

Transgressão e domesticação: a tatuagem contemporânea como ritualização das aparências

Débora Krischke Leitão¹



Resumo

O presente artigo pretende discutir a permanência de aspectos rituais nas sociedades ocidentais contemporâneas. Situando a tatuagem como ritualização das aparências procuro, a partir de dois momentos diferentes de minha experiência de pesquisa sobre o tema, refletir a respeito de seu caráter transgressor e recente incorporação à norma social.

Palavras-chave: ritual, tatuagem, modificações corporais.

Ritual e marca (social) no corpo

As análises de rituais têm sido prática cara à Antropologia ao longo de sua história. Por ter estado presente em diferentes momentos do pensamento antropológico, há uma grande diversidade de abordagens e definições no que concerne o rito. Alguns autores privilegiam seu aspecto sagrado, aproximando-o da religião e da magia, outros seu aspecto social enquanto expressão de símbolos coletivos, não necessariamente religiosos, ou traduções de interações cotidianas estereotipadas. Da mesma forma, enquanto certas correntes teóricas se prendem a sua estrutura, outras dão especial ênfase à sua função. O ritual sempre aparece, entretanto, como lugar privilegiado para leitura dos sentidos culturais.

A definição do que pode ou não ser considerado ritual é relativa, dependente do contexto da sociedade ou grupo em questão mas, ainda que não haja uma definição absoluta e consensual, os ritos costumam ser tomados como eventos reveladores da ordem social, fornecendo parâmetros e organizando as relações dos homens com o sagrado, e dos homens entre si. Nesse sentido, os ritos são como que uma forma de “pedagogia” do social, expressando, transmitindo e perpetuando costumes, saberes, valores e disposições.

As modificações corporais, de caráter temporário (como a pintura e ornamentação) ou indelével (mutilações, escarnificações e tatuagens) aparecem nas diferentes culturas e épocas como práticas rituais (Chippaux, 1990). Elas estão presentes em mais de um tipo de ritual, como casamentos e funerais, mas são especialmente visíveis nos rituais de iniciação e de passagem, marcando mudanças de status social e inscrevendo nos corpos dos sujeitos as leis da cultura.

Marca da sociedade sobre o corpo, da cultura sobre o natural, essas modificações podem ser consideradas o que Michel de Certeau chama de adaptação do corpo à um código, a uma norma (da cultura), constituindo o “retrato físico” (De Certeau, 1996).

Pierre Clastres, analisando a tortura nas sociedades tribais, também pensa no corpo como superfície de escrita e como mediador na aquisição de um saber. É no ritual iniciatório que a sociedade imprime sua marca no corpo dos jovens. Segundo ele, do rito de iniciação o que resta, com o tempo, é a marca, as cicatrizes e desenhos deixados na pele do iniciado (Clastres, 1990). É o corpo o mediador do saber aprendido durante a iniciação. A lei escrita sobre o corpo do homem é a lei do grupo, e ser um homem marcado é, em grande medida, proclamar da forma mais visível possível seu pertencimento a ele.

Práticas rituais e pensamento mítico na contemporaneidade

Com a abertura da Antropologia ao estudo das sociedades contemporâneas ocidentais, o conceito de rito também deixa o domínio exclusivo das culturas tradicionais e passa a ser utilizado como estratégia de análise de fenômenos sociais de nossa própria sociedade.

A abordagem ritual das sociedades contemporâneas parece esbarrar na dificuldade da aparente “desritualização” das práticas sociais da modernidade, supostamente perpassadas apenas por uma racionalidade e lógica utilitária. Acreditar nessa desritualização seria, de um só golpe, subestimar e su-

perestimar a sociedade moderna. Superestimar, colocando-a acima e a parte das crenças, mitos, ideologias, consideradas como uma forma inferior de racionalidade. Subestimar, acreditando-a empobrecida, desencantada e incapaz do próprio pensamento simbólico.

Os dois caminhos são frutos, eles mesmos, da crença (mito ou ideologia?) de que, através dos progressistas (ou destruidores, aí diferem os caminhos tomados) ventos da modernização, teriam-se espalhado as imbatíveis e incorruptíveis razões utilitárias, práticas e científicas. Ambos levariam à cova a possibilidade de uma antropologia das ditas sociedades contemporâneas.

Ao que parece, diz-se que há “desritualização” da sociedade moderna quando se pretende, na realidade, referir a perda de espaço de certas práticas mágicas e religiosas institucionalizadas que, nas sociedades tradicionais, forneceriam todas as balizas da vida social. Na realidade, ainda que os estudos de rituais tenham partido do âmbito dos estudos sobre religião, a relação do rito com o sagrado ou o elo com uma crença religiosa não é, como aponta Rivière (1997), de modo algum essencial. Ritos profanos (no sentido de desvinculados de um pensamento religioso institucionalizado) existiram e existem em todas as sociedades. Eles adquirem visibilidade ainda maior nas sociedades modernas, cada vez menos orientadas pela religião.

Estão presentes, ainda segundo Rivière (1997), nos mais diversos campos da vida cotidiana, enunciando a ordem da cultura e estruturando experiências individuais e sociais. Podemos sem esforço lembrar sua presença em teorias sociais a respeito do mundo contemporâneo. Goffman (1999), por exem-

plo, dá especial atenção a ritualização e as ações rituais que expressam e estabelecem regras de conduta e interação social. Bourdieu (1985) também aponta para as ações rituais simbólicas e eficazes, dizendo respeito sobretudo a de obtenção, legitimação ou manutenção de posições de classe e status social.

Os rituais profanos contemporâneos seriam, como os das sociedades tradicionais, uma forma de comunicação e expressão compartilhada. Eles inserem aqueles que deles fazem parte não mais na ordem da relação com o cosmos, mas com determinado estrato social, profissional, grupo etário, político ou familiar. Eles são, ainda como os ritos tradicionais, extremamente maleáveis – e talvez ainda mais – incorporando a mudança e a transformação cultural.

Além da ritualização, a permanência do pensamento mítico nas sociedades contemporâneas é um fenômeno que merece, mesmo que brevemente, ser discutido. Eliade (2000) aponta a sobrevivência de alguns comportamentos que remetem ao “mítico” em nosso tempo, situados sobretudo nas estruturas, segundo ele, míticas, das imagens e dos comportamentos impostos às coletividades através da mídia, como por exemplo, os heróis de histórias em quadrinhos e romances policiais que incarnam comportamentos e virtudes ideais de uma grande parte da sociedade.

Tomando o mito como linguagem que tem seus conteúdos condicionados pela história e pelo contexto social, e que se define por sua forma particular de comunicação (BARTHES, 2001), cuja função é fornecer modelos de comportamento e explicar o mundo (Eliade, 1972), temos que diversas narrativas sobre o mundo contemporâneo dele se aproximam.

As ideologias e crenças modernas povoam as sociedades ocidentais de narrativas (históricas, em sua origem) que dão sentido e ordenam as experiências cotidianas, os valores e os padrões éticos/estéticos. Há um processo de ideologização que incorpora mitos (RIVIÈRE, 1997), o mito da ciência ocupando o lugar da deidade e do sagrado (LE BRETON, 1999), o mito do indivíduo como senhor da razão e, complementar e não contrariamente, da subjetividade (TOURAINÉ, 1992), o mito do “seja natural e sinta-se bem na sua pele” (BAUDRILLARD, 1996) o mito da sexualidade libertadora (PARKER, 1992, ROBINSON, 1977)

A literatura, a fotografia, o cinema, o esporte, os espetáculos midiáticos e mesmo os bens de consumo podem servir de suporte a fala mítica. Segundo Sahlin (1979) as relações de consumo da sociedade contemporânea tornam explícita e visível a força e permanência da *pensée sauvage/bourgeoise*. Os bens de consumo, desde a alimentação e vestuário aos cosméticos e até mesmo bens culturais, funcionariam como operadores totêmicos, classificando, demarcando e identificando sociedades ou grupos, classes sociais, geracionais ou de gênero. Mary Douglas e Baron Isherwood (1980) também atribuem aos bens de consumo caráter de comunicadores de significados sociais, indo muito além de sua razão utilitária e valor comercial.

O processo de transferência – nomeação? – dos sentidos culturais para os bens de consumo, atribuindo a eles certas propriedades e qualidades existentes no imaginário social (os conteúdos), é operado pela publicidade (McCRACKEN, 1998) que, fazendo uso de representações compartilhadas, atribui sentidos aos produtos. É especialmente através da fotografia e demais elementos imagéticos presentes nas peças publicitárias

rias que são transmitidos esses significados sociais aos objetos que não se bastam em seus usos funcionais e práticos.

Ritualização das aparências

A ritualização das aparências é, segundo Rivière (1997) uma das mais visíveis permanências do ritual nas sociedades contemporâneas. Tal ritualização se dá pelo fato de ser o corpo dos sujeitos modelado pelo imaginário e pela organização social. Cada sociedade tem, portanto, uma forma particular de lidar com o corpo, produto de valores e crenças culturais.

A ritualização da aparências se manifesta em diferentes aspectos da vida cotidiana. Um deles diz respeito às regras de etiqueta e apresentação dos sujeitos na interação social. Gestos e posturas são definidos seguindo critérios geracionais, de gênero, posição de classe, e inúmeros outros marcadores presentes em nossa sociedade. Essa forma de ritualização se apresenta tanto na ação, quando os sujeitos desempenham papéis que incorporam e exemplificam os valores oficialmente reconhecidos pela sociedade (GOFFMAN, 1999), quanto na codificação dessas normas e regras sob forma de manuais de etiqueta, civilidade e cortesia.

Em nossa sociedade, particularmente, os ritos de etiqueta se encontram marcados por uma espécie de escamoteação constante do corpo enquanto organismo natural (LE BRETON, 1997). Estes ritos agiram velando e escondendo os aspectos mais fisiológicos – e por isso perturbadores – do corpo, através da higiene pessoal, maquiagem ou outras tantas práticas (Rivière, 1997).

Tal afirmação parece paradoxal frente a enorme gama de práticas cosméticas, bio-médicas e estéticas às quais o corpo é constantemente submetido na sociedade contemporânea. Essas práticas, entretanto, que aparentemente colocam o corpo em um lugar central da vida social também estão, na realidade, a serviço da ideologia moderna de anulação do corpo enquanto carne, trabalhando para moldá-lo e conformá-lo, possibilitando sua passagem para o âmbito da cultura.

A indumentária (DUTRA, 2002, p.359, GARA-VELLO, 1991 e SANTOS, 1997) é uma das práticas mais visíveis de socialização do corpo. Ao longo da história, o traje e o vestuário estiveram sempre inseridos no campo da ritualidade, funcionando como sinal de origem social, de classe, de pertencimento a certos grupos profissionais, religiosos etc.

Os cosméticos e tratamentos de beleza também há muito contribuem para transformar o dado natural, corpo, tornando-o auto-satisfatório, mais conveniente, agradável ao olhar, segundo critérios culturais particulares (Riviere, 1997), desde os remédio corretores capazes de “curar a feiúra” do início do século XIX (SANT’ANNA, 1995, p.121 e DEL PIORE, 2000) aos tratamentos “naturais” que vendem a beleza de “ser você mesmo”.

Atualmente, a cirurgia plástica estética (EDMONS, 2002, p.189 e LE BRETON, 1999) e o *body building* (MALYSSE, 2002, SABINO, 2002 e COURTINE, 1995, p.81) também aparecem como forma de adaptação do corpo às normas e padrões culturais.

Piercings (Rouers, 2001) e tatuagens (MAERTENS, 1978, KRISCHKE LEITÃO, 2000, LAMER, 1995 e LE BRETON, 2002), que aqui nos interessam particularmente, se inserem igual-

mente no *hall* das formas de ritualização das aparências, marcando e expressando identidades/ papéis de gênero, classe, grupo etário, estilo de vida e grupo de pertencimento.

Estes marcadores rituais servem para produzir oposições e hierarquias (Rivière:1997), estruturadas do ponto de vista dos valores – distinto/vulgar, sóbrio/excêntrico, apropriado/duvidoso – assim como dos atuantes – homen/mulher, chefe/subordinado, jovem/velho.

A ritualização das aparências vai ao encontro, por tanto, de certas particularidades das sociedades contemporâneas quanto aos usos do corpo. David Le Breton (1999) descreve essas peculiaridades, sublinhando a atual crença na autonomia dos sujeitos sobre seus corpos. O homem torna-se senhor de seu corpo, o que só é possível, segundo o autor, a partir do ideal de uma separação entre o indivíduo e seu corpo. A oposição histórica entre corpo e alma, já há muito objeto de reflexão da Filosofia e da Antropologia, tomaria uma nova forma, sendo transferida agora para mais além, para a oposição entre o corpo do homem e o próprio homem. O corpo torna-se então uma espécie de *alter-ego* do sujeito, um outro maleável de acordo com suas vontades.

Todas essas práticas e técnicas corporais são, na realidade, ordenadas não apenas por princípios estéticos, mas também éticos e ideológicos (Rivière, 1997), como o vitalismo, dinamismo, hedonismo e higiene.

Também seria uma particularidade do ideário contemporâneo com relação ao corpo o desejo de individuação, de tornar-se singular, único, adaptando a superfície natural (o aspecto externo do corpo) a uma subjetividade interior e individual que precisa, através dele, tornar-se exteriorizada.

A aparência surge, dentro desse quadro ideológico, não mais como uma dádiva natural, mas como resultado de um trabalho e esforço individual de transformação de seu corpo. O que apareceria, a princípio, como liberação e afrouxamento de regras de aparência instaura, na realidade uma nova moralidade (GOLDENBERG, 2002), com novas regras de decência e obscenidade, nas quais a indisciplina e a falta do trabalho sobre o corpo representariam a falta de sua principal virtude.

Tatuagem e transgressão da norma social: ritos de contra-estrutura?

A prática de tatuagem ganhou espaço nas sociedades modernas ocidentais sobretudo a partir da invenção da máquina elétrica de tatuar, em 1891, nos Estados Unidos, que barateou os custos do processo, além de tê-lo tornado muito mais rápido e menos doloroso. Ela esteve associada, entretanto, pelo menos até a metade do século XX, a grupos marginais. De início, era comum em regiões portuárias, onde se instalaram os primeiros tatuadores, povoando os corpos de marinheiros e prostitutas.

A partir da segunda metade do século ela é apropriada por grupos de contra-cultura como o movimento *punk* e *hippie*, como forma de contestação a norma estética convencional. No Brasil a tatuagem surge vinculada à chamada “geração dourada” carioca, sob forma do “dragão tatuado no braço” de meninos e meninas do Rio. Luky, o primeiro tatuador a trabalhar no país, abre seu estúdio na cidade portuária de Santos. A grande vitrine de seus desenhos pigmentados na pele é, entretan-

to, as praias do Rio de Janeiro. Sua chegada ao país, portanto, também é estreitamente relacionada a uma geração de jovens cujo estilo de vida, ligado ao *surf*, à praia, ao uso de algumas drogas leves, procura contestar os padrões da sociedade carioca tradicional de época.



A tatuagem surge como uma “contra-marca”, como uma espécie de rito de rebelião que procura subverter, mesmo que superficial e temporariamente, a ordem social. É como contra-ritualidade que pretendemos pensar a tatuagem nesse primeiro momento. É preciso dar atenção, entretanto, ao fato de que essa contra-ritualidade, apesar de promover anti-modelos (de comportamento e aparência) não se situa fora de cultura dominante. Ela está marcada, em diversos aspectos, por suas normas (RIVIÈRE, 1997), seus desejos majoritários, seus modelos de identificação e sua imersão em um cotidiano dominado pela mídia.

Minha primeira experiência de pesquisa a respeito da prática da tatuagem² me levou a um grupo de jovens que, apesar de não compartilhar uma identidade de grupo explícita e nomeada, partilhava experiências e um estilo de vida co-

num, fazendo uso da tatuagem como forma de experimentar possibilidades desviantes em relação a (alguns) padrões estéticos hegemônicos. O grupo em questão, composto por homens e mulheres em proporção semelhante, freqüentava um estúdio de tatuagem localizado em uma pequena galeria, em uma avenida movimentada da cidade de Porto Alegre.

Era sobretudo a sala de espera do estúdio de tatuagens o local onde os freqüentadores se reuniam, sentados em um sofá ou encostados no balcão expositor de *piercings*. Era esse espaço, dividido com outros clientes, que servia como local de sociabilidade dos freqüentadores. As interações que ali aconteciam entre o grupo de freqüentadores podem ser compreendidas em termos de relações de sociabilidade lúdica, no sentido que Simmel (1983) dá para o termo, em que não há necessidade de que haja um objetivo para além da própria interação, do “estar junto”.



Em se tratando do grupo de entrevistados, mais do que a mera opção de se tatuar, estavam em jogo uma série de atitudes e apropriações simbólicas da imagem do “ser tatuado e

gostar de tatuagem” na definição de um *status* e de uma posição dentro do grupo e em relação aos que estariam fora dele. Vê-se aí uma forma bastante particular de representar o corpo como suporte para identidades que têm, indiscutivelmente, a necessidade de um cúmplice e intermediário, o olhar do outro – que pode ser tanto de admiração e atração quanto de repúdio e desaprovação.

A tatuagem no grupo referido é, portanto, uma forma ritualizada de expressão de índices comuns de pertencimento, aliada a outros rituais cotidianos como por exemplo frequência comum a determinados bares, lojas, locais de consumo cultural ou trânsitos pelo espaço urbano da cidade. Quando falo em elementos comuns que comporiam um estilo de vida semelhante entre os entrevistados, incluo, além dos lugares da cidade freqüentados, tipos de lazer, gostos musicais e rotina de vida.

O lazer, nas grandes cidades, seria uma das manifestações importantes de sociabilidade dos que compartilham um estilo de vida comum (Magnani, 1984). Foi Simmel, segundo Waizbort (2000), o primeiro autor a relacionar o termo “estilo”, antes restrito ao campo da arte e da estética, ao mundo social. A expressão “estilo de vida” teria sido, portanto, uma inovação terminológica e analítica do autor. O termo estilo de vida, do qual aqui faço uso, diz respeito às maneiras de vivenciar o mundo, e toma forma nos comportamentos e escolhas de pessoas ou grupos de pessoas. Nesse sentido, o termo se aproximaria do que Bourdieu (1998) chama de *habitus*, compondo o leque, ou o campo de possibilidades (Velho, 1994) de gostos artísticos, esportivos, alimentares, escolhas de consumo e até mesmo opções profissionais.

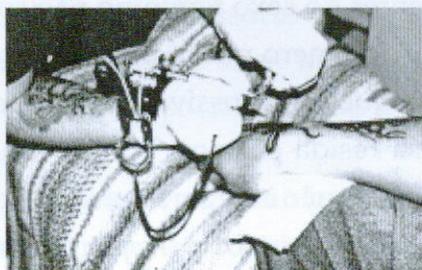
No grupo de tatuados freqüentadores do estúdio, esse estilo de vida comum se manifestava, por exemplo, no gosto pelo *reggae* e por assistir os shows de grupos musicais (nesse caso de *reggae*, *rock*, *rap* ou *mpb*) realizados em espaços públicos da cidade (Auditório Araújo Viana, Usina do Gasômetro, Jardim Botânico, entre outros). A maioria deles também dizia freqüentar a Usina do Gasômetro nos dias de *Mix Bazaar*³, para comprar roupas, cds, “ir às festas do Mix” (que acontecem à noite, no mesmo local da feira), ou “simplesmente circular”.



O conhecimento de algumas técnicas e dos tatuadores mais consagrados também aparece como uma das características que define o grau de envolvimento com o meio. A relação simbólica estabelecida a partir do uso da marca, nesse caso, é eficaz se junto a ela forem incorporadas outros hábitos e formas de consumo como, por exemplo, revistas de tatuagem, livros, conversas freqüentes com tatuadores profissionais ou até mesmo viagens para acompanhar feiras e convenções.

No discurso dos próprios tatuadores é possível perceber o desejo de diferenciar os tatuados “autênticos” – pertencentes a esses grupos – e “não-autênticos” – os outros – de acordo com o envolvimento e conhecimento destes no universo da tatuagem. Os “não-autênticos” seriam, nas palavras de

um dos tatuadores, “os que não vivem para a coisa”, ou “fazem porque é moda”, alvo freqüente de comentários irônicos como, por exemplo, a respeito da postura de clientes que o procuram e na primeira visita ao estúdio perguntam, além do preço e de detalhes técnicos, informações sobre como é possível remover a tatuagem.



Forbis (1994) analisa a tatuagem como transgressão ritualizada, a partir de pesquisa com mulheres tatuadas nos Estados Unidos. Segundo a autora, apesar de muito mais aceita na atualidade, a tatuagem permanece ligada ao desvio, ficando fora dos padrões de aparência feminina impostos pela cultura. A mulher tatuada, para a autora, significa resistência ao controle social de imagens femininas idealizadas. As tatuagens negariam a imagem-padrão de beleza feminina, sobretudo por representarem formas *permanentes* de modificação do corpo, indo na contramão da efemeridade das modas que ditam essas imagens-padrão. Tatuarse seria, assim, uma das formas que as mulheres têm para alterar sua aparência de modo a quebrar os códigos culturais e colocar em questão os papéis de gênero impostos pela sociedade capitalista de consumo e de dominação masculina.

Em minha experiência de pesquisa deparei-me com questões interessantes quanto à prática da tatuagem entre mulhe-

res. Era freqüente, no discurso do grupo de freqüentadores (formado por homens e mulheres, praticamente na mesma proporção) e ainda mais na fala dos tatuadores, afirmações a respeito da escassa participação de mulheres na prática da tatuagem. Tais afirmações iam ao encontro do que eu, permanecendo várias horas no estúdio e em diversos dias da semana, via acontecer. As clientes do sexo feminino não só existiam como representavam um número muito maior do que o de clientes homens. Presumo que uma possível explicação para essa aparente discrepância resida em dois pontos fundamentais. Primeiramente, a maioria não compartilhava da sociabilidade que havia no estúdio entre o grupo de freqüentadores e tatuadores. A relação que mantinham com os tatuadores era, em sua maioria, estritamente profissional e restrita ao momento em que o serviço – tatuagem – era realizado. Uma segunda razão, profundamente imbricada à primeira, diz respeito justamente à diferença que havia entre suas tatuagens (tipo de desenho escolhido, lugar do corpo visível ou menos visível, cores escolhidas e, sobretudo, tamanho da marca) e as deles. Essas clientes, que segundo eles eram muito raras, não eram vistas. Suas tatuagens não tinham o mesmo significado, não podiam ser lidas e compreendidas. Eram feitas a partir do mesmo processo, pigmentos indelévels inseridos na pele, mas não entravam na mesma categoria: não eram tatuagens.

Transgressão e domesticação

Por conta de algumas das inquietações surgidas na experiência no estúdio de tatuagem, iniciei uma nova pesquisa com o objetivo de compreender os significados simbólicos atri-

buídos à prática da tatuagem por pessoas que, apesar de terem tatuagens, não se enquadravam nas características do grupo de frequentadores.

A pesquisa foi realizada a partir de entrevistas com mulheres tatuadas, cuja faixa etária variava de 19 a 40 anos, de profissões também bastante variadas (médicas, advogadas, secretárias, estudantes, professoras universitárias) e que tinham em comum, além de suas tatuagens, o gênero e o pertencimento a camadas sociais médias e altas da cidade de Porto Alegre.

O que primeiramente me chamou a atenção e causou algum estranhamento (muito provavelmente pelas impressões causadas pela imersão no universo anterior) foi exatamente a diferença no tipo de vínculo que mantinham com o estúdio de tatuagem. A maioria não tinha vínculo algum, tinha ido apenas uma vez ao estúdio, não sabia o nome do profissional que havia feito a tatuagem, algumas nem ao menos lembravam qual era ou onde se localizava o estúdio, outras tinham feito a tatuagem em salões de beleza e uma delas tinha recebido o tatuador em casa por ocasião de suas 3 tatuagens, e o serviço havia sido indicado por sua manicure. Atualmente, em Porto Alegre, pelo menos dois salões de beleza oferecem serviço de tatuagem. Em um deles tive oportunidade de conversar com a pessoa responsável pelo serviço, uma senhora de cerca de 60 anos, com grande experiência em maquiagem definitiva (cuja técnica é praticamente a mesma da tatuagem).

Algumas das mulheres entrevistadas tinham se submetido a outras intervenções no corpo, além da tatuagem (inserção de próteses de silicone nos seios e lipoaspiração), essas intervenções foram citadas como exemplos de práticas que,

ao lado de suas tatuagens, tinham como função um aprimoramento do corpo e da sua apresentação física.

Um segundo aspecto interessante diz respeito aos significados da marca no corpo que, para essas mulheres, tinham muito pouco a ver com transgressão a padrões estéticos. Todas se referiam às suas tatuagens como forma de embelezamento do corpo e, nas entrevistas, eram comumente referidas como fruto de sua vaidade e tendo uma especial funcionalidade na sedução e jogos amorosos com seus parceiros. Seus maridos e namorados, entretanto, não tinham eles mesmos nenhuma tatuagem.

A escolha de desenhos e lugares do corpo em que se tatuavam também era justificada por razões estéticas e relativas à feminilidade. A qualidade essencial do desenho era de que fosse “discreto”, “delicado” ou “sensual” havendo geralmente a opção por desenhos abstratos, geométricos e ideogramas, raramente desenhos figurativos. As partes do corpo mais freqüentes eram pés, tornozelos, nuca, virilha e cóccix. A justificativa para tal escolha era, sobretudo, baseada na possibilidade do jogo de mostrar e esconder, em determinados meios (no local de trabalho, por exemplo).



O interessante é que apesar de possuírem a mesma marca, essas mulheres parecem constituir um universo bastante diferente do analisado em minha experiência de pesquisa anterior. O que as diferenciava do grupo de freqüentadores do estúdio não era o pertencimento a um grupo geracional ou estrato social diverso, a faixa etária era a mesma e ambos pertenciam a camadas médias e altas urbanas. Havia entretanto diferenças substanciais quanto ao estilo de vida dos dois grupos, assim como aos significados atribuídos às suas tatuagens. Enquanto no primeiro grupo a tatuagem era um forte definidor e legitimador de seu estilo de vida e visão de mundo, percebido pelo grupo como “alternativo” e “diferente”, no segundo, era apenas mais uma prática (entre várias outras por elas elencadas), vista não como subversão ao que consideravam modelos correntes de beleza feminina, mas como uma adaptação a eles.

A incorporação da tatuagem ao universo feminino também pode ser facilmente observada através de sua visibilidade em publicações voltadas para esse público. A tatuagem tem sido presente, especialmente nos últimos dois anos, em diversas revistas femininas de grande circulação no mercado editorial brasileiro. Ela aparece em artigos específicos sobre a prática da tatuagem, com títulos como “Detalhe excitante” (Revista Nova, nov. 2000), “Tatuagem, você ainda vai ter uma” (Revista Elle, set. 2000), mas igualmente em editoriais e reportagens de moda, estampada no corpo de modelos conhecidas – e tatuadas – como Marina Dias, Mariana Weickert e Gisele Bündchen.

Para entender melhor o fenômeno da inserção de uma prática corporal ritualizada, antes restrita a seu caráter sub-

versivo e transgressor, aos modelos de normalidade das aparências, procuro inspiração na oposição que Roger Bastide faz entre *sacré sauvage* e *sacré domestique*, ao estudar o fenômeno religioso na modernidade.

Segundo Bastide (1975), haveria nas sociedades ocidentais o surgimento de um sagrado selvagem, oposto ao sagrado domesticado. O sagrado domesticado seria aquele presente nas sociedades tradicionais, sob forma de uma ritualidade coletiva, resultante da coesão e da partilha de crenças e valores. O sagrado selvagem, por sua vez, pretende ser uma experiência fora da norma, que se dá de maneira isolada e floresce nas sociedades heterogêneas, mas não apenas no âmbito do religioso, por conta de crise das instituições religiosas (sob forma de novas seitas, por exemplo) ou da falta de coesão social (sob forma de práticas transgressivas).

Essa ritualização selvagem seria um fenômeno de contra-ritual, no sentido de manifestação não-convencional e de oposição a norma social hegemônica. Seu caráter transgressivo, entretanto, não pode perdurar por muito tempo. Representando uma forma de rebelião, e mesmo perigo, é imediatamente chamado à ordem, institucionalizado e domesticado. A tatuagem, nesse sentido, há algum tempo vivida como forma isolada de ritualização por alguns grupos, vem se tornando atualmente prática cada vez mais visível e aceita por uma coletividade. Perdendo o “calor” de seus significados transgressivos, é ressignificada e incorporada às possibilidades normais – no sentido de normativas, inseridas na norma – de ritualização das aparências e apresentação do corpo. Tal transformação, entretanto, só é possível dentro do quadro atual de práticas e ideologias relacionadas ao corpo, brevemente discutidas anteriormente.



Essa passagem da tatuagem de marcador identitário ligado à transgressão à maior aceitação social se dá, bem entendido, dentro de certos limites. A incorporação da marca a padrões de feminilidade e beleza feminina não exclui a permanência de fortes representações a respeito de desvio e transgressão. Uma das entrevistadas, médica pediatra, contou-me que evita mostrar sua tatuagem em seu local de trabalho e que é comum ouvir de seus colegas médicos que trabalham no setor de emergências que, caso chegue algum paciente tatuado, é necessário pedir teste de HIV, não pela possibilidade de contaminação durante a tatuagem (que é possível, apesar dos cuidados dispensados a esse respeito) e sim pela associação da marca a outras práticas que poderiam enquadrar o paciente na categoria dos “grupos de risco”.

Também é necessário sublinhar que o processo de inserção da tatuagem nos padrões de normalidade não é de simples incorporação. Há, indubitavelmente, uma ressignificação da marca dos sentidos do “ser tatuado” e, como já disse anteriormente, o que é incorporado é uma forma bastante específica da prática. Há limites, e são bastante restritos, o que torna a questão ainda mais instigante.

Notas

1 Licenciada em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul, mestranda em Antropologia Social na mesma universidade.

2 Realizada a partir de observação em um estúdio de tatuagem da cidade de Porto Alegre e de entrevistas com frequentadores – tatuados, não necessariamente tatuadores profissionais do estúdio. (Krischke Leitão 2000).

3 Feira de variedade que ocorre periodicamente na cidade

Rotografias: Débora Krischke Leitão, 2000.

Bibliografia

BARTHES, Roland. **Mitologias**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.

BASTIDE, Roger. Le sacré Sauvage In:_____.**Le Sacré Sauvage et autres essais**, tradução de Rita Amaral. Paris: Payot, 1975. Disponível em <http://www.aguaforte.com/antropologia/sacre.htm>

BAUDRILLARD, Jean. **La société de consommation**. Paris: Éditions Denoël, 1996.

BOURDIEU, Pierre. **La distinction: critique sociale du jugement**. Paris: Minuit, 1985.

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.

BOREL, France. **Le vêtement incarné**. Mesnil-sur-l'Estrée: Éditions Calmann-Lévy, 1992.

CHIPPAUX, Claude. **Des mutilations, déformations, tatouages rituels, et intentionnels chez l'homme**. Histoire des Moeurs. La Pleiade, 1990.

CLASTRES, Pierre. **A sociedade contra o estado**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1990.

COURTINE, Jean-Jacques. Os Stakhanovistas do narcisismo: body bilding e puritanismo ostentatório na cultura americana do corpo. In: **Políticas do corpo**. São Paulo: Estação Liberdade, 1995.

DE CERTEAU, Michel. **A invenção do cotidiano**. Petrópolis: Vozes, 1996.

DELPATORE, Mary. **Corpo a corpo com a mulher**: pequena história das transformações do corpo feminino no Brasil. São Paulo: Editora Senac, 2000.

DOUGLAS, Mary & ISHERWOOD, Baron. The uses of Goods. In: **The World of Goods Towards an Anthropology of Consumption**. Harmondsworth: Penguin, 1980 p. 56-70.

DUTRA, José Luiz. Onde você comprou essa roupa tem para homem?: A construção de masculinidades nos mercados alternativos de moda. In: GOLDENBERG, Mirian. **Nu&Vestido**. Rio de Janeiro: Record, 2002.

EDMONDS, Alexander. No universo da beleza: notas de campo sobre cirurgia plástica no Rio de Janeiro. In: GOLDENBERG, Mirian. **Nu&Vestido**. Rio de Janeiro: Record, 2002.

ELIADE, Mircea. **Mito e realidade**. São Paulo: Perspectiva, 1972.

ELIADE, Mircea. **Aspectos do mito**. Lisboa: Edições 70, 2000.

FORBIS, Melissa **This is my body**: gender, tattooing and resistance in the United States. 1994 (Dissertação de Mestrado). Temple University, [S.l.]

GARAVELLO, Maria Elisa de Paulo Eduardo. **A costura social do vestuário**: da teoria a prática. 1991. (Tese de Doutorado) Universidade de São Paulo. São Paulo

GOFFMAN, Erving. **A representação do eu na vida cotidiana**. Petrópolis: Vozes. 1999.

GOFFMAN, Erving. Gender Advertisements. In: Studies in the Anthropology of visual communication. V. 3. N. 2, 1976. p 69-154.

GOLDENBERG, Mirian & RAMOS, Marcelo Silva. A civilização das formas: o corpo como valor. In: GOLDENBERG, Mirian. **Nu&Vestido**. Rio de Janeiro: Record, 2002.

KRISCHKE LEITÃO, Débora. **A flor da pele: um estudo antropológico sobre a prática da tatuagem em grupos urbanos.** 2000 (Trabalho de conclusão do curso de Ciências Sociais) Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre: Novembro de 2000.

LE BRETON, David. **L'adieu au corps.** Paris: Éditions Métailié, 1999.

LE BRETON, David. **Usages culturels du corps.** Paris: L'Harmattan, 1997.

MAERTENS, Jean-Thierry. **Le dessein sur la peau.** Paris: Aubier Montagne, 1978.

MALYSSE, Stéphane. Em busca dos (H)alteres-ego: olhares franceses nos bastidores da corpolatria carioca. In: GOLDENBERG, Mirian (org). **Nu&Vestido.** Rio de Janeiro: Record, 2002.

MAGNANI, José Guilherme. **Festa no pedaço: cultura popular e lazer na cidade.** São Paulo: Brasiliense, 1984.

MCCRACKEN, G. Meaning Manufacture and Movement in the World of Goods. In: **Culture and Consumption.** Bloomington: Indiana University Press, 1998. p 71-89.

PARKER, Richard. **Corpos, prazeres e paixões: a cultura sexual no brasil contemporâneo.** São Paulo: Best-Seller, 1992.

RIVIÈRE, Claude. **Os ritos profanos.** Petrópolis: Vozes. 1997.

ROBINSON, Paul. **A modernização do sexo: ensaios sobre Ellis, Kinsey, Masters & Johnson.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1977.

ROUERS, Bruno. Piercing et autres modifications corporelles en occident: de la revendication du rituel à l'interprétation par le rite. In: ORGANDI QUARTERLY. N. 2, fev. 2001[S.l.]:[S.n.].

SABINO, Cesar. Musculação: expansão e manutenção da masculinidade. In: GOLDENBERG, Mirian (org). **Os novos desejos.** Rio de Janeiro: Record, 2000.

SAHLINS, Marshall. La pensée bourgeoise. In: _____ **Cultura e razão prática**. Rio de Janeiro, Zahar, 1979. p 185-225.

SANT'ANNA, Denise. Cuidados de si e embelezamento feminino: fragmentos para uma história do corpo no Brasil. In: **POLÍTICAS DO CORPO**. São Paulo: Estação Liberdade, 1995.

SANTOS, Jocélio Teles dos. 'Incorrigíveis, afeminados, desenfreitados': indumentária e travestismo na Bahia do século XIX. **REVISTA DE ANTROPOLOGIA, USP**, v.40, n. 2, 1997.

SEEGER, Antony. O Significado dos Ornamentos Corporais. In: **Os Índios e Nós -Estudos sobre Sociedades Tribais Brasileiras**. Rio de Janeiro, Campus, 1980.

SIMMEL, Georg. Sociabilidade - um exemplo de sociologia pura ou formal. In: MORAES FILHO, Evaristo. **Simmel**. São Paulo: Ática, 1983.

STEWART, Samuel M. **Bad boys and tough tattoos**. Nova Iorque: Harrington Park Press, 1990.

TOURAINÉ, Alain. **Critique de la modernité**. Paris: Fayard, 1992 (Collection Le Livre de Poche).

VELHO, Gilberto. **Projeto e metamorfose: antropologia das sociedades complexas**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1994.

WAIZBORT, Leopoldo. **As aventuras de Georg Simmel**. São Paulo: Editora 34, 2000.

Abstract

The author discusses here how certain ritual aspects remain to this day in western societies. The tattoos are thought of as a form of ritualizing one's looks, and the author intends to point to both its infringing character and its recent incorporation to social norm, parting from two different moments of the author's research on tattoos.

Key-words: ritual, tattoo, body modification.