

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE MINAS GERAIS  
Programa de Pós-Graduação em Psicologia

João Vítor de Pádua Azevedo

**LUTO E CORPO:**  
**Considerações psicanalíticas acerca das tatuagens memoriais**

Belo Horizonte

2022

João Vítor de Pádua Azevedo

**LUTO E CORPO:**

**Considerações psicanalíticas acerca das tatuagens memoriais**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Psicologia.

Orientadora: Profa. Dra. Cristina Moreira Marcos

Área de concentração: Processos Psicossociais

Belo Horizonte

2022

FICHA CATALOGRÁFICA

Elaborada pela Biblioteca da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais

A994l Azevedo, João Vítor de Pádua  
Luto e corpo: considerações psicanalíticas acerca das tatuagens memoriais /  
João Vítor de Pádua Azevedo. Belo Horizonte, 2022.  
69 f. : il.

Orientadora: Cristina Moreira Marcos  
Dissertação (Mestrado) – Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais.  
Programa de Pós-Graduação em Psicologia

1. Luto - Aspectos psicológicos. 2. Tatuagem. 3. Perda (Psicologia). 4. Psicanálise. 5. Morte - Aspectos psicológicos. 6. Atitude frente à morte. 7. Ritos e cerimônias fúnebres. I. Marcos, Cristina Moreira. II. Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Programa de Pós-Graduação em Psicologia. III. Título.

SIB PUC MINAS

CDU: 159.922.293

João Vítor de Pádua Azevedo

**LUTO E CORPO:**

**Considerações psicanalíticas acerca das tatuagens memoriais**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Psicologia.

Orientadora: Profa. Dra. Cristina Moreira Marcos

Área de concentração: Processos Psicossociais

---

Professora Dr<sup>a</sup>. Cristina Moreira Marcos - PUC Minas (Orientadora)

---

Professora Dr<sup>a</sup>. Gesianni Amaral Gonçalves - UFMG (Banca examinadora)

---

Professora Dr<sup>a</sup>. Jacqueline de Oliveira Moreira - PUC Minas (Banca examinadora)

Belo Horizonte, 23 de Fevereiro de 2022

## **AGRADECIMENTOS**

Aos amigos e professores do Mestrado, que apesar do isolamento social pelo Covid-19, se fizeram presentes da melhor forma como podiam durante esses 2 anos.

À Profa. Cristina Marcos, minha querida orientadora, pelas contribuições valiosas e por me incentivar ao longo da escrita com muita paciência e clareza.

Às professoras Jacqueline Moreira e Silvana Jeha, pelos preciosos direcionamentos que me auxiliaram a conduzir os rumos da pesquisa após a Qualificação.

À Ilka Ferrari, pelo incentivo com o meu plano de carreira, além do carinho e escuta cuidadosa das minhas angústias.

Aos meus pais João Francisco e Lígia, pelos ensinamentos e por todo o apoio para que eu siga os meus sonhos. À minha irmã Jordana, por tornar os meus dias mais leves.

À Marina Almeida, minha namorada, pelo companheirismo e por compartilhar comigo o amor pela Psicologia e Psicanálise.

Aos pacientes e participantes desta pesquisa, que partilharam de coração aberto as suas histórias, obscuridades, dores e belas homenagens.

Ao CNPq pelo inestimável apoio financeiro.

## RESUMO

O presente trabalho é um estudo teórico e exploratório pautado pela Psicanálise e que tem como objetivo tecer novos saberes acerca da produção de tatuagens memoriais em sujeitos enlutados. Considera-se o termo “tatuagem memorial” como qualquer marca corporal pigmentada que tenha sido realizada devido uma perda significativa. Utilizamos três fontes para a coleta de dados em campo: a) Respostas de 74 pessoas com tatuagens memoriais em um formulário online com perguntas abertas; b) 54 fotografias de tatuagens dos participantes do formulário; e c) Entrevista aberta e online com dois participantes, um homem de 24 anos, morador de Minas Gerais - MG (Brasil) e uma mulher de 40 anos, moradora de São Paulo - SP (Brasil). A priori, desenvolvemos um breve relato teórico com a intenção de contextualizar a tatuagem ocidental do século XXI. Posteriormente, com o propósito de analisar os elementos estruturais e singulares dos dados coletados, utilizamos o método de Investigação Psicanalítica de Fenômenos Sociais para elencar as informações em categorias emergentes e tencioná-los com conceitos fundamentais da Psicanálise Freudiana e Lacaniana, como a teoria psicanalítica do luto e os registros psíquicos de Lacan. Concluiu-se que, frente a decadência dos ritos tradicionais, muitos indivíduos em luto se encontram desamparados pela ausência de elementos simbólicos que façam contenção ao rombo causado pela perda. A tatuagem pode auxiliar no processo de luto, na medida em que o indivíduo insere em sua pele imagens e ideias que não consegue exprimir quando em luto. O processo ritualístico e doloroso das tatuagens memoriais permite uma catarse, tornando-se um facilitador para que o enlutado se comunique e transponha as barreiras do silêncio, permitindo que o luto prossiga sem demais impasses.

Palavras-chave: Psicanálise. Psicologia. Luto. Tatuagens memoriais.

## **ABSTRACT**

This work is a theoretical and exploratory study guided by Psychoanalysis and which seeks to produce new knowledge about the effects of memorial tattoos in bereaved subjects. The term “memorial tattoo” is considered to be any pigmented body mark that was performed due to an important loss. We used three sources for data collection: a) Answers from 74 people with memorial tattoos in an online form with three open questions; b) 54 photographs of tattoos of the participants in the form; and c) An interview with two participants, a 24-year-old man from Minas Gerais - MG (Brasil) and a 40-year-old woman from São Paulo - SP (Brasil). First, we developed a brief theoretical study with the intention of historicizing and reflecting on 21st century Western tattooing. Subsequently, with the purpose of analyzing the structure and singular elements of the collected data, we used the Psychoanalytical Investigation of Social Phenomena method to list the information in emerging categories and intend them with fundamental concepts of Freudian and Lacanian Psychoanalysis, such as the psychoanalytic theory of mourning and Lacan's psychic records. It was concluded that, in the face of the decay of traditional rites, many grieving individuals are paralyzed by the absence of symbolic elements that contain the rupture caused by the loss. Tattooing can aid in the grieving process, to the extent that the individual inserts images and ideas into his skin that he/she cannot express when in mourning. The ritualistic and painful process of memorial tattoos allows catharsis, becoming a facilitator for the bereaved to communicate and overcome the barriers of silence, allowing the mourning to proceed without further impasses.

Keywords: Psychoanalysis. Psychology. Grief. Memorial Tattoos.

## LISTA DE GRÁFICOS

Gráfico 1 – Em que momento da sua vida você fez sua tatuagem?.....	16
Gráfico 2 – Quem ou o que você homenageou?.....	17



## LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Algumas das tatuagens memoriais anexadas pelos participantes do formulário.....	51
--	----

## SUMÁRIO

<b>1. INTRODUÇÃO</b>	<b>10</b>
<b>2. A PESQUISA</b>	<b>12</b>
2.1 Metodologia	12
2.2 Formulário online	15
2.3 Entrevistas e elaboração teórica	17
<b>3. CONCEITOS ESTRUTURAIS</b>	<b>19</b>
3.1 Notas sobre a tatuagem	19
3.2 A tatuagem urbana no Brasil	20
3.3 Tatuagem e singularidade	22
3.4 O corpo	25
3.4.1 <i>Corpo em Freud</i>	26
3.4.2 <i>Corpo em Lacan</i>	31
3.5 Luto	35
3.5.1 <i>Luto em Freud</i>	37
3.5.2 <i>Luto em Lacan</i>	40
<b>4. CONCEITOS EMERGENTES</b>	<b>43</b>
4.1 Rituais fúnebres e tatuagens in memoriam	43
4.2 Homenagens e lembranças	50
4.3 A dor do luto	53
4.4 Considerações sobre as autolesões e as tatuagens	56
<b>5. CONSIDERAÇÕES FINAIS</b>	<b>61</b>
<b>REFERÊNCIAS</b>	<b>63</b>

## 1. INTRODUÇÃO

Inúmeras são as manifestações de arte realizadas no corpo ao longo da trajetória humana, sendo a tatuagem uma delas. Este é um procedimento milenar de aplicação de tinta na pele, no intuito de inscrever, permanentemente, no corpo, imagens ou frases que simbolizem tradições, vivências e ideias. A tatuagem se expande no meio urbano brasileiro a partir da década de 70, sendo este um momento em que era comumente relacionada às situações de marginalidade. Atualmente, no entanto, não é incomum que pessoas de diferentes classes sociais optem pela tatuagem como uma maneira de se expressar artisticamente, apropriando-se do corpo como forma de externalizar suas ideias e sentimentos.

Esta ampliação do uso da tatuagem se deve a inúmeros fatores, tais como a criação das máquinas elétricas, a inauguração de novos estúdios e a divulgação midiática. Se antes encontrávamos a marca corporal como algo delimitado a um grupo específico - como um sinal de pertencimento e coesão social -, hoje vemos adeptos de diferentes camadas sociais e idades, que realizam a tatuagem com um significado particular e codificado (PINHO, 2015). A transição de significação da tatuagem do âmbito coletivo para o individual e a mudança de suas funções ao longo da história são importantes indícios de fenômenos psicossociais que têm ocorrido nas últimas décadas, haja vista que a presença de marcas corporais em diferentes civilizações esteve intimamente ligada às suas culturas e processos de subjetivação.

Ao longo da vida, o sujeito se depara com diferentes perdas em sua trajetória e, conseqüentemente, com o luto. Em *Luto e Melancolia*, Freud (1996c) expõe o luto como um processo doloroso de “[...] perda de um ente querido, à perda de alguma abstração que ocupou o lugar de um ente querido, como o país, a liberdade ou o ideal de alguém [...]” (FREUD, 1996c, p. 249). Diante dos diferentes manejos da libido perante a falta do objeto, novos questionamentos surgem quanto às formas que o sujeito encontra para vivenciar e lidar com o processo de luto.

Para a realização desta pesquisa, partimos da premissa proposta por Pinho e Rosa (2014) de que as tatuagens memoriais seriam uma transformação do rito funerário na intenção de buscar algo mais de acordo com os gostos e costumes das gerações

atuais, frente à precariedade dos ritos de passagem tradicionais. Este trabalho, portanto, consiste em esclarecer aspectos do luto e do corpo na contemporaneidade a partir de relatos de pessoas que tenham realizado tatuagens memoriais. Delinearam-se, como objetivos específicos, circunscrever a história da tatuagem urbana no Brasil e conceitos relacionados a esta temática, como a singularidade. Posteriormente apresentamos as considerações de Freud e Lacan acerca do corpo e do luto. Por fim, delimitamos os temas emergentes das entrevistas e formulários, como a importância dos rituais e as consequências de sua ausência, as homenagens no corpo, a dor do luto e as diferenças entre autolesões e tatuagens memoriais.

O método utilizado para dar conta dos objetivos, respondendo à pergunta feita, consiste na Investigação Psicanalítica dos Fenômenos Sociais, apresentado no capítulo seguinte. Concluiu-se, a partir do relato dos participantes, que a tatuagem memorial pode assumir o papel de um rito de passagem em uma sociedade que, frente a decadência dos ritos tradicionais, se encontra desamparada pela ausência de elementos simbólicos. O tatuador auxilia nesse processo, colocando em forma de imagens honoríficas tudo aquilo que não consegue ser exposto pelo sujeito em luto. A tatuagem passa a ser uma maneira de comunicar a dor, transpor as barreiras do silêncio e permitir que o luto prossiga sem demais impasses. As tatuagens memoriais aparecem também como um ponto de ancoramento e estabilidade durante um processo caótico e devastador, em que a tendência ao isolamento social cresce e que, em muitos casos, medidas provisórias de apaziguamento - como a autolesão - podem surgir para dar contenção à dor.

## 2. A PESQUISA

### 2.1 Metodologia

Para a realização da pesquisa, utilizamos o método de Investigação Psicanalítica dos Fenômenos sociais. Esta metodologia consiste em uma investigação do inconsciente em constante diálogo com a teoria e, para que isso ocorra, é preciso considerar o caso-a-caso, vinculando-o aos fenômenos psicossociais, históricos e culturais de sua época (MARCOS, 2010). É necessário que o investigador adote uma posição de não-saber, mantendo um estilo problematizador, de mobilidade e que evite a repetição. É essa postura que propiciará um ambiente investigativo mais permeado por dúvidas do que respostas, já que “a ignorância seria o suporte de um querer saber, da disposição a entregar-se a uma indagação que reformule a maneira de pensar, que implique em um esforço de formalização e de reformulação permanente do que já se sabe” (GALLO; RAMÍREZ, 2012, p. 81, tradução nossa).

No livro “El psicoanálisis y la investigación en la universidad”, Gallo e Ramírez (2012) apontam para as influências da filologia do século XIX no surgimento do método freudiano de elaboração teórica. Assim como os filólogos que copiavam os textos e comentavam-nos, Freud transcrevia o que escutava de seus pacientes em forma de manuscritos e, posteriormente, fazia anotações nos rodapés da página. Essas anotações eram feitas após a sessão analítica e tinham dois momentos: No primeiro, tratava-se de escutar o sujeito sob os princípios da transferência, da interpretação e da atenção flutuante, enquanto o segundo momento configurava a escrita e elaboração de um material que pudesse ser publicado. O que se percebe é que na psicanálise não prevalece a convencional distinção entre as pesquisas de campo, chamadas dessa forma para enfatizar o espaço físico, e as pesquisas ditas teóricas. A própria clínica se constitui como o método privilegiado de qualquer prática de investigação proposta por um psicanalista (FREUD, 1969). Isso não significa dizer que seu campo seja exclusivamente o de um espaço físico e terapêutico, mas a dimensão clínica se refere muito mais à adesão à prática de uma ética que se orienta por uma base epistemológica e metodológica específica.

O investigador que se dispõe desse método precisa estar atento às suas diferenças e similaridades com a pesquisa social qualitativa. A investigação psicanalítica tem como foco a realidade psíquica do sujeito, o que significa dizer que o mais importante não são os fatos concretos, mas o que ele consegue dizer a partir desses fatos, sejam reais ou fantasiados (GALLO; RAMÍREZ, 2012). Sendo assim, a transcrição das entrevistas não deve eliminar nenhum detalhe, indicando lapsos, repetições, reiteraões e frases entrecortadas. O investigador também precisa estar atento à precisão e formalização rigorosa de sua pergunta no decorrer da pesquisa, visto que ao trabalhar com aquilo que é singular no discurso, é necessário estar disposto a empregar uma abordagem metodológica aberta ao imprevisto e ao real não codificado.

A investigação psicanalítica não pretende distinguir ou isolar o campo social do campo clínico. Isso não significa dizer que o pesquisador deva abster-se daquilo que está previamente publicado acerca do objeto de estudo, já que é indispensável uma dialética entre a vertente do que já foi acumulado (estado da questão) e aquilo que surge de novo no desenvolvimento da pesquisa. Em ambos campos de investigação (clínico e social), o uso do método psicanalítico se caracteriza pela flexibilidade e criatividade, rejeitando o uso de técnicas padronizadas e permitindo a inventividade do investigador, desde que opere sob o princípio governante de determinar uma rota de pesquisa precisa e que tenha o sujeito como ponto de partida.

Destarte, propõe-se que a pesquisa parta de três perguntas: “Como sua tatuagem interferiu ou interfere no seu processo de luto?”, “Em que momento da sua vida você fez sua tatuagem?” e “Quem ou o que você homenageou?” na intenção de alcançar um novo saber em relação às tatuagens memoriais e o luto contemporâneo. Essas perguntas serão publicadas na internet por meio de um formulário do *Google Forms* que será divulgado nas redes sociais: *Facebook*, *Instagram* e *WhatsApp*. Vale ressaltar que a produção de um formulário não visa meramente quantificar experiências, tampouco seguir regras obrigatórias, mas o de permitir que o entrevistado se envolva em suas dúvidas e entusiasmo em pensar (GALLO; RAMÍREZ, 2012). É pelo trabalho com o terreno da linguagem que a precisão da pesquisa psicanalítica se baseará, ao investigar os detalhes daquilo que foi descrito pelos entrevistados, articulá-los com as hipóteses e conceitos teóricos, na intenção de alcançar um saber inédito.

Freud costumava reler seus manuscritos e sublinhar as pistas encontradas para, posteriormente, pensar e elaborar sua impressão diagnóstica. Esses sublinhados podem equivaler ao que, nas pesquisas qualitativas, são chamadas de “categorias emergentes”. A investigação psicanalítica objetiva colocar em diálogo as categorias emergentes encontradas no discurso e os conceitos fundamentais da Psicanálise, como por exemplo, o inconsciente, pulsão, transferência e repetição. Ainda que a ênfase deste método esteja nas singularidades do discurso, o investigador precisa também estar atento aos pontos de saturação. Isso significa dizer que, ao ler e analisar diferentes transcrições e relatos, o pesquisador irá se deparar com variáveis que se repetem em diferentes casos: “por mais entrevistas que se faça, sempre chega ao mesmo ponto” (GALLO; RAMÍREZ, 2012, p. 139). Portanto, ao se deparar com uma recordação ou uma fantasia em uma entrevista, é essencial identificar – em relação aos outros discursos - se corresponde a um conteúdo suscetível de generalização para o fenômeno social ou se trata da singularidade do caso.

Ao considerar que para a Psicanálise tratamos de um sujeito do inconsciente atemporal, optou-se por não limitar uma faixa etária para a participação na pesquisa. Sendo assim, os requisitos obrigatórios para a participação foram: 1) O aceite do termo de consentimento livre e esclarecido e, para os menores de 18 anos, o aceite do Termo de Assentimento; 2) Ter realizado uma tatuagem memorial e 3) Disponibilizar um e-mail para contato.

Quanto ao número de participantes, optamos pela amostragem por saturação teórica que consiste em suspender a “inclusão de novos participantes quando os dados obtidos passam a apresentar, na avaliação do pesquisador, uma certa redundância ou repetição, não sendo considerado relevante persistir na coleta de dados” (FONTANELLA; RICAS; TURATO, 2008). Segundo a resolução 466/12 do Conselho Nacional de Saúde, é obrigatório que toda pesquisa envolvendo seres humanos esclareça os procedimentos adotados, seus possíveis riscos e benefícios para os participantes. O Termo de consentimento livre e esclarecido (TCLE) é o documento necessário para que esses requisitos sejam atendidos, já que contém os parâmetros éticos da pesquisa. Para os menores de 18 anos é necessário o aceite do TCLE pelos pais e, posteriormente, o aceite do Termo de Assentimento pelos participantes, garantindo estarem cientes de sua participação no estudo e que receberam todas as informações necessárias.

O TCLE será escrito em linguagem clara e disponibilizado no *Google Forms*, sendo requisito obrigatório o aceite do termo caso o participante esteja de acordo em participar da pesquisa. Também constará a autorização para o uso de imagem caso o participante deseje disponibilizar uma fotografia de sua tatuagem, sendo esse requisito opcional. Após o aceite do TCLE ao marcar o campo “Li e concordo” será possível acessar o *Forms* contendo as três perguntas da pesquisa (Descritas no tópico seguinte). O participante será orientado para que responda como preferir. Serão feitos *print screens* dos aceites e armazenados durante o período de 5 anos, sendo apagados posteriormente. Em relação aos aspectos éticos, serão garantidos aos participantes o sigilo e qualquer informação transcrita que possa identificar um participante será omitida do estudo. O projeto de pesquisa foi submetido e, posteriormente aprovado no Comitê de Ética da PUC Minas em 11 de Março de 2021.

## **2.2 Formulário online**

Diante da impossibilidade de encontros presenciais durante a pandemia de Covid-19, foi preciso que o pesquisador utilizasse recursos online como as redes sociais e aplicativos de videoconferência. Foi divulgado na rede social *Instagram* uma postagem contendo informações sobre as tatuagens memoriais e convocando os interessados para responder um formulário online. Para o participante acessar o formulário era preciso clicar em um *link* de redirecionamento, onde podia ler o TCLE e, conforme a sua escolha, prosseguir ou não para as perguntas. Vale ressaltar que a escolha do *Instagram* como ferramenta de divulgação se deu por ser uma rede predominantemente imagética, de fácil acesso e pela variedade de usuários brasileiros.

Posteriormente, caso aceito os termos propostos no TCLE, o participante respondeu a perguntas fechadas que foram utilizadas para determinar a sua classe sócioeconômica segundo os critérios do IBGE para o ano de 2021 (CARNEIRO, 2021). No término destas perguntas, o participante teve acesso às três perguntas abertas sobre as suas tatuagens memoriais: “Em que momento da sua vida você fez sua tatuagem?”, “Quem ou o que você homenageou?” e “Como sua tatuagem interferiu ou interfere no seu processo de luto?”. Essas perguntas foram previamente escolhidas pelo pesquisador



na intenção de alcançar novos saberes em relação a esse fenômeno ou, ainda, vislumbres que permitissem a invenção de novas rotas metodológicas. O participante foi orientado para respondê-las da maneira que preferir e pôde disponibilizar um e-mail para participar de entrevistas online. O pesquisador também disponibilizou a opção do participante anexar uma foto de sua tatuagem para ser usada na pesquisa. O objetivo deste formulário consiste em alcançar o público que possui as tatuagens memoriais na intenção de: (a) identificar fatores quantitativos da amostra como classe sócioeconômica, idade e gênero; (b) identificar conceitos emergentes e estruturais a partir das respostas obtidas e (c) definir as rotas metodológicas mais apropriadas.

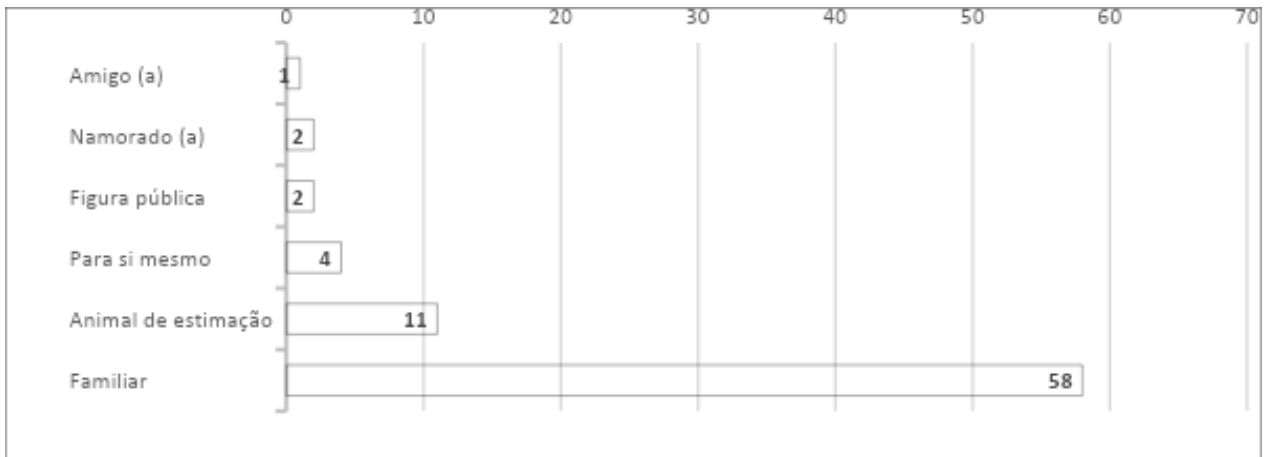
O formulário online foi respondido por 68 participantes que possuem tatuagens memoriais. Dentre os participantes, 61 (89,7%) são do sexo feminino e 7 (10,2%) do masculino. Quanto a raça/cor, os resultados foram: 50 “branca” (73,5%), 14 “parda” (20,5%), 3 “preta” (4,4%) e 1 “amarela” (1,4%). 55,9% dos participantes pertencem a Classe Sócioeconômica C segundo critérios do IBGE (CARNEIRO, 2021) e 88,2% possuem Ensino Superior completo ou incompleto. Dentre os 68 participantes, 39 não especificaram em que momento do luto foram tatuados. Os outros participantes definiram o tempo, conforme o gráfico 1.



Fonte: Elaborado pelo autor.

As respostas foram divididas em 6 categorias decrescentes conforme o gráfico 2: (1) Familiar; (2) Animal de estimação; (3) Para si mesmo; (4) Figura pública; (5) Namorado (a) e (6) Amigo (a).

Gráfico 2 – Quem ou o que você homenageou?



Fonte: Elaborado pelo autor.

Em relação à pergunta “Como sua tatuagem interferiu ou interfere no seu processo de luto?”, 94% dos participantes relataram que a tatuagem memorial teve efeitos em relação ao processo de luto, conferindo a sensação de “alívio”, “conforto”, “superação” e “transformação da dor” (sic), enquanto o restante não citou interferências. A partir da leitura dos dados e análise das informações com o *software* Excel, o autor identificou os sentidos de discurso - “lembrança”, “memórias” e “eternizar” - mais frequentes para a discussão com a teoria psicanalítica, categorizando-os no tópico de conceitos emergentes.

### 2.3 Entrevistas e elaboração teórica

Similarmente aos métodos de pesquisa social e, ao contrário dos modelos experimentais, a investigação psicanalítica propõe que a “informação indireta dos entrevistados não é suficiente, pois se trata de ter o ponto de vista dos sujeitos estudados” (GALLO; RAMÍREZ, 2012, p. 89, tradução nossa). Dessa maneira, o investigador que se utiliza desse método não deve se contentar apenas em formalizar detalhes para construir tipologias ou estabelecer padrões de comportamento, mas deve - assim como proposto por Freud - guiar-se a partir da problemática central da Psicanálise: o inconsciente.

Na intenção de apreender esse cenário inconsciente, Freud precisou inovar em

relação às técnicas e aos instrumentos empregados para fundamentar a Psicanálise. Por conseguinte, delimitou o método da associação livre e apropriou-se dos mais diferentes caminhos de acesso ao sujeito do inconsciente, como por exemplo, a interpretação dos sonhos e a análise de obras artísticas. A partir do contato com esse material, o pesquisador pôde se deparar com as manifestações mais íntimas e incomparáveis do sujeito ou do fenômeno estudados. É necessário, portanto, valorizar os detalhes excepcionais, marginais e aparentemente irrelevantes em contrapartida do que é geral e repetitivo. Gallo e Ramírez (2012) apontam que a maioria das informações que seriam consideradas triviais e carentes de importância, são as mais reveladoras para o investigador que se propõe a utilizar essa metodologia. Ademais, segundo os autores:

Embora esses elementos em si sejam ambíguos, obscuros, atípicos e impossíveis de classificar, eles têm valor de pistas porque constituem uma manifestação do mais íntimo e incomparável do sujeito ou do fenômeno e, por essa mesma razão, fazem parte de uma realidade mais profunda subtraída do controle da consciência (p. 95, tradução nossa).

O pesquisador realizou entrevistas abertas com dois participantes que disponibilizaram seus e-mails no formulário. Após a transcrição das entrevistas e sua leitura, identificou os “significantes cujo sentido assume o caráter de uma contribuição original para o problema de pesquisa norteador da investigação” (IRIBARRY, 2003, p. 129). As entrevistas foram gravadas com a autorização dos participantes e, após delimitar os significantes, foram transcritos e articulados no tópico 4, intitulado “Conceitos Emergentes”.

Vale ressaltar que por abordar aspectos íntimos da vida dos entrevistados, a garantia de privacidade deve se situar em lugar privilegiado. Para isso, substituímos os nomes reais dos entrevistados pelos pseudônimos: Bruno (Residente em Belo Horizonte, 24 anos) e Larissa (Residente em São Paulo, 40 anos).

### 3. CONCEITOS ESTRUTURAIS

#### 3.1 Notas sobre a tatuagem

A tatuagem é um procedimento milenar de aplicação de tinta na pele e que consiste em inscrever traços, imagens ou frases no corpo de forma permanente. Segundo Fisher (2002), podemos traçar - a grosso modo - quatro funções primárias das tatuagens: 1) Ritualística, com as práticas tribais dos ritos de passagem (VAN GENNEP, 2011) que utilizam da tatuagem para assinalar uma mudança de status; 2) Identificatória, quando os símbolos no corpo indicam pertencimento à uma tribo, um grupo ou um parceiro amoroso; 3) Protetora, quando funcionam como um símbolo ou amuleto protetor e, por fim, 4) meramente decorativa. Sendo assim, é inegável seu valor etnológico, visto que foram inventadas várias vezes, em diferentes momentos e partes do mundo (MARQUES, 1997).

A Europa cristã banuiu as marcas corporais durante a Idade Média com base nos livros sagrados e, embora tenham continuado quase extintas durante o Renascimento, elas jamais foram completamente abandonadas. Começaram a retornar à cultura ocidental a partir do século XVIII, primeiramente durante as grandes navegações, ao serem adotadas pelos marinheiros que, fascinados com o seu exotismo, exportavam-nas para os diferentes portos ocidentais.

Com a queda do Monoteísmo e o declínio da moral cristã no século, a utilização de tatuagens se disseminou na cultura Ocidental aos modos de um retorno do recalcado (MACEDO; ALMEIDA, 2019). Cada vez menos raras, no entanto cada vez mais singulares e codificadas, em um mundo em que o imaginário joga um papel prevalente em relação ao simbólico; atores, atrizes e *influencers*<sup>1</sup> de todo tipo apresentam corpos tatuados. É, também, algo que invade o campo da clínica e chama a atenção dos profissionais. Essas práticas precisam ser pensadas para além de um mero adorno, pois, tratam-se de um modo de funcionamento psicossocial, assim como uma necessidade e invenção inerentemente humana.

---

<sup>1</sup> Marketing de influência é uma abordagem que consiste em praticar ações a partir de indivíduos que exerçam influência ou liderança. É muito comum em redes sociais.

### 3.2 A tatuagem urbana no Brasil

No Brasil, por mais que já houvesse tribos indígenas que praticassem a tatuagem, foram os marinheiros – a maioria nômade - que tiveram um papel central na disseminação dessa prática no meio urbano. Por aqui, era uma cultura de camadas pobres, circulava pelos portos, prisões, zonas de meretrício e demais áreas marginalizadas, com forte influência das tradições de escravos negros e imigrantes portugueses (JEHA, 2019). Por ter transitado por essas camadas sociais, a tatuagem começa a ser transportada ao imaginário social como uma marca de valor social negativo, ou, em outros termos, um estigma<sup>2</sup>. Ademais, nessa época eram propagados estudos – como os de Césare Lombroso<sup>3</sup> - que descreviam as tatuagens como traços indicativos de pessoas potencialmente criminosas.

Essa situação gerou uma construção negativa em torno dessa prática, que transportou ao imaginário social um sentido de referência e equivalência entre tatuagem=marca marginalidade, que começou a atuar num duplo sentido, pois estar sobre uma posição socialmente desfavorável também era em si mesmo um valor de estigma. (LE BRETON, 2004, p. 59)

É apenas a partir das décadas de 70 e 80, com a chegada e expansão da tatuagem profissional no Brasil, que esse cenário começa a mudar. Primeiramente com a procura de estúdios pelos jovens surfistas da Zona Sul do Rio de Janeiro, seguidos pelos grupos de contracultura como os hippies, punks e roqueiros que viam na tatuagem um símbolo de rebeldia e subversão. Segundo Marques (1997), o estímulo decisivo para que a classe média urbana começasse a se tatuar veio com a canção “Menino do Rio” de Caetano Veloso, que mencionava a tatuagem de dragão no braço de um jovem surfista. A canção virou um hino nos anos 80 e um convite para a proliferação de ateliês improvisados.

Assim, a década perdida para o Brasil adulto foi a Idade de Ouro para a jovem moderna tatuagem brasileira. Vieram às lojas com equipamentos importados, material descartável e milhares de desenhos para a classe média escolher. Depois das tatuagens “cabeça” dos anos 70, dos surfistas e alternativos em geral, o brasileiro conheceu – e pediu – o resto da tradição moderna (...) (MARQUES, 1997, p. 198)

---

<sup>2</sup> No sentido de uma marca de infâmia social.

<sup>3</sup> Psiquiatra, antropólogo e criminologista muito influente no Brasil.

Se na metade do século XX, o uso de tatuagens e outras modificações corporais pelos adolescentes, como piercings e alargadores, era signo de rebeldia e de identificação com a contracultura; no século XXI, é inegável seu caráter de produto, comumente associado às mãos de um tatuador famoso, ao glamour e a moda. Seu uso alastrou-se por todas as camadas da sociedade, estabelecendo um lucrativo mercado em seu entorno e elevando seu status ao de um objeto de consumo desejado por jovens e adultos, dos grandes centros e das periferias. A título de exemplo, os serviços de tatuagem e colocação de piercing foram as atividades com maior taxa de crescimento de capital entre 2009 e 2012, tendo uma média de 413% de crescimento anual (SEBRAE, 2014). O desenvolvimento desse setor é mais um indicativo de que as intervenções corporais se distanciaram do caráter transgressivo de outrora e elencaram-se como formas socialmente aceitas de modificação do corpo.

Vivemos em uma sociedade extremamente visual, em que cada pessoa busca sua singularidade e diferenciação por meio de roupas, acessórios, maquiagens e penteados. Com a possibilidade de romper a fronteira da pele e mudar a cor da epiderme, assim como modificar os contornos do corpo e sua silhueta, novas dimensões estéticas passam a ser criadas (PIRES, 2003). Ademais, é cada vez mais comum a discussão em torno da temática do *body modification*<sup>4</sup>. Há então, segundo a autora, dois tipos de adeptos das modificações corporais. O primeiro diz de indivíduos que buscam se aproximar o máximo possível do padrão de beleza determinado pela sociedade em que vivem, com o fisiculturismo, as dietas e a realização de cirurgias plásticas. O outro grupo, por sua vez, trata-se de indivíduos que utilizam elementos e formas que não possuem correlação com os do corpo humano, como os piercings, escarificações e tatuagens. Desse modo, a tatuagem como estigma do século XX passa a ser confrontada com o fortalecimento do seu estatuto de *body art*<sup>5</sup> no século XXI (LEITÃO, 2004).

---

<sup>4</sup> Compreendemos as modificações corporais como toda ação de um indivíduo ou de outro, autorizado por ele, ou por algum tipo de pacto grupal e laço social sobre o seu corpo, com intenção de transformá-lo definitivamente em sua materialidade.

<sup>5</sup> Aqui, o termo *body art* designa a ideia da tatuagem como um investimento na beleza física e como um valor que deve ser exibido, assim como acontece com as práticas estéticas tradicionais.

Contudo, elementos como o longo processo de escolha da imagem das modificações corporais e a dor envolvida nesses procedimentos nos dão pistas de que tais práticas não se assemelham exclusivamente à prática do consumo, associadas ao imediatismo e à descartabilidade. Pensar as modificações corporais é, também, pensar a emergência do corpo nos discursos contemporâneos, onde destaca-se cada vez mais a presença de inscrições no corpo, seja por intermédio das tatuagens, piercings, escarificações e/ou sintomas corporais. Ao considerar que o aumento expressivo de modificações - sobretudo as tatuagens - não se dá apenas pelo traço atual de consumismo, como podemos situar a produção massiva de tatuagens na contemporaneidade? À que se deve esse aumento? No intuito de esclarecer essas perguntas, delimitamos o tópico seguinte.

### **3.3 Tatuagem e singularidade**

Segundo pesquisa realizada pela revista Superinteressante (2016), quase metade das pessoas que têm tatuagens no Brasil são jovens entre 19 e 25 anos. Desse modo, a disseminação das práticas de intervenção corporal nessa faixa etária vem chamando a atenção nas últimas décadas e sendo objeto de investigações e pesquisas em vários campos.

A adolescência como o período de maior incidência da prática da tatuagem remete a uma ampla gama de conflitos próprios dessa idade, que ganham visibilidade quando colocados na superfície do corpo. Se rituais e cerimônias antes demarcavam a passagem da puberdade, assinalando o lugar social a ser ocupado pelo jovem adulto, o abandono das tradições e o enfraquecimento do grande Outro<sup>6</sup> coloca em suas mãos a responsabilidade de se haver com o enigma que é a passagem para a vida adulta.

A adolescência geraria um abalo nas âncoras narcísicas, já que o desligamento dos pais e o encontro com o real do sexo convocam o sujeito a se posicionar diante da sociedade e da cultura (MACEDO; ALMEIDA, 2019). Essa passagem marca o momento da reapropriação egóica do corpo que passou a ser ameaçador e, desse modo, o eu sofre um abalo em função das transformações orgânicas que a puberdade lhe impõe. Faz-se

---

<sup>6</sup> Marcado pela falência de instituições como a Igreja, a Escola e o Estado.

necessária a reconstrução e ressignificação de um corpo que nunca deixou de pertencer ao adolescente. Trata-se, assim, do luto pelo corpo da infância e assunção de um outro, adulto e sexuado.

Outro ponto explorado pela literatura psicanalítica seria o de que a tatuagem pode ser um representante entre o olhar e o endereçamento de um pedido de decifração. Na passagem para a adolescência, marcar a pele pode servir como suporte de uma singularidade que poderá se coletivizar, na medida em que captura o olhar do outro e confere uma identidade ao olhado. Segundo Marcon (2017),

(...) os discursos da religião, da ciência e do capitalismo ao produzirem a massificação dos sujeitos através da oferta de um sentido, um saber e um objeto padrão colocados como medida comum para o gozo acabam excluindo, não apenas a singularidade do sujeito, mas, cada vez mais, suas chances inventivas diante do desamparo e do mal-estar, condições estruturais e estruturantes da vida e da condição humana. (MARCON, 2017, p. 540)

Portanto, é num permanente movimento de diferenciação em relação ao outro, par na cultura, que o sujeito pode advir. A diferenciação e a singularidade dispor-se-iam como um refúgio possível ao mal-estar contemporâneo. Isto posto, consideramos que a singularidade apresenta-se como uma questão importante no estudo das marcas corporais e subjetividade. É preciso estar atento às críticas comumente propagadas de que estas marcas correspondem a uma identificação horizontal e regressiva. Tal postura erradica qualquer positividade discursiva e transformadora à paisagem subjetiva, conforme Safatle (2010):

Devemos investigar melhor afirmações, cada vez mais recorrentes na literatura psicanalítica atual, segundo as quais estaríamos passando por mutações profundas no impacto psíquico das exigências presentes nos vínculos sociais. A esse respeito, ouvimos várias vezes que a perversão estaria se tornando o saldo hegemônico dos processos de socialização. Infelizmente, muitas vezes colocações desta natureza são apenas versões modernizadas da crítica moral à sociedade contemporânea com seu pretenso hedonismo excessivo, sua recusa a aceitar a castração e a impossibilidade do gozo. (p. 102)

Não basta explicar a condição humana apenas por aquilo que a cultura oferece e nos demanda, já que é através da constante diferenciação em relação ao outro que o sujeito poderá se constituir. Nesse sentido, Pinheiro e Carvalho (2017) apresentam a prática de extremas modificações corporais como um exemplo plausível sobre o papel



da singularidade na construção da subjetividade. Aqueles que se submetem a essas modificações, apostam na corporeidade como forma de firmar a sua individualidade perante às normas sociais, traçando um corpo e um “eu” únicos. Segundo as autoras, os praticantes de modificações corporais extremas compartilham de uma rejeição à normalidade. Em outras palavras, estar em conformidade com a sociedade e ser ordinário enunciaria um risco de morte subjetiva, eliminando uma diferença fundamental que constitui a relação eu-outro.

Sweetman (1999) também discorda da ideia de que as modificações corporais seriam apenas uma expressão da cultura atual, um conjunto de signos sem significados e utilizados como objetos de consumo. O autor comenta que o valor em realizar essas transformações repousa em “ser diferente”, “original” e “estar fora do ordinário”. Em meio à uma contemporaneidade marcada pela insegurança, na qual a crença em nossos próprios enunciados está fragilizada, a prática das extremas modificações corporais se apresentaria como uma forma de construir uma auto narrativa consistente. As marcas na pele seriam como um diário, um registro biográfico que não corre o risco de ser roubado ou destruído por outra pessoa.

Segundo o artista Eldge, em entrevista citada pelas autoras Pinheiro e Carvalho (2017), modificar o seu corpo tem como objetivo subverter o biológico através da linguagem. O seu projeto corporal<sup>7</sup> parte de um mal estar que atinge a todos os homens e nos remete à tomada de consciência de que nenhum sujeito é pleno em si mesmo, visto que são marcados por uma profunda divisão, por uma inadequação à uma identidade particular. No relato do artista, é expressivo o embate narrativo centrado na afirmação da diferença e da singularidade do corpo. Em suas palavras:

(...) eu realmente só comecei com a idéia da modificação corporal completa, quando decidi que eu nunca queria ser um membro “normal” da sociedade. Suponho que depois que eu deixei a prática legal e me dei permissão para o risco do desemprego, pois a minha liberação corporal era mais importante que o suicídio emocional da conformidade. (ELDGE, 2010, p. 6)

Vivemos em um contexto histórico em que somos constantemente expostos, vigiados pelo olhar de um outro anônimo através dos novos dispositivos de controle

---

<sup>7</sup> Expressão usada por praticantes de *body modification*.

imagético e social. A imagem do corpo circula em redes sociais e câmeras de segurança, sendo avaliada e manipulada por um Outro desconhecido. Nesse conflito imaginário-especular junto ao outro, a exotividade da imagem corporal se oferece como uma resposta a uma alteridade normativa e castradora. Parece estar se formando uma ficção simbólico-imaginária, na qual a singularidade e a diferenciação funcionam como a principal maneira de lidar com o mal-estar social.

Diante desse cenário, concordamos com Pinheiro e Carvalho (2017) ao citarem que as modificações corporais possuem um intento imaginário de produzir um campo de registro estável de uma biografia. A singularidade registrada no corpo sob a forma de uma modificação corporal encena um ideal possível de estetização da existência e uma tentativa de resistência à captura mortífera pelo olhar do Outro. Além disso, podem servir como uma invenção necessária à possibilidade de trafegação identitária numa cultura que se desencantou com os sentidos tradicionais de existência.

### **3.4 O corpo**

Destaca-se cada vez mais na contemporaneidade a presença de inscrições no corpo, seja por intermédio das modificações corporais ou pelo aparecimento de sintomas que traduzem sofrimentos psíquicos. Segundo Moreira, Teixeira e Nicolau (2010), a tradição filosófica cartesiana atribuía ao corpo um lugar secundário, no entanto, hoje torna-se objeto de estudo de várias disciplinas, como a Psicologia, Psicanálise e Antropologia. As autoras questionam-se: “quais as modificações ocorridas na tradição racionalista cartesiana para que hoje possamos pensar o corpo como indissociável do sujeito?” (MOREIRA; TEIXEIRA; NICOLAU, 2010, p. 590). Para Palombini (2005), a resposta para essa pergunta reside em mudanças na atmosfera sociocultural, do século XX para o XXI, em relação ao sujeito moderno:

Se, antes, as experiências subjetivas, purificadas conforme o método cartesiano, passavam a constituir o fundamento da verdade num mundo que, desgarrado de sua tradição, já não oferecia mais um terreno firme onde assentar as suas bases, agora, é a falência mesma do sujeito moderno, a falta de balizas interiores como critério de certeza que remetem ao corpo como reduto último e único de verdade (PALOMBINI, 2005, p. 126).

Lipovetsky (2005) discute que, na sociedade atual, o discurso social não se articula mais pela disciplina e pela autoridade, e sim pelo "poder da sedução". Isso significa que a ordem social incide nos corpos, seduzindo-os a serem sempre belos, saudáveis e sensuais. Há um imperativo de prazer nas sensações do aqui-e-agora, enquanto a tradição, história e costumes perdem o seu valor. Nesta perspectiva, os discursos midiáticos e médico sobre a perfeição dos corpos são os que se posicionam como referenciais dos sujeitos na atualidade (COSTA, 2014). A evolução das técnicas de imagem cerebral junto à interpretação organicista das imagens produzidas também ajudou a construir a crença de que desvendar o funcionamento do cérebro equivaleria a entender o sujeito em sua totalidade (ORTEGA, 2008). Desse modo, se antes as experiências subjetivas constituíam o fundamento da verdade num mundo desgarrado de sua tradição, agora é a falência do sujeito moderno e a falta de balizas interiores como critério de certeza que elencam o corpo como o reduto único da verdade.

Como exposto acima, o corpo como lugar de observação tem sido examinado por vários pesquisadores de diferentes campos teóricos. Um dos pioneiros nessa virada do corpo como um objeto de investimento teórico foi Freud. Ao acompanhar as aulas de Charcot com as histéricas, em Salpêtrière, Freud constrói a noção de inconsciente como algo que falava no corpo. A histeria não tem seus sintomas originados na realidade biológica do corpo, mas no sofrimento psíquico. Freud se atenta para a dimensão erógena das zonas corporais, permitindo assim a emergência de um corpo auto-erótico, como discutiremos no tópico seguinte.

#### *3.4.1 Corpo em Freud*

O corpo é um problema transdisciplinar e lugar de interseção de perspectivas múltiplas. Para compreender o corpo em Freud, cabe enfatizarmos a sua dimensão pulsional, já que esta não se confunde com o organismo (biológico) e não se define apenas por suas inscrições simbólica e imaginária. Portanto, o corpo em Psicanálise se constitui na interseção entre o psíquico e o somático, ou seja, no jogo complexo entre o material (o orgânico), o imaterial (o representacional) e uma mistura indiscernível dos dois, o pulsional (FORTES, WINOGRAD, PERELSON; 2018).

Determinados conceitos parecem essenciais pelo laço que estabelecem com a temática do corpo. Dentre eles a “pulsão”, um dos conceitos mais decisivos para a compreensão da teoria freudiana e que constitui a energia vital que faz do corpo, efeito do investimento pulsional. Freud a considerava como uma carga energética que se encontra na origem da atividade motora do organismo e do funcionamento inconsciente do homem. A partir disso, desenvolveu duas teorias das pulsões. A primeira, chamada de “Teoria da Libido”, proposta em “As pulsões e seus destinos” (2014) e a segunda foi desenvolvida em Além do Princípio do Prazer (2016). A primeira teoria propunha a divisão das pulsões entre pulsões do Eu e pulsões sexuais. Em sua segunda teoria, Freud desenvolve a ideia de pulsão de morte, voltada à descatexização, à diminuição da excitação; enquanto a pulsão de vida buscaria o investimento e a unificação.

O corpo próprio é, inicialmente, um estranho pedaço de carne em que o sujeito deve se apropriar. Em outras palavras, ele é construído e assumido pelo sujeito à posteriori, por meio do investimento das pulsões (ANDRADE, 2003). É objeto externo, na medida em que é percebido como uma unidade e, por outro lado, objeto interno, construído psiquicamente a partir de estímulos do próprio corpo. Na teoria freudiana, o conceito de Eu ilustra tal ideia, visto que:

O Eu em última análise deriva das sensações corporais, principalmente das que se originam da superfície do corpo. Ele pode ser assim encarado como uma projeção mental da superfície do corpo, além de, como vimos anteriormente, representar as superfícies do aparelho mental (FREUD, 2006a, p. 39).

Para entender a relação do conceito de Eu com o corpo, precisamos primeiramente explicar o modelo de passagem do campo do autoerotismo para o narcisismo, onde o Eu atravessa um caminho de um corpo despedaçado para um unificado. Freud (1976) inicialmente aponta para o momento em que o Eu se satisfaz autoeroticamente, ou seja, as zonas erógenas ao serem estimuladas buscam satisfação em seu próprio corpo. No entanto, com o surgimento Princípio de Realidade introduzido pelas percepções captadas pelo Eu, forma-se um segundo princípio, o Eu-realidade<sup>8</sup>:

---

<sup>8</sup> Ou ego-realidade, a depender da tradução.

Tal como o eu-prazer nada pode fazer a não ser querer, trabalhar para produzir prazer e evitar o desprazer, assim o eu-realidade nada necessita fazer a não ser lutar pelo que é útil e resguardar-se contra os danos. Na realidade, a substituição do princípio de prazer pelo princípio de realidade não implica a deposição daquele, mas apenas a sua proteção (FREUD, 1996a, p. 241-242).

Esse Eu-realidade precisará de um objeto externo para redirecionar o desprazer, incitando o investimento objetal. O primeiro objeto a satisfazê-lo, segundo Freud, seria o seio materno. Por conseguinte, “a significação crescente da realidade externa elevou também a importância dos órgãos sensoriais, que se acham dirigidos para esse mundo externo, e da consciência a eles ligada” (FREUD, 1996a, p. 239). Temos assim um corpo orgânico sobre o qual é criado um corpo pulsional. Logo, podemos considerar que a organização do Eu está relacionada às zonas erógenas e aos processos de identificação e projeção do Eu em relação à realidade externa.

Enquanto os objetos que trazem satisfação vão sendo introjetados, eles acabam simultaneamente modificando o Eu. Ademais, quando recusa as partes que lhe causam desprazer - inclusive as que lhe pertencem - cria condições para responder à realidade externa. Portanto, o sujeito segue o caminho de erotização do corpo, que passa a direcionar o investimento para objetos externos e, posteriormente, retornar a si mesmo (narcisismo secundário).

Bem no início, toda a libido está acumulada no Isso, enquanto que o Eu ainda se acha em processo de formação ou ainda é fraco. O Isso envia parte dessa libido para catexias objetais eróticas; em consequência, o Eu, agora forte, tenta apoderar-se dessa libido de objeto e impor-se ao Isso como objeto amoroso. O narcisismo do Eu é, assim, um narcisismo secundário que foi retirado dos objetos. (FREUD, 2006a, p. 58-59).

Na segunda tópica freudiana, o Eu começa a reivindicar o amor do Isso para si e, por fim, surge o Supereu, a instância que instaura a lei e interdita o gozo. O Ideal de Eu surge como uma finalidade a ser obtida pelo Supereu, visando atingir a imagem parental ainda presente no Isso e incorporando identificações que posteriormente serão tidas como modelo de autoridades (FREUD, 2006a).

Outro conceito essencial são as zonas erógenas. Tratam-se de uma “parte da pele ou membrana mucosa em que certos tipos de estimulação provocam uma sensação prazerosa de determinada qualidade.” (FREUD, 1996b, p. 172). Essas zonas se transformam em pontos que, quando ligados à pulsão, requisitam uma representação no

psiquismo que será modificado por esse novo propósito. Vale ressaltar que a erogeneização da pele, a partir da sua excitação, vincula-se à determinadas partes do corpo, transmutando-se em mucosa, sendo assim uma zona erógena por excelência (FREUD, 1996b).

A invenção do inconsciente só foi possível a partir da ruptura com o corpo anatomofisiológico da medicina, mas isso não quer dizer que o corpo em Freud seja apenas um decalque representacional. Segundo o autor, as pulsões sexuais estariam apoiadas inicialmente nas funções vitais (pulsões de autoconservação) e só secundariamente se tornariam independentes. A ideia freudiana de “noção de apoio” pressupõe uma coincidência inicial entre instinto e pulsão, indicando que há uma indiscernibilidade primária entre ambos. Nesse sentido, não há separação ou intervalo inicial entre o biológico e o pulsional, já que eles se implicam e se sustentam mutuamente. Em outras palavras, a vida pulsional depende da vida biológica da mesma forma que a vida biológica é assegurada pela vida pulsional.

Segundo Garcia-Roza (2008), Freud em nenhum momento afirma que a origem da pulsão é o corpo no sentido de uma totalidade organizada, mas que teria sua origem num processo somático, numa parte do corpo, sem importar qual a relação que as várias “partes” mantêm entre si ou com a totalidade do organismo. Freud não pretende subestimar o discurso biológico acerca do corpo, mas colocá-lo entre parênteses ao elaborar a teoria psicanalítica. Segundo Garcia-Roza (2008):

O corpo, sobretudo os órgãos do corpo, é considerado como fonte das pulsões, sendo que a diversidade da fonte (as várias partes do corpo) não confere uma diferença qualitativa às pulsões. Estas são quantitativamente múltiplas, mas qualitativamente idênticas. (GARCIA-ROZA, 2008, p. 157).

Somos induzidos a entender a pulsão como psíquica, enquanto o “estímulo” seria corporal. No entanto, a pulsão pode ser considerada um estímulo para o psíquico. Uma coisa seria a *Trieb*, outra coisa são as maneiras pelas quais ela pode ser representada na vida psíquica. Essa distinção foi realizada por Freud em seus Artigos de Metapsicologia, onde afirma que uma pulsão nunca pode ser objeto da consciência ou inconsciência, mas somente uma representação. Todas as pulsões têm - qualitativamente - o mesmo caráter, suas diferenças estão nas diversas fontes de onde

provém, mas não em uma diferença ontológica entre elas (GARCIA-ROZA, 2008). Apesar de serem todas de mesma índole, Freud irá distinguir duas modalidades, a saber, as de autoconservação - ou pulsões do Eu - e as pulsões sexuais. Sumariamente, as primeiras destinam-se à autoconservação do indivíduo, enquanto as últimas visam ao prazer do órgão.

As pulsões não possuem ordenamento algum. A única organização é a que procede da estrutura de significantes, o que significa dizer que a satisfação só será possível se mediada pela representação. Segundo Garcia-Roza (2008), o objeto da pulsão será oferecido pela fantasia, o que implica a sua submissão à articulação significante. Anteriormente à essa submissão, o sexual carece de significado. É em termos de significantes que o sexual vai se constituir como diferença. Assim, quando um investimento pulsional encontra-se desvinculado, este necessita de um processo de vinculação a um representante para que possa ser expresso. Tem-se uma força (*drang*) que pressiona por ser descarregada, e, para atingir essa finalidade, necessita de uma representação (*Vorstellung*).

Nesse sentido gostaríamos de pontuar que a estruturação do Eu está diretamente relacionada às zonas erógenas e aos processos de identificação e projeção do Eu em relação à sua realidade externa. Dessa maneira, quando abandonado o complexo de Édipo, o afeto ligado aos pais (libido objetal) será retirado e redirecionado ao Eu com a finalidade de compensar essas perdas, levando à identificação com os objetos.

O corpo serve de suporte e facilitador para estas representações e favorece seu acesso à consciência. Dessa maneira, tem-se algo deste material inconsciente que é expresso no corpo - considerando que o corpo possibilita que a moção pulsional se vincule à representação. Surge, portanto, a pulsão como representante-representação, posto que é representante ao passo que se conhece a pulsão pelo seu representante, e representação de uma medida de exigência feita à mente (FREUD, 1996e). Nesse sentido, o corpo funciona como um meio de comunicação e, concordamos com Moreira, Teixeira e Nicolau (2010) ao dizerem que, “A partir do excesso de informações, o bombardeio de estímulos deixa o sujeito mudo, mas seu corpo fala por meio das tatuagens, piercings e outras obras”. (MOREIRA; TEIXEIRA; NICOLAU, 2010, p. 591, grifo das autoras).

A partir dos sintomas de conversão histérica, Freud percebe a distinção entre o corpo da biologia e o corpo da psicanálise - o que foi claramente formulado quando o inventor da psicanálise concluiu que a histeria se comporta como se a anatomia não existisse. Freud demonstra que os sintomas corporais histéricos não encontram seu fundamento na configuração anatômica ou nos segmentos do corpo, nem em uma correlação de ordem fisiológica. Na verdade, trata-se de um corpo fantasmático, cuja existência se deve à função imaginária, da qual a histérica retira suas referências da anatomia (WINOGRAD; MENDES, 2009). O que estava em jogo nos sintomas histéricos naquela época era a representação simbólica, mais precisamente a linguagem popular dos órgãos e do corpo em geral.

Segundo Azevedo e Neto (2015), houve teóricos que se debruçaram sobre este tema apresentando reformulações e ou acréscimos, dentre eles, o francês Lacan. O autor isola a elaboração freudiana da pulsão de suas bases biológicas, aborda o inconsciente em termos de manifestação da falta e do não realizado e, por conseguinte, inscreve o conceito de pulsão na categoria do real. No tópico seguinte, apresentaremos a tese lacaniana segundo a qual a imagem do corpo é feita de significantes e sentido, mas também de um resto, um buraco na prótese imaginária que aponta para a impossibilidade de uma representação total.

### *3.4.2 Corpo em Lacan*

O campo do biológico em Lacan, mais do que associado à “noção de apoio” de Freud, busca reforçar a ideia de precariedade do corpo humano. Haverá sempre uma distorção entre a projeção imaginária que chamamos de corpo e aquilo que é o organismo. Há uma prematuridade biológica do corpo, indicada sobretudo pela necessidade de uma antecipação do imaginário para a formação do Eu enquanto uma unidade. Lacan (1998) explora essa temática no texto “O estádio do espelho como formador da função do eu”, no qual apresenta o processo de apropriação da imagem do corpo.

A partir deste ensaio, Lacan desenvolve a ideia de que o corpo será demarcado pela pulsão, sendo sua imagem construída a partir de um semelhante. Portanto, a origem



da imagem do Eu se dá por meio de uma alienação na imagem do outro. O estádio do espelho seria, em outras palavras, uma tentativa de amarração do corpo por meio do Eu, frente a desordem do corpo pulsional. É, também, o momento que aponta para a existência de uma hiância entre organismo biológico e a imagem do corpo. Lacan também critica a ideia de apoio de Freud, tendo em vista a distância radical entre os órgãos e as suas funções. É justamente a não associação entre esses dois fatores, a precondição para o surgimento do corpo erógeno e parcializado. Portanto, a satisfação oral não vem da ingestão do alimento, mas do prazer de que a própria boca é capaz. O recorte, nessa visão, não se daria pela noção de apoio, mas pela noção de prazer de órgão, que promove a ligação entre a vida inconsciente dos órgãos e o organismo vivente.

Segundo o autor (1988, p. 195), “nossa presença de corpo animal é o primeiro lugar onde colocar inscrições: o primeiro significante”, ou seja, o corpo constitui-se para ser marcado pelo Outro<sup>9</sup>. Em síntese, para que a imagem do eu se constitua para além do imaginário, é preciso que o grande Outro intervenha. Contudo, nem todo investimento libidinal passa pelo imaginário, pois existe um resto, intitulado de objeto *a* (LACAN, 2005a). Preliminarmente, no ensino de Lacan, o objeto *a* destaca uma função de separação, sendo objeto causa de desejo. Depois é relacionado aos objetos que representam esse lugar de vazio com a anatomia, como o seio, voz, fezes e olhar. Os orifícios do corpo - ânus, boca, olhos e ouvidos - e seus respectivos objetos supracitados são parciais e circunscritos por uma tensão sem repouso (pulsão anal, oral, escópica e invocante). Não há repouso porque o objeto da pulsão (objeto *a*) é um objeto perdido sem nunca ter sido ganho. Em outras palavras,

(...) o objeto *a* não é uma entidade positiva, mas é tão somente uma curvatura do próprio espaço, do que resulta que só seja possível dar voltas quando se quer alcançar o objeto. Por isso mesmo, é o objeto *a* que impede que o círculo do prazer se feche, introduzindo um desprazer irreduzível na busca mesma do prazer (SANTAELLA, 2008, p. 14).

---

<sup>9</sup> Termo usado por Lacan para indicar um lugar simbólico (como um significante, a lei ou a linguagem) que determina o sujeito em sua relação com o desejo, ora de maneira externa a ele, ora de maneira intra-subjetiva (ROUDINESCO; PLON, 1998).

O aparelho psíquico em sua irremediável circulação em torno desse objeto perdido, encontra uma espécie de prazer perverso no desprazer. Foi esse prazer no desprazer que Lacan intitulou como “gozo”. A importância desse conceito se dá pelo fato que o corpo pulsional, para além de imagem e arrumação do eu, seria também uma articulação com o desejo e o gozo. O corpo pulsional é movido por uma pressão que precisa ser descarregada, contudo, haverá sempre um resto inassimilável, já que não pode ser totalmente recoberto pela linguagem.

Segundo Macedo e Almeida (2019), ao perder uma representação que sustenta o corpo, é necessário reconstruir as bordas que o organizam em uma erogeneidade. Essas bordas delimitam a relação com o outro, o ambiente e a realidade e, por isso, dizem dessa imagem que vem de fora e registramos como sendo nossa. Ademais, essas bordas não se dão de forma natural e, por isso, precisam ser recortadas e reatualizadas (COSTA, 2004). Esses recortes não dizem de um mau funcionamento, senão que respondem à condição de desnaturação e de determinações heterogêneas de ordem simbólica, imaginária e real.

Na intenção de compreender estas determinações, retornemos ao ensaio “Estádio do espelho”, onde Lacan propõe que a constituição do Eu se daria ligado à imagem corporal. Em algum momento, a criança ainda sem condições neurológicas de dominar seu esquema corporal, experimentará uma visão global do seu corpo. Por meio dessa experiência, a criança se rejubila, fascinada pela imagem no espelho e que, posteriormente, permitirá o domínio do seu corpo até então desmembrado. Contudo, por trás desse júbilo, oculta-se uma fonte de alienação imaginária e que perseguirá o humano para sempre:

Ao se tomar pela imagem, o *infans* identifica-se com ela, mas essa imagem, de fato, não é ele. Ao mesmo tempo que lhe dá a ilusão de unidade do Eu, dele se separa como algo externo, outro. O Eu se forma, portanto, inevitavelmente por meio da imagem do outro; é o outro que possui sua imagem, com a qual rivalizará. (SANTAELLA, 2008, p. 12)

Lacan conclui que o Eu é um lugar de desconhecimento e que se constitui (paradoxalmente) pelo não reconhecimento do que está em si, ao visualizar-se externamente. Como consequência disso, a imagem narcísica passa a ser uma das

condições do aparecimento do desejo, pois “a imagem do corpo representa o primeiro ponto de engate dos significantes do desejo do outro” (SANTAELLA, 2008, p. 13). Simultaneamente, a pulsão não cabe na imagem, resta sempre uma parcela sexual que fura a imagem. É por isso que o “Estádio do espelho” estrutura, simultaneamente, não apenas o Imaginário, mas também o Simbólico e o Real.

Se no Imaginário a constituição do Eu se dá na relação eu-outro, o registro Simbólico insere um terceiro termo, a saber, o significante. No simbólico, o corpo é atravessado pela linguagem e por isso, “a condição simbólica interpõe-se à maneira de um corte entre o sujeito e o objeto, transformando o objeto em uma abstração” (SANTAELLA, 2008, p. 13). O significante é um poder que mortifica, secciona o corpo e submete-o à força da rede significadora. Contudo, é pela cadeia significante que o desejo deslizará, e o desejo é aquilo que nos protege contra o gozo. Falar do gozo é falar do corpo propriamente dito, pois, o corpo gozante, a imagem e a linguagem trazem à cena um parâmetro fundamental da psicanálise: a sexualidade.

A pulsão, como demonstramos anteriormente, expressa que nenhum objeto jamais trará satisfação à pulsão, visto que é de sua natureza dar incontáveis voltas em círculos, um deslocamento cujo objetivo condiz com uma meta inalcançável. Além do sujeito se deparar com todas as modalidades de obstáculos impostos pelo engodo do Imaginário e pelo corte do Simbólico, o humano tem no gozo um lugar sem lugar, o que significa dizer que sua natureza não é conhecida, mas deduzida pelas fronteiras que demarcam as regiões do corpo e que são bordas dos orifícios erógenos em que goza (SANTAELLA, 2008).

Ainda que coberto pelo Imaginário e o Simbólico, o Real do corpo também sofre da incompletude. Trata-se de um corpo que, longe de estar limitado à sua natureza físico-fisiológica, é também atravessado pelo Simbólico. Segundo Santaella (2008, p. 15):

Porque fala, o ser humano falta ser: está onde não é, é onde não está. Essa é a fissura do Simbólico, que o constitui como sujeito barrado. Dessa falha brota o desejo, um desejo sem parada, em deslocamento contínuo, pois o objeto que causa o desejo é o objeto pulsional, irremediavelmente perdido.

Sumariamente, o Simbólico remete à linguagem e permite ao sujeito organizar a troca no interior dos grupos sociais. O Imaginário, por sua vez, diz da relação com a

imagem do semelhante e com o 'corpo próprio'. E o Real - que deve ser distinguido da realidade - é um efeito do Simbólico: aquilo que o simbólico expulsa. O Real pode ser concebido, portanto, como o indizível do corpo sensorial inconsciente, uma mensagem que se configura como um resto excluído pelo Simbólico. O Imaginário, no entanto, trata-se de uma dimensão totalizadora do Eu, que provoca o gozo da unidade ao que era disperso, mas também presentifica o horror pela objetificação do ser como servo dos investimentos oriundos do desejo. O Simbólico, por fim, seria a dimensão que instaura o sujeito no campo da linguagem, quebra a imagem especular e o lança no campo da Lei. Ainda que o Simbólico permita a função de mediar os laços sociais, não passaria de uma maquinaria regrada se não fosse pelo Imaginário, responsável por preenchê-lo de conteúdos que não cessam de acenar com a promessa de uma completude impossível.

É a questão do furo do Real que se implica no corpo imaginarizado, no sentido de que o corpo - tomado como suporte da inscrição de significantes - não poderá encontrar uma correspondência exata ao biológico em termos de representação. Há um resto que tenta ser abarcado pelo registro do simbólico, produzindo tentativas de circunscrever o Real e novas formas de circulação. Contudo, vale ressaltar que esse processo sempre resulta em um resto inapreensível.

O sujeito barrado precisa fazer o luto do que ele ofereceu em sacrifício à função do significante. Além de pensar nos sintomas neuróticos como resíduos desse luto, vale lembrar que o sujeito também vive o luto do corpo infantil, o luto da separação da autoridade parental e daquilo em que se apoiou para construir a sua identidade. Na intenção de aprofundarmos na compreensão das tatuagens memoriais e sua relação com o corpo e luto, delimitamos o tópico seguinte.

### **3.5 Luto**

No passado o luto era vivido de maneira regrada e a morte não significava uma separação definitiva (ALLOUCH, 2004). Havia a crença de que o morto teria seu lugar no "Além", um lugar onde ele poderia ser localizado e reencontrado futuramente. No entanto, as crenças religiosas entraram em declínio e, com isso, a ideia de morte sofreu uma interdição no Ocidente. Ariès (1981) acrescenta que os ritos fúnebres tradicionais

entraram em decadência e supressão, assim como o luto passou do âmbito público para o privado. O luto medieval, por exemplo, era vivido mais socialmente do que individualmente. O pesar do luto era apaziguado pela atitude compreensiva do grupo social, mas o que se pode perceber, é que este funcionamento não mais corresponde a atualidade, cuja função do público sucumbiu e o enlutado passa a viver excluído do convívio social.

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. (PINHO, ROSA, 2014, p. 23)

Segundo Ariès (1981), há dois tipos de morte: a domada e a selvagem. Na Idade Média, a morte anunciava sua chegada com sinais, era uma morte prevista. A pessoa destinada a morrer se preparava com antecedência e, em alguns casos, convocava o padre para a realização dos ritos. Outros marcavam a data e hora da morte. O adoecido sentia o desgosto em deixar a vida, mas como a morte era anunciada e domada, havia uma aceitação sublime de sua aproximação.

Outro ponto em relação à morte domada seria a “publicidade”, característica que persiste até o fim do século XIX. Isso significa dizer que o moribundo era o centro de uma reunião. Sempre se morria em público, já que morrer sozinho era uma ideia aterrorizante. O moribundo mantinha sua casa aberta e recebia várias visitas, inclusive de pessoas que não conhecia. A morte não atingia apenas os indivíduos próximos, mas a sociedade como um todo. Ariès (1981) complementa que atualmente isso tem apenas um sentido banal, já que na verdade temos todas as chances de morrer na solidão de um quarto de hospital. A atitude antiga, que vê a morte como familiar e próxima, se opõe à atitude atual, já que a morte nos causa medo e não ousamos dizer seu nome.

Com o passar dos anos, mais se mente sobre a morte e sua repugnância se acentua. Os hospitais se oferecem para a família como um asilo onde podem esconder o doente inconveniente e torna-se o local destinado à morte solitária. São essas características da morte selvagem que levarão o enlutado a retrair-se cada vez mais em seu sofrimento. A manifestação do luto é tolerada apenas na intimidade e furtivamente. Nas palavras de Ariès (1981, p.782): “O período do luto já não é o do silêncio do enlutado

no meio de um ambiente solícito e indiscreto, mas do silêncio do próprio ambiente: o telefone deixa de tocar, as pessoas o evitam. O enlutado fica isolado em quarentena.”

O luto foi suprimido a tal ponto, que se tornou doença. Essa supressão deve-se ao declínio das crenças religiosas, as guerras do século XX e o triunfo da medicalização. Esses três pontos levaram a sociedade a produzir meios eficazes de se proteger contra as tragédias diárias da morte, a fim de poder continuar suas tarefas sem emoção nem obstáculo.

### *3.5.1 Luto em Freud*

O luto, como um processo decorrente da perda, é um processo de difícil elaboração e pode manifestar-se de diferentes formas na vida do sujeito. Para a Psicanálise, esse processo refere-se à um modo de elaboração das perdas ao longo de um período indefinido, impondo ao sujeito um trabalho doloroso. O luto possui um caráter ímpar visto que pode ser vivenciado de diversas formas, seja pelas perdas relacionadas à morte de fato ou perdas subjetivas.

Em *Luto e Melancolia* (1996c), Freud definiu o luto como “a reação à perda de um ente querido, à perda de alguma abstração que ocupou o lugar de um ente querido, como o país, a liberdade ou o ideal de alguém, e assim por diante” (p. 249). Dentre as características do luto, Freud cita o sentimento profundo de abatimento, perda de interesse pelo mundo externo e da capacidade de escolher um novo objeto de amor. Tais efeitos devem-se ao trabalho do luto em reorganizar a libido, mobilizar o eu e suas moções inconscientes para a adoção de um novo objeto de amor.

O luto é naturalmente superado, visto que “(...) jamais nos ocorre ver o luto como um estado patológico e indicar tratamento médico para ele. (...) Confiamos que será superado após certo tempo, e achamos que perturbá-lo é inapropriado, até mesmo prejudicial” (FREUD, 1996c, p. 250). A melancolia, no entanto, apresenta-se como um estado patológico de reação à perda. Neste caso, o sujeito não sabe o que foi perdido como objeto de amor, enquanto no luto, a perda é colocada conscientemente. O exame da realidade mostra que o objeto amado não mais existe e, a partir disso, começa o

trabalho de retirada de toda a libido antes conectada. De um ponto de vista econômico, este trabalho exige um grande gasto de energia por parte do sujeito.

Mesmo após a perda, a existência do objeto perdido se prolonga na psique. Diante o exame da realidade, ao comprovar que o objeto não existe mais, o Eu precisa fazer a escolha de manter ou não o direcionamento libidinal a esse objeto. A partir de cada lembrança trazida, a libido ligada ao objeto é super investida, contudo a realidade comprova sucessivas vezes que o objeto amado não mais existe, motivando o desligamento da libido. Nesse processo, “o luto leva o Eu a renunciar ao objeto, declarando-o morto e oferecendo ao Eu o prêmio de continuar vivo” (FREUD, 2010a, p. 192). É por meio desse trabalho que a representação do objeto é desinvestida e o sujeito pode encontrar novos substitutos. O teste da realidade age, portanto, no sentido de preservar o Eu.

Se um objeto não tem para o Eu grande significação, sua perda não trará sentimentos fortes o suficiente para produzir uma vivência de luto. Rivera (2012) afirma que os sentimentos de tristeza trazidos pelo luto não são dessemelhantes de um estado de normalidade. Esses sentimentos “podem ser o sinal de que um importante trabalho subjetivo está em marcha, operando a perda do objeto e implicando uma remodelagem do eu” (RIVERA, 2012, p. 235). Uma das principais contribuições de Luto e Melancolia é o fato de Freud trazer a ideia de que não basta que o objeto desapareça para que nos separemos dele. É necessário um verdadeiro trabalho psíquico de perda, “tarefa lenta e dolorosa através da qual o Eu não só renuncia ao objeto, dele se desligando pulsionalmente, como se transforma, se refaz no jogo com o objeto” (RIVERA, 2012, p. 234).

Apesar de Freud (2010a) ter demarcado que uma das diferenças entre luto e melancolia seria a de que no luto a perda não é inconsciente, mais adiante no texto, escreve que no luto também se travam batalhas de ordem inconsciente em relação ao objeto:

Portanto, na melancolia travam-se inúmeras batalhas em torno do objeto, nas quais ódio e amor lutam entre si, um para desligar a libido

do objeto, o outro, para manter essa posição da libido contra o ataque. Não podemos situar essas lutas em outro sistema que não o lcs, a região dos traços mnemônicos das coisas (em oposição aos investimentos de palavras). Lá também ocorrem as tentativas de desligamento no luto, mas nesse último nada impede que esses processos continuem pela via normal até a consciência, através do Pcs (FREUD, 2010a, p. 191).

A partir dessas considerações, é possível articular algumas ideias a partir do que Freud havia dito sobre a melancolia: embora o enlutado saiba quem ele perdeu, é difícil para ele de discernir o que se perdeu, haja vista que os vínculos que o ligavam ao objeto são formados por inúmeras impressões e traços inconscientes. O luto requisita o desligamento libidinal do sistema Inconsciente, avançando para o Consciente por meio do sistema Pré-Consciente (FREUD, 2010a). Este trajeto é impedido na melancolia.

Freud não faz nenhuma referência ao tempo de duração de um luto normal – ele o diz apenas de modo vago que, embora o luto ocasione um grave afastamento da conduta normal da vida, “confiamos em que será superado após certo tempo”.

A cada uma das recordações e expectativas que mostram a libido ligada ao objeto perdido, a realidade traz o veredicto de que o objeto não mais existe, e o eu, como que posto diante da questão de partilhar ou não esse destino, é convencido, pela soma das satisfações narcísicas em estar vivo, a romper o vínculo com o objeto eliminado. Podemos imaginar que esse rompimento ocorra de modo tão lento e gradual que, ao fim do trabalho, também o dispêndio que ele requeria foi dissipado (FREUD, 2010a, p. 189).

O Eu fica livre e desimpedido para investir em outro objeto. Portanto, o fim do luto - em Freud - apoia-se na ideia de deslocamento libidinal e da substituição do objeto perdido por um novo. Em *A transitoriedade*, escrito um ano após *Luto e melancolia*, essa ideia é retomada. O luto não apenas é superado, mas o objeto perdido poderá vir a ser substituído por “outros novos, possivelmente tão ou mais preciosos que aqueles”:

Sabemos que o luto, por mais doloroso que seja, acaba naturalmente. Tendo renunciado a tudo que perdeu, ele terá consumido também a si mesmo, e nossa libido estará novamente livre – se ainda somos jovens e vigorosos – para substituir os objetos perdidos por outros novos,



possivelmente tão ou mais preciosos que aqueles (FREUD, 2010b, p. 251).

A tese do objeto perdido e substituível no fim do luto recebeu críticas de autores como Allouch (2004, p. 49) que a considerou insustentável desde o ponto de vista clínico: “Se perco um pai, uma mãe, uma mulher, um homem, um filho, um amigo, vou eu, esse objeto poder substituir? Meu luto não está precisamente lidando com ele enquanto insubstituível?”. No luto, a perda de um objeto amado implica na retirada do investimento libidinal nele empregado, esvaziando o mundo. A libido satisfatoriamente devolvida ao Eu deslizará para novo(s) objeto(s). No entanto, Freud não trata neste texto sobre o destino do objeto perdido: ainda subsiste? De que modo?

Em 1923, Freud realiza algumas revisões teóricas necessárias à introdução da segunda tópica. Lá será abordado, ainda que de modo breve, um destino possível ao objeto perdido: “Quando acontece uma pessoa ter de abandonar um objeto sexual, muito amiúde se segue uma alteração de seu Eu que só pode ser descrita como instalação do objeto dentro do Eu, tal como ocorre na melancolia” (FREUD, 1989, p. 42). Aplica-se ao luto normal, o que ele dizia da melancolia: os laços libidinais que ligavam o eu ao objeto perdido são substituídos por traços identificatórios. O objeto perdido, não mais tão perdido assim, tem como destino a identificação, não uma identificação maciça como é o caso da melancolia, mas parcial, isto é, aos traços.

Retomando o esquema freudiano do luto a partir da leitura lacaniana, afirmaríamos, então, que Freud introduz uma teoria explícita do luto, mas não da perda. Lacan parte desta leitura e postula as bases do que podemos considerar como uma teoria da perda, conforme apresentaremos a seguir.

### *3.5.2 Luto em Lacan*

Sabemos, com Freud, que o luto provém de uma perda, mas o que se perde quando se perde alguém? Não se perde uma ou outra característica específica do objeto amado, já que cada atributo seu pode ser encontrado em vários outros elementos. Como Vieira (2005, p. 30) ressalta: “não é porque minha mulher tinha aquele tom de cabelo ou

de suavidade nas mãos que eu a amava. Por mais que faça a lista de seus atributos, sempre haverá um que resta a descrever”.

Em um primeiro momento, podemos considerar que, além da perda, leva-se junto a possibilidade disso tudo estar reunido. Podemos acrescentar à série de traços do objeto amado, esta suposta unidade, um “a-mais”. Lacan propõe que é este a-mais que se perdeu, este traço. Isso nos permite compreender que aquilo que se perde, é sempre impossível de se esgotar com uma nomeação. Dois caminhos se esboçam a partir disso. Primeiro: pode-se acreditar que este "a-mais" seja um ente esotérico, ou alma, por exemplo, e imaginar que está preservada em outro lugar. Freud (1974) elabora uma cena quase mítica para pontuar esta criação: imagina um homem primitivo que diante do cadáver de seu amigo, “não podendo suportar a idéia de se confrontar com as tendências hostis que nutria com relação a este ente amado, elabora a ficção da alma” (FREUD, 1974, p.331).

Um segundo caminho é o de que o objeto, além de suas características, tem necessariamente algo de irrepresentável, a que Lacan dará vários nomes, sempre o aproximando do campo do real, dos quais reteremos um: o objeto a. Segundo Vieira (2005, p. 30), isso “que estava por trás de minha amada, não estava em nenhuma de suas características isoladas. Perdi, assim, um complexo de atributos que reunia vários traços significantes em torno de um ‘algo’ real que possuía aquela mulher.” Num primeiro encontro, havia se instalado este algo a mais que faz de algo ou alguém, objeto de desejo. A diferença entre o cadáver e o corpo vivo, seria, então, justamente esse irrepresentável.

Como o sujeito enlutado deixa de ter a montagem que o fazia desejar e nem sempre tem, à sua disposição, a capacidade de acreditar em almas ou espíritos, surge então um problema. Aquilo que dava unidade aos traços, uma vez despido de seu envoltório, está solto. Vieira (2005) chega à conclusão de que, ao perder o ser amado, nos encontramos, talvez como nunca experimentado antes, diante deste irrepresentável que parece se desprender do corpo. O enlutado se depara com a angústia provocada pela presença do objeto, afinal, o "isso" que a mulher desejada tinha me remete ao "isso" em mim e à angustiante questão que pode ser formulada: "o que, em mim, me fazia desejar isso que nela era mais que ela?" (LACAN, 1988, p.254). Corrobora-se, então, a paradoxal afirmação de Lacan de que, no luto, trata-se mais de presença do objeto do

que de ausência, haja vista o encontro doloroso com o real do objeto do desejo (LACAN, 2005a).

Frente à queda das roupas do objeto, encontramos-nos diante de uma nudez insuportável: “perde-se a possibilidade de sonhar com a amada e, ao mesmo tempo, fica-se assombrado com algo muito estranho no mais profundo do eu” Vieira (2005, p. 31). Lacan dirá que este “a-mais”, o objeto a, encontra-se envolvido por suas roupagens imaginárias -  $i(a)$  - e que são elas que se desprendem dele. Desta forma, a dor do luto vem da materialização, no eu, do encontro com algo que deveria estar oculto e não da perda como mutilação de uma unidade fundamental.

Lacan retoma Hamlet no Seminário 10 dando ênfase ao lugar do enlutado como objeto causa do desejo, já que só se pode fazer luto por aquele cuja falta fomos. O autor comenta sobre o luto a partir do ato inibido - ou procrastinação - de Hamlet. Diante uma missão a ser cumprida, a de vingar a morte de seu pai, Hamlet não consegue agir mesmo quando surgem oportunidades. Isso mostra que o enlutado está numa posição problemática com relação ao desejo do Outro, já que segundo Lacan, a dificuldade do luto está relacionada à perda da possibilidade de saber que objeto era para o desejo do Outro.

O que está implicado no trabalho de luto é a manutenção dos vínculos por onde o desejo está interditado. Para se chegar ao desejo, há o tempo da angústia da castração. Quanto maior a angústia, mais inibição e menos trabalho de luto. É nesse sentido que a história de Hamlet esclarece que o enlutado está numa posição problemática em relação ao desejo do Outro. Tanto o velamento narcísico do objeto, como a fantasia podem ser formas de responder à esse enigma, porém quanto entram em colapso, surge a angústia e, com isso, paralisa-se o trabalho de luto. Com a sua ação inibida, o sujeito não realiza o luto espontaneamente e não investe em novos objetos.

Apesar de Lacan repensar a metáfora energética de Freud, ambos autores ressaltam o caráter do luto como um “trabalho” da perda. Um trabalho que possui dois vetores, o de construir e reconstruir. Portanto, para a Psicanálise falamos em trabalho do luto e não em “reparação”, “aceitação a perda”, etc.

## 4. CONCEITOS EMERGENTES

### 4.1 Rituais fúnebres e tatuagens in memoriam

[...] o ritual mostrou ser uma porta de entrada heurística, pela qual podemos vislumbrar aspectos de uma sociedade que dificilmente se manifestam em falas, depoimentos e discursos (...). Por meio da análise de rituais, podemos observar aspectos fundamentais de como uma sociedade vive, se pensa e se transforma (PEIRANO, 2003, p. 50-51).

Sabemos da inevitabilidade da morte, contudo, tentamos silenciá-la, já que no inconsciente cada um de nós está convencido de sua própria imortalidade (FREUD, 2006b). A morte de um grande número de pessoas, como na guerra, exige mudanças em relação ao seu tratamento já que esta não pode mais ser negada. Freud parecia já conceber a ideia de que o sujeito enlutado, ao viver um colapso em sua vida, recorre a determinados recursos para lidar com a perda. A ficção, literatura ou teatro, por exemplo, podem ser estratégias pacificadoras em relação ao que foi perdido já que nestas narrativas encontramos pessoas que sabem morrer, matar e que possuem vidas plurais às quais podemos nos identificar.

A morte é aquilo que assemelha o homem do animal, enquanto também os diferencia, visto que a espécie humana é a única que a acompanha com rituais fúnebres e que crê na sobrevivência dos mortos (MORIN, 1970). Não sem razão, Souza e Souza (2019) percebem que um grande número de pessoas em luto traz para o consultório relatos que dizem respeito à uma ritualização diante suas perdas. Esses relatos estão ligados às visitas dos pacientes ao cemitério ou através de outras manifestações como, por exemplo, uma carta escrita para o ente falecido, o que nos alerta para o lugar que a ação ritual ocupa diante de uma perda de qualquer caráter.

O atendimento às pessoas enlutadas demonstra a importância de considerarmos o ritual fúnebre como uma categoria de análise das condições de luto, visto que as reações humanas diante da morte abrangem cuidados dispensados ao cadáver e procedimentos minuciosos. Thomas (1985) delimitou alguns fatores estruturais e

característicos do rito em grandes cerimônias. O “espaço cênico” consiste na montagem de um ambiente carregado de simbolismo, como por exemplo, os espaços de igrejas católicas. A “estrutura temporal” consiste no desdobramento de etapas ou sequências de falas ou ações. E, por fim, há um número de atores: indivíduos que exercem determinados papéis ao longo da cerimônia. A organização dos símbolos é um fator fundamental e consiste em traduzir de forma concreta ou metafórica aquilo que é misterioso. Para o autor, a eficácia simbólica presente na estruturação ritualística é o que permite que os ritos expressem uma situação.

Tendo como exemplo o ritual funerário, podemos categorizá-lo nas etapas de velório, exéquias, condolências, luto público, social e psicológico, prolongando-se com o culto dos mortos ou a visita ao cemitério (BAYARD, 1996). Independente da cultura, tais ritos têm sua importância em inscrever o desaparecimento de alguém do corpo social. O Dia de Finados ou Dia dos Mortos, por exemplo, é uma data popular no Brasil e um momento em que várias famílias visitam o cemitério para lembrar seus mortos. Contudo, fora desta data, o cemitério passa de um local para sepultar e ritualizar o ente falecido para um espaço invisível, esquecido (CORRÊA, 2008). A atitude antiga, que vê a morte como familiar e próxima, se opõe à atual, já que a morte hoje causa medo e evitamos mencioná-la (ARIÈS, 1981). Tais mudanças já haviam sido relatadas muito antes de Ariès e, para os psicólogos e psicanalistas da época, indicavam alterações perigosas:

É importante notar que, no momento mesmo em que essa atitude emergiu, os psicólogos imediatamente a consideraram perigosa e anormal. Até os nossos dias, não deixaram de insistir na necessidade do luto e os perigos da repressão como começara a se organizar. (Ariès, 1981, p. 783).

Hoje vivemos uma tendência à informalidade, expressa pela desconfiança em relação aos rituais convencionais e em relação às fórmulas usadas pelas gerações passadas. Não obstante, continuamos a encontrá-los em qualquer tempo ou lugar. Segundo Peirano (2003), tal visão reduz os ritos à sua forma em detrimento de seu conteúdo, isto é, do sentido que eles carregam. Ademais,

Agimos como se desconhecêssemos que forma e conteúdo estão sempre combinados e associamos o ritual apenas à forma, isto é, à convencionalidade, à rigidez, ao tradicionalismo e ao *status quo*. Tudo se passa como se nós modernos estivéssemos liberados deste fenômeno do passado (PEIRANO, 2003, p.7).

Os ritos fúnebres fornecem um modo convencional de se portar diante dos outros e provém palavras e gestos formalizados que ajudam o sujeito a atravessar situações críticas. Porém, frente a repressão do luto e a interdição da morte, acentua-se o declínio da eficácia dos ritos, sobretudo os religiosos. O choque da morte não parece ser amortecido pela atitude solícita do grupo durante as cerimônias e os ritos funerários vêm perdendo, em grande medida, sua eficácia de pacificação da dor.

Larissa<sup>10</sup> comenta que, aos 12 anos, frequentava a Igreja Católica e “(...) era uma fase que acreditava muito em Deus, ia na igreja duas vezes por semana, de manhã, pra rezar o terço. Estava fazendo catequese<sup>11</sup>”. Após perder o primo, começou a questionar as suas crenças e procurar conforto em outras religiões:

Pra mim acabou porque perdeu todo o sentido. Aí eu comecei a procurar outras religiões. O espiritismo é muito legal porque você pode falar com os mortos e outras pessoas. Tinha aquelas coisas do copo e de tentar falar com os mortos. Eu comecei a procurar esse tipo de coisa pra me confortar. Então eu lembro de algumas amigas que fizeram esse negócio... *Meio que esse ritual*. (Grifo nosso)

Em relação aos funerais que frequentou, comenta:

Meu Deus, pra que um velório? Um morto lá.(...) Você tem que ser educado e tem que estar lá pra dar satisfação. Credo, sabe? Odeio velório e funeral, odeio, não há necessidade. Quando eu morrer, me joga numa vala. Até a minha mãe não gosta e quer que doe o corpo dela pra uma faculdade de Medicina, pra estudar os ossos, quer ser útil. (Trecho 1)

Se eu falecesse, não gosto muito de funeral, nem pras pessoas. Eu acho que é uma coisa tão maçante, é um corpo, não é mais a pessoa. Eu me desligo um pouco disso. (Trecho 2)

---

<sup>10</sup> Entrevistada para a pesquisa.

<sup>11</sup> Rito de iniciação cristão.

Sendo assim, sobra para o indivíduo a dura tarefa de encontrar os gestos e as palavras certas. Notamos nas entrevistas que, assim como apontou Norbert Elias (2001), a preocupação em evitar rituais e frases socialmente prescritas aumentou as demandas sobre a capacidade de invenção e expressão individual. Contudo, segundo o autor, tal tarefa está muitas vezes fora do alcance dessas pessoas no estágio corrente da civilização.

Embora não haja uma definição hegemônica para o rito, podemos considerá-lo como um sistema cultural de comunicação simbólica capaz de transmitir valores e representações sociais (PINHO, 2015). O rito, nesse sentido, se distancia da visão comum de ser um evento rígido e passa a ser um conceito mutável, podendo “se transformar na medida que seus protagonistas sentem a necessidade de acrescentar neles algo de si” (PINHO, ROSA, 2014, p.24). Tal como Bruno<sup>12</sup>, quando comenta sobre o velório virtual que fez para a irmã:

Eu e meus amigos fizemos um enterro virtual pra minha irmã. Meu amigo chamou a irmã dele e entrou no *Habbo Hotel*, se lembra? Aí fizemos um enterro virtual pra ela.

Lacan lança luz a esse tema ao introduzir a ideia de que os ritos produzem “uma mediação com relação ao que o luto abre como hiância” (2016, p. 374). Isso significa dizer que, frente a perda, o sujeito precisará convocar todos os recursos simbólicos possíveis para circunscrever o furo no real. Na foraclusão, lança-se um apelo ao simbólico, mas algo falta (O Nome-do-Pai), e a esse furo no simbólico algo responde no real (as alucinações). O luto realizaria uma operação inversa da foraclusão, o que nos permite compreender a aproximação que Lacan (2016) faz, no Seminário VI, entre luto e psicose. Allouch (2004) comenta que:

O parentesco entre as duas operações se deve a isto: enquanto que, na foraclusão, a esse furo simbólico responde algo no real (é a concepção do “retornar”), no luto, um elemento simbólico é convocado pela abertura do furo no real. Temos, pois, boas razões para falar de uma inversão no sentido de uma permutação termo a termo: o furo

---

<sup>12</sup> Entrevistado para a pesquisa.

simbólico com retorno no real seria o inverso do furo real com apelo ao simbólico (p. 277).

Essa similaridade entre luto e psicose esclarece alguns dos estranhos fenômenos presentes no luto, como as aparições fantasmagóricas e os acontecimentos de corpo. Tal convergência com sintomas presentes em outros quadros psiquiátricos contribui em grande medida para enganos no diagnóstico, que vão desde depressão maior à psicose.

É o que nos explica que toda a crença folclórica estabeleça uma estreita relação entre estes dois fatos: se algo da satisfação devida ao morto fica faltando, é elidido ou recusado, então se produzem todos os fenômenos decorrentes da entrada em jogo, do acionamento da influência, dos fantasmas e das larvas no lugar deixado livre pela ausência do rito significante. (LACAN, 2016, p. 361)

Um primeiro ponto para compreender o rito, é de que ele somente conseguirá cumprir sua função se houver um envolvimento dos participantes ou, ainda, uma identificação com o ritual e seus membros. Quando não há essa adesão, ocorre um esvaziamento do sentido da prática ritual. Bruno, por exemplo, comenta sobre a diferença de dois funerais que frequentou:

Na despedida da minha avó (...) as pessoas falavam palavras bonitas. Foi um funeral que eu saí de lá bem, sabe? Saí de lá confortável. O da minha irmã não. Mas foi importante eu poder encostar na mão [da irmã]. *Na hora a gente não tem muita coisa, mas a gente tem aquilo, né? Poder encostar nas mãos da pessoa, no rosto... Pra mim foi bom.* (Grifo nosso)

Como Bruno comenta, no funeral “não há muita coisa” (sic) para o enlutado. Ainda que certos efeitos do rito se façam presentes, são ineficazes ou precários pela ausência de códigos que ajudem a expressar sentimentos nesses momentos críticos. Fora os constrangimentos e a dificuldade na comunicação:

As pessoas tentam justificar, falar que tal coisa é por tal motivo. Esse tipo de coisa que eu tenho um pouco de agonia em funerais porque as pessoas não sabem como podem ser interpretadas. Pode ser interpretado de forma muito ruim, criar um sentimento ruim quando falam que teve um motivo pra Deus tirar. (Bruno)



Larissa também comentou sobre sua experiência com funerais e, embora não visse sentido, criou o costume de visitar o túmulo do primo. A entrevistada comenta que:

Eu acho que é porque eu não conhecia outras formas de passar por isso. Era a única forma que eu conhecia. (...) Eu fazia essas coisas pra me confortar. (...) Às vezes eu falava um pouquinho com ele, mas na maioria das vezes eu só ficava em silêncio mesmo.

Diante desse deserto afetivo e silencioso, observamos o surgimento de novas formas de se relacionar com os mortos, formas particulares de expressar a dor deixada pelo vazio da perda. Apesar do contexto aparentemente indiferente para com os falecidos, observamos a emergência de diferentes tipos de tributos e homenagens fúnebres. Há os clássicos em forma de livros e poemas, mas há também as homenagens que invadem os espaços públicos, como as bicicleta-fantasmas<sup>13</sup> e as *Stolpersteine*<sup>14</sup>. No espaço virtual, podemos encontrar os “cemitérios virtuais” ou páginas de redes sociais mantidas pelos amigos e familiares.

Partindo da premissa de Pinho (2015) de que as tatuagens memoriais podem configurar um rito funerário em novos moldes, é preciso delimitar o que nos leva a concordar com tal afirmação. Primeiramente, é possível identificar uma sequencialidade ritual na prática dessas tatuagens. Iniciam-se no encontro com o tatuador, responsável por acolher o pedido e por fornecer uma linguagem adequada para expressar a dor indizível do sujeito. Após a aprovação da imagem fornecida pelo tatuador, há a entrega do corpo, como que em sacrifício, para ser marcado. A última etapa consiste em expor esta marca, o luto.

Nesta relação estabelecida entre o tatuador e o tatuado, é muito comum ouvirmos o termo “eu me tatuei”. Com isso, somos remetidos à questão da autoria. Quem é o autor dessa marca? Ambos são autores na medida em que há uma nova posição de sujeito após o ato da tatuagem: no tatuado, cuja marca inscrita na sua carne desencadeia a

---

<sup>13</sup> São bicicletas brancas colocadas no local onde um ciclista foi morto por um veículo.

<sup>14</sup> São "pedras-obstáculos" fixadas na calçada diante as antigas moradias de vítimas do Nazismo.

cadeia discursiva, e na relação com o tatuador enquanto alteridade que traduz, simbolicamente, o desejo desse outro. Larissa comenta sobre o processo de escolha:

Comecei a procurar os artistas, conversei com quem já tinha feito. (...) Aí vi um cara que gostei muito, fazia tatuagem colorida e eu mandei mensagem. Eu contei toda a minha história da gatinha (...). Depois ficou aquela coisa de procurar uma foto e achei a foto perfeita dela com a patinha assim. O tatuador disse que o ideal era fazer num lugar onde eu não veria o tempo todo, se não poderia enjoar e cismar com a tatuagem. E aqui no braço dá uma distorcida, estica. Eu disse que não tinha problema deformar, tinha que ser aqui!

Pinho (2015) associa a eficácia terapêutica dos ritos fúnebres a quatro fatores inseparáveis: a participação solidária de um público; a presença de representações/significantes; a ação ritual; e o fator temporal. A partir dos estudos da tatuagem memorial, pode-se acrescentar um elemento: a posição subjetiva do sujeito em relação à perda sofrida. Para que o rito seja eficaz, além dos quatro fatores citados, é essencial a implicação subjetiva do sujeito no que diz respeito ao trabalho de luto. Qualquer rito sem essas condições, pode servir como tributo fúnebre para preservar a memória do falecido, mas dificilmente servirá como um rito de passagem. Isso significa dizer que é preciso que no decorrer do rito o sujeito realize o circuito pelo campo simbólico, colocando em jogo as lembranças e o processo identificatório que o mantinha ligado ao objeto perdido. Assim, o ato da produção da escrita do luto pode servir como um marco de uma separação, um momento de conclusão de escrita de um trabalho de luto em andamento. Em outras palavras, o rito da tatuagem memorial pode assumir um valor de dispositivo de passagem que propicia as condições simbólicas para que o sujeito, apoiado em outros, passe a um novo *status*.

Pinho (2015) chega à interessante conclusão de que se no ato da produção da tatuagem, o rito se mostra como a única possibilidade de apaziguamento da dor, ele pode vir a se tornar um rito que se repete incansavelmente, sem solução, tal como o rito do obsessivo. Um rito que não vem marcar uma separação, mas preservar a relação com o morto ao modo de um luto melancolizado. Em suma, a eficácia desse rito individual como tratamento do real pelo simbólico é relativo ao caso. Segundo a autora, pode ser que para alguns sirva como um rito com função apaziguadora, mas que visa mais suturar o furo (real) aberto pela perda do que tratá-lo; enquanto que para outros

pode vir para marcar uma separação, marcar que uma passagem se fez, como percebemos no relato da Larissa: “Eu chorava um pouco, sentia falta, mas olhava pra tatuagem e (...) me acalmava. Foi quando parei de tomar os remédios pra dormir.” Em outro relato no formulário, a tatuagem aparece como o fechamento de um “ciclo”:

Assim que minha avó faleceu eu passei por 3 anos muito difíceis até começar a terapia e me sentir mais segura pra falar sobre o que aconteceu, e depois que comecei a aceitar a perda, a tatuagem veio como uma forma de fechar um ciclo e passei a olhar pra tudo que aconteceu de uma forma diferente, entendendo que foi um processo importante de construção para mim. Hoje a tatuagem serve justamente como um memorial, uma forma de lembrar de tudo que vivi com ela, e de lembrar de quem ela foi pra muitas outras pessoas também, mas de uma forma muito particular.

Em suma, o rito fúnebre faz mediação em relação ao furo no Real através de sua função simbólica, no sentido de que media a relação do mundo dos vivos com o mundo dos mortos. Em outras palavras, no centro da hiância aberta pelo luto, o valor do rito está em intervir mobilizando e despejando imagens, significantes e todos os elementos que possam contornar o furo que a morte escancarou. Porém, ainda que o rito convoque todas as imagens e o conjunto de significantes suscitados pelo luto, é impossível suturar este furo.

## 4.2 Homenagens e lembranças

(...) Sou de exatas e estou estudando uma área de lógica em que: “Se isso, então isso”. Então nessas coisas mais complexas fico tentando modelar como elas funcionam, mas essa parada [sic] da homenagem é muito complexo. Por que “homenagem” faz bem? (Bruno, trecho 1)

Eu acho que a minha irmã merecia ter uma estátua no lugar do obelisco da Praça Sete. Eu acho que ela merece todas as homenagens do mundo. Eu falei isso porque é uma percepção que passou na minha cabeça na hora que eu falei da tatuagem. (Bruno, trecho 2)

Ainda que as tatuagens memoriais expressem uma modalidade de homenagem fúnebre, havemos de considerar que possuem características próprias. Primeiramente,

destacamos o diferencial de ser um tributo que se dedica a preservar a memória daquilo que foi perdido a partir de um marco geográfico corporal. Podemos também dizer que, se antes o enlutado precisava ir ao cemitério para prestar suas homenagens, agora têm seu próprio monumento honorífico marcado na pele.



**Figura 1.** Algumas das tatuagens memoriais anexadas pelos participantes do formulário.

O que a Psicanálise pode nos esclarecer sobre a lembrança das lembranças - tão comum aos sujeitos em luto - na prática de homenagens? Alguns casos apresentados em *Estudos sobre Histeria* (1987) têm em comum o fato dos sintomas terem se desencadeado devido à perda de um ser amado, alguém de quem cuidavam

e faleceu ou alguém cujo laço de amor foi rompido. No fim do século XIX, o luto romântico e o culto aos mortos estava em alta, assim como o rito social. Havia também uma tendência ao culto privado dos pertences do morto e, junto a isso, surgia na clínica o tema da impossibilidade de se separar deles. Freud conta sobre o caso de uma conhecida sua, uma senhora que celebrava festivais de recordação:

[...] Ela já cuidou até o fim de três ou quatro pessoas a quem amava. A cada vez, chegava a um estado de completo esgotamento, mas não adoecia depois desses trágicos esforços. Pouco depois da morte de cada paciente seu, contudo, iniciava-se nela um trabalho de reprodução que mais uma vez lhe colocava diante dos olhos as cenas da doença e da morte. Todos os dias ela repassava cada uma daquelas impressões, chorava e se consolava [...]. Esse processo de lidar com suas impressões encaixava-se em suas tarefas cotidianas sem que as duas atividades interferissem uma na outra. A situação inteira lhe passava pela mente em sequência cronológica. Não sei dizer se o trabalho de rememoração correspondia dia a dia ao passado. (FREUD; BREUER, 1987, p. 174)

Essa senhora além de reproduzir em detalhes as lembranças ligadas aos mortos, também revivia intensamente os afetos relacionados à eles:

[...] essa senhora celebrava festivais anuais de lembranças no período de suas várias catástrofes, e nessas ocasiões sua nítida reprodução visual e suas expressões de sentimentos se atinham rigorosamente às datas exatas. Por exemplo, uma vez encontrei-a chorando e perguntei-lhe amavelmente o que acontecera naquele dia. Ela repeliu minha pergunta, um pouco irritada: “Não foi nada”, disse, “foi só que o especialista esteve aqui hoje novamente e nos deu a entender que não havia mais nenhuma esperança. Não tive tempo de chorar por causa disso na hora”. Referia-se à última doença do marido, que falecera três anos antes. Muito me interessaria saber se as cenas que ela relembrava nesses festivais anuais de recordações eram sempre as mesmas, ou se a cada vez se apresentavam detalhes diferentes para fins de ab-reação [...] (FREUD; BREUER, 1987, p. 174)

Aparece aqui um esboço daquilo que mais tarde Freud (2010a) constituirá como sendo o cerne do “trabalho de luto”: o trabalho rememorativo realizado em detalhes. O luto, a princípio, é uma batalha contra o esquecimento: “Essas coisas têm de poder subsistir de alguma forma, subtraídas às influências destruidoras (FREUD, 2010b, p.

248). A tatuagem memorial teria seus benefícios contra o esquecimento, já que se trata de uma homenagem móvel, duradoura e que por se fixar no corpo, convoca a atenção dos passantes para que sua “lápide” seja lida.

Eu gostava de lembrar dela, das pessoas conversarem comigo sobre, das pessoas saberem quem era ela, então acho que certa forma foi algo positivo já que *a tatuagem levava as pessoas a perguntarem, ou as que conheciam, a lembrarem dela.* (Relato extraído do formulário, grifo nosso)

Hoje a tatuagem serve justamente como um memorial, uma forma de lembrar de tudo que vivi com ela, e de lembrar de quem ela foi pra muitas outras pessoas também, mas de uma forma muito particular, que *posso escolher dizer o verdadeiro significado ou não, já que não possui um nome, mas apenas um símbolo que ela usava muito.* (Relato extraído do formulário, grifo nosso)

Pra mim é a questão da lembrança, fotos tanto no papel como digital eu sempre perdi e a tatuagem eu tenho certeza que não irei perder, vai me acompanhar até minha morte. (Relato extraído do formulário)

A lápide, o túmulo - e a tatuagem memorial - são símbolos que ajudam a velar o horror do cadáver, permitindo preservá-lo do desaparecimento completo, ao mesmo tempo que possibilita que se mantenha uma relação com o morto por meio da mediação do símbolo:

O que caracteriza a espécie humana é justamente cercar o cadáver de algo que constitua uma sepultura, de sustentar o fato de que isso durou. A lápide ou qualquer outro sinal de sepultura merece exatamente o nome de ‘símbolo’. É algo humanizante” (LACAN, 2005b, p. 36).

Dito de outro modo, o símbolo visa recobrir - ainda que de modo limitado - o Real da morte e, além disso, permite que os objetos perdurem e encontrem uma segunda existência. Ademais, a linguagem simbólica conserva a identidade do objeto mesmo quando ele não está mais presente e com a palavra podemos preservar a permanência do que é passageiro, ainda que seja uma presença feita de ausência (LACAN, 1998).

### 4.3 A dor do luto

Eu não sei se é porque eu queria que as pessoas soubessem da minha dor ou se soubessem da homenagem. Tem essas duas paradas [sic]. (...) Talvez eu gostaria sim que as pessoas soubessem da minha dor por algum motivo. (Bruno)

Le Breton (2013) ao discorrer sobre os diferentes aspectos da dor, ressalta que esta é um fato situacional, ou seja, sua experiência dependerá de inúmeros fatores do indivíduo, como sua história pessoal e condição social. A dor pertence à esfera simbólica, de tal modo que “nenhuma fórmula definitiva pode conter a relação íntima do homem com sua dor, a não ser o fato de que toda dor remete a um sofrimento e, portanto, a um significado e a uma intensidade próprios de cada indivíduo” (BRETON, 2013, p. 22).

Freud se interessou pela dor que acompanha o luto, descrevendo-a como uma consequência do desligamento libidinal dos objetos perdidos, produzindo um sofrimento equivalente à dor física. O mundo se torna “pobre e vazio”, como se enterrássemos todas as nossas ambições e alegrias juntos daquele que se foi. Freud (1996d) faz uma analogia entre a dor física e a dor de “perda de objeto”. Se a dor física continua aumentando, pode levar a um esvaziamento do Eu por centrar-se totalmente no ponto do corpo que está emitindo a dor. De forma similar, uma representação de objeto quando altamente investida, assemelha-se a uma parte do corpo carregada por algum aumento de estímulo: “A natureza contínua do processo catexial e a impossibilidade de inibi-lo produzem o mesmo estado de desamparo mental” (FREUD, 1996d, p. 166). Um objeto amado quando perdido, concentra um forte anseio que não é passível de satisfação, uma vez que não pode responder.

Que essa situação deva ser dolorosa ajusta-se ao que acabamos de dizer, em vista da catexia de anseio, elevada e não passível de satisfação, que está concentrada no objeto pela pessoa desolada durante a reprodução das situações nas quais ela deve desfazer os laços que a ligam ao objeto (FREUD, 1996d, p. 167).

Assim, a necessidade de manter uma comunicação com a pessoa que faleceu pode ser uma forma de apaziguar a dor, mantendo o vínculo tão forte quanto existia quando a pessoa estava viva.

Apesar de considerarem no senso comum que os ritos funerários servem ao morto, na verdade, seus verdadeiros destinatários são os vivos. Os ritos de morte se destinam à paz dos vivos: “O ritual de morte seria em definitivo um ritual de vida” (THOMAS, 1985, p. 121, tradução nossa). Segundo o autor, a função dos ritos funerários é “curar ou prevenir” aqueles que a morte marcou, por meio de duas operações: a “designação” e a “capacidade de produzir um efeito”. A designação se refere ao potencial do rito em elencar signos que dêem visibilidade e reconhecimento à perda, como por exemplo, o lugar destinado ao morto; a construção do cenário e os diferentes elementos, como as vestimentas do luto, as flores, dentre outros componentes.

A “capacidade de produzir um efeito”, por sua vez, refere-se ao tratamento dado pelo rito à dor causada pela perda: “De uma maneira geral, o rito funerário contribui para canalizar o ‘trabalho de luto’ e permite reequilibrar em um prazo mais ou menos curto aqueles que a morte marcou” (THOMAS, 1985, p. 126). O tabu e os interditos do luto sinalizam a importância de se exprimir o pesar por meio dos ritos, em razão de sua função expiatória, onde o imaginário popular lhe atribui a função de purgar ressentimentos e culpas. Os ritos também apaziguam a dor na medida em que realizá-los assegura aos vivos a certeza de que estão provendo ao defunto a paz e sobrevivência no Além.

Contudo, o rito não se destina somente a consolar o enlutado, ele “conduz a uma revitalização coletiva compensatória para contrabalancear a morte daquele sobre o qual o grupo certamente tinha investido” (THOMAS, 1985, p. 127). Por isso alguns ritos finalizam com um grande e animado festim ou celebração comunitária, onde essa excitação funciona como um meio de catarse, ou seja, de liberação da dor. O ritual das tatuagens memoriais, ainda que não seja celebrado em grupo, produz um efeito catártico similar:

Ela fez com que o processo fosse menos doloroso ao lembrar dela, quando eu lembrava dela e via a Tattoo era como se eu ficasse orgulhosa por ter homenageado ela marcando a pele, algo pra que mim é muito importante. Então essa dor foi se acalmando. (Relato do formulário).



Na produção das marcas corporais como memoriais fúnebres, a resistência à dor funciona como uma forma de controle que os indivíduos podem voluntariamente exercer para testemunhar seu domínio frente ao inesperado. Também agem como catalizadores, permitindo a passagem de uma condição para outra. Como Le Breton (2014, p. 14) explica, a intensidade da dor e a prova que ela implica são capazes de provocar “a mudança de identidade, a morte simbólica e o renascimento, a destruição da criança e a ascensão do homem ou da mulher”.

#### 4.4 Considerações sobre as autolesões e as tatuagens

Não é incomum encontrar o tema das tatuagens sendo retratado sem distinção ao lado de outras modificações corporais, como as escarificações, os piercings ou ainda, as autolesões. Ainda que apareçam em contextos similares, cada uma deve ser estudada assegurando as suas particularidades. A autolesão é uma questão clínica que tem aparecido com frequência nos consultórios dos psicólogos e psicanalistas, assim como nas escolas, especialmente entre os adolescentes. É um dano intencional infligido à superfície do corpo, como se cortar, queimar ou bater, sem que haja intenção suicida (APA, 2014). Araújo *et al* (2016) constataram em sua experiência clínica certa frequência de falas de pacientes que se automutilam como uma forma de expiar a culpa. Contudo, suas falas apontam para uma questão que não lhes é possível elaborar por meio da palavra, sendo necessário mostrar através do próprio corpo.

Teve uma época que minha irmã se cortava. Depois que ela morreu fiquei nessa *vibe (sic)*. No dia mesmo me cortei aqui. Aí também escrevi o nome dela. Essa daqui eu me cortei e lembro que foi na *bad (sic)*. (...) Não deu muito tempo e eu já tinha me arrependido dessas coisas. (Bruno)

É comum que adolescentes utilizem do corpo como palco para encenar o mal-estar psíquico, seja por consequência de uma precariedade simbólica ou por expressarem um pensamento voltado para o agir e sem que se opere uma intermediação (SOUSA, 2016), como acontece no ato impulsivo de autolesão descrito por Bruno:

A cicatriz é porque estou mal na hora, fazendo algo *super impulsivo*. A tatuagem pode ser até mais dolorosa que as cicatrizes, mas é diferente se cortar e algo de pintar. (Grifo nosso)

Se de um lado há uma grande dedicação para alcançar a melhor versão que o corpo pode atingir - com tratamentos estéticos radicais -, de outro, ele se torna um terreno propício para o escoamento das frustrações e sofrimento. A cicatriz proveniente dessas lesões destaca que o sofrimento psíquico tem se revelado no corpo, por encontrar neste o lugar privilegiado de expressão do mal-estar. Fernandes (2003), por exemplo, comenta que o corpo tem sido o cenário de carga e de descarga de sintomas mal elaborados que se instalam, reclamando uma decifração.

Quando começo a falar, acho até engraçado, meu corpo parece que sente antes da minha consciência sentir que está mal. Minha voz afina antes de eu pensar: “Estou mal”. *Percebo mais pelo corpo*. (Bruno, grifo nosso)

O sangue, elemento presente nos rituais culturais e na autolesão, é tido por Favazza (1996) como a mais simbólica de todas as substâncias corporais. As cicatrizes são também muito simbólicas, visto que proporcionam um registro físico permanente, não somente da dor e do machucado, mas também da transformação ou passagem. Sousa (2016) acrescenta que as feridas e cicatrizes são como hieróglifos endereçados ao Outro, por buscarem reconhecimento e intervenção. Contudo, com o passar do tempo, esse reconhecimento pode tornar-se uma nova fonte de mal-estar:

A questão das cicatrizes talvez ofuscaram o assunto da tatuagem quando eu estava conversando com as pessoas, sabe? Elas ficavam: “O que é isso no seu peito?”. Aí hoje em dia eu não gosto tanto. *Eu preferiria uma homenagem*, tipo, uma bailarina. (Bruno, grifo nosso)

Um dos objetivos do aparelho psíquico é o trabalho de ligação do excesso pulsional e no caso da impossibilidade de domínio sobre esse excesso pela via da simbolização, é preciso que o Eu apele para mecanismos defensivos precários que visam evitar o colapso do aparelho (EFKEN, 2016). A partir dessa visão, a autolesão seria compreendida como uma forma de defesa contra o aparecimento de um excesso pulsional, diferentemente da lesão proveniente de uma tatuagem memorial como

explicaremos a seguir. O que se inscreve a partir daí é algo que se arrisca a apresentar como metáfora de um sintoma, que no caso das autolesões se inscreve na pele e se coloca como representante de uma pulsão que não encontra destino de satisfação que não seja através de um corte na própria carne. Os cortes e as cicatrizes, portanto, retratariam “uma busca do sujeito pela escrita de um ponto inapreensível” (COSTA, 2015, p. 113).

Quanto às tatuagens, Costa (2014) traz uma reflexão importante a respeito de sua dupla função de coletivizar e singularizar. A singularidade diz respeito a um traço que pode capturar o olhar do outro, o que nos leva a pensarmos sobre as autolesões, pois existe neles também essa captura do olhar. No entanto, devemos considerar que nas autolesões, “o ferimento deliberado choca os espíritos, porque mostra uma série de transgressões insuportáveis para a nossa sociedade: as das fronteiras do corpo, o fato de infligir-se dor deliberadamente, o fluxo de sangue, e o jogo simbólico com a morte” (Le Breton, 2010, p. 37). Ademais, diversos autores que se dedicam ao estudo da automutilação apontam o comportamento de esconder as lesões e cicatrizes, frequente entre os sujeitos que se cortam. De modo geral, a automutilação rompe com a ideia de sacralidade que o corpo assume na sociedade contemporânea.

No que diz respeito à convocação ao olhar, há tentativas de esconder o comportamento e as cicatrizes para os amigos e familiares mais próximos, o que é feito por meio de estratégias como cobrir com as roupas ou realizar os cortes em locais do corpo que, geralmente, não ficam expostos aos olhares. Também por esses motivos, Dinamarco (2011) comenta que a convocação ao olhar do outro seria um dos principais aspectos de distinção entre os comportamentos automutilatórios e outras marcas corporais, como a tatuagem:

O olhar do outro pode ser considerado como um dos principais elementos que diferenciam a automutilação da tatuagem. A última é feita para ser exibida, para ser revelada, é uma forma de individualização de caráter notoriamente evidente e só consegue cumprir este papel através da captação do interesse alheio. Ainda que a princípio a imagem possa estar oculta, ou feita “somente para si”, é normal que seja revelada para pessoas escolhidas, especialmente em ligações afetivas mais profundas, ritual que reforça ainda mais sua função de marca individualizatória. Na automutilação, ao contrário, o indivíduo vê na visão do outro a possibilidade do julgamento, do preconceito, do hostil, então ele a esconde – e aqui não é pra mostrar posteriormente como prêmio por ganho de intimidade,

mas sim com o intuito de não ser mesmo descoberto em sua ação – ou a disfarça, por exemplo, cobrindo-a com uma tatuagem. (p. 22).

A dor está presente quando se fala em mutilação, seja em rituais culturais, ou autolesões solitárias. A relação com a dor, entretanto, é sempre de ordem subjetiva (LE BRETON, 2013). A inquietação que muitas pessoas sentem ao se depararem com um corpo que passa por algum tipo de manipulação está relacionada ao fato de as associarem com interferências acidentais e não voluntárias (Pires, 2005). Nas manipulações voluntárias como a tatuagem memorial, o indivíduo sabe o momento em que a dor vai aparecer e não a combate, mas utiliza-se dela e cria mecanismos para superá-la. Aí reside outra grande diferença entre a produção de tatuagens memoriais e autolesões, contrapondo a dor impulsiva da mutilação e a dor premeditada da tatuagem:

A tatuagem talvez tenha sido impulsiva, mas não é tão impulsivo como socar a parede, querer acender um cigarro. *É mais pensado*, envolve gasto de dinheiro e ir marcar com o tatuador. (...) *Como a tatuagem foi em um dia feliz e planejado, então acho que não se encaixa nesse sentido de auto-destrutividade.* (Bruno, grifo nosso)

Embora as tatuagens memoriais e as automutilações contemporâneas guardem algumas semelhanças – como os componentes mencionados acima – podemos citar uma diferença fundamental entre elas. Em geral, a tatuagem memorial e seu processo ritualístico referem-se a um extenso processo que marca uma passagem e que exige a participação do tatuador e, em alguns casos, dos familiares e amigos que auxiliam no processo de escolha da imagem a ser tatuada. É um ato que, para muitos, delimita uma passagem, um processo de mudança de posição subjetiva. Na autolesão, contudo, percebemos que o ato é repetido de forma impulsiva e solitária. Em relato colhido no formulário online, a participante acentua a diferença entre tatuagens e autolesões, já que realizou sua tatuagem memorial sobre uma de suas cicatrizes como um lembrete de que “pode falar”, dando um tratamento diferente aos cortes compulsivos.

Ambas as tatuagens tem um significado muito forte, porque eu fui uma adolescente muito depressiva que me cortava o tempo todo escondido. Quando meu tio faleceu eu estava lendo um livro biográfico que nas primeiras páginas estava escrito "Tha móran an so", é gaulês antigo, e significa "Há muito o que dizer aqui", e pois é, sempre há muito o que se dizer e não dizemos. Bom a frase foi [feita] sobre um

cicatriz de um dos meus cortes, para *me lembrar sempre que eu posso falar*. (Relato do formulário, grifo nosso).

A compulsão à repetição que caracteriza o fenômeno de autolesão parece ser uma ação que produz efeitos provisórios no âmbito da subjetividade, de modo que precisa ser repetida em sua mesmidade (BIRMAN, 2014). O alívio da dor psíquica pela autolesão é, portanto, passageiro de tal modo que o sujeito fica preso na repetição do ato, sentindo-o como um vício e culpa do qual é muito custoso se livrar (BERNAL, 2019).

A tatuagem memorial, como bem sabemos, não se trata apenas de uma defesa contra o excesso, mas de auxiliar - por meio da ritualização, homenagens e outros aspectos - na mediação desta energia libidinal que se encontra superinvestida no objeto não mais existente, impossibilitando novas ações do Eu.

Cabe também lembrar das considerações de Lacan, de que junto com a perda, leva-se consigo as roupagens imaginárias do objeto. A dor do luto vem da materialização, no Eu, do encontro com algo que deveria estar oculto. Frente a ausência de ritos organizadores<sup>15</sup>, cuja eficácia simbólica possa convocar os elementos necessários para mediar o encontro do sujeito com essa nudez insuportável, resta inventar uma saída. E no campo do corpo, esta saída acontece de várias maneiras, não raramente pela materialização impulsiva da dor por meio das autolesões.

---

<sup>15</sup> Como as tatuagens memoriais, por exemplo.

## 5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Apesar do movimento de secularização da sociedade, a relação com os mortos não foi abandonada, mas se reconfigurou de acordo com aspectos socioculturais vigentes<sup>16</sup>. Essa relação atual combina elementos diversos e assume um caráter mais privativo e exterior aos modelos tradicionais. Como os ritos são capazes de apaziguar o desamparo e a dor diante da perda, é compreensível que a demanda pelas homenagens fúnebres se mantenha independente da idade ou credo, fazendo emergir a tatuagem memorial como um modo particular de ritualizar o luto.

A partir das entrevistas, percebemos que o luto continua sendo um processo coletivo, mas não é um luto expresso publicamente nos moldes tradicionais dos ritos funerários. A eficácia dos ritos tradicionais hoje é contingente e, segundo os relatos, podem gerar ainda mais sentimentos negativos. O luto se anuncia pelo corpo, já que o memorial na pele acompanha sempre com o sujeito, sob as chances de convocar o olhar do outro. Ademais, esse memorial serve como uma das maiores homenagens possíveis, já que exige um sacrifício de um espaço da pele e um processo doloroso até a cicatrização.

Sendo assim, por mais que o fenômeno das tatuagens memoriais esteja se popularizando, consideramos que não se trata de um modismo, mas de uma invenção particular para fazer valer a função essencial dos ritos fúnebres. A Psicanálise esclarece que a dor do luto é, além da perda, lidar com o encontro insuportável com o objeto despido de suas roupagens imaginárias. A partir da leitura de Lacan, poderíamos considerar a tatuagem memorial como um mediador dessa relação, evitando possíveis impasses<sup>17</sup> no processo de elaboração do luto. A ritualização e, neste contexto, as próprias tatuagens, permitem ao enlutado retirar-se momentaneamente da solidão ao investir sua energia na procura de um tatuador, na escolha da melhor homenagem ou

---

<sup>16</sup> Elementos apresentados nos subcapítulos 3.1 à 3.3 (A história da tatuagem urbana e a singularidade na contemporaneidade)

<sup>17</sup> Utilizamos a explicação de Lacan sobre a história de Hamlet para exemplificar alguns desses impasses.

em dispor-se fisicamente para o processo de ser tatuado.

A elaboração de um luto passa precisamente pela mudança de relação que se mantinha com aquilo que foi perdido. Para isso, é fundamental que haja a participação de um público, prestando assistência e dando contorno aos afetos dos enlutados. A presença de terceiros solidários, como a família ou ainda o tatuador, abre espaço para a fala e permite ao enlutado sentir-se confortável para sair do silêncio. Esperamos que este estudo traga contribuições para os sujeitos que estão vivenciando o luto, tatuadores e tatuados, profissionais da saúde mental e demais interessados no assunto, levando em consideração o quanto este tema é recorrente na prática clínica.

## REFERÊNCIAS

ALLOUCH, Jean. **Erótica do luto no tempo da morte seca**. Tradução de Procópio Abreu. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2004.

AMERICAN PSYCHIATRIC ASSOCIATION (APA). **DSM-5: Manual Diagnóstico e Estatístico de Transtornos Mentais**. Porto Alegre: Artmed, 2014.

ANDRADE, Cláudia Braga de. A natureza do corpo: origem ou destino?. **Cad. psicanál.**, Rio de Janeiro, p. 97-112, 2003.

ARAÚJO, Juliana Falcão Barbosa de; CHATELARD, Daniela Scheinkman; CARVALHO, Isalena Santos; VIANA, Terezinha de Camargo. O corpo na dor: automutilação, masoquismo e pulsão. **Estilos clin.**, São Paulo, v. 21, n. 2, p. 497-515, maio/ago. 2016. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/estic/article/view/131020/127461>. Acesso em: 20 jan. 2022.

ARIÈS, Philippe. **O homem diante da morte**. Rio de Janeiro: Francisco Alves; 1981.

AZEVEDO, Monia Karine; NETO, Gustavo Adolfo Ramos Mello. O desenvolvimento do conceito de pulsão de morte na obra de Freud. **Rev. Subj.**, Fortaleza, v. 15, n. 1, p. 67-75, abr. 2015. Disponível em: [http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S2359-07692015000100008&lng=pt&nrm=iso](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2359-07692015000100008&lng=pt&nrm=iso). Acesso em: 17 jan. 2022

BAYARD Jean-Pierre. **Sentido oculto dos ritos mortuários: Morrer é morrer?** São Paulo: Paulus, 1996.

BERNAL, Elisa Penna. **Considerações psicanalíticas a respeito da automutilação**. 2019. Dissertação (Mestrado em Psicologia) - Universidade de São Paulo, São Paulo, 2019. Disponível em: <https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/47/47131/tde-17062019-100931/pt-br.php>. Acesso em: 20 jan. 2022.

BIRMAN, Joel. **O sujeito na contemporaneidade: Espaço, dor e desalento na atualidade**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.

CARNEIRO, Thiago Rodrigues Alves. **Faixas salariais x Classe social – qual sua classe social?**. 2021. Disponível em: <https://thiagorodrigo.com.br/artigo/faixas-salariais-classe-social-abep-ibge/> Acesso em: 16 de junho de 2021.

CORBIN, Alain; COURTINE, Jean-Jacques; VIGARELLO, Georges. História do corpo. **Petrópolis, RJ: Vozes**, v. 3, 2008.

CORRÊA, José de Anchieta. **Morte**. São Paulo: Globo, 2008.



COSTA, Ana. A transicionalidade na adolescência. *In*: COSTA, Ana; BACKES, Carmen; RILHO, Valéria; OLIVEIRA, Luís Fernando Lofrano de. (Orgs.) **Adolescência e experiência de borda**. Porto Alegre: Editora da Ufrgs, 2004. p.165-193.

COSTA, Ana. **Litorais da psicanálise**. São Paulo: Escuta, 2015.

COSTA, Ana. **Tatuagem e marcas corporais: atualizações do sagrado**. 3. ed. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2014.

DINAMARCO, Adriana Vilano. **Análise exploratória sobre o sintoma de automutilação praticada com objetos cortantes e/ou perfurantes, através de relatos expostos na internet por um grupo brasileiro que se define como praticantes de automutilação**. 2011. Dissertação (Mestrado em Psicologia) - Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011. Disponível em: <https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/47/47133/tde-06092011-162704>. Acesso em: 20 jan. 2022.

EFKEN, Pedro Henrique de Oliveira. Domínio e Crueldade a partir de Freud: Marcas do excesso. *In*: CARDOSO, Marta Rezende (org.). **Excesso e trauma em Freud**. Curitiba: Appris, 2016. p. 231 – 258.

ELDGE. Modifique seu corpo e modifique o mundo. [Entrevista concedida a T. Angel]. **FRRRKguys**, fev. 2010. Disponível em: <http://www.frrrkguys.com.br/modifique-seu-corpo-e-modifique-o-mundo/>. Acesso em: 13 dez. 2021.

ELIAS, Norbert. **A solidão dos moribundos**: seguido de “Envelhecer e morrer”. Tradução de Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

FAVAZZA, Armando. **Bodies Under Siege**: self-mutilation and body modification in culture and psychiatry. Baltimore, Maryland: The Johns Hopkins University Press, 1996.

FERNANDES, Maria Helena. **O corpo**. Casa do Psicólogo: São Paulo, 2003. (Coleção Clínica Psicanalítica).

FISHER, Jill A. Tattooing the body, marking culture. *Body & Society*, v. 8, n. 4, p. 91-107, 2002. Disponível em: <https://citeseerx.ist.psu.edu/viewdoc/download?doi=10.1.1.602.5897&rep=rep1&type=pdf>. Acesso em: 12 dez. 2021.

FONTANELLA, Bruno José Barcellos; RICAS, Janete; TURATO, Egberto Ribeiro. Amostragem por saturação em pesquisas qualitativas em saúde: contribuições teóricas. **Cad. Saúde Pública**, Rio de Janeiro, v. 24, n. 1, p. 17-27, 2008.

FORTES, Isabel; WINOGRAD, Monah; PERELSON, Simone. Algumas reflexões sobre o corpo no cenário psicanalítico atual. **Psicologia USP**, v. 29, n. 2, p. 277-284, mai/ago. 2018. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/0103-656420170154>. Acesso em: 13 dez. 2021.

FREUD, Sigmund. A História do Movimento Psicanalítico, Artigos sobre Metapsicologia e outros Trabalhos. *In:* FREUD, Sigmund. **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 2006b. v. XIV.

FREUD, Sigmund; STRACHEY, James. **Além do princípio de prazer**. L&PM Editores, 2016.

FREUD, Sigmund. A questão da análise leiga. *In:* FREUD, Sigmund. **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1969. v. XX.

FREUD, Sigmund. **As pulsões e seus destinos**. Rio de Janeiro: Autêntica, 2014.

FREUD, Sigmund. As pulsões e suas vicissitudes. *In:* FREUD, Sigmund. **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1996e. v. XIV.

FREUD, Sigmund. A transitoriedade. *In:* FREUD, Sigmund. **Introdução ao narcisismo: ensaios de metapsicologia e outros textos (1914-1917)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010b.

FREUD, Sigmund; BREUER, Josef. Estudos sobre a histeria. *In:* FREUD, Sigmund. **Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1987. v. II.

FREUD, Sigmund. Conferências introdutórias sobre psicanálise. *In:* FREUD, Sigmund. **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**, v. 16, p. 287-539, 1976.

FREUD, Sigmund. Formulações sobre os dois Princípios do Funcionamento Mental. *In:* FREUD, Sigmund. **Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1996a. v. XII.

FREUD, Sigmund. Inibições, sintomas e ansiedade. *In:* FREUD, Sigmund. **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1996d. v. XX.

FREUD, Sigmund. Luto e Melancolia. *In:* FREUD, Sigmund. **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1996c. v. XIV

FREUD, Sigmund. Luto e melancolia. *In:* FREUD, Sigmund. **Introdução ao narcisismo: ensaios de metapsicologia e outros textos (1914-1917)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010a.

FREUD, Sigmund. O Eu e o Isso. *In*: FREUD, Sigmund. **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 2006a. v. XIX.

FREUD, Sigmund. O ego e o id. *In*: FREUD, Sigmund. **Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1989. v. XIX.

FREUD, Sigmund. Reflexões para tempos de guerra e morte. *In*: FREUD, Sigmund. **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1974. v. XIV.

FREUD, Sigmund. Três Ensaios sobre a teoria da sexualidade. *In*: FREUD, Sigmund. **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1996b. v. VII.

GALLO, Héctor; RAMÍREZ, Mario Elkin. **El psicoanálisis y la investigación en la universidad**. Buenos Aires: Grama Ediciones, 2012.

GARCIA-ROZA, Luiz Alfredo. **Artigos de metapsicologia**. 7.ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008. (Introdução à Metapsicologia Freudiana, v. 3).

IRIBARRY, Isac Nikos. O que é pesquisa psicanalítica?. **Ágora**: Estudos em Teoria Psicanalítica, Rio de Janeiro, v. 6, n. 1, p. 115-138, jan/jun. 2003. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S1516-14982003000100007>. Acesso em: 12 dez. 2021.

JEHA, Silvana. **Uma história da tatuagem no Brasil**: do Século XIX à década de 1970. São Paulo: Veneta, 2019.

LACAN, Jacques. **Escritos**. 1 ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

LACAN, Jacques. **Nomes-do-Pai**. Trad. André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005b.

LACAN, Jacques. **O Seminário, livro 6**: o desejo e sua interpretação. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2016.

LACAN, Jacques. **O Seminário, livro 10**: a angústia. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005a.

LACAN, J. **O seminário, livro 11**: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988.

LE BRETON, David. **Antologia da Dor**. São Paulo: Editora Unifesp, 2013.

LE BRETON, David. Escarificações na adolescência: uma abordagem antropológica. **Horizontes Antropológicos**, v. 16, n. 33, p. 25-40, jun. 2010. Disponível em:

[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0104-71832010000100003](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-71832010000100003). Acesso em: 20 jan 2022.

LE BRETON, David. **Sinais de identidade**: tatuagens, piercings e outras marcas corporais. Lisboa: Miosótis, 2004.

LE BRETON, David. **Una breve historia de la adolescencia**. Tradução de Victor Goldstein. Buenos Aires: Nueva Visión, 2014.

LEITÃO, Débora Krischke. Mudança de significado da tatuagem contemporânea. **Cadernos IHU Idéias**, São Leopoldo, ano 2, n. 16, p. 1-22, 2004.

LIPOVETSKY, Gilles. A era do vazio: ensaios sobre o individualismo. **Ed. Relógio D'Água**, 2005.

MACEDO, Sybele; ALMEIDA, Maíra Lopes. As transformações corporais na adolescência através de tatuagens, piercings e alargadores. **Estilos da clínica**, [S.l.], v. 24, n. 1, p. 134-146, 2019. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/estic/article/view/145179/154693>. Acesso em 17 jan. 2022.

MARCON, Heloisa Helena. Religião, ciência e capitalismo: sujeito massificado, objeto padrão e medida comum para o gozo. **Ágora: Estudos em Teoria Psicanalítica**, Rio de Janeiro, v. 20, n. 2, p. 527-542, mai/ago 2017. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/1809-44142017002011>. Acesso em: 12 dez. 2021.

MARCOS, Cristina Moreira. A pesquisa em psicanálise e a Linha de Pesquisa Processos Psicossociais do Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu de Psicologia da PUC-Minas. In: NETO, Fuad Kyrillos; MOREIRA, Jacqueline Oliveira (org.). Pesquisa em psicanálise: transmissão na universidade. Barbacena: EdUEMG, 2010. p. 99-111.

MARQUES, Toni. **O Brasil tatuado e outros mundos**. Rocco, 1997.

MEILMAN, Léa. Mensagens codificadas no corpo: é possível decifrar?. **Reverso**, v. 37, n. 69, p. 91-98, 2015.

MOREIRA, Jacqueline de Oliveira; TEIXEIRA, Leônia Cavalcante; NICOLAU, Roseane de Freitas. Inscrições corporais: tatuagens, piercings e escarificações à luz da psicanálise. **Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental**, São Paulo, v. 13, n. 4, p. 585-598, dez. 2010.

MORIN, Edgar. **L'homme et la mort**. Paris: Seuil, 1970.

ORTEGA, Francisco. O sujeito cerebral e o movimento da neurodiversidade. **MANA**, v. 14, n. 2. p. 477-509, out. 2008. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/mana/a/TYX864xpHchch6CmX3CpxSG/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 13 dez. 2021.

PALOMBINI, Analice de Lima. O corpo em psicanálise. **Ágora: Estudos em Teoria Psicanalítica**, Rio de Janeiro, v. 8, n. 1, p. 126-128, jan/jun. 2005. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S1516-14982005000100010>. Acesso em: 13 dez. 2021.

PEIRANO, Mariza. **Rituais ontem e hoje**. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

PINHEIRO, Marina; CARVALHO, Glória. Singularidade e mito: o corpo como potência subversiva. **Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental**, São Paulo, v. 20, n. 4, p. 728-748, dez. 2017. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rlpf/a/nMdtcqWGvrsG4GCvcGJQ95H/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 12 dez. 2021.

PINHO, Miriam Ximenes; ROSA, Miriam Debieux. Luto em versão contemporânea: as tatuagens memoriais. **Trivium**, Rio de Janeiro, v. 6, n. 1, p. 18-28, jun. 2014. Disponível em: [http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S2176-48912014000100004&lng=pt&nrm=iso](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2176-48912014000100004&lng=pt&nrm=iso). Acesso em: 18 jan. 2022.

PINHO Miriam Ximenes. **O rito (fúnebre) individual do neurótico em tempos de dessocialização da morte e do luto: uma leitura psicanalítica das tatuagens in memoriam**. 2015. 260 f. Tese (Doutorado em Psicologia) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2015.

PIRES, Beatriz Ferreira. **O corpo como suporte da arte: piercing, implante, escarificação, tatuagem**. São Paulo: Editora Senac São Paulo, 2005.

PIRES, Beatriz Ferreira. O corpo como suporte da arte. **Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental**, [S. l.], v. 1, n. 6, p.76-85, mar. 2003.

RIVERA, Tania. Resenha: Entre dor e deleite. **Novos estudos CEBRAP**, n. 94, p 231-237, nov. 2012. Resenha de FREUD, Sigmund; KEHL, Maria Rita; PERES, Urania T.; CARONE, Modesto; CARONE, Marilene. Luto e Melancolia. São Paulo: Cosac & Naify, 2011. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0101-33002012000300016>. Acesso em: 18 jan. 2022.

ROUDINESCO, Elisabeth; PLON, Michel. **Dicionário de psicanálise**. Tradução de Vera Ribeiro e Lucy Magalhães. Supervisão da edição brasileira Marco Antonio Coutinho Jorge. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

SAFATLE, Vladimir. **Fetichismo: colonizar o outro**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

SANTAELLA, Lúcia. O corpo como sintoma da cultura. **Comunicação Mídia e Consumo**, v. 1, n. 2, p. 139-157, 2008.

SEBRAE. **Os negócios promissores em 2015**. 2014. Disponível em: [https://bibliotecas.sebrae.com.br/chronus/ARQUIVOS\\_CHRONUS/bds/bds.nsf/683783776b08b7f735a64117776d2ef0/\\$File/5254.pdf](https://bibliotecas.sebrae.com.br/chronus/ARQUIVOS_CHRONUS/bds/bds.nsf/683783776b08b7f735a64117776d2ef0/$File/5254.pdf). Acesso em: 28 de jun. de 2020.

SOUSA, Renata Guaraná de. **Um corpo para (de)marcar-se**: estudo psicanalítico acerca das escarificações na adolescência. 2016. Dissertação (Mestrado em Psicologia) - Universidade Católica de Pernambuco, Recife, 2016. Disponível em: <http://tede2.unicap.br:8080/handle/tede/255>. Acesso em: 20 jan. 2022.

SOUZA, Christiane Pantoja de; SOUZA, Airle Miranda de. Rituais Fúnebres no Processo do Luto: Significados e Funções. **Psicologia: Teoria e Pesquisa**, Brasília, v. 35, e35412, 2019. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/0102.3772e35412>. Acesso em: 18 jan. 2022.

SUPERINTERESSANTE, Revista. **1º censo de tatuagem do Brasil**: resultados. resultados. 2016. Disponível em: <https://super.abril.com.br/comportamento/1o-censo-de-tatuagem-do-brasil-resultados/>. Acesso em: 16 ago. 2021.

SWEETMAN, Paul. Anchoring the (postmodern) self? Body modification, fashion and identity. **Body & society**, v. 5, n. 2-3, p. 51-76, 1999.

THOMAS, Louis-Vincent. **Rites de mort**: pour la paix des vivants. Paris: Fayard, 1985.

VAN GENNEP, Arnold. **Os ritos de passagem**. Tradução Mariano Ferreira. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2011.

VIEIRA, Marcus André. Objeto e desejo em tempos de superexposição. **Ágora: Estudos em Teoria Psicanalítica**, Rio de Janeiro, v. 8, n. 1, p. 27-40, jan/jun 2005. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S1516-14982005000100002>. Acesso em: 19 jan. 2022.

WINOGRAD, Monah. MENDES, Larissa da Costa. Qual corpo para a psicanálise? Breve ensaio sobre o problema do corpo na obra de Freud. **Psicol. teor. prat.**, São Paulo, v. 11, n. 2, p. 211-223, dez. 2009. Disponível em [http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1516-36872009000200015&lng=pt&nrm=iso](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1516-36872009000200015&lng=pt&nrm=iso). Acesso em: 17 jan. 2022.