

LUTO EM VERSÃO CONTEMPORÂNEA: AS TATUAGENS

MEMORIAIS^{(1), (2)}

MOURNING IN CONTEMPORARY VERSION: THE MEMORIAL TATTOOS

Miriam Ximenes Pinho¹
Miriam Debieux Rosa²

Resumo:

A produção de tatuagens memoriais após uma perda significativa é um fenômeno cada vez mais popular principalmente entre jovens ocidentais. Neste trabalho visamos abordar as relações entre as tatuagens memoriais, as transformações ocorridas nas atitudes e representações coletivas da morte no ocidente cristão e a invenção de “novos” ritos de luto. A morte tornada tabu teve por consequência o declínio ou a supressão dos ritos fúnebres tradicionais e com eles o desaparecimento do público no luto. A produção da tatuagem memorial responde para alguns a essa busca por um rito mais de acordo com os gostos e costumes das novas gerações. Marcar no corpo a memória daquela perda é um modo singular de convocar o jogo simbólico e expor o luto de seu portador. Cicatriz lançada que desperta curiosidade e apelo à decifração. Ato em que o luto público tem de novo lugar.

Palavras-chave: Luto, tatuagem, tatuagem memorial, psicanálise.

Abstract

The production of memorial tattoos after a significant loss is a phenomenon increasingly popular especially among Western young people. In this paper we aim to address the relationship between memorial tattoos, the changes in attitudes and collective representations of death and the singular invention of new rites of mourning. Death as a taboo topic has led to the suppression or downsizing of funeral rites which involve the disappearance of public mourning. The production of a memorial tattoo to some people is a way of questing for a rite much more likely to agree with the tastes and habits of younger generations. Marking the body in memory of someone lost can be seen as an attempt to summon the symbolic order and exposes the grief. A brand that arouses curiosity and appeals for deciphering. An act that brings back the public mourning.

Keywords: Mourning, tattoo, memorial tattoo, psychoanalysis.

A questão Que tipo de seres são os mortos? É tão insistente que mesmo em nossas sociedades secularizadas não sabemos o que fazer dos mortos, isto é, dos cadáveres. [...] O lugar da sepultura, entre os critérios de humanidade, ao lado da ferramenta, da linguagem, da norma moral e social, atesta a antiguidade e a persistência deste fato certo: não nos desfazemos dos mortos, nunca nos livramos deles.

Paul Ricoeur, Vivo até a morte, 2012

¹ Psicanalista. Doutoranda do Núcleo de Pesquisa Psicanálise e Política do Programa de Estudos Pós-Graduados em Psicologia Social da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. E-mail: miriampinho@yahoo.com

² Psicanalista. Doutora em Psicologia Clínica pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (1995). Professora-doutora da Universidade de São Paulo na Graduação e na Pós-Graduação em Psicologia Clínica. E-mail: debieux@terra.com.br.

Em meio a Primeira Guerra, Freud (1915/2010) escreveu que, apesar de sustentarmos uma ideia de que “a morte é o desfecho necessário de toda vida”, um evento inevitável da natureza humana, em privado, porém, agimos e manifestamos “a inconfundível tendência de pôr a morte de lado, de eliminá-la da vida. Procuramos reduzi-la ao silêncio” (Ibid., p. 230).

Em outros tempos, conforme o historiador Philippe Ariès (1981), de tão presente a morte constituía-se familiar. Havia certa promiscuidade entre os vivos e os mortos já que a morte era um fato social e público. O grupo social atingido por uma perda reagia coletivamente e o período de luto era marcado por ritos que modificavam solenemente o tempo e o espaço não só da família, mas de uma comunidade inteira.

No início do século XX, a morte no ocidente tornou-se tabu e seus assuntos passaram a ser tratados com tanto pudicícia quanto outrora a sexualidade. Ariès (1981) apontou duas grandes mudanças naquilo que ele nomeou de “morte invertida” ou “morte selvagem”: A expulsão da morte pela sociedade e a rejeição e/ou supressão do luto (p. 613).

Aos poucos, a morte foi reduzida a um acontecimento íntimo, privado. Nossa sociedade não mais tolera o luto e suas manifestações públicas, se longas ou excessivas, passaram à categoria de patologias. Afora a morte de Estadistas ou aquelas com forte apelo midiático, o luto e suas expressões são tratados como assuntos domésticos que dizem respeito somente aos sobreviventes e o seu morto. Ao enlutado cabe arcar com o seu pesar de forma silenciosa e retraída, sem contar com o amparo advindo dos ritos apaziguadores do passado e da presença compreensível de seu grupo social: “A sociedade não suporta mais a visão das coisas da morte, e, por conseguinte, nem a do corpo do morto, nem a dos próximos que o choram. O sobrevivente fica, portanto, esmagado entre o peso da sua dor e o interdito da sociedade” (ARIÈS, 1981, p. 636).

Luto e as tatuagens memoriais

A produção de uma tatuagem memorial após uma perda significativa é um fenômeno cada vez mais popular principalmente entre jovens ocidentais. De acordo com Ana Costa (2003), tatuar implica não somente pintar-se, mas também escarificar, produzindo uma marca definitiva no corpo. Uma marca com dupla função: tanto de coletivizar quanto de singularizar. Antes proscritas - na Idade Média, as tatuagens se associavam com os degradantes costumes dos povos ditos “selvagens” e eram usadas para expor os “infames” (prostitutas, prisioneiros, escravos...) - as marcas corporais fizeram seu retorno no ocidente pela busca ativa, principalmente pelos jovens, de uma identidade com um “valor marginal” (p. 15). Na atualidade, mais do que a ornamentação, a produção da tatuagem e outras marcas corporais (*piercing*, *branding*, escarificações, etc) são buscadas pelo traço diferencial que produzem no laço social, um valor pela exceção.



Pierrat e Guillon (2000), na obra “Les hommes illustrés”, apresentam uma historiografia belamente ilustrada das tatuagens e suas diferentes funções em diversos grupos sociais ao redor do mundo. Elas podiam servir para ornamentar e/ou identificar o *status* social; punir e expor os “marginais”; ou ainda, marcar um acontecimento particular ou a mudança de *status* social (nascimento de um filho, puberdade, casamento, viuvez...). Portanto, registrar na pele a perda de

alguém não é um fenômeno novo, porém, a diferença em relação aos tempos atuais é que, nesses grupos, a tatuagem se constituía em um ato público que fazia parte dos cerimoniais de morte.

De modo curioso, a tatuagem memorial inscreve um duplo retorno: por um lado, de um signo de valor marginal e por outro, de uma insígnia de luto. No passado, era comum portar algo que sinalizasse à comunidade que se estava de luto: véus negros e fitas de crepe (na lapela, chapéu ou manga), para citar alguns, faziam parte das vestimentas tradicionalmente usadas para marcar estas ocasiões. Seria a tatuagem memorial um modo contemporâneo de portar luto? O ato de tatuar-se poderia ser considerado uma atualização profana dos seculares ritos sagrados de luto? Um ato que, ao se lançar, faz retornar a participação de um público?

Em parte, algumas dessas questões foram mobilizadas a partir de relatos clínicos, depoimentos colhidos em *sites* e programas de televisão(3). Para este estudo, optamos por discutir alguns traços da relação entre o luto no contemporâneo e a produção de uma tatuagem memorial a partir de um depoimento comovente postado em um site(4) norte-americano. Trata-se de uma jovem mulher que declara ter realizado uma tatuagem memorial após a perda de um filho que estava por vir. A tatuagem, afirma, tem-lhe ajudado a lidar com a dor: “Uma tatuagem memorial para aquele que você perdeu pode ajudá-lo a se curar. A dor física representa a dor que você sente por dentro. A tatuagem é um memorial que ficará com você para sempre”.

A tatuagem foi produzida porque precisava de um registro da existência daquele “filho que nunca nasceu”. Por ter sido precocemente perdido, o bebê não pôde ter um túmulo e nenhum outro registro que o inscrevesse quer no mundo dos vivos ou dos mortos: “Tudo que eu tinha para mostrar que o bebê existiu era um teste positivo de gravidez e cicatrizes de tratamento intravenoso durante a horrível gravidez”.

Buscou então “alguma coisa especial que mostrasse que uma vida havia sido perdida”. Optou pela produção de uma pequena tatuagem, uma “pequena abóbora” entalhada perto do coração. A abóbora é um popular símbolo do *Halloween* festa celebrada no fim do mês de outubro nos Estados Unidos. O bebê era esperado para este período. Abaixo da imagem gravou a data em que o bebê foi perdido, “assim eu nunca me esqueceria de quando meu filho partiu deste mundo”.

Concomitante à produção de um registro permanente de memória a jovem buscava localizar em um ponto específico do corpo a dor, bordejar dessa forma aquela vertigem que ameaçava tragá-la: “Eu queria sentir a dor da tatuagem porque eu me sentia entorpecida. Eu precisava me punir um pouco por não ter sido capaz de segurar a gravidez. E principalmente eu procurava algo em que pudesse focar meu pesar, desde que eu não tinha um túmulo para visitar”.

Além de lugar de referência para o pesar, a “pequena abóbora” exposta lhe serviu para sinalizar aos outros o seu estado de luto: “Ela tem servido como um lembrete para as pessoas saberem quando meu coração partiu. Eles entendem porque eu estou emotiva sem precisar dizer uma palavra” e arremata, “as tatuagens memoriais contam a estória daqueles que perdemos e são um conforto para os que foram deixados para trás”.

No depoimento, além da postagem da fotografia da tatuagem, foi incluída uma entrevista com o seu tatuador. Este revela como as pessoas costumam agir durante a produção da tatuagem memorial: “Cada pessoa trás pelo menos uma outra com quem pode falar e se lembrar da situação. Geralmente, enquanto estão falando e sendo tatuadas, elas só se lembram das coisas engraçadas, boas. De modo geral, posso dizer que elas apreciam ou quão catártico é a tatuagem quando no final, elas ficam com os olhos marejados de lágrimas”.

Em resposta a essa postagem, outras mulheres se manifestaram e compartilharam solidariamente suas histórias de maternidade, de perdas e tatuagens. Em um fórum(5) visitado, chamado *cafemom.com*, mulheres compartilham *memorial tattoos* e experiências relacionadas à morte de filhos.

Luto e ritos de apaziguamento



Sigmund Freud

Freud não dedicou ao luto nenhum trabalho exaustivo e nem Lacan. O tema pode ser recortado a partir de alguns textos desses autores. No clássico ensaio “Luto e melancolia”, Freud (1917/2010) considerou o luto “uma reação à perda de uma pessoa amada ou de uma abstração que ocupa seu lugar [...]” e que, por vezes, “[...] ocasiona um sério afastamento da conduta normal da vida” (p. 172). O luto realizaria o trabalho – “trabalho de luto” - de retirar toda a libido investida no objeto amado que falta. Cada um dos elos que ligam o Eu ao objeto, as recordações

e expectativas, são invocadas e superinvestida tendo em vista o desligamento libidinal. Porém, tal operação desperta uma intensa oposição, uma vez que não se abandona de bom grado uma posição libidinal satisfatória e a renúncia ao objeto se dá de forma dolorosa e lenta. O luto exprime uma exclusiva devoção à memória do objeto perdido, em que nada mais resta para outros intuítos e interesses, “o mundo se torna pobre e vazio” (Ibid., p.176). E é o trabalho de luto que “leva o Eu a renunciar ao objeto, declarando-o morto e oferecendo ao Eu o prêmio de continuar vivo” (Ibid., p. 192), de forma tal que quando o luto chega ao fim, o Eu está livre para investir novos objetos.

Considerações sobre o luto em Lacan podem ser encontradas principalmente no seminário “O desejo e sua interpretação”. Lacan (1958-9/2002) expõe que na experiência do luto, o sujeito “submerge na vertigem da dor” e se encontra em uma certa relação com o objeto desaparecido que adquire uma existência tanto mais “absoluta” exatamente por não corresponder a mais nada. “Uma perda intolerável” abriria um “furo no real” que produziria uma desordem tal em que nada menos que a totalidade dos elementos significantes seria convocada para dar conta desse furo aberto na existência (Ibid., p. 356). De outro modo, diante de uma perda que faz luto, há um apelo dramático ao simbólico e ao imaginário na tentativa de se encontrar elementos que possam de algum modo bordejar o furo, emoldurá-lo, uma vez que não é possível suturá-lo. Tudo o que for despejado nesse furo - imagens, significantes - jamais será capaz de preenchê-lo, “em razão da insuficiência de todos os elementos significantes a fazer face ao rombo criado na existência, pela colocação em jogo total de todo o sistema signifiante ao redor do menor luto” (Ibid., p. 357).

Lacan, neste seminário, investiga a função dos ritos de morte: “o que são os ritos funerários? Os ritos pelos quais nós satisfazemos a memória do morto, o que é, se não é a intervenção total, maciça, do inferno até o céu, de todo o jogo simbólico?” (Ibid., p. 356). Os ritos teriam a função de, mais do que honrar a memória do morto, cumular de significantes o furo aberto no real.

A eficácia simbólica dos ritos consiste - evocamos aqui os trabalhos de Lévi-Strauss (1949/2012) lido por Lacan - em fornecer uma linguagem que tornem compreensíveis, nomeáveis estados sentidos como dolorosos, incoerentes, indescritíveis: “O xamã fornece à sua paciente uma linguagem na qual podem ser imediatamente expressos estados não formulados, e de outro modo informuláveis” (p. 282).

O rito, portanto, realiza um trabalho de luto no nível do *Logos*, conforme sublinhou Lacan (1958-9/2002), isto é, no nível simbólico, nível “do grupo e da comunidade enquanto culturalmente organizados [e] que são os sustentadores disso” (p. 357). Rosa, Berta & Alencar (2010) destacam a importância da participação da comunidade na elaboração de experiências de trauma e luto – principalmente, mas não só, nos casos de luto impedido ou negado - provocadas por situações sócio-políticas ou econômicas insustentáveis. A partir de algumas experiências de atendimento psicanalítico em instituições públicas e comunidades marcadas pela exclusão social e política, as

autoras consideram a dimensão ritual e coletiva como pré-condição à elaboração individual do luto diante da modalidade contemporânea de violência e degradação social e ética que atinge a sociedade: “restituir um campo mínimo de significantes que possam circular, referidos ao campo do Outro, permite ao sujeito localizar-se e poder dar valor e sentido à sua experiência de dor, articulando um apelo que o retire do silenciamento” (p. 10).

As crenças folclóricas nos lembram de que quando os ritos fúnebres são abreviados ou omitidos produzem-se em seu lugar “uma das loucuras coletivas as mais essenciais da comunidade humana”, a saber, as “aparições”, os fantasmas ressentidos que voltam para reivindicar a satisfação que lhes era devida (LACAN, 1958-9/2002, p. 356). Sabe-se que a recusa em atendê-los condenará a ambos, os vivos e os mortos ao não-descanso, ao vagar eterno. Este é bem o caso do *ghost* que assombra Hamlet na tragédia shakespeariana. Diz Lacan (1958-9/2002):

É o que nos explica que toda a crença folclórica põe essencialmente a relação a mais estreita entre o fato de que alguma coisa seja faltante, seja elidida ou recusada desta satisfação ao morto, e o fato de que se produzam estes fenômenos que correspondem à influência, à entrada em jogo, à colocação em marcha dos fantasmas e das larvas, no lugar deixado livre pelo rito significante (p. 357).

Para além dos *ghosts*, outros fenômenos podem advir no campo social para reivindicar esse “direito ao rito” (ALBERT, 1999). Este parece ser o caso da resistência política surgida durante o período de Ditadura Militar na Argentina, os movimentos das *Madres e Abuelas de Plaza de Mayo*. Durante os sete anos de Ditadura (1976-1983), 30.000 desapareceram. Inconsoláveis, mas amordaçadas, mães e avós encontraram um modo peculiar de expressar o enorme pesar que sentiam: Em frente à Casa Rosada, essas *Mater Dolorosas* seguiam em marcha lenta e silenciosa em torno da praça pública carregando as fotos de seus desaparecidos. Pasmos, os militares chamaram de loucura a coragem dessas mulheres que receberam o epíteto de *Loucas da Plaza de Mayo* (BERTA & ROSA, 2006).

Investigações etnológicas mostram que, em diferentes culturas, não se trata a morte como um acontecimento instantâneo e nem como um evento de natureza meramente biológica. A morte é um fato social e público acompanhado por ritos solenes que produzem uma escansão no ritmo da comunidade. Suspensão temporal necessária para que o grupo consiga remendar o tecido social rompido. As honras prestadas assim como o tempo de duração do rito fúnebre variam de acordo com a idade, gênero e *status* do falecido (METCALF & HUNTINGTON, 2008).

O antropólogo Van Gennep (1909/2011) foi um dos primeiros a estudar os rituais como fatos sociais relevantes. Em “Ritos de passagem”, obra clássica lançada no início do século XX, o autor analisou os ritos que acompanham os diferentes tipos de transição ou mudança que um grupo pretende realizar. De acordo com Da Matta (*in* VAN GENNEP, *Ibidem*, p. 9), os cerimoniais são como “as etapas de um ciclo que se deseja marcar e revelar, uma espécie de moldura especial, mesmo quando o quadro que ela determina, circunscreve e torna consciente, é banal ou mesmo cruel” (p. 9).

Interessado na dinâmica dos processos de mudanças, Van Gennep (1909/2011) observou que os ritos de passagem seguem um movimento sequencial composto de três tempos: primeiro, há separação de um *status* (ritos preliminares), depois, um período de margem (ritos liminares) e por fim, agregação em um novo *status* (ritos pós-liminares). Os tempos não são igualmente distribuídos em todos os grupos sociais e cerimoniais. Nos ritos funerários, por exemplo, prevalece o tempo de margem, período no qual se localiza o luto: “O luto é um estado de margem para os sobreviventes, no qual entram mediante ritos de separação e do qual saem por ritos de reintegração na sociedade geral” (p. 129). O estado de margem é delicado, perigoso tanto para os sobreviventes quanto para o

falecido. É como se ambos habitassem um espaço liminar que se localizaria entre dois mundos – o dos vivos e dos mortos: “Durante o luto a vida social é suspensa para todos quantos são atingidos por ele” (p. 129). A função dos ritos liminares é “reduzir tensões e os efeitos perturbadores próprios à mudança” (PEIRANO, 2003, p. 23). O fim do luto dos sobreviventes coincide, na maioria dos casos, com a agregação do morto à morada dos ancestrais.

O declínio das crenças religiosas e a ascensão da interdição da morte no ocidente contribuíram para a decadência ou mesmo supressão dos ritos fúnebres e com eles o desaparecimento do público no luto. Conforme Ariès (1981), o luto medieval era mais social do que individual, era ritualizado. O socorro ao sobrevivente não era a sua finalidade principal, pois expressava coletivamente a angústia diante da morte que afetava aquela comunidade. O luto era compartilhado e o pesar apaziguado por uma atitude compreensiva do grupo. A função do público não era somente a de testemunhar e compartilhar o pesar, mas também de intervir no sentido de por termo ao luto que talvez por isso, se abrandava, de forma geral, rapidamente. De acordo com Allouch (2004), nossa sociedade perdeu o sentido de tal intervenção e a função do público sucumbiu a uma injunção superegógica que visa coibir qualquer manifestação pública de luto.

Na década de 50, o antropólogo inglês Geoffrey Gorer (1967) perspicazmente observou que a morte e não mais o sexo estava se tornando o grande tabu e, em consequência, os enlutados estavam sendo excluídos do convívio social. A partir de experiências pessoais e pesquisas, ele concluiu que a falta de qualquer tipo de rito tinha por efeito prolongar e agravar o pesar. Em um relato autobiográfico ele narra que se tornou mais consciente do desamparo dos enlutados quando, em 1947, visitou a recém-viúva de um amigo querido. Comovida e agradecida ela lhe confidenciou que ele era o primeiro homem a visitá-la desde a morte do marido. Ela jazia em completo abandono social, apesar de morar próxima de inúmeros conhecidos da família.

Se no passado os ritos fúnebres forneciam um modo convencional de se portar diante de outros, isto é, forneciam as palavras e os gestos formais que ajudavam a atravessar essas situações críticas, no contemporâneo observa-se uma tendência à informalidade. Como bem assinalou Nibert Elias (2001), são as gerações mais jovens, mais do que em séculos anteriores, que sofrem por ficarem totalmente entregues a seus próprios recursos, na procura de gestos e palavras “adequadas” para expressar seus sentimentos:

As fórmulas rituais da velha sociedade, que tornavam mais fácil enfrentar situações críticas como essa, soam caducas e pouco sinceras para muito jovens; novos rituais que reflitam o padrão corrente dos sentimentos e comportamentos, que poderiam tornar a tarefa mais fácil, ainda não existem (p.32).

A invenção de novos rituais ou a transformação dos antigos é observada com mais clareza quando circunstâncias históricas, políticas ou sociais impedem a manifestação pública dos tradicionais até então usados. As mães e avós da *Plaza de Mayo*, por exemplo, se viram diante da necessidade de inventar novos rituais – ou adaptar os antigos às circunstâncias - para manifestarem publicamente aquele luto impossível de calar. Impedidas de se reunirem na praça passaram a marchar; para se identificarem e sinalizarem o pesar pelos desaparecidos adotaram o uso do lenço branco na cabeça – as fraldas que guardavam dos filhos queridos; impedidas de bradar, passaram a exibir as fotos dos desaparecidos coladas em cartazes amarrados em seus corpos... (BERTA & ROSA, 2006).

Vale ressaltar o quanto que estas marchas laicas lembram as solenes procissões religiosas em que os fiéis caminham segurando velas, terços, ramos (Semana Santa), imagens de santos, etc. De acordo com Peirano (2003), ao contrário do que julga o senso comum, os rituais não são eventos

rígidos e imutáveis, mas contém em seu cerne a potencialidade de se transformarem de acordo com as circunstâncias que os cercam. Deste modo, os ritos podem se transformar na medida em que seus protagonistas sentem a necessidade de acrescentar neles algo de si.

Sustentamos a hipótese de que a produção da tatuagem memorial, entre outras, responde, para muitos jovens, a essa busca por um rito mais de acordo com os gostos e costumes das novas gerações. Uma invenção que, de todo modo, recoloca a função do público no luto. A tatuagem memorial se parece assim com uma espécie de fita crepe contemporânea usada não mais nas vestes, mas no corpo e de forma permanente. Porém, há de se considerar as diferenças: No passado, os tradicionais signos de luto dispensavam explicações, pois já estavam inscritos no sistema simbólico do grupo, eles eram não apenas conhecidos como até exigidos pelo corpo social. Enquanto que as tatuagens memoriais, quando expostas, despertam curiosidade e apelo à decifração, produzindo um efeito de fazer-se saber, convocando o olhar público e a fala de seu portador.

A produção de uma tatuagem memorial parece se inscrever naquilo que Lacan (1958-9/2002) dizia a respeito do rito fúnebre que faz convocar todo o jogo simbólico para cumular de significantes a desordem criada por uma perda intolerável. O depoimento da jovem mãe deixa entrever que o ato de tatuar-se obedece a uma certa sequencialidade ritual: Primeiro há a busca por um especialista na arte de tatuar, o tatuador cuja função evoca a do xamã convocado para intervir em um caso de parto difícil no texto de Lévi-Strauss (1949/2012); Em seguida há o encontro com o tatuador-xamã que ao acolher aquele pedido, torna-se tanto testemunha solidária quanto alguém que, imbuído da missão de intervir, pode fornecer uma linguagem – palavras e imagens - para expressar aquela dor sentida como vertiginosa, indizível. Após a escolha da imagem a ser esculpida, ocorre o ato em si que envolve a entrega do corpo, não sem dor, como que em sacrifício, para ser marcado, machucado pelo tatuador. E finalmente a última etapa que consiste em expor a tatuagem, ou melhor, consiste em publicar aquela marca, aquele luto.

No relato apresentado, é notável que o ato de tatuar-se não é uma operação que se encerra em si mesma, constituiu-se apenas em uma parte do ritual cujo fim último visa endereçar a marca intencionalmente produzida à leitura. Uma inscrição que se lança à decifração e que pode suscitar em alguns uma identificação simbólica àquela cicatriz, tal como traço unário (ALLOUCH, 2004). A questão do luto é assim recolocada no campo social e a função do público na finalização do luto assume toda a sua importância.

Luto em versão contemporânea: “A tatuagem é um memorial que ficará com você para sempre”.

Apesar de “Luto e melancolia” ser considerado um texto canônico sobre o luto, nunca é demais salientar que nesse ensaio Freud (1917/2010) dedicou apenas alguns parágrafos ao tema, pois visava principalmente conquistar a melancolia. Posição esclarecida por Freud logo no primeiro parágrafo: “Depois que o sonho nos serviu como modelo normal dos distúrbios psíquicos narcísicos, façamos a tentativa de elucidar a natureza da melancolia, comparando-a com o afeto normal do luto” (p. 171)(6). O luto, então, aí comparece apenas na medida em que serve de parâmetro de comparação entre um quadro normal (luto) e um patológico (melancolia). Talvez por essa razão, alguns aspectos cruciais ligados ao luto e enfatizados por inúmeros antropólogos - tais como as variações histórico-culturais, as circunstâncias da morte e a função dos rituais e do público - não são abordados.

A ausência de referência a essas questões, em Freud e na maioria daqueles que o seguiram, geraram inúmeras censuras à Psicanálise – autores como Gorer, Ariès e Michel Vovelle compartilham esta opinião - por esta tender a reduzir a abordagem psicológica do luto ao sobrevivente e seu objeto perdido.

Gorer (1967), por exemplo, ao analisar as principais teorias em voga sobre o luto, espantou-se ao constatar o enorme sucesso de “Luto e melancolia” cuja versão de luto dominava não só os textos psicanalíticos como também a maioria dos estudos psiquiátricos e sociológicos que seguiram a publicação de Freud, apesar da ênfase do texto à melancolia. Gorer observou nas teorias analisadas uma ausência quase total de referência à vida social do enlutado e o papel desempenhado por aqueles que lhe eram próximos “como se o enlutado estivesse completamente sozinho, sem outra ocupação na vida que não fosse ocupar-se de seu luto” (p. 150)(7).

Apenas recentemente essas discussões adentraram o campo psicanalítico diante da necessidade de se reconsiderar as versões do luto na teoria psicanalítica a partir das discussões e também das críticas advindas de autores de outros campos do saber.

A obra “Erótica do luto no tempo da morte seca” de Jean Allouch, lançada em 1995, se apoia no ensinamento de Lacan para reproblematicar o luto na clínica psicanalítica incluindo em sua análise as pesquisas e os debates efervescentes quanto às transformações da relação do homem Ocidental com a morte. Além disso, o autor propõe sua própria versão de luto a partir da análise de um conto do consagrado escritor japonês Kenzaburo Ôe. Da extensa obra, tomaremos apenas dois traços que servirão de guia para a análise do luto no contemporâneo e sua relação com a tatuagem memorial. São eles: “o enlutado está habitado pelo ser que ele perdeu” e o “luto do filho”.

“O enlutado está habitado pelo ser que ele perdeu” (p. 318). Esse aforismo de Allouch (2004) condensa a observação de que nesses tempos de interdição da morte “cada um se acha habitado não tanto pela ‘questão da morte’, mas bem mais concreta e ‘insabidamente’ por seus mortos” (p. 318). A “morte selvagem” (ARIÈS, 1981) teria por efeito induzir que se efetue no sujeito uma perda sem qualquer outra compensação, uma perda seca. Diz o autor:

A partir da Primeira Guerra Mundial, a morte não espera menos. Contra ela não se vocifera mais em conjunto; ela não dá mais lugar ao sublime e romântico encontro dos amantes por ela transfigurados. Certo. Resta que, na ausência de ritos a seu respeito, sua atual selvageria tem por contrapartida que a morte induza o luto ao ato. A morte seca, perda seca. De agora em diante, só tal perda seca consegue deixar o morto, a morta, à sua morte, à morte (p. 12)(8).

Se no passado o luto podia ser bem mais regrado é porque no Ocidente cristão a morte não significava a separação definitiva. Existia, então, para o sobrevivente a crença em Deus e em um Além onde o morto tinha seu lugar, um lugar em que ele poderia ser localizado, referendado e depois reencontrado (ALLOUCH, 2004).

Dos lugares públicos os mortos foram aos poucos retirados, o cemitério é cada vez menos visitado e a incineração do corpo tem sido cada dia mais adotada. Mas isso não significa que os mortos desapareceram por completo, isto é, ficaram esquecidos. Ariès (1981) percebeu essa passagem do culto do túmulo e do cemitério (luto público) para o culto das lembranças em casa (luto privado), beirando em alguns a uma “mumificação” das coisas do morto. O quarto deste sendo transformado em um santuário no qual os objetos são conservados como que a espera de seu retorno. A observação de Ariès condiz com a ideia de Allouch de que no tempo da morte selvagem, “os mortos de um sujeito vão junto a ele tomando consistência” (p. 328), mas de tal forma que muitos nem se dão conta de que estão de luto, afinal de contas, “a fila anda!”, diz o ditado popular.

Longe das certezas do passado que localizavam o morto em um certo Além, na atualidade muitos preferem referendá-lo em lugares por onde viveu – quarto, p. ex. – e mais recentemente... no próprio corpo. No depoimento ilustrativo desse estudo, o corpo serve como suporte tanto para inscrever a existência do filho quanto para marcar o seu não-nascimento, o seu desaparecimento. Convocar para este ser inefável o simbólico, por meio da produção de uma tatuagem, apresenta-se

como uma tentativa de fazê-lo existir, durar, subsistir, preservando-o como humano. Diz Lacan (1953/2005):

O símbolo do objeto é justamente o objeto-aí. Quando ele não está mais aí, é o objeto encarnado em sua duração, separado de si próprio e que, por isso mesmo, pode estar de certa forma sempre presente para você, sempre ali, sempre à disposição. Encontramos aqui a relação que há entre o símbolo e o fato de que tudo o que é humano é conservado como tal. Quanto mais humano, mais preservado do lado movediço e descompensante do processo natural. O homem faz subsistir em uma certa permanência tudo o que durou como humano, e, antes de tudo, ele próprio (p. 36)

A tatuagem memorial é um símbolo do “objeto-aí” quando ele não está mais. Um símbolo que visa preservar do horror, ligado à ideia do completo esquecimento, aquele ser condenado a não ser mais e que não pôde deixar registros de sua existência na comunidade humana. O corpo assim marcado faz-se de lápide, na dupla função que esta representa, de acordo com Ariès (1981): de um lado identificar – através de inscrição - aquele que morreu e por outro preservar a sua memória, fazê-lo durar.

O segundo traço destacado por Allouch (2004) como sendo o paradigma do luto contemporâneo é a morte de criança, o luto do filho. Na atualidade, com o controle da mortalidade infantil e a diminuição da taxa de número de filhos, a morte do filho assumiu o estatuto de perda maior, a dor mais pungente. O que está em causa na morte de um filho é, mais do que o passado, a promessa de futuro que ele representava. Sua morte encerra a promessa de tudo o que ele potencialmente poderia ter sido. Trata-se de um luto “daquilo-que-não-aconteceu”, de uma vida não-realizada (p. 319). Como é possível - pergunta-se o autor a respeito do luto dos bebês perdidos precocemente - fazer luto de alguém que não viveu alguém que não deixou traços de lembranças a serem superinvestidas e depois abandonadas? Esta é uma das questões especialmente valorizadas no luto de criança:

Em que condições o enlutado pela morte do filho pode renunciar, se isso é possível, ou quando isso se afigura possível, a tal promessa? Aqui não há meios de se apelar para as lembranças; aqui não há identificação possível com os traços do objeto perdido, já que se trata, desta vez, de um luto “daquilo-que-não-aconteceu”, mas também de um luto de “não-se-sabe-o-qué” (já que não se sabe o que teria acontecido se algo tivesse acontecido (p. 319).

Para o autor, não são as lembranças que dão o “tom” do luto no contemporâneo, mas antes de mais nada, o que “a morte torna de definitivamente não cumprido no morto” (p. 350). É o não-cumprimento – não-realização de uma vida - que intervirá no que será o luto no enlutado. Allouch lembra aí um fato clínico constatado com certa frequência, “o caráter subjetivamente devastador do, em aparência, mais bem socialmente banalizado aborto” (p. 346).

Com Lacan, Allouch considera que no luto todo o simbólico é convocado, para circunscrever o furo no real – sendo o não-cumprimento de uma vida uma de suas faces imaginárias. O autor formula para essa tese o seguinte “teorema”: “Quanto menos tiver vivido, segundo o enlutado, aquele que acaba de morrer, mais sua vida terá a seus olhos, permanecido uma vida potencial (Aristóteles), mais assustador será seu luto, mais necessária será essa convocação do simbólico” (p. 347).

Allouch vai mais longe ao considerar que essa convocação não é somente para aquele que está de luto, mas também para aquele ser morto precocemente. É a partir do belo e enigmático conto de Kenzaburo Oe(9) que o autor busca ilustrar sua tese. Neste, um jovem e brilhante músico

abandonou todos os seus interesses para se dedicar exclusivamente ao filho morto ao nascer. Bebê fantasma que ele leva consigo em seus longos passeios em Tóquio de modo a criar para ele as lembranças de uma vida, lembranças de uma experiência humana que não pode ter. O músico “convoca o simbólico não para si, mas para Areu, aquele bebê morto que ele tem, acima de tudo que fazer existir, condição necessária e suficiente para que possa perdê-lo, ou, o que poderia bem dar no mesmo, reunir-se a ele” (p. 347).

Poderia ser este o caso da jovem tatuada? A produção da tatuagem visaria também convocar o simbólico para fazer existir aquele filho para só assim poder perdê-lo, isto é, efetuar seu luto? Para poder perdê-lo era necessário antes fazê-lo existir o que implicava primeiramente em registrá-lo na comunidade humana, mesmo que para isso a própria pele tivesse que ser usada como suporte. A produção e publicação da tatuagem (ex)põe aquela mãe a falar de seu luto ao mesmo tempo em que a torna alguém - tal como Allouch observou acerca do escritor Ôe - com quem se possa falar. Um ato público onde seu luto tem lugar e pode assim, e se for este o caso, se encerrar.

Diante da atual interdição que cerca a morte e da caduquice⁽¹⁰⁾ em que caiu a maioria dos ritos tradicionais, uma resposta possível parece ser a de inventar cada um, de modo singular, uma forma de rito em que o luto público tenha de novo lugar. Uma convocação que visa, entre outras coisas, retirar o enlutado do desamparo, da solitária e vertiginosa experiência de perder um ser querido.

Notas:

(1) Este trabalho é parte integrante da pesquisa de doutorado da primeira autora, ainda em andamento, sob orientação da Profa. Dra. Miriam Debieux Rosa. Pesquisa inscrita no Núcleo de Estudos e Pesquisa “Psicanálise e Política” do Programa de Estudos Pós-Graduados em Psicologia Social da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Projeto financiado no Brasil pelo CNPq – Processo no. 143405/2011-0. O estágio doutoral foi financiado pela CAPES e realizado junto à *Université Paris 13-Nord*, França - Processo no. 6142-13-3/2013.

(2) Uma versão parcial deste material foi apresentada em forma de pôster, com o nome “Luto e tatuagens memoriais: uma escrita contra o esquecimento?”, no IV Colóquio Internacional Escrita e Psicanálise: Linguagem e Escritas do Corpo e IX Simpósio do Programa de Pós-Graduação em Psicanálise da UERJ–Rio de Janeiro, nov/2012.

(3) Conferir o *reality show* Miami Ink ou LA Ink.

(4) <http://voices.yahoo.com/memorial-tattoos-help-grieving-process-1392179.html>. A tradução do texto é nossa.

(5)

http://www.cafemom.com/group/110162/forums/read/14034141/Memorial_Tattoo_Update_with_pi
c

(6) Grifo nosso.

(7) Tradução nossa.

(8) Na versão de luto proposta por Allouch, o luto não se efetuaria a partir de um trabalho (Freud) e sim de um ato que adviria de um sacrifício – “o gracioso sacrifício de luto”. Tese central de sua obra, mas que não será explorada aqui, pois fugiria ao escopo deste trabalho.

(9) Conto publicado no Brasil sob o nome “Agwii, o monstro celeste” *in*: OE, KENZABURO. *14 contos de Kenzaburo Oe*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

(10) Caduquice: do latim *cadere*: cair, decair, perecer.

REFERÊNCIAS

- ALBERT, J-P. *Les rites funéraires. Approches anthropologiques*. Les cahiers de la faculté de théologie, 4 (1999), 141-152. Disponível em: <http://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00371703>
- ALLOUCH, J (2004). *Erótica do luto no tempo da morte seca*. Trad. Procópio Abreu. Rio de Janeiro: Companhia de Freud.
- ARIÈS, P (1981). *O homem diante da morte*. Trad. Luíza Ribeiro. Rio de Janeiro: Francisco Alves.
- BERTA, S.L. & ROSA, M. D (2006). *As locas da Plaza de Mayo*. In: Leite, N. V. A. (Org.). *Corpolinguagem – Angústia: O afeto que não engana*. Campinas: Mercado das Letras.
- COSTA, A (2003). *Tatuagens e marcas corporais*. São Paulo: Casa do Psicólogo.
- ELIAS, N (2001). *A solidão dos moribundos, seguido de envelhecer e morrer*. Trad. Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- FREUD, S (1915/2010). *Considerações atuais sobre a guerra e a morte*. In: Introdução ao narcisismo: ensaios de metapsicologia e outros textos (1914-1917). Trad. Paulo C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras.
- FREUD, S (1917/2010). *Luto e melancolia*. In: Introdução ao narcisismo: ensaios de metapsicologia e outros textos (1914-1917). Trad. Paulo C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras.
- GORER, G (1967). *Death, grief and mourning: a study of contemporary society*. Garden City, New York: Anchor books.
- LACAN, J (1953/2005). *O simbólico, o imaginário, o real*. In: Os nomes-do-Pai. Trad. André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- LACAN, J (1958-9/2002). *O seminário livro 6, O desejo e sua interpretação*. Publicação não comercial. Circulação interna da Associação Psicanalítica de Porto Alegre.
- LÉVI-SRAUSS, C (1949/2012). *A eficácia simbólica*. In: Antropologia estrutural. Trad. Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cosac Naify.
- METCALF, P & HUNTINGTON, R (2008). *Celebrations of death: the anthropology of mortuary ritual*. Cambridge: Cambridge University Press.
- PEIRANO, M (2003). *Rituais ontem e hoje*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- PIERRAT, J & GUILLON, E (2000). *Les hommes illustrés – le tatouages des origins à nos jours*. Tours: Larivière.
- ROSA, M. D., BERTA, S. L. & ALENCAR, S. L. S (2010). *A elaboração coletiva do trauma: a clínica do traumático*. In: SCOTTI, S. et al. (Org.). *Escrita e Psicanálise II*. Curitiba: CRV.
- VAN GENNEP, A (1909/2011). *Os ritos de passagem*. Trad. Mariano Ferreira, apresentação de Roberto da Matta. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.

Recebido em: 04/05/2013

Aprovado em: 27/09/2013