

A PROBLEMATIZAÇÃO DA TATUAGEM SOB A ÓTICA DA VIRADA ONTOLÓGICA NA ANTROPOLOGIA

THE PROBLEMATIZATION OF TATTOO UNDER THE OPTIC OF THE ONTOLOGICAL TURN IN ANTHROPOLOGY

Rafael Siqueira Machado¹

RESUMO: O presente artigo propõe-se introduzir uma discussão acerca da questão da presença da tatuagem no mundo, problematizando a visão universalista ocidental que parte deste fenômeno por uma especificação objetivista: uma marca pintada na derme, interpretada localmente. Tal construção da tatuagem culmina em uma importação de “estilos artísticos” de outros contextos, descolados de suas relações e práticas locais. Argumentamos aqui, a partir de uma perspectiva teórica que toma por base bibliografias em que se tem por tema central a tatuagem no ocidente ao longo do tempo e na Polinésia que, tal universalização quando tomada por natural pela antropologia, faz com que a tatuagem seja vista como técnicas de marcação na pele e estilos de desenho, quando outras relações e práticas podem se mostrar tanto ou mais essenciais na construção de tal prática. Portanto, o objetivo deste artigo é apresentar alternativas, a partir das contribuições de Bruno Latour; Tim Ingold; Viveiros de Castro e Annemarie Mol, para o estudo da tatuagem, priorizando uma atenção às práticas e relações impostas em cada contexto.

ABSTRACT: The present article proposes to introduce a discussion about the question of presence of tattoo in world, problematizing a western universalist vision that start from this phenomenon by an objectivist specification: a mark painted on dermis, locally interpreted. Such construction of tattoo culminates in an import of “artistic stiles” from the others contexts, detached from their local relations and local practices. We argued here, from a theoretical perspective that takes as base bibliographies which the central theme is the tattoo in western over time and in Polynesia that, such universalization when taken as natural by anthropology, makes the tattoo to be seen as skin-marking techniques and drawing stiles, when others relations and practices may prove to be much or more essential in the constructions of such practice. Therefore, the objective of this article is to present alternatives, based on the contributions of Bruno Latour; Tim Ingold; Viveiros de Castro and Annemarie Mol, for the study of the tattoo, prioritizing an attention to the practices and relations imposed in each context.

PALAVRAS-CHAVE: Tatuagem; Virada ontológica, Antropologia; Práticas

KEYWORDS: Tattoo; Ontological turn; Anthropology; Practices

A HISTÓRIA DA TATUAGEM E SUAS PROBLEMATIZAÇÕES

Qualquer pessoa que se proponha fazer uma visita em um entre os vários estúdios de tatuagem que pululam nas sociedades contemporâneas, encontra extensos portfólios com sugestões diversas de desenhos a serem tatuados. Ao folhear tais portfólios, podemos

¹ Graduado em Ciências Humanas e Ciências Sociais pela UFJF. Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da UFJF. E-mail: faelborgir@hotmail.com

perceber uma infinidade de estilos de tatuagem subdivididos em categorias pré-especificadas: realismo, maori, tribal, *new-school*, celta, etc. Tais variedades de “estilo” são apontadas nos trabalhos de Fonseca (2003); Le Breton (2004); Osório (2006); Berger (2007); e etc, como demasiadamente significativos na constituição do fenômeno da tatuagem nas sociedades contemporâneas. Neste contexto, tais autores também destacam que a tatuagem passa a se vincular, a partir dos anos 1980, à expressão de singularidades identitárias, pertencimentos à grupos e ornamentação estética, atrelada a perspectiva individualista: “As marcas corporais assinam uma irreduzível afirmação de si, são nas nossas sociedades um artefato do individualismo, mesmo que induzam a mudanças. Afirmam sempre um eu, pessoalmente, mais do que um nós” (LE BRETON, 2004, p.138). Enquanto marca de individualidade, a tatuagem sinaliza o apelo de construção de um corpo inacabado, moldado e pintado conforme preferências individuais (LE BRETON, 2004).

Na esteira desta construção, a valorização da estética na tatuagem “aparece como um valor essencial, que dinamiza uma nova linguagem, sentido e forma de apropriação” (FONSECA, 2003, p.100). Ainda que tais trabalhos citados destaquem extensa complexidade do fenômeno da tatuagem, expondo dinâmicas de recortes diversas que perpassam desde questões de gênero e sexualidade até motivações pessoais da tatuagem; tal fenômeno possui forte apelo estético, ou seja, a habilidade do tatuador em transpor para a pele o desenho pretendido é um imperativo a ser destacado. Neste sentido, a variabilidade de estilos da tatuagem é expressa exatamente tal apelo estético, sendo que tais estilos possuem origens diversas, desde tatuagens características realizadas entre povos polinésios, asiáticos e sul-americanos até movimentos de arte, como realismo, arte contemporânea, entre outros. Portanto, se a presença da tatuagem - em termos sincrônicos e diacrônicos - aponta para sua existência em diversos contextos culturais ao longo da história, destaca-se a presença de uma “visão sobre a tatuagem” em trabalhos antropológicos e sociológicos sobre o tema.

Tal “visão sobre a tatuagem”, normalmente traçada a partir de sua presença no Ocidente desde a antiguidade, traz suas transformações ao longo do tempo, pincelando seus usos em outras sociedades não ocidentais. Araujo (2005) reconstrói a trajetória da tatuagem no mundo, localizando sua origem a partir de *Ötzi*, o homem de gelo, encontrado nos alpes orientais, localizados entre a Itália e Suíça em 1991 por moradores locais (estima-se que possua mais de 5300 anos, sendo então considerada uma das múmias mais antigas do mundo), possuindo dezenas de tatuagens espalhadas em seu corpo. Araujo

CSONline – Revista Eletrônica de Ciências Sociais, Juiz de Fora, n. 24 (2017) Dez., pp. 1-309.

(2005) aponta que a tatuagem esteve presente em diversas sociedades, enfatizando a centralidade do corpo como importante forma de linguagem: “em todas as épocas e lugares do mundo o homem usa o corpo como linguagem. Muitas vezes escrevendo na sua própria pele um diário de sua própria vida. [...] É o corpo que se enfeita para ser belo, diferente e mágico” (ARAUJO, 2005, p.7). A autora ainda aponta as diferentes formas de uso da tatuagem: entre os egípcios, a tatuagem possuía funções medicinais e ritualísticas, como uma oferenda aos deuses. Na Grécia e Roma a tatuagem foi usada principalmente em escravos e gladiadores, como uma marca pública de sua condição social.

Além de seus extensos usos na Antiguidade, há também a presença da tatuagem em contextos não ocidentais que coexistem até os dias atuais. Lucia Santaella (2004) enfatiza a variabilidade de formas de comunicação que possuem como vetor central o corpo. A autora aponta, entre outros casos, a centralidade da tatuagem entre os Samoanos da Polinésia, dos quais viam a tatuagem de diversas formas: simbolizava a aliança com os deuses, representava ritos de passagem e uma conseqüente ascensão social e etc: “as marcas, tatuagens e circuncisões, significavam a aliança com os espíritos ou com o divino e a transição para a vida adulta era assinalada por um ritual, normalmente doloroso e bastante cruel” (SANTAELLA, 2004 p. 150). No Ocidente, segundo Andrea Fonseca (2003), a tatuagem foi proibida no decorrer da Idade Média pelo Cristianismo, por representar uma forma de flagelação do corpo, que era visto como a morada divina. Porém, a tatuagem é “redescoberta” no Ocidente a partir das Grandes Navegações no século XVIII, principalmente a partir da chegada à Oceania. O britânico James Cook foi o primeiro europeu a chegar à costa leste australiana, sendo também o primeiro a navegar nas costas neozelandesas. Cook, em seus diários, registrou as marcas corporais entre os Maori e Samoanos, referindo-se a elas sob o nome “tatau”, que nada mais era que o som produzido na execução das tatuagens, feitas com pontas de ossos embebedadas de tinta, batidas com martelos. A palavra “tatau” deu origem a palavra inglesa “tattoo”, referindo-se a estas marcas corporais. Marinheiros e capitães que navegavam pela região tatuavam-se e exibiam seus corpos como símbolo de aventura e exibição da arte de outras culturas:

Assim, o contexto social em que se começou essa prática no Ocidente se deu a partir do contato com outras culturas, distantes e diferentes, cujas artes, tais como as tatuagens, eram vistas como “exóticas”. Um exotismo que seduzia aos viajantes, que se converteram em intermediários de um saber que se foi apropriando paulatinamente através das viagens, do ir e se tatuar, de retornar e se mostrar, de provar, de começar a aprender e de experimentar em seus próprios corpos. (FONSECA, 2003, p.19)

A partir do fim do século XIX e início do século XX, Fonseca (2003) aponta mudanças significativas no contexto da tatuagem. A partir da invenção da eletricidade, o estadunidense Samuel O'Reilly cria, em 1891, a primeira máquina elétrica de tatuagem, o que representa um grande avanço para a prática. Se antes desta invenção, os materiais para realização da tatuagem eram facilmente transportáveis, a prática da tatuagem não se fixou em locais específicos. Após a máquina elétrica, necessitou-se fixar o local de trabalho em localidades que utilizavam energia elétrica. Além disso, com a máquina elétrica, o tempo de trabalho foi encurtado, e a qualidades dos traços foi melhorada: “revolucionou aspectos-chave do exercício deste ofício, tais como: a redução do tempo de trabalho, [...] e a qualificação técnica na aplicação das tatuagens, que aperfeiçoava o acabamento de seus traços” (FONSECA, 2003, p.20).

Neste mesmo período, a tatuagem se torna uma prática largamente utilizada por setores marginais da sociedade: soldados, presidiários, marinheiros e prostitutas. No caso do presídio, havia-se a possibilidade de aprender o ofício, além de tatuar-se. Neste meio, como Paredes (2003) aponta, a tatuagem era feita por: “por intuição, por saudade, pela privação das afeições, pelas crenças de proteções mágicas, enfim, pela identificação entre um determinado meio, sendo através da tatuagem que os criminosos possuem meios preciosos de identificação” (PAREDES, 2003, p.4). O cárcere privado, aliado ao tempo livre e convivência, ainda que forçada, possibilitava a aprendizagem da prática.

A tatuagem neste período, por estar ligada a setores marginais da sociedade, teve sua construção social vista por um viés negativo, podendo ser vista enquanto uma forma de estigma. Já nos anos 1950, 1960 e 1970 a tatuagem passa a também ser utilizada por outros grupos. Le Breton (2004) destaca que nestes grupos não apenas a tatuagem é apropriada de forma geral, mas certos desenhos e símbolos passam a se associar aos grupos e simbolizar uma pertença, como entre grupos de motoqueiros, punks e neonazistas. Até a década de 1970, mesmo que os estúdios possuíssem uma residência mais fixa, graças à necessidade da eletricidade, ainda funcionavam, segundo Fonseca (2003), nos fundos de barbearias, bares e etc. A partir dos anos 1980, inicia-se um processo de mudança na concepção social sobre tatuagem. Estúdios profissionalizados e direcionados à prática da tatuagem abrem suas portas em todo o mundo, mas principalmente nos Estados Unidos. Há a utilização de equipamentos e tintas importadas, criadas e vendidas especialmente para a prática da tatuagem, a utilização de equipamentos de esterilização, além do uso de máscaras e luvas, algo que enfatiza a higienização do local e preocupação com a saúde dos clientes. Fonseca (2003) destaca:

instalar uma loja significa passar por uma série de requerimentos de ordem jurídica, comercial e sanitária [...] fora aumentar o controle social exercido sobre essa prática, também faz ganhar algo que para seus praticantes é fundamental: o reconhecimento social e público da prática da tatuagem (FONSECA, 2003, p.26)

O que a autora aqui enfatiza é a mudança do status da tatuagem a partir de um nível institucional que gera mudanças sociais. Quando estes estúdios especializados abrem suas portas, iniciam-se processos de exigência para seu funcionamento, ou seja, além da legalidade jurídica, há uma fiscalização dos estúdios, o que exige maior controle sanitário do local. Vale frisar que estes aspectos, apesar de terem uma abrangência internacional, tiveram variações. Este controle público dos estúdios e a regulação da prática da tatuagem foram pilares centrais que levaram à decorrente mudança do status da tatuagem no Ocidente. Enquanto a tatuagem era uma prática não apenas ligada a grupos e camadas sociais marginalizadas, mas praticada em ambientes “inadequados” (fundos de bares, barbearias e prisões), estava ligada ao risco e perigo, sendo estigmatizada. Porém, com a regulação e controle social, seu status muda exatamente por seu controle social mais amplo, sendo legitimada em uma ordem social. Como Fonseca (2006) também enfatiza, os estúdios de tatuagens passam a se investir de uma aparência hospitalar com o uso de material descartável, máscaras, luvas, materiais anti-alérgicos e tintas especializadas. Outro aspecto importante foi, como apontado por Le Breton (2004), a especialização dos tatuadores e o melhoramento das técnicas de tatuagem. Ou seja, esta mudança no status da tatuagem gera maior demanda social de tatuadores, o que os leva a se especializarem na prática. A partir dos anos 1980, com todas as mudanças e transformações ocorridas neste “mundo da tatuagem”, sua prática se tornou um símbolo de diferenciação e afirmação da individualidade do sujeito no mundo moderno, expandindo-se por diversas camadas sociais.

Pode-se perceber, desta forma, que a “história da tatuagem” prioriza uma narrativa de mudanças e transformações a partir de uma trajetória no Ocidente. Se a partir dos anos 1980, o controle estatal da prática e a proliferação de estúdios especializados denotam maior aceitabilidade social da prática, tal atividade caracteriza-se a partir de então por seu apelo estético, expresso tanto na especialização de tatuadores quanto no desenvolvimento de materiais que, ao mesmo tempo, facilitam a assepsia da prática e a melhora estética da tatuagem através de máquinas elétricas, agulhas especializadas e tintas antialérgicas. Somando-se ao desenvolvimento tecnológico, a expansão da tatuagem nos grandes

centros urbanos incentiva a especialização artística dos tatuadores, elevando o nível técnico da prática.

Neste sentido, o desenvolvimento técnico atrelado à importância estética faz com que desenvolvam-se técnicas de tatuagem a partir de outras culturas e movimentos artísticos. E apesar da extensa bibliografia sobre o assunto apontar diversas motivações, relações, significações, contextos e etc, tanto de indivíduos e grupos, tanto no Ocidente como em outras sociedades, a tatuagem é vista sob o signo de uma prática unificada. Tal unificação repousa em sua suposta objetividade: a inserção de tinta na derme por agulhas. Ainda que as motivações que levem à prática tal como as significações posteriores envolvam uma diversidade analítica importante, tais aspectos condenam-se à pura interpretação. Isso quer dizer que, tanto na questão do pertencimento a grupos, formas de expressão da subjetividade, rituais de passagem, relações com divindades ou espíritos, tais questões são vistas pela ótica da interpretação. O que há de objetivo e que unifica tais expressões encontra-se no signo da natureza: a tatuagem enquanto simples inserção de tinta na pele. O que há de variável e subjetivo, encontra-se no signo da interpretação: preferências, relações com deuses, subjetividades e etc.

Este esvaziamento da prática, relegando à variação interpretativa que não altera em si o fenômeno da tatuagem expressa-se no Ocidente através da valorização estética: tatuagens maori, samoanas, japonesas, indígenas e etc são importadas como variações artísticas, desvinculadas de seus contextos culturais particulares. Focaliza-se no desenvolvimento de tecnologias e especializações artísticas dos tatuadores, para que tal prática possa ter melhores resultados estéticos. Em resumo, é possível notar que tal visão unificadora da tatuagem termina por obscurecer particularidades contextuais, relegando à interpretação toda e qualquer relação estabelecida a partir da tatuagem. Cabe então apresentar, a partir de agora, uma proposta para repensar o fenômeno da tatuagem em diversos contextos particulares, rompendo com princípios ocidentais dados por sua suposta objetividade intrínseca, tomando por base comparações com tatuagens nos contextos polinésios, tal como suas diferenças ao longo do tempo no ocidente.

FETICHIZAÇÃO DA TATUAGEM

Ainda que a tatuagem, tal como anteriormente apontada, envolva uma miríade de questões a serem tratadas em diversas partes do mundo, tendo sua significação transformada ao longo do tempo no Ocidente, a unificação de tal fenômeno sob uma suposta objetividade prática de inserção de tinta na derme, relegando à interpretações

CSONline – Revista Eletrônica de Ciências Sociais, Juiz de Fora, n. 24 (2017) Dez., pp. 1-309.

instâncias relacionais, mágicas e divinas ocasiona certos problemas. Quando nos deparamos com afirmações deste tipo: “Tatuagem é uma tradição de marcar a pele com tintas e agulhas, enquanto o *moko* é a prática e marcação da pele para refletir o *whakapapa* (genealogia) do portador Maori” (tradução minha)², percebemos que tal unificação da prática pode apresentar diversos questionamentos importantes.

Bruno Latour, ao tratar de tais questionamentos em “Reflexão sobre o culto moderno dos deuses fe(i)tiches” (2002) mostra como os modernos projetam sobre os não-modernos uma concepção fetichista, atribuindo à sua não-racionalidade a concepção de “crença”. Ou seja, qualquer apelo de caráter metafísico sobre instancias supostamente relegadas à objetividade da natureza são conseqüentemente caracterizadas como “crenças”. Porém, Latour faz a inversão da lógica, mostrando como, por exemplo, o químico Louis Pasteur também credita uma reação ativa do ácido láctico, projetando sobre este experimento uma crença que também pode ser caracterizada como fetichista. Assim, tanto modernos quanto não modernos compartilham do fetichismo: “os antifetichistas, como os fetichistas, prestam aos ídolos um culto bastante estranho” (LATOUR, 2002, p.29). No campo de estudos sobre a tatuagem, atribuir simbolismo e representatividade à tatuagem é, em certo grau, creditar uma crença que nada mais faz do que obscurecer o que (supostamente) ela é em cada contexto. Neste sentido, tomar, por exemplo, o *tāmoko*³ dos Maori como uma forma de marcação corporal nivelada à nível de representação com a tatuagem pensada no contexto Ocidental, é uma forma de, ainda que indiretamente, fetichizar a tatuagem maori. É aqui que se situa a crítica às tais trajetórias da tatuagem e suas diversas formas de “representação”, pois diluir todas estas específicas marcações corporais à tatuagens, tal como concebemos, corre-se o risco de cair num perigoso reducionismo.

²No original: “Tattoo is the tradition of marking the skin with ink and needles, whereas moko is the practice and marking the skin to reflect the whakapapa (genealogy) of the Māori wearer.” Disponível em: <http://media.newzealand.com/en/story-ideas/ta-moko-significance-of-maori-tattoos/> Acesso em 12 jun. 2017

³*Tāmoko* é a marca maori feita no rosto (*moko*), coxas (*puhoro*) e nádegas (*raperare*). O *tāmoko* narra as conquistas de cada maori e traça sua linha genealógica (*whakapapa*). É importante frisar que os próprios maori diferenciam o *tāmoko* da tatuagem, apesar de ambas se tratarem da injeção de tintas na pele. O *tāmoko* é a expressão genealógica e narração de conquistas contadas na pele. Receber estas marcas é uma honra reservada aos ocupantes de altas hierarquias internas, significando também um artifício de atração do sexo oposto. O *tohunga* é aquele que marca o corpo, tratado como equivalente ao tatuador. Porém, em contraposição, o *tohunga* não é simplesmente o marcador de peles, mas um sacerdote que desenvolve seus poderes ao longo da vida e os transmite na prática do *tāmoko*. Neste sentido, é importante perceber que o *tāmoko* não se limita a uma marcação de peles, mas é em si a narração de conquistas e de linhas genealógicas, marcador de hierarquias e forma de injeção de poderes pelos *tohunga*. Para mais informações, consultar: <http://media.newzealand.com/en/story-ideas/ta-moko-significance-of-maori-tattoos/>
CSOnline – Revista Eletrônica de Ciências Sociais, Juiz de Fora, n. 24 (2017) Dez., pp. 1-309.

Neste sentido, Latour (2002) destaca que “Vemos povos cobertos de amuletos ridicularizarem outros povos cobertos de amuletos” (p.29), o que aponta a dupla acepção de conhecimento e projeção de afirmações sobre outros. Para os modernos, o mais desenvolvido é aquele que não se permite ser enganado por fetiches. O mais desenvolvido é aquele que não se deixa enganar por discursos mágicos, mas percebe a tatuagem em sua pretensa objetividade, relegando aos outros povos o engodo do fetichismo. Exatamente a partir de tal concepção que a crítica anteriormente esboçada busca diferenciar o *tāmoko* da tatuagem. Do lado moderno, a tatuagem é a mesma coisa, o que se diferencia é o fetichismo particular de cada cultura, mas que não afeta o sujeito moderno, aquele que “sabe” que tatuagem não é mágica. Do lado maori, *tāmoko* e tatuagem diferenciam-se radicalmente por seus contextos de significação. Tal percepção da tatuagem esconde, por fim, uma hierarquização evolutiva, diferenciando, no caso moderno, um suposto conhecimento verdadeiro sobre o fenômeno, que camufla-se em outras culturas sob crenças fetichistas – percebidas como interpretações variadas, significadas localmente, de um fenômeno concreto. Tal posicionamento termina por reforçar tradicionais dicotomias, como natureza (domínio onde se situa a objetividade da tatuagem) e cultura (lar das interpretações); sujeito e objeto; etc. Necessita-se, então, desconstruir tais dicotomias para fundar o princípio de alteridade mais radical para o estudo de tatuagens no contexto Ocidental e não-Ocidental, propondo alternativas a partir da dita “virada ontológica”, que permite não apenas problematizar tais fenômenos a partir de significações internas – evitando reforçar dicotomias ocidentais – ao mesmo tempo que permite, por fim, pensar a tatuagem sob um aspecto mais geral, sem recair nos mesmos problemas.

VIRADA ONTOLÓGICA NA QUESTÃO DA TATUAGEM

Segundo Marres (2009), a discussão acerca da ontologia, situada num campo conceitual, aponta para a metateoria concernente à constituição da natureza do “ser”. Assim, a ontologia única e naturalizada investe-se da multiplicidade epistemológica como formas variadas de conhecimento de uma única natureza (culturas). No outro nível de discussão proposto por Marres (2009), a ontologia é pensada não a partir do plano teórico, mas sim do plano prático das experiências e eventos, onde a realidade emerge em si como múltipla, numa perspectiva indutiva.

Tal norteamento, defendido por teóricos como Tim Ingold (1991; 2006) perpassa uma problematização acerca da relação entre natureza e cultura, tradicionalmente apartadas enquanto domínios de análise na Modernidade. De um lado, encontra-se a CSONline – Revista Eletrônica de Ciências Sociais, Juiz de Fora, n. 24 (2017) Dez., pp. 1-309.

objetividade inviolável da natureza e, de outro, como aponta Sahlins (2003), estaria a potencialidade de construção da matriz simbólica – dada como ordem cultural. Este é o domínio de exclusividade do ser-humano. E, a fim de reconfigurar tal dicotomia, Sahlins (2003) parte de uma matriz “sociobiológica” como abordagem ontológica para justificar a condição natural humana para construção de significados, reforçando assim a separação entre domínios objetivos (aqueles que todos os seres estão sujeitos) e subjetivos (aquele que apenas o ser humano possui). Tal separação justifica a dicotomia entre ciências humanas/sociais e naturais, mas mantém uma paradoxal assertiva que, aponta o ser-humano como existentes dentro e fora da Natureza, ao mesmo tempo. Ingold (1991) sugere que tais divisões fundamentam-se a partir da ideia de humanidade e animalidade, onde o que importa não é a espécie do animal, mas seu desenvolvimento de subjetividade - a humanidade. Ingold (1991) sugere que, ao pensar a necessidade de certa evolução para que se possa produzir e transmitir História, a tal predisposição ontológica expressa na genética para produção de subjetividade apenas realiza-se a partir da relação entre sujeitos e o mundo entorno. Portanto, os processos de desenvolvimento biológico de inteligência, racionalidade e etc constroem-se, para Ingold (2006) no interior de matrizes relacionais, ressaltando a mescla de fatores biológicos e sociais não como esferas distintas, mas conjuntas e complementares.

Já Viveiros de Castro (2002; 2003) destaca que a “virada ontológica” evita o desenraizamento do pensamento nativo em função de uma necessária contextualização interpretativa. Não se trata mais de fenômenos de uma natureza una e desvelada continuamente pelo pensamento científico, encoberta por deuses e espíritos em outras culturas, gerando um falso princípio de alteridade; mas permitir que “se leve a sério” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002) o pensamento nativo enquanto uma possível forma de existência. Não se trata de acreditar ou não em deuses e espíritos, mas conceber uma existência possível onde há pessoas que vivem e agem em função da existência de tais seres. Trata-se aqui de pensar o discurso nativo para além de suas fronteiras sociais, concebendo como um discurso acerca da realidade, do mundo:

Eu penso que a linguagem da ontologia é importante por um específico e, vamos dizer, tática razão. Ela age como uma contra-medida ao artifício desrealizante frequentemente usado contra o pensamento nativo, que converte seus pensamentos em uma espécie de fantasia, ao reduzi-lo às dimensões de uma forma de conhecimento ou

representação, que é uma epistemologia ou visão de mundo (VIVEIROS DE CASTRO, 2003, p.18, tradução minha⁴)

Se a proposta de Ingold (1991, 2006) repensa a tal separação entre natureza e cultura no viés do pensamento ocidental, buscando inviabilizar sua suposta universalidade, Viveiros de Castro (2002, 2003) destaca a possibilidade de repensar sociedades não-ocidentais no âmbito da antropologia, realocando a problematização para a esfera da ontologia, o que permite uma radicalidade da alteridade no sentido de negar concepções interpretativistas. O que Viveiros de Castro (2002, 2003) está negando também é a separação entre natureza e cultura, que escamoteia uma falsa percepção das sociedades não-modernas como detentoras de interpretações (que no fundo apresentam-se como supostamente “falsas”) sobre uma natureza objetiva, em detrimento de um pensamento científico pretensamente neutro.

Evitando aprofundamentos nas decorrências teóricas de tais autores abordados acima, tais como a proposta ecológica de Ingold e o perspectivismo de Viveiros de Castro, cabe frisar a centralidade de desenvolvimentos que buscam problematizar a pretensa universalidade intrínseca da separação natureza e cultura, que por sua vez insinua separações outras, tais como sujeito e objeto; mente e corpo. Na esteira de tais problematizações, cabe retomar a problematização do *tāmoko* como distinto da tatuagem. Se uma explicação que mantém a natureza e cultura como radicalmente divorciadas advoga em favor de uma relativização de interpretação, ou seja, o *tāmoko* não passa de uma tatuagem, como feita em outros lugares do mundo, interpretada como marcação genealógica e mágica que implica na construção de diversas relações sociais, a problematização à nível ontológico permite ir além.

O antropólogo e fotógrafo Lars Krutak(2011), em um de seus textos que aborda a tatuagem nos diversos povos polinésios, aponta certas especificidades que permitem, sob o viés das reflexões teóricas anteriormente mencionadas, repensar a questão da tatuagem em outros povos sem recair nas mesmas dicotomias anteriormente esboçadas. Krutak (2011) parte da ideia polinésia de “mana” - que permeia a obra de Mauss (1974) e designa a potencialidade mágica de objetos, pessoas e etc: “Em resumo, essa palavra subentende uma massa de ideais que designaríamos pelas expressões: poder do feiticeiro, qualidade

⁴ No original: I think the language of ontology is important for one specific and, let’s say, tactical reason. It acts as a counter-measure to a derealizing trick frequently played against the native’s thinking, which turns this thought into a kind of sustained phantasy, by reducing it to the dimensions of a form of knowledge or representation, that is, to an ‘epistemology’ or a ‘worldview.’
CSOnline – Revista Eletrônica de Ciências Sociais, Juiz de Fora, n. 24 (2017) Dez., pp. 1-309.

mágica de uma coisa, coisa mágica, ser mágico, posse do poder mágico, ser encantando, agir magicamente” (MAUSS, 1974, p.138). Se Mauss (1974) propõe expandir o *mana* de categoria nativa para conceito geral, Krutak pensa-o em seu contexto original, designando o *mana* enquanto categoria central norteadora de significações polinésias. Se os sacerdotes são os únicos com capacidade de comunicação com os deuses, exímios artesãos – como os “tatuadores” – são apadrinhados por certas divindades e controlam forças metafísicas e sobrenaturais do *mana* através de sua distribuição em objetos e substâncias. Para os polinésios, o *mana* adquire-se por herança, rituais ou através de tatuagens, sendo que o responsável por realizar as tatuagens são treinados por seus mestres não apenas nas técnicas de reprodução, mas também em mitos, cantos e magias. Krutak (2011) aponta que tais sujeitos mantêm um vasto repertório de rituais, cantos e histórias, realizados no momento de inserção da tatuagem na pele, onde tais feitos transmitem o *mana* para o tatuado, fortificando-o num intrincado sistema de ações e palavras. Tais marcações corporais eram reservadas à líderes sacerdotais, guerreiros e chefes, sujeitos com grande *mana* e que se sujeitavam às restrições, tabus e ações específicas – *tapu*, fazendo com que o sagrado ato de marcação dos corpos não ocasione ferimentos graves ou morte.

No caso maori da Polinésia, os *tohunga* são hábeis artesãos que também realizam as marcações com cinzéis, fazendo com que o processo forme sulcos esculpidos na pele, juntamente com a tinta. Feita com ossos afiados, dentes de tubarão ou facas pontiagudas, as tintas pretas são feitas com cinza de madeira queimada e os tons mais claros com pigmentos derivados de uma inflamação por fungos na orelha ou goma de *kauri* (um tipo de árvore) misturada com gordura animal, o *tohunga* era visto como sagrado, pois tais marcas remetem ao deus *Tangaroa*, cabendo ao sujeito a receber o *tāmoko* a obrigação de oferecer comida de boa qualidade e abrigo ao *tohunga*. Já entre os samoanos, Krutak (2011) destaca que a tatuagem é utilizada essencialmente entre chefes e seus descendentes, feitas em partes específicas do corpo - como pernas e nádegas. O responsável por marcar a pele, o *tufunga* desenha diversos animais e símbolos que revestem o corpo como camadas de proteção dos animais retratados e, por tal razão, o *tufunga* necessita conhecer ritos e cantos específicos. Pelo processo de tatuagem em Samoa envolver, tal como entre os maori, questões de proteções divinas à indivíduos específicos caracterizados pela essencialidade hereditária, em certas regiões os *tohunga* e *tufunga* são atividades transmitidas apenas no mesmo meio familiar, ainda que tal aspecto não seja difundido em toda Polinésia.

Já no Tahiti, diversas marcas são feitas a partir da necessidade imposta pelo próprio imperativo de desenvolvimento do corpo. Krutak (2011) afirma que a dualidade escuridão/luz permeia diversos aspectos de tal povo, sendo que o nascimento implica em uma emergência do sujeito que vem da escuridão para a luz, trazendo em sua cabeça, parte do corpo que mais contém *mana*, energias de escuridão. Tais energias, drenadas ainda na infância com pequenas incisões, se esvaem e são impedidas de retornarem graças às marcas feitas no braço, já na vida adulta.

Já entre os habitantes da Ilhas Marquesas, as marcas possuíam forte conotação bélica, além de exprimirem também ritos de passagem e formas de proteção. Diversos guerreiros ostentam suas tatuagens como marcas de feitos e batalhas vencidas, a fim de amedrontar inimigos. Entre os guerreiros de maior destaque, novas tatuagens chegavam a sobrepor camadas inferiores de feitos passados. Gilbert (2000) também aponta que, na Polinésia, tais marcações tinham tal importância que, até na expansão de movimentos de conversão cristã, os habitantes locais permaneciam se tatuando, mesmo que tal prática tenha sido amplamente combatida por missionários. Para os samoanos, principalmente, ritos de passagem para a vida adulta envolviam necessariamente tal marcação, já que não se marcar significa permanecer jamais tornar-se adulto.

Em todas as culturas acima elencadas por Krutak (2011), as marcas corporais desempenham importantes e diversos papéis que destacam inter-relações entre sujeitos, deuses, animais e etc. Por questões óbvias, o objetivo de tal artigo não é propor-se a um aprofundamento das diversas nuances da tatuagem entre os povos polinésios, mas exemplificar a diversidade de possibilidades de existência de tais marcas em diversos contextos. Com base nas reflexões de Viveiros de Castro (2002; 2003) acerca da proposta de problematização das sociedades à nível ontológico para a antropologia, contestando dicotomias dadas como naturais e propondo uma alteridade radical, no sentido de pensar em formas de existência que partem da desenraização naturalizante do pensamento Ocidental; de Ingold (1991; 2006) acerca da também contestação da universalidade de dicotomias ocidentais, principalmente acerca da construção da humanidade como apartada da natureza em sua essencialidade social; mas também não esquecendo de outros autores, como Bruno Latour (1994; 2000), que tratam tal problematização propondo pensar as sociedades ocidentais não pela proposta de separação de áreas e conhecimentos modernas, mas pela constituição das mesmas em redes que envolvem a simetriação de humanos e não-humanos; é possível (re)pensar reflexões acerca da tatuagem no mundo.

Ao deslocar a universalidade do pensamento ocidental para uma constituição ontológica específica, em dado tempo e espaço, é possível entender o porquê da universalização da tatuagem entre ocidentais e a diferenciação maori do *tāmoko* da tatuagem. A ontologia não circunscreve delimitações geográficas, mas formas de atuação, percepção, explicação e construção de mundo e, como no caso, envolve construções de conhecimento acerca do “outro”: o maori, samoano, tahitiano e etc para os ocidentais; e o ocidental para tais povos. Ainda que o Ocidente abrigue diversidades de significações de ação num mundo continuamente construído, o discurso científico é aquele que possui lugar de destaque, ainda que não seja possível mais ser visto como aquele que desvela a verdade dos fatos de forma unívoca, traz consigo forte legitimidade em tal contexto. Desta forma, a tatuagem é percebida por dois aspectos centrais: a estética e técnica, e por isso universaliza-se. Trata-se de pensar a tatuagem enquanto aplicação de possíveis técnicas de inserção de tinta na derme, seja por máquinas elétricas, seja por ossos afiados. Trata-se de pensar a infinidade de possibilidades estéticas, o que explica a recontextualização de marcas maori, samoanas e etc no contexto urbano. Assim, tatuagens maori e tribais (que remetem às tatuagens feitas no Bornéu), como destacam Fonseca (2003); Le Breton (2004) e Osório (2006), dizem respeito essencialmente à estilos estéticos inspirados nos desenhos marcados na pele de tais povos, ou seja, uma tatuagem maori é um estilo artístico maori. A universalidade da tatuagem se faz no ato de inserir tinta na pele artesanalmente, criando formas e desenhos diversos. Importa-se o desenho e a técnica, abstém-se do contexto relacional, do *mana*, das relações com espíritos, animais e deuses, relegando tais aspectos à particularidades interpretativas de cada cultura.

No caso maori, *tāmoko* não é a tatuagem exatamente pela ênfase não ser na marcação da pele em si por desenhos específicos, mas na construção do *mana*, na inserção de poder, na genealogia do sujeito e etc. A tatuagem ocidental é a marcação na pele, o *tāmoko* é a transferência de *mana*. De um lado, uma ontologia que despende atenção à estética e tecnicidade da tatuagem, expressando tal importância na criação de uma indústria que desenvolve máquinas de alta precisão, agulhas de aço cirúrgico e tintas antialérgicas e, de outro, uma ontologia que marca a pele para reforçar relação com potencialidades animais, espíritos, deuses e etc, que marcam sua genealogia e suas vitórias. No Ocidente, o tatuador de destaque é aquele que cria e reproduz técnicas artísticas com precisão e se diferencia de outros à nível de qualidade da tatuagem; nos maori o *tohunga* de destaque não precisa necessariamente ser o que reproduz as marcas

com maior precisão e complexidade, mas aquele que possui muito *mana*, que conhece contos e cantos, que transfere tais essências com maior precisão.

Se as contribuições de Ingold (1991, 2006); Latour (1994; 2000) e Viveiros de Castro (2002; 2003) se mostram essenciais para evitar naturalizações de dicotomias particulares, ao mesmo tempo que oferecem alternativas em direção à alteridade mais radical (VIVEIROS DE CASTRO, 2003), fazendo com que se contextualize a universalidade da tatuagem a partir do Ocidente, cabe-nos perguntar se tal fenômeno pode ser pensado para além de fronteiras ontológicas particulares, quer dizer, será possível pensar a universalidade da tatuagem sem recorrer à discursos técnicos e estéticos ocidentais?

Nesta via que se situam as contribuições de Annemarie Mol (2002) que norteiam a presente percepção da tatuagem no mundo pelo viés da multiplicidade ontológica. Mol (2002), em seu trabalho, destaca as diferentes realidades de existência de uma doença a partir das práticas que a atuam. Não se trata de variação perspectiva acerca da doença, pois esta não é um objeto único, e sim uma multiplicidade que se manifesta através das diversas formas de atuação. Tendo em vista o imbróglio do perspectivismo das diversas “interpretações” da doença – o que mantém sua realidade intocada – a autora recorre às praticidades heterogêneas impostas à doença. Se a aterosclerose (doença por ela analisada) é percebida enquanto uma dor, na conversa entre paciente e médico, na patologia como depósito de lipídios nas artérias, percebida no microscópio, na epidemiologia como um risco populacional percebido a partir de casos quantificados e etc, percebe-se que a doença é notada e ativada na interseção de agentes médicos, pacientes, instrumentos e aparelhos tecnológicos, possibilitando uma conversa ou choque entre as diversas composições, numa perspectiva inspirada na teoria-ator-rede de Latour (1994, 2000, 2002), onde há o inter-agenciamento de entes humanos e não-humanos de forma simétrica e não hierarquizante. As contribuições de Mol (2002), ainda que aqui expressas de forma resumida, destacam que a materialidade intocada do objeto, a partir da variabilidade ontológica, liga-se não mais às interrogações acerca da representações culturais destes objetos, interessando assim as práticas nele aplicadas. O conhecimento não é exterior, mas participa da própria construção da realidade pela prática.

Mas qual a implicação imediata para a questão da tatuagem? Se Ingold (1991, 2006); Latour (1994; 2000) e Viveiros de Castro (2002; 2003) destacam a necessidade da antropologia transformar seu olhar, abdicando de conceitos e dicotomias ocidentais dadas como universais para aprofundar a relativização em termos não de *explicação* de mundo, CSONline – Revista Eletrônica de Ciências Sociais, Juiz de Fora, n. 24 (2017) Dez., pp. 1-309.

mas de *construção* de mundo, corre-se o risco de recair num imbróglio onde as diversas ontologias, por diferirem em radicalidade, tornam-se incomunicáveis. Em termos mais próximos das questões aqui tratadas, corre-se o risco de não ser mais possível comparar, em termos antropológicos, tatuagens em contextos ocidentais e não ocidentais, já que qualquer comparação partiria, radicalmente, de um contexto específico, ou seja, a tatuagem é universal para a ontologia ocidentais pois sua essência constitui-se na estética e técnica, porém o *tāmoko* é inteiramente diferente da tatuagem, já que esta prática envolve mais aspectos que a marcação da pele em si. Com as contribuições de Mol (2009), mantemos as possibilidades de existência diversa sem abdicar de uma possível inter-comunicabilidade de tais fenômenos. Ao propor um olhar para as práticas que constroem a tatuagem (neste novo campo conceitual aqui proposto) e não para o objeto final, pode-se pensar que a tatuagem constrói-se de formas radicalmente diferentes a partir das práticas e contextos específicos e mobilizados. Não é mais apenas uma marca construída sob técnicas específicas, mas algo que aciona-se na prática feita. A materialidade existencial da tatuagem, que já antes permanecia intocada mesmo pelas análises de Ingold, Viveiros de Castro e Latour, agora é reconhecida enquanto diversidade de práticas que constroem-na. Ou seja, não são apenas as ontologias que variam, mas os próprios fenômenos são constituídos e experimentados de forma variável, a partir das práticas que os constroem.

A forma de existência da tatuagem no Ocidente envolve sua constituição através de práticas que evitam contaminações por doenças e focam-se na maior precisão de traços, melhorando aspectos estéticos. Trata-se aqui de pensar a tatuagem em sua forma de existir que se aproxima de princípios artísticos. Já entre os povos polinésios, a tatuagem constrói-se não apenas na inserção de tinta na pele, mas nos cantos, histórias e *mana* transferidos em tal processo, além das relações com os *tohunga/tufunga*, inimigos, família e etc. Aqui a tatuagem existe numa rede de sujeitos, animais, espíritos e deuses e não apenas como algo técnico.

Enfim, tal análise destaca essencialmente dois movimentos: o primeiro em busca de um aprofundamento da alteridade, abdicando de uma percepção unívoca da natureza e seu contraposto – a cultura, a fim de destacar que a universalidade da tatuagem enquanto fenômeno objetivo de inserção de tinta na pele, contextualizado e interpretado culturalmente, apenas reproduz e toma por natural uma entre tantas explicações do fenômeno. O segundo movimento destaca a possibilidade de pensar a universalidade de tal fenômeno evitando reproduzir discursos naturalizados a partir das diversas formas de

CSONline – Revista Eletrônica de Ciências Sociais, Juiz de Fora, n. 24 (2017) Dez., pp. 1-309.

existência da tatuagem a partir das práticas impostas. O resultado final (a tatuagem) não é aqui o local de partida que existe pela imposição de técnicas específicas, mas o ponto de chegada que existe em diversidade a partir das práticas colocadas, ou seja, torna-se possível pensar a tatuagem para além das fronteiras ontológicas, porém reconhecendo também sua multiplicidade existencial a partir das práticas acionadas. Tal percepção permite não apenas destacar e comparar as diferenças entre tatuagens em diversos contextos, mas as transformações temporais em um mesmo lugar. Isso quer dizer que, como apontam Araujo (2005); Fonseca (2003) e Osório (2006), a tatuagem no fim do século XIX no Ocidente era radicalmente diferente dos dias de hoje. Porém, o que mudou não foi apenas o *olhar* sobre tal fenômeno, mas suas práticas e contextos. Se, em tal período, tal prática possuía caráter proibitivo, sendo feita em fundos de bares e barbearias, por sujeitos estigmatizados e marginalizados com pouca atenção aos cuidados sanitários, a tatuagem constituía-se como algo atrelado à marginalidade, seja pelos sujeitos que aderem ao fenômeno, seja pelo contexto em que a tatuagem se insere e pela própria técnica utilizada, longe do controle social. Portanto, a tal “história da tatuagem” no mundo ocidental, tal como exposto no início do trabalho, denota não uma transformação da visão sobre a tatuagem, mas como as mudanças em seu contexto de inserção e práticas impostas, quando transformadas, não apenas mudam uma visão sobre a tatuagem, mas alteram a constituição *em si* do fenômeno

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARAÚJO, Leusa. **Tatuagem, piercing e outras mensagens do corpo**. São Paulo: Cosac Naify, 2005

FONSECA, Andrea Lissét Perez. **Tatuar e ser tatuado: “Etnografia da Prática Contemporânea da Tatuagem”** Estúdio: Experience Art Tattoo – Florianópolis – SC – Brasil. 2003. 151f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina-UFSC. Florianópolis, 2003

_____. A identidade a flor da pele: etnografia da prática da tatuagem na contemporaneidade. **Mana** 12(1), 2006. p. 179-206

GILBERT, Steve. **Tattoo History: a source book**. New York: Juno Books, 2000

INGOLD, Tim. Becoming Persons: consciousness and sociality in human evolution. **Cultural Dynamics** 4 (3): 1991

_____. Sobre a Distinção entre Evolução e História. **Antropolítica**. Niterói, n. 20, 2006

CSONline – Revista Eletrônica de Ciências Sociais, Juiz de Fora, n. 24 (2017) Dez., pp. 1-309.

KRUTAK, Lars. **Embodied Symbols of the South Sea: Tattoo in Polynesia**. 2011. Disponível em: <http://www.larskrutak.com/embodied-symbols-of-the-south-seas-tattoo-in-polynesia/> Acesso em 13 jul. 2017

LATOUR, Bruno. **Jamais Fomos Modernos: ensaio de antropologia simétrica**. Rio de Janeiro. Ed.34. 1994

_____. **Ciência em Ação: como seguir cientistas e engenheiros mundo afora**. São Paulo: Unesp, 2000.

_____. **Reflexão sobre o culto moderno dos deuses fe(i)tiches**. Bauru, SP: EDUSC, 2002.

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

MARRES, Noortje. Testing Powers of Engagement Green Living Experiments, the Ontological Turn and the Undoability of Involvement. **European Journal of Social Theory**. [S.l.], v. 12, n. 1. 2009

MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a dádiva. Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. In: _____. **Sociologia e Antropologia**. v. II. São Paulo: Edusp. 1974

MOL, Annemarie. **The Body Multiple: ontology of medical practice**. Durham: Duke University Press, 2002

OSÓRIO, Andréa Barbosa. **O Gênero da Tatuagem: Continuidades e novos usos relativos à prática na cidade do Rio de Janeiro**. Tese (Doutorado em Sociologia e Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia – PPGSA, Instituto de Filosofia e Ciências Sociais – IFCS, Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ. 2006

PAREDES, Cezinando Vieira. **A Influência e os Significados das Tatuagens nos Presos no Interior das Penitenciárias**. Monografia apresentada como requisito parcial à obtenção do grau de Especialista em Tratamento Penal e Gestão Prisional, do Curso de Pós- Graduação da Universidade Federal do Paraná. Curitiba-PR. 2003

SAHLINS, Marshall. **Cultura e Razão Prática**. Rio de Janeiro: Zahar, 2003

SANTAELLA, Lucia. **Corpo e comunicação sintoma da cultura**. São Paulo: Paulus, 2004

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O Nativo Relativo. **Mana** vol.8 no.1 Rio de Janeiro Apr. 2002

_____. Manchester Papers. **Social Anthropology**. [S.l.], v. 7. 2003