauss. In: MAUSS, M. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: EPU/EDUSP, 1974. p.1-36.

- LEWIN, Kurt. *Teoria de campo em Ciência social*. São Paulo: Biblioteca Pioneira de Ciências Sociais, 1965.
- LIPOVETSKY, Gilles. *A era do vazio: ensaio sobre o individualismo contemporâneo*. Lisboa: Relógio de Água, 1983.
- MAUSS, Marcel. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.
- _____. A expressão obrigatória dos sentimentos. In: _____. São Paulo: Ática, 1979. p. 147-53. (Grandes cientistas sociais, 11)
- NOVAES, J.V. *Com que corpo eu vou*. Sociabilidade e usos do corpo nas camadas altas e populares. Rio de Janeiro. Eds. PUC/ Pallas, 2010.
- ORLANDI, E. P. *Discurso e texto: formulação e circulação dos sentidos*. Campinas: Pontes, 2005.
- ROSE, Nikolas. Inventando nossos Eus. In: SILVA, T.T. (Org.). *Nunca fomos humanos: nos rastros do sujeito*. Belo Horizonte: Autêntica, 2001.
- SARTI, Cynthia. A dor, o indivíduo e a cultura. *Saúde e sociedade*, vol 10, n. 1, 3-13, 2001.
- SIBILIA, Paula. *O homem pós-orgânico*. Corpo, subjetividade e tecnologias digitais. Rio de Janeiro: Relume Dumará. 2003.
- SILVA JR, Nelson *et al*. Construções do corpo na razão diagnóstica da psiquiatria e da psicanálise. In: VILHENA, J. e NOVAES, J.V. (Org.). *Corpo pra que te quero: usos, abusos e desusos*. Rio de Janeiro: Appris, 2012.
- SILVA JR, N. *et al*. A narrativa do destino e a função identitária do corpo na modernidade. *A peste*, São Paulo, v. 1, n. 1, p. 127-141, jan./jun., 2009.
- TARDE, Gabriel. “Les possibles”. *Archives d’Anthropologie Criminelle*, XXV [1874/1910].
- TURNER, Bryan S. The possibility of primitiveness: towards a sociology of body marks in cool societies. *Body and Society*.v. 5, n. 2-3, p. 39-50, 1999.
- VILHENA, J. *O corpo tela...a tesoura como pincel*. Comunicação Oral feita no Seminário de Metodologia de Pesquisa do Laboratório de Psicopatologia Fundamental da Universidade Federal do Pará. 21-13/05 de 2015.
- VILHENA, J. Agressividade e violência: reflexões acerca do comportamento antissocial e sua inscrição na cultura contemporânea. In: *Revista Mal-estar e Subjetividade*, Fortaleza, v. II, n. 2. p 27-58. 2003.

VILHENA, J. ; NOVAES, J.V. *Corpo para que te quero? Usos, abusos e desusos*. Rio de Janeiro/Curitiba: PUC/APPRIS. 2012.

_____. Un corps à la recherche d'un logement. Corps, violence et médecin. In: MASSON, C. ; DESPRAT-PEQUIGNOT. C. (Org.). *Le corps contemporain : créations et faits de culture*. Paris: L'Harmattan, 2009.

VILHENA, J.; ROSA, C.M.; IBRAHIM, E.; PETRELLI, P. *Corpos invisíveis. Violência e dor*. In: VILHENA, J. NOVAES, J.V. (Org.) *Corpo para que te quero? Usos, abusos e desusos*. Rio de Janeiro/Curitiba: PUC/APPRIS. 2012.

VILHENA, J. ZAMORA, M.H. e ROSA, C. Da lei dos homens à lei da selva. Sobre adolescentes em conflito com a lei. *Revista Trivium*. p. 27-40.

_____. *A criança e seu mundo*. Rio de Janeiro: Zahar Editores.1985.

_____. *W. Privação e delinquência*. São Paulo: Martins Fontes. 1987

_____. A delinquência como sinal de esperança. In: _____. *Tudo começa em casa*. São Paulo: Martins Fontes. 1967. p. 81-91.

ZAMORA, Maria Helena. Os corpos da vida nua: Sobreviventes ou resistentes?. *Lat. Am. j. fundam. psychopathol. on line*, v.5, n.1, São Paulo, maio 2008, p. 104-117. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?pid=S1677-03582008000100011&script=sci_arttext. Acesso em: [15 jun 2015].