

# As modificações corporais na sociedade contemporânea

## *Body modifications in contemporary society*

---

*Sergio Gomes da Silva\**

**Resumo:** O presente trabalho pretende analisar como a materialidade do corpo passa de objeto da ciência à justa medida da nossa essência identitária através do advento das modificações corporais em nossa cultura. Para tanto, utiliza-se do referencial teórico psicanalítico a partir do conceito de “eu-pele” (Anzieu), concluindo que o sujeito contemporâneo estaria transformando o modo de se relacionar consigo, com o mundo que o cerca e com o seu próprio eu através do uso desmedido do corpo ora como objeto de arte, ora como modelo identificatório e narcísico ditado pela cultura das sensações e pelas novas bioidentidades.

**Palavras-Chave:** eu-pele, modificações corporais, bioidentidades

**Abstract:** *This paper aims to examine how the materiality of body becomes from object of science to our essential identity through the body modifications in our culture. To do so, it uses the “skin-ego” psychoanalytical theory (Anzieu) and concludes that in current times the subject is transforming his contemporary way of relating with oneself, the world around him and with his own self through the excessive use of body as an art object, as identificatory and narcissistic models dictated by culture of the sensations and by new bioidentities.*

**Key-words:** *skin-ego, body modifications, bioidentities*

---

\* Doutorando do Programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica da PUC-RIO, Mestre em Saúde Coletiva pelo Instituto de Medicina Social da UERJ, Psicólogo da Divisão de Psicologia Aplicada Profa. Isabel Adrados do Instituto de Psicologia da UFRJ, Psicanalista, Membro Associado e Psicoterapeuta Voluntário da Clínica Social de Psicanálise do Instituto de Estudos da Complexidade (IEC).

“(…) Assim, a sombra do objeto caiu sobre o eu, e este poderia daí por diante ser julgado por uma instância especial, como se fosse um objeto, o objeto abandonado”.

(FREUD, S. Luto e Melancolia)

## Introdução

Em 1632, enquanto numa próspera cidade de Amsterdam nascia o filósofo Espinosa, um jovem de 23 anos, chamado Rembrandt, pintava aquele que seria o quadro que daria início à sua carreira – *A lição de anatomia do Doutor Tulp*, famoso médico e cientista da época, por ocasião de uma palestra por ele proferida. O quadro representa um dos mais famosos acontecimentos da medicina: a dissecação anatômica de um cadáver, evento que não só atraía a curiosidade do grande público como também dizia muito do saber médico. A interioridade do sujeito, seus segredos, sua intimidade e sua suposta verdade ainda não estavam referidos à sua dimensão psicológica, pelo contrário, ela estava eminentemente centrada na materialidade e na visceralidade da interioridade do corpo, fazendo com que o período compreendido entre os séculos XVI e XVII fosse chamado de “o século visceral”. “Abram alguns cadáveres”, assim ordenou Bichat, e “logo verão desaparecer a obscuridade que apenas a observação não pudera fazer. A noite viva se dissipa na claridade da morte” (Foucault, 1977, p. 168).

Era um período marcado pelas grandes aulas “teatrais” de dissecação anatômica do corpo. Sua interioridade não estava comprometida com uma dimensão mentalista ou psicológica, pelo contrário, a interioridade do sujeito dizia respeito à produção do saber interpelado por um “corpo cadáver”, cuja morte aos poucos foi sendo introduzida no pensamento médico, denominando aquilo que Foucault chamou de “a dimensão biopolítica da medicina” (Foucault, 1977, 1979).

Para a psicanalista Aulagnier (2001), antes que o olhar da ciência se fixasse sobre o corpo o único objeto de observação era o corpo cadáver, visível e unificado, enquanto seu interior era inacessível, invisível e o seu funcionamento, um enigma:

Essa preservação de uma dimensão invisível permitia ao indivíduo leigo fazer conviver, sem maior dificuldade, a causalidade ‘sábida’ atribuída à sua doença e a causalidade divina atribuída à doença do seu corpo. Enquanto a igreja pôde impedir a dissecação e enquanto essa proibição foi respeitada, o olhar encontrava-se protegido do encontro com um corpo que o teria

confrontado com um interior feito de partes, de órgãos, de pedaços (AULAGNIER, 2001, p. 112).

Conforme sabemos, a preocupação com o corpo dista de longa data. Desde a última década vimos surgir um crescente interesse pelas diversas modalidades de domínio e controle através de cuidados corporais, médicos, higiênicos, ascéticos e estéticos, levando à formação daquilo que alguns autores vêm alertando para a produção de novas identidades – bioidentidades, para ser mais exato (Foucault, 1980; 2000; Ortega, 2002; 2003; e 2004), que deslocou a construção do nosso eu e da nossa interioridade para a superfície do corpo, sendo capturada e referendada em grande maioria pelo olhar do outro.

Hoje, verifica-se, com certo assombro, a quantidade de modificações corporais que se vivencia em nossa sociedade através do apelo da mídia, da moda, do uso do “corpo modificado” como um novo lugar que o sujeito contemporâneo precisa ocupar no registro simbólico, reforçando no nosso imaginário que a aparência, de fato, virou essência.

Mas o que todas essas modificações corporais têm em comum, além de terem produzido as novas bioidentidades? Se prestarmos atenção, verificamos que em todas elas tem-se usado, em maior ou menor grau, a superfície do corpo para registrar as modificações corporais vigentes, ou seja, a própria pele.

Para entender como essas mudanças foram efetuadas, precisamos analisar como a materialidade do corpo passa de objeto da ciência à justa medida da nossa essência identitária, chegando até as mais radicais modificações corporais em nossa cultura.

## 1. As metamorfoses do corpo na sociedade contemporânea

“(…) À medida que meu corpo se desloca no espaço, todas as outras imagens variam; a de meu corpo, ao contrário, permanece invariável.”

(BERGSON, H. *Matéria e Memória*)

De acordo com Andrieu (2008), ao longo da história o corpo foi um objeto sem precedentes de culto, ritual e cuidados. Essa preocupação estética, na verdade, foi decorrente de uma gradativa transformação na qual o corpo foi tomado como modelo e objeto da nossa interioridade, ou seja, um epifenômeno das práticas de culto ao corpo, tais como a busca pela beleza, a preocupação com a higiene e a saúde, o cuidado de si e o uso do corpo como objeto de arte.

Talvez não nos seja possível precisar o momento exato em que se deu essa valorização do corpo como um objeto. Em um momento, a valorização da imagem corporal não era sinônima de valor moral – nosso eu, nossa subjetividade e tudo aquilo que nos definia eram sinônimos de valor interior, da ética, da educação, dos bons costumes e, sobretudo, do nosso caráter, ou dito em outras palavras, éramos definidos como sujeitos éticos, e este traço da nossa personalidade era repassado e sustentado através de gerações. No momento seguinte, com o avanço do capitalismo, da sociedade de consumo, do império da moda e da publicidade, da ascensão da cultura da imagem e do espetáculo, do ideal de beleza e bem-estar físico e corporal, a concepção de sujeito mudou! Passamos a ser definidos pela nossa imagem, por aquilo que apresentamos como valor estético e corporal, ou seja, ressaltamos nossa aparência em detrimento de nossa essência.

Segundo a antropóloga Mirian Goldberg, a segunda metade do século XX viveu um culto ao corpo e ganhou dimensão social inédita ao entrar na era das massas: industrialização, difusão generalizada das normas e imagens, profissionalização do ideal estético com a abertura de novas carreiras, inflação dos cuidados com o rosto e, principalmente, com o corpo. A mídia, como não poderia deixar de ser, e aliada à moda, teve influência sobre os indivíduos, generalizando a paixão pela moda, expandindo o consumo de produtos de beleza e tornando a aparência uma dimensão tão essencial da nossa identidade e da nossa subjetividade para um número cada vez mais crescente de homens e mulheres (Goldberg, 2002).

Antes, éramos orientados por valores tradicionais (família, classe social, cultura local, etc.), cujas identidades e papéis sociais eram atribuídos por herança, conforme nosso pertencimento a determinados laços sociais. Agora, a sociedade moderna, ou precisamente a sociedade contemporânea, diz que para sermos alguém necessitamos ser saudáveis, porém a saúde referida não é mais “a vida no silêncio dos órgãos”; para usar a expressão de Leriche, e sim o espetáculo proporcionado pela imagem “saudável” do corpo.

A saúde, por consequência, tornou-se submissa àquilo que alguns autores também vêm chamando de “*healthism*”, ou seja, uma ideologia que combina um estilo de vida hedonista junto a uma corpolatria generalizada e cada vez mais encerrada na aparência (Crawford, 1980; 1994; Edgley e Bisset, 1990).

Nesse sentido, o corpo passa a ser mote de higiene e a impureza se dá através de corpos poluídos e depositários de gordura, colesterol e flacidez, solicitando uma purificação para atender ao apelo da nova moral ética e estética vigente do corpo. Se antes o corpo era depositário da boa vida e da saúde (no

sentido ascético que os gregos davam), agora a saúde está submetida aos ditames do que a cultura diz que “é” e o que “não é” saudável, e toda a nossa vida passou a ser orientada, regida e reorganizada por esse imperativo categórico.

Ora, se a aparência virou essência, as modificações corporais dão o tom da nova moda do mercado fazendo com que quem não se enquadre nesta categoria esteja fora do circuito, portanto faz parte do mundo dos excluídos. Agora, a nova moral corpórea nos faz perguntar: “Com que corpo eu vou?”

Quem não consegue alcançar esse modelo ideal ou tenta sobreviver ao ditame imperioso da aparência ou sucumbe às novas patologias somáticas. Adicione a isso o “modismo” das modificações corporais que ganhou forma de modo mais enfático a partir da segunda metade do século XX: cirurgias plásticas para redução ou aumento de determinadas partes do corpo; lipoaspiração; *piercings*; tatuagens, que fazem do corpo um espaço de arte (*body art*); a indústria da moda, cujas roupas (ou até mesmo a falta delas) formam uma espécie de “segunda pele natural”, identificando valores estéticos coletivos; rígidas e variadas dietas de emagrecimento publicizadas até mesmo nas capas de revistas ou em programas de televisão dentro e fora do horário nobre; fisiculturismo e diversas modalidades de ginástica; práticas mutilatórias, tais como próteses corporais, *stretchin* (abertura e alargamento de orifícios em determinadas partes do corpo – língua e orelha, principalmente); cirurgias para redução do estômago, último recurso para pessoas que sofrem de obesidade mórbida, mas que na última década se popularizaram de tal modo que mesmo pessoas com sobrepeso têm lançado mão desse artifício cirúrgico; as formas mais comuns de patologias somáticas encarnadas na superfície do corpo ou de drogadição; a cultura do *healthism* ou *bodysm*, cujas ideologia e moralidade da saúde e do corpo perfeito fazem com que sejamos escravos da estética e da beleza; *branding* (queimar a pele), que faz da superfície do corpo um território, um lugar, uma área fronteira entre natureza e cultura, interno e externo, eu e o outro, que é o domínio privilegiado das identidades e tem transformado a relação entre o nosso eu e o mundo como uma espécie de encenação nos mais variados “teatros do corpo”.

Sabemos que muitas dessas modalidades de modificações corporais trazem em si uma singularidade no trato e uso do corpo como um objeto, mas não nos cabe aqui examinar a especificidade de cada uma delas<sup>1</sup>. Por enquanto, cabe-nos ressaltar que em todas essas modalidades se observa, em maior ou

<sup>1</sup> Para uma discussão acerca das modificações corporais na contemporaneidade, sugerimos ao leitor De Luca (2006) e Ortega (2004; 2006; 2008).

menor grau, uma exposição do corpo apenas para ser apreciado como um espetáculo do próprio eu.

De acordo com Sibilía (2004), a subjetividade estruturada em função do corpo torna-se um espaço constante de criação epidérmica e de expressão do eu. Esse esvaziamento da interioridade e a transformação constante da superfície epidérmica do corpo estão a serviço não só da captação dos olhares como também da espetacularização do eu.

O eu, exteriorizado desse modo, exerce uma “tirania da estética”, visto que o corpo é capturado cada vez mais pelo olhar do outro, provocando não só um esvaziamento da interioridade, no sentido de um espaço íntimo e privado, da própria subjetividade, como também tem engendrado as novas modalidades de somatizações psíquicas – anorexias, distimias, bulimias, etc., conformando assim as novas bioidentidades que, na verdade, nada mais são do que predicativas da moral das sensações.

A protoplastia dos distúrbios corporais na atualidade é, em grande parte, um efeito imprevisto da moral das sensações e do peso dado ao desempenho sensorial do corpo na construção dos ideais de felicidade, tal como descreve Costa (2004a).

Por moral das sensações, o autor descreve uma

[...] satisfação com dois ideais de prazer difundidos na cultura atual. O primeiro corresponde aproximadamente ao que o senso comum crítico ou ordinário chama de ‘hedonismo’ ou ‘narcisismo’. Este é o sentido menos evidente e mais pedestre da expressão. Admite-se, sem fundamento empírico, que a maior parte dos sujeitos hoje condicionou a satisfação ou a auto-realização pessoal ao gozo do êxtase sensorial. É a tese do sujeito ‘coleccionador de sensações’, em sua versão moralista ou preconceituosa (COSTA, 2004a, p. 92).

É importante notar que essa captura visual pela forma e pela superfície corporal do outro tem determinado nossa identificação narcísica e nossa organização do conhecimento do corpo próprio (Rosolato, 1971), ou seja, cada vez mais estamos sendo orientados pelo desejo de ter e sustentar um corpo que não é necessariamente o nosso corpo próprio, mas aquele que uma cultura determinou que devêssemos ter.

É como se vivêssemos agora um narcisismo pautado pelo modelo ou forma corporal que a cultura definiu, na qual a identificação se daria através do

olhar especular do outro sobre nós mesmos, instalando-se em nosso corpo de forma impiedosa, moldando a nossa relação com o mundo e com o sujeito que nos é próximo.

Essa forma de narcisismo, diz Rosolato (1971), constituirá não só a consciência de si como a consciência do nosso corpo, ou seja, uma estrutura mínima usada para nos referendar e nos orientar. Porém, é preciso lembrar que um dos sentidos do narcisismo pontuados por Freud corresponde a um processo psíquico no qual a libido retira o investimento dos objetos perdidos e o desloca para o próprio eu: é a “sombra do objeto” que caiu sobre o eu, fazendo-o se comportar como se fosse um objeto abandonado (Freud, 1917).

Na moral das sensações e na cultura imperativa das bioidentidades o corpo surge como esse lugar do objeto abandonado que foi anteriormente investido pela libido, passando a ser sede dos investimentos pulsionais. Esta seria, portanto, uma das contrafaces para se compreender as modificações corporais que vêm se constituindo há pelo menos uma década. A outra medida é compreender como o corpo passa a ser mote da imperiosa exposição do eu através da manifestação artística ou espaço da arte. Para tanto, é preciso também levar em conta que todas essas vicissitudes têm se utilizado do envelope corpóreo para a exteriorização do eu, através daquilo que Didier Anzieu denominou “eu-pele”.

## 2. Adágio para um “eu-corpo” em psicanálise

(...) Passeio pelo escuro, eu presto muita atenção no que meu irmão ouve  
*E como uma segunda pele, um calo, uma casca, uma cápsula protetora,*  
 Eu quero chegar antes, pra sinalizar o estar de cada coisa,  
 filtrar seus graus (...)

Esquadros (Los Hermanos)

A questão do corpo na psicanálise se deu de diferentes modos desde que Freud afirmou que “o eu (ego) é acima de tudo corporal” (Freud, 1923). Na metapsicologia freudiana, o corpo nada mais é do que a sede das moções pulsionais e libidinais (Freud, 1905; 1915; 1925; 1926) desde que Freud percebeu que o tratamento por ele proposto era tão eficaz quanto aqueles que intervinham no corpo.

Ora, se o eu é corporal, a dicotomia entre o interior e o exterior, o interno e o externo, o dentro e o fora, o somático e o psíquico também pode ser interpretada à luz da metapsicologia proposta por Didier Anzieu, através daquilo que ele denominou como sendo um “eu-pele” (*moi-peau*).

Este termo apareceu pela primeira vez em um artigo publicado em 1974 no periódico “*Nouvelle Revue de Psychanalyse*” intitulado “*Le moi-peau*” (Anzieu, 1974). Na perspectiva do filósofo Bernard Andrieu, isso ocorreu porque o corpo foi o grande ausente na psicanálise a partir da segunda metade do século XX, corpo este entendido em sua dimensão vital da realidade humana (Andrieu, 2004; 2007).

De acordo com Andrieu, essa ocultação do corpo nos escritos psicanalíticos foi uma decorrência direta da influência do lacanismo e do estruturalismo dentro da própria psicanálise. Diferente de Lacan, diz o autor, Anzieu inscreve seu trabalho no lugar do recalcado, fazendo dessa retomada do corpo nos escritos psicanalíticos a síntese do vitalismo, do pansexualismo e do funcionamento psíquico: “Anzieu situa a elaboração do conceito de um eu-pele no contexto dos limites: limites a traçar ao mundo contemporâneo, incertezas diante das fronteiras psíquicas e corporais nos estados-limite, interface da pele que marca a fronteira entre o somático e o psíquico” (Andrieu, 2007, p. 185).

Para Anzieu (1989), o “eu-pele” é uma estrutura intermediária do aparelho psíquico entre a mãe e o bebê, uma membrana limitante e necessária para que seja equacionada a posição entre o “eu” e o “não-eu” do bebê, de modo a formar seu esquema corporal<sup>2</sup>. O conceito de “eu-pele” corresponde conseqüentemente à necessidade de um invólucro narcísico, uma figuração de que se serve o eu da criança, no decurso das fases precoces do seu desenvolvimento para se representar a partir de sua experiência da superfície do corpo. Ou ainda, nas palavras do autor:

Por eu-pele, designo uma representação de que se serve o eu da criança durante fases precoces de seu desenvolvimento para se representar a si mesma como eu que contém os conteúdos psíquicos, a partir de sua experiência da superfície do corpo. Isto corresponde ao momento em que o eu psíquico se diferencia do eu corporal no plano operativo e permanece confundido com ele no plano figurativo (ANZIEU, 1989, p. 61-62).

Sabemos que a pele recebe inúmeros estímulos internos e externos desde

<sup>2</sup> Em Winnicott (1990), essa capacidade estaria relacionada na construção da alteridade do bebê, na diferenciação entre um “eu” e um “não-eu”, que seria o que o autor denominou “onipotência criativa originária do bebê”.

o nascimento do bebê. Sua característica fundamental é a de ser o primeiro lugar de troca e contato entre o mundo interior e o mundo exterior, além de ser a parte do corpo que “protege a individualidade” e a primeira a receber estímulos diversos. O carinho maternal e todos os cuidados maternos para com o bebê, que Winnicott (1990) chamou de *holding* e *handling*, fazem parte desse lugar e do espaço de troca, de contato e de estímulos entre ambos<sup>3</sup>.

Essa gama de estímulos comporta uma enorme riqueza e complexidade de sensações, despertando no bebê o “sistema de percepção-consciência, que submete um sentimento global e episódios de existência e que favorece a possibilidade de um espaço psíquico originário” (Anzieu, 1989, p. 27-28)<sup>4</sup>.

O bebê adquire a percepção da pele como uma superfície através das experiências de contato com o corpo da mãe logo nos primeiros dias de nascido, através daquilo que Anzieu denominou “relação de apego”, que, por sua vez, está ligada à “pulsão de apego” (ANZIEU, 1989, p. 60), o qual permitirá que ele (o bebê) perceba que sua própria pele é uma superfície delimitadora (membrana limitadora ou psicossoma) entre o espaço interno e o espaço externo.

Anzieu recorda-nos que o próprio Freud (1925), no texto “Notas sobre o bloco mágico”, já fazia referência ao conceito de “barreiras de contato” como parte do aparelho psíquico, não obstante ele ter feito uso do mesmo conceito no “Projeto para uma Psicologia Científica” (Freud, 1895).

Baseio-me em dois princípios gerais: um é especificamente freudiano: toda função psíquica se desenvolve com o apoio de uma função corporal cujo funcionamento ele transpõe para o plano mental. (...) Para o psicanalista, a pele tem uma importância capital: ela fornece ao aparelho psíquico as representações constitutivas do Eu e de suas principais funções. Esta constata-

<sup>3</sup> A fixação da personalidade no corpo e a separação entre o mundo interior e o mundo exterior, para Winnicott, não estão prontamente dados, e sim, são processos que serão construídos a partir do desenvolvimento, anterior até mesmo à dominância digital. De acordo com o autor, “o estágio de desenvolvimento em que o bebê se torna uma unidade, passando a ser capaz de sentir o *self* (e, portanto, os outros) como um inteiro, uma coisa com membrana limitadora [a pele – acréscimo nosso] e dotado de um interior e um exterior” (Winnicott, 1990, p. 87).

<sup>4</sup> Essa gama de estímulos e sensações está muito próxima das proposições da fenomenologia de Henri Bérghson. Para Bérghson (1990), não há nada na memória que já não tenha passado pela imaginação. Nesse sentido o corpo está presente em cada memória de uma ação passada e possui a capacidade de fazer uma previsão de uma ação futura – não existe uma passividade da experiência perceptual que cria representações internas, mas uma função ativa que produz conhecimento através da ação do próprio corpo.

ção está presente no quadro da teoria geral da evolução (ANZIEU, 1989, p. 127).

A pele, portanto, é o lugar das sensações proprioceptivas que é determinante na construção e no desenvolvimento do caráter e do pensamento. Nesse sentido, o bebê adquire, através das sensações táteis, uma consciência de si (*self-awareness*) e uma ciência de sua ipseidade diante do outro (neste caso, a mãe) ou, ainda, passa a constituir uma consciência de si como um “eu” (*self-awareness*) (Butterworth, 1995).

A instauração do “eu-pele” responde também à necessidade de um envelope narcísico ou corporal, assegurando ao aparelho psíquico a certeza e a constância de um bem-estar. Anzieu, portanto, ressalta algo que já vinha sendo pontuado por Freud no que se refere à primazia das pulsões (*trieb*) sobre as necessidades do corpo e do psiquismo.

Recordemos brevemente: se a corporeidade em Freud está subsumida ao domínio das pulsões (*trieb*), esta é uma força ao mesmo tempo psíquica e biológica pertencente aos seres vivos, provindo do interior do corpo e com quatro elementos notadamente distintos: a) pressão – que representa a soma das forças do trabalho psíquico; b) fonte – que nada mais é do que o próprio corpo regido pelos órgãos externos e pelo envelope corpóreo; c) um objeto – que em sua essência pode ser tanto um objeto externo ou ele mesmo; contendo ainda d) um alvo e e) uma meta, que se realizam a partir da uma função de descarga da própria pulsão. Nesse sentido, a pulsão pode ser compreendida como um conceito fronteiro entre o anímico e o somático ou entre o anímico e o corporal, ou ainda, dito de outro modo, a pulsão é um ser de superfície, conforme definido por Freud (1923; 1925).

Não obstante, o eu-pele tem uma dupla função de sustentação para o psiquismo: uma sobre o corpo biológico e outra sobre o corpo social. Se por um lado há uma sustentação da vida orgânica, biológica ou corporal, por outro ele também sustenta a vida social e as relações humanas que se estabelecem a partir de uma realidade fantasmática:

O eu-pele é uma realidade de tipo fantasmático: figura ao mesmo tempo nas fantasias, nos sonhos, na linguagem corrente, nas atitudes corporais, nas perturbações de pensamento e, fornecedora do espaço imaginário que é o componente da fantasia, do sonho, da reflexão, de cada organização psicopatológica (ANZIEU, 1989, p. 18).

Ele também se define por uma estrutura intermediária cronológica e estrutural do aparelho psíquico: “intermediária cronologicamente entre a mãe e o bebê, intermediária estruturalmente entre a inclusão mútua do psiquismo na organização fusional primitiva e a diferenciação das instâncias psíquicas que corresponde à segunda tópica freudiana” (Anzieu, 1989, p. 19).

Na verdade, Anzieu funda uma topologia e uma topografia da psique humana. Indo em direção contrária a Freud, topologicamente a constituição da pele como um espaço físico e o eu-pele como um espaço psíquico definem uma intersensorialidade sobre a qual o tocar tem uma eficácia efetiva, erótica e terapêutica. Topograficamente, a oposição do núcleo e da crosta se dá no domínio da segunda tópica freudiana, no qual o sistema pré-consciente constitui a superfície do eu e em que o isso psíquico é o núcleo (Andrieu, 2004; 2007).

Não nos esqueçamos de que Freud afirmou que o corpo próprio e sua superfície é um lugar de onde podem provir simultaneamente percepções externas e internas, e por isso ele enfatizou que o eu era um eu corporal, ou seja, resíduos mnêmicos de sensações corporais ou ainda a projeção de uma superfície, não apenas um ser de superfície. Portanto, o eu deriva das sensações corporais, principalmente aquelas que têm sua origem na superfície do corpo (Freud, 1923).

Mas como entender a diversidade de modificações corporais na contemporaneidade a partir dessa representação narcísica do sujeito com o mundo, possibilitada pelo nosso envelope corpóreo?

A instauração do eu-pele responde à necessidade de um envelope narcísico ou corporal, assegurando ao aparelho psíquico a certeza e a constância de um bem-estar. Toda nossa relação com as sensações e percepções internas e externas do corpo é direta ou indiretamente filtrada por um aparelho sensorio e psíquico – a pele; a relação proprioceptiva entre o eu e o mundo corresponde a diversas funções operadas pelo nosso envelope corpóreo. Para tanto, Anzieu (1989, p. 130-138) propõe nove funções do “eu-pele”:

1) Função de manutenção biológica e do psiquismo – do ponto de vista biológico, a pele funciona como função de sustentação do esqueleto e dos músculos humanos que é exercida por aquilo que Winnicott denominou *holding*; já a função psíquica se desenvolve pela interiorização do *holding* maternal;

2) Função continente – é exercida pelo *handling* maternal. O eu-pele é agora apresentado como casca e o isso pulsional como núcleo, tendo cada um dos dois termos necessidade um do outro;

3) Função de para-excitação – camada superficial da epiderme que protege a sua camada sensível e o organismo em geral contra as agressões físicas, as

radiações, o excesso de estimulação (lembramos que uma das modalidades de modificações do corpo em nossa cultura é a exposição ao sol, às vezes de modo excessivo, performando o bronzeamento do corpo como um modelo saudável a ser seguido, o que em sua versão narcísica é valorizado positivamente pela maioria dos jovens)<sup>5</sup>;

4) Função de individuação – cuja membrana das células orgânicas protege a individualidade da célula, diferenciando os corpos estranhos aos quais recusa o acesso e permite diferenciar no outro os objetos de apego e de amor e a afirmação de si mesmo como um indivíduo que tem sua pele pessoal;

5) Função de intersensorialidade – que permite à superfície psíquica a formação de um senso comum cuja referência se faz sempre pelo tato e é uma função do sistema nervoso central. O eu-pele é uma superfície psíquica que liga as sensações de diversas naturezas entre si e que as faz destacar como figura sobre esse fundo originário que é o envelope tátil;

6) Função de sustentação da excitação sexual – a pele do bebê faz da mãe o objeto de um investimento libidinal, prepara o auto-erotismo e situa os prazeres da pele como base dos prazeres sexuais (aqui poderíamos situar as diversas modalidades de uso perverso do corpo como objeto, tais como no sadismo ou no masoquismo, mas não meramente reduzidos a estes);

7) Função de recarga libidinal do funcionamento psíquico, de manutenção da tensão energética interna e de sua repartição desigual entre os sistemas psíquicos – que se refere à pele como superfície de estimulação permanente do tônus sensorio-motor (não é à toa que encontramos na atualidade uma ênfase maior nas terapias corporais, tais como as terapias bioenergéticas ou reichianas ou as terapias alternativas, tais como a medicina ayurveda ou as espiritualidades asiáticas, que trabalham diretamente com o corpo);

8) Função de inscrição dos traços sensoriais táteis – aqui, a pele é entendida como órgão dos sentidos táteis que ela contém (tato, dor, calor/frio, sensibilidade dermatológica) e é capaz de fornecer informações sobre o mundo exterior; o “eu-pele” exerce também uma função de inscrição dos traços sensoriais táteis, função de pictograma e de escudo; essa função do “eu-pele” seria o responsável não só pela inscrição na pele de diversas patologias somáticas, como também aqui estariam incluídas as modificações corporais presentes na contemporaneidade através do uso da superfície do corpo;

<sup>5</sup> Para uma discussão sobre o assunto, ver o recente livro “*Bronzage - Une Petite Histoire Du Soleil*” (Bronzeamento – uma pequena história do sol) (Andrieu, 2008) ou a coletânea organizada por Goldberg (2002).

9) Função tóxica – todas as funções anteriores estão a serviço da função de apego e posteriormente da pulsão libidinal.

Cada uma dessas funções aqui descritas corresponde ainda a um tipo de envelope corpóreo: um envelope sonoro, um envelope gustativo e um envelope olfativo, cujo *self* será constituído através da introjeção de cada um desses universos, preparando-se para a dimensão espaço-temporal da realidade humana<sup>6</sup> e, por fim, um envelope térmico cujas sensações de calor ou frio seriam necessárias na ampliação das características proprioceptivas e exteroceptivas da criança e na amplitude do seu *self*.

Em síntese, as características comuns pertencentes ao “eu-pele” se dariam sob formas de “estruturas de envelopes”, envelope corporal ou envelope narcísico que estrutura ou modela a nossa identidade a partir de uma imagem do corpo.

De acordo com Andrieu (2006), o eu-pele estrutura, acima de tudo, uma “imagem corporal” resultante da “representação narcísica” do sujeito com o mundo. Assim, o corpo objetivo nada mais é do que esse corpo exterior capturado cada vez mais pela superfície visível para outros através do olhar.

Não obstante, Anzieu, ao ligar o destino do eu à experiência espacial do corpo, instaura, na verdade, outra topologia e topografia de imagem fechada de corpo. “Com efeito, a topologia do envelope distingue um dentro e um fora, um conteúdo e um continente. A pele tem funções de ‘saco’, de ‘interface’ e de ‘lugar’. Por essa origem epidérmica e proprioceptiva, o eu possui uma forma” (Andrieu, 2007, p. 189), qual seja, a forma de um envelope no qual o eu se exterioriza. “A interface indica uma superfície de separação, um limite comum a dois estados. (...) As barreiras de contato funcionam como um filtro qualitativo. (...) Assim, descrito como uma interface, o eu é tanto um envelope corporal quanto um envelope psíquico” (Andrieu, 2007, p. 190-191).

Cada uma dessas cascas comporta, segundo Andrieu, pelo menos duas camadas: “uma protetora, a mais externa, e outra, sob a precedente ou nos seus orifícios, suscetíveis de recolher informação, filtrar mudanças” (Anzieu, 1989, p. 24).

Assim, podemos compreender as modificações corporais na contemporaneidade através de uma das funções do eu-pele pontuadas por Anzieu: a fun-

<sup>6</sup> Winnicott (1975) já havia enfatizado a importância das sensações visuais em que o rosto da mãe e as reações do círculo humano fornecem um espelho à criança na constituição do seu *self*. Anzieu propõe que sejam adicionadas a isso outras características proprioceptivas de uma “pele auditivo-fônica” na capacidade de significar e simbolizar da criança.

ção de inscrição dos traços sensoriais táteis ou de pictograma. Se a pele é um envelope corpóreo, as modificações corporais seriam o selo e a marca narcísica desse envelope no qual se projeta o eu através da superfície corporal. Esse eu-corporal, exteriorizado através da estrutura do eu-pele, teria nas marcações e modificações corporais um denso envelope sensorial e perceptivo de comunicação com o mundo, o qual pode ser modificado no limite em que o corpo possa suportar essas modificações.

Não obstante, o que Anzieu não observou foi que estruturalmente o eu-pele jamais poderia ser compreendido como esse envelope em sua dimensão corporal, tal como uma mônada, fechada e impenetrável. Pelo contrário, o eu na verdade é um envelope perfurado sobre o qual se projeta a comunicação com o mundo através de seus orifícios corporais. Esse envelope pode ser, no mais das vezes, expandido ou dilatado (no caso das pessoas obesas); diminuído ou regredido (é o caso da imagem corporal enfatizada pela tirania da moda e da beleza que, no seu modelo mais perverso, tem fomentado alguns distúrbios de imagem corporal); pode ser projeção de um tipo específico de arte (*body art*, na qual a tatuagem surge como projeção das bioidentidades, mas também pode estar a serviço de transformação artístico-corporal); pode ser marcado a ferro, tais como nas práticas de *branding*, ou ter pedaços retirados da própria pele, tal como nas práticas de escarificação<sup>7</sup> (que levam o sujeito a ultrapassar os limites da dor física); pode ser melhorado ou piorado (no caso da escultura do corpo em academias de ginásticas ou musculação que, no seu modelo patológico, tem produzido distúrbios tais como a vigorexia); pode ser desnudado ou recoberto

---

<sup>7</sup> De acordo com o psicanalista Contardo Calligaris (1996), a marcação a ferro (*branding*) e a escarificação são práticas antigas comuns na literatura etnográfica. Em determinadas tribos primitivas, as inscrições corporais são consideradas como inscrições simbólicas que asseguram e reafirmam a seus portadores o pertencimento a uma determinada comunidade. Nos Estados Unidos, continua o autor, as fratrias negras de algumas universidades do sul praticavam o ritual da marcação no corpo para confirmar o vínculo comunitário entre seus membros. A marcação, em certas culturas, é um rito de iniciação como a circuncisão o é para os judeus. Ela dispõe de um alto valor simbólico, significando que homens e mulheres são aceitos nas comunidades às quais almejam pertencer. Mas alerta: “Mais do que gostaríamos de admitir, nós, pós-modernos, nos tornamos gado sem dono, mas por sermos humanos, lamentamos nossas marcas perdidas. Oh, dai-nos uma comunidade tradicional, uma religião dos velhos tempos, dai-nos uma marca, ou enfim, marca-nos!” (Calligaris, 1996, p. 115). A marcação a ferro, diz um dos “marcadores”, é um “verdadeiro caminhar sobre brasas, uma coisa realmente primitiva... É dor, bem como um medo imenso. Ferro e fogo. Você tem que separar o corpo da mente para ter feito isso. O marcador tem que agir muito rápido. Quando você passa por isso, mexe com muita emoção que tem a ver com o poder (Calligaris, 1996, p. 110-111). Nesse sentido, a dor é o mais honesto preço pago pelas marcas da pele, e seus usuários se concebem como a elite de nossos tempos de marcação, saturados na cultura das sensações e do risco.

como uma segunda pele (não só pelas tatuagens, mas especificamente pela indústria da moda); pode ser perfurado, rasgado ou alargado na medida e no limite extremos que o corpo possa suportar (aqui nos referimos ao uso desmedido do alargamento da orelha ou da língua, ou o uso de *piercings* e de próteses subcutâneas) e, finalmente, poluído pelos humores do próprio corpo, subsumido aos ideais de perfeição ou imperfeição euóica (egóica), regido não só pela economia libidinal como também pela moral das sensações. Toda essa configuração está próxima da noção de abjeto em Lacan.

A concepção de corpo para Lacan caminha em direção contrária a de Anzieu. Para o metapsicólogo, em vez de considerar a pele como um invólucro, Lacan a considera como aquilo que envolve um buraco. De acordo com Andrieu (2004), essa idéia remonta à época em que Lacan excluiu a imagem libidinal do corpo para promover, através do estágio do espelho (Lacan, 1999) uma imagem mental do corpo. Para este psicanalista, o corpo pode ser compreendido como uma luva que, virada ao avesso, dá à pele essa reversibilidade a partir dos anéis orificiais.

O orifício é o contrário do imaginário do fechamento, do invólucro e da superfície. Este segundo imaginário retém, do anel, mais o seu buraco do que a sua forma espacial. A pele organiza-se entre o buraco de dentro e o buraco de fora. (...) O verdadeiro interior é o interior mesodérmico e os orifícios que se abrem para ele (...). O orifício descreve um espaço interno em que a pele já não é apenas a epiderme, mas uma representação imaginária de um vazio interior (ANDRIEU, 2004, p. 84-85).

É através dos orifícios do corpo que o eu-corporal e narcísico se comunica com o mundo. Mais do que uma imagem asséptica e insípida, a pele na verdade é uma membrana por onde o abjeto se constitui e por onde brotam humores corporais. Ou, dito de outro modo,

O eu-corporal narcísico, ao encarnar a percepção imaginária desejada pelo outro, tenta fazer com que todo corpo se curve a esse ideal de perfeição e resiste a integrar à sua imagem expressões físicas que contradigam tal expectativa. Desse modo, a satisfação egóica regida pela economia libidinal pode vir a se chocar com as exigências homeostáticas do meio interno e com as expressões sensório-motoras do corpo. Do ângulo da home-

ostase interior o conflito se dá porque o corpo não é uma esfera compacta, e sim uma superfície furada por onde brotam coisas que desmentem a aspiração do sujeito a completude. Essas coisas que correspondem aproximadamente a noção de abjeto em Lacan, é tudo que suja a bela imagem ego-narcísica: muco, fezes, urina, sangue, suor, saliva, vômitos, odores desagradáveis, líquidos seminais etc. (COSTA, 2004b, p. 100) .

Na impossibilidade de se identificar com o apelo predatório do Outro, o sujeito contemporâneo estaria transformando o modo de se relacionar consigo, com o mundo que o cerca e com o seu próprio corpo através do uso desmedido do corpo ora como objeto de arte, ora como modelo identificatório e narcísico do que a cultura diz que é e o que não é ideal para o corpo, moldada pela cultura das sensações, pelo culto à imagem narcísica do corpo e pelas novas bioidentidades.

As inscrições ou modificações corporais na contemporaneidade, assim, mais do que uma forma de arte seriam uma tentativa desesperada de comunicação com o mundo exterior, onde a interioridade, perdida diante da gama de possibilidades narcísicas e identificatórias, estaria subsumida às novas bioidentidades que tomaram forma no mundo contemporâneo.

### 3. Considerações finais: o corpo à flor da pele

“(...) Ando tão à flor da pele,  
que a minha pele tem o fogo do juízo final.”  
Zeca Baleiro, Flor da pele

A pele tem atraído a atenção e o interesse de diferentes especialistas. Estamos nos referindo não só a médicos dermatologistas, homeopatas, esteticistas, mas também a fisioterapeutas, higienistas, quiromancistas, polícia científica especializada em identificação digital, cartunistas, publicitários, fotógrafos, especialistas em imagens digitalizadas, para não falar de escritores, poetas, músicos, que veem no “corpo à flor da pele” toda a dimensão da nossa subjetividade traduzindo sentimentos, emoções e sensações em palavras, ou ainda psiquiatras e analistas que vez ou outra se deparam com as graves somatizações cutâneas de seus pacientes.

A pele ainda é o lugar de investimento libidinal, lugar de sedução, reduto de prazer e dor, está submetida à recepção dos estímulos detectados pelo sistema

nervoso central, é frágil para alguns, adaptativa para outros, de acordo com o clima e o tempo de determinada área ou região do planeta. É a mais perfeita encarnação de um corpo saudável ou doente na moral da estética vigente. Ela pode ainda comunicar, com poucos sinais, o estado de saúde, doença, bem ou mal-estar. Empalidecemos quando ficamos surpresos ou ante a uma ameaça, ficamos ruborizados quando nos sentimos envergonhados, nos arrepiamos quando sentimos frio, medo ou estamos excitados. Enfim, a pele se comunica com o mundo, e este também se comunica com o sujeito através da superfície da pele.

Sendo assim, o eu parece deixar de ser o mínimo denominador comum entre a interioridade e a exterioridade para tornar-se o máximo denominador comum de uma cultura que tem se submetido a todas as formas de incitação, agora não mais baseado no discurso e, sim, na “linguagem do silêncio dos corpos”.

O eu interior sobrevive naquilo que você gostaria de ser, pensa que é ou ainda naquilo que você deseja ser. Quem fala agora é a pele, tela branca que reflete as projeções pictográficas de uma cultura voltada eminentemente para o hedonismo, corpolatria, espetáculo, consumo e a moral das sensações.

## Referências

- AULAGNIER, P. Nascimento de um corpo, origem de uma história. In: MCDOUGALL, J. *Corpo e história*. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2001, p. 105-149.
- ANZIEU, D. *O Eu-pele*. São Paulo: Casa do Psicólogo, 1989.
- \_\_\_\_\_. *Le moi-peau*. *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, N. 9, Printemps, 1974, p. 195-208.
- ANDRIEU, B. *A nova filosofia do corpo*. Lisboa: Instituto Piaget, 2004.
- \_\_\_\_\_. Brains in the flesh: prospects for a Neurophenomenology. *Janus Head*, 9(1), 2006, p. 135-155.
- \_\_\_\_\_. *Les variations tactiles de la peau*. In: HEAS, S. (ed.) *Variation de la peau*. Paris: Lharmattan, 2007, p. 185-195.
- \_\_\_\_\_. Entrevista. *Iara – Revista de moda, Cultura e Arte*, v. 1, n. 2, ago.-dez. de 2008a, p. 126-135.
- \_\_\_\_\_. *Bronzage – une petite histoire du soleil*. Paris: CNRS Editions, 2008.
- BERGON, H. *Matéria e Memória*. São Paulo: Martins Fontes, 1990.
- BUTTERWORTH, G. An Ecological Perspective on the Origins of Self? In: BERMÚDEZ, J. L.; MARCEL, A. e EILAN, N. (eds.). *The Body and the Self*. Cambridge, MA: MIT Press, 1995.

CALLIGARIS, C. Dai-memarca, pai! In: \_\_\_\_\_. *Hello Brasil: Crônicas do Individualismo Cotidiano*. São Paulo: Ática, 1996.

COSTA, J. F. *O vestígio e a aura*. Rio de Janeiro: Garamond, 2004a.

\_\_\_\_\_. O uso perverso da imagem corporal. *Cadernos de psicanálise do Círculo Psicanalítico do Rio de Janeiro – Os Sentidos do Corpo*, N. 17, Ano 26, 2004b, p. 91-108.

CRAWFORD, R. Healthism and the medicalization of everyday life. *International Journal of Health Services*, v. 10, N. 3, 1980, p. 365-388.

\_\_\_\_\_. The boundaries of the self and the unhealthy other: reflections on health, culture and AIDS. *Social science and medicine*, V. 38, N. 10, 1994, p. 1347-1365.

DE LUCA, Manuella. Les scarifications: le regard de la métamorphose. *L'évolution psychiatrique*, v. 71, 2006, p. 285-297.

EDGLEY, C.; BRISSET, D. Health nazis and the cult of the perfect body: some polemical observations. *Symbolic Interactions*, V. 13, N. 2, 1990, p. 257-179.

FOUCAULT, M. *Em defesa da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

\_\_\_\_\_. *História da sexualidade I: A vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal, 1980.

\_\_\_\_\_. *O nascimento da clínica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1977.

\_\_\_\_\_. O nascimento da medicina social. In: *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

FREUD, Sigmund (1895). Projeto para uma psicologia científica. Rio de Janeiro: Imago, 1976. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, 1.)

\_\_\_\_\_. (1905) *Três Ensaios Sobre a Teoria da Sexualidade*. Rio de Janeiro: Imago, 1976. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, 7.)

\_\_\_\_\_. (1915) O inconsciente. Rio de Janeiro: Imago, 1976. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, 14.)

FREUD, S. (1917) *Luto e melancolia*. Rio de Janeiro: Imago, 1976. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, 14.)

\_\_\_\_\_. (1923) *O eu e o isso*. Rio de Janeiro: Imago, 1976. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, 19.)

\_\_\_\_\_. (1925[1924]). *Uma nota sobre o bloco mágico*. Rio de Janeiro: Imago, 1976. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, 19.)

\_\_\_\_\_. (1926[1925]) *Inibição, Sintoma e Angústia*. Rio de Janeiro: Imago, 1976. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, 20.)

GOLDBERG, M. (org.). *Nu e vestido: dez antropólogos revelam a cultura do corpo carioca*. Rio de Janeiro: Record, 2002.

LACAN, J. O estádio do espelho como fundador da função do eu. In: \_\_\_\_\_. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1999.

ORTEGA, F. Da ascese à bio-ascese, ou do corpo submetido à submissão do corpo. In: RADO, M. e VEIGA NETO, A. (orgs.). *Imagens de Foucault e Deleuze: ressonâncias nietzshianas*. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

\_\_\_\_\_. Modificações corporais na cultura contemporânea: produção auto-engendrada e o acesso ao corpo vivido. *Revista de Comunicação e Linguagem (Corpo, Técnica e Linguagem)*, N. 33, junho, 2004.

\_\_\_\_\_. Das utopias sociais às utopias corporais: identidades somáticas e marcas corporais. In: ALMEIDA, M. I. M.; EUGENIO, F. (orgs.). *Culturas jovens: novos mapas do afeto*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2006.

\_\_\_\_\_. *O corpo incerto: corporeidade, tecnologias médicas e cultura contemporânea*. Rio de Janeiro: Garamond, 2008.

\_\_\_\_\_. Práticas de ascese corporal e constituição de bioidentidades. *Cadernos de Saúde Coletiva*, Rio de Janeiro, V. 11, N. 1, jan./jun., 2003, p. 59-77.

ROSOLATO, G. Recession du corps. *Novelle Revue de Psychanalyse – Lieux du Corps*, v. 17, n. 3, 1971, p. 5-28.

SIBILLA, P. Tiranias do software humano: redefinições da saúde e da doença à luz da metáfora digital. *Logos*, Rio de Janeiro, v. 20, 2004, p. 39-59.

WINNICOTT, D. W. (1975). *O brincar e a realidade*. Rio de Janeiro: Imago, 1975.

\_\_\_\_\_. *A natureza humana*. Rio de Janeiro: Imago, 1990.

**Sérgio Gomes da Silva**

e-mail: sergiogsilva@uol.com.br

### **Tramitação**

Recebido em 22/07/2011

Aprovado em 11/10/2011