



**SERVIÇO PÚBLICO FEDERAL
MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA
INSTITUTO DE PSICOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA**



SYBELE MACEDO

O ATO DE TATUAR-SE E SUA RELAÇÃO COM O EU

UBERLÂNDIA

2014



**SERVIÇO PÚBLICO FEDERAL
MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA
INSTITUTO DE PSICOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA**



SYBELE MACEDO

O ATO DE TATUAR-SE E SUA RELAÇÃO COM O EU

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia - Mestrado, do Instituto de Psicologia da Universidade Federal de Uberlândia, como requisito parcial à obtenção do Título de Mestre em Psicologia Aplicada.

Área de Concentração: Psicologia Aplicada

Orientador(a): Prof. Dr. João Luiz Leitão
Paravidini

UBERLÂNDIA

2014

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Sistema de Bibliotecas da UFU, MG, Brasil.

M141a Macedo, Sybele, 1981-
2014 O ato de tatuar-se e sua relação com o eu / Sybele Macedo. - 2014.
 136 f. : il.

Orientador: João Luiz Leitão Paravidini.
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Uberlândia,
Programa de Pós-Graduação em Psicologia.
Inclui bibliografia.

1. Psicologia - Teses. 2. Tatuagem - Teses. 3. Corpo humano -
Tatuagem - Teses. 4. Tatuagem - Aspectos psicológicos - Teses. I.
Paravidini, João Luiz Leitão. II. Universidade Federal de Uberlândia,
Programa de Pós-Graduação em Psicologia. III. Título.

CDU: 159.9



**SERVIÇO PÚBLICO FEDERAL
MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA
INSTITUTO DE PSICOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA**



SYBELE MACEDO

O ATO DE TATUAR-SE E SUA RELAÇÃO COM O EU

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia - Mestrado, do Instituto de Psicologia da Universidade Federal de Uberlândia, como requisito parcial à obtenção do Título de Mestre em Psicologia Aplicada.

Área de Concentração: Psicologia Aplicada

Orientador(a): Prof. Dr. João Luiz Leitão Paravidini

Banca Examinadora

Uberlândia, 30 de Outubro de 2014

Prof. Dr. João Luiz Leitão Paravidini
Orientador (UFU)

Prof. Dra. Joyce Marly Gonçalves Freire
Examinadora (UFU)

Prof. Dr. Fuad Kyrillos Neto
Examinador (UFSJ)

Prof. Dra. Elzilaine Domingues Mendes
Examinadora Suplente (UFG)

UBERLÂNDIA

2014

*A minha mãe Ednilza,
e aos meus avós, José e Maria.
Todo meu amor e gratidão.*

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao Professor João Luiz Leitão Paravidini, pela (des)orientação, carinho e paciência que teve comigo durante o nosso percurso.

Agradeço aos professores Joyce Marly Gonçalves Freire e Caio César Souza Camargo Próchno, pelas leituras e contribuições durante o exame de qualificação. Agradeço também ao professor Fuad Kyrillos Neto pela solicitude, ao receber meu convite para compor a banca de defesa, como também pela leitura do texto final.

Agradeço imensamente à minha mãe Ednilza pelo colo, pelo carinho, e por acreditar em tudo que faço. Além, é claro, por ter se interessado sempre em saber sobre minha pesquisa e por me ajudado em cada etapa deste Mestrado.

O meu “muitíssimo obrigada” à minha ‘turma’ Assis, Mariana Soldi, Lívia e Romeu e às queridas amigas Mariana Rafaela, Lúcia e Norma por compreenderem a minha ausência durante o processo de pesquisa e, mais ainda, pela escuta, pelo carinho e por estarem sempre presentes, ainda que fisicamente distantes.

Agradeço aos colegas de Mestrado Linsei, Christina, Nara, Layla e Talita por terem me acompanhado nessa aventura acadêmica e às colegas do grupo de pesquisa Gizelle, Letícia e Fernanda, por todas as discussões, leituras e sugestões e pela companhia em nossos encontros (des)orientantes.

O meu sincero agradecimento aos funcionários do PGPSI, em especial à Marineide Dias de Sales Cabral, por sua solicitude e dedicação.

RESUMO

Esta dissertação de Mestrado consiste em uma articulação teórica e busca elaborar algumas considerações acerca da função psíquica exercida pela tatuagem na apropriação do corpo pelo sujeito e na constituição e manutenção do eu. Para tanto, segue bordejando a tatuagem, baseando-se, principalmente, nas conceituações de Freud e Lacan sobre o corpo, o sujeito e o eu. O corpo é discutido em seus registros Real, Simbólico e Imaginário e os conceitos de inscrição, traço e letra são introduzidos, pavimentando o terreno para mais adiante circunscrever-se a tatuagem nesses registros. Este trabalho parte da discussão da idéia contemporânea de corpo para discutir o ato de tatuar-se, tomando-o de maneira singular. Conclui-se que, esse ato pode remeter a uma forma de linguagem que aponta para a subjetividade, trabalhando a serviço da busca identitária e circunscrevendo-se no registro Simbólico. Pode também se apresentar como tentativa de fazer borda a angústias inomináveis, circunscrevendo-se no registro Imaginário. Entretanto, é no Real que a tatuagem se destaca. Considerada um hibridismo entre traço e letra, a tatuagem aproxima-se de formações do inconsciente e, portanto, emprestando conceitos de Allouch, é transcrita na carne e não é passível de tradução, apenas de transliteração.

Palavras-chave: corpo, tatuagem, traço, inscrição, letra

ABSTRACT

This Masters dissertation consists of a theoretical articulation and seeks to elaborate some considerations on the ownership of the body by the subject and on the constitution and maintenance of the ego. Therefore, it follows bordering the tattoo, based on, mainly, Freud and Lacan's conceptualizations about the body, the subject and the ego. The body is discussed in its registres: Real, Symbolic and Imaginary, and the concepts of inscription, trace and letter are introduced, paving the ground to, later, circumscribe the tattoo in this registers. This work starts from the contemporary idea of body to discuss the act of getting oneself tattooed, taking it under a singular form. It is concluded that, this act may refer to a form of language that points to subjectivity, working under the service of the identitary search and circumscribing itself on the Symbolic registre. It may also present itself as an attempt to make border to nameless anguishes, circumscribing itself in the Imaginary registre. Nevertheless, it is on the Real that the tattoo is highlighted. Considered an hybrid between trace and letter, the tattoo approaches to formations of the unconscious and, for that, borrowing concepts from Allouch, is transcribed in the flesh and is not subjectible of translation, only of transliteration.

Key words: body, tattoo, trace, inscription, letter

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO.....	12
INTRODUÇÃO.....	16
1. CONSIDERAÇÕES SOBRE O MÉTODO PSICANALÍTICO E A PESQUISA EM PSICANÁLISE.....	21
1.1. Caminho percorrido.....	27
2. A CONSTITUIÇÃO DA IDÉIA CONTEMPORÂNEA DE CORPO NO OCIDENTE.....	28
5.1. Breve História do Corpo	30
5.2. Contribuições de Michel Foucault.....	34
5.3 Corpo e Psicanálise.....	41
3. ENTRE O SUJEITO E O EU.....	47
6.1. A pulsão e o sujeito.....	48
6.2. Lacan e a subversão do sujeito	56
6.3. O sujeito contemporâneo: um novo sujeito?.....	61
4. O CORPO E SEUS REGISTROS.....	64
5. OS REGISTROS PSÍQUICOS E O CORPO.....	81
8.1. Inscrição e traço.....	81
8.2. O objeto <i>a</i> , o traço unário e a letra: o processo de constituição subjetiva.....	90
6. TATUAGEM, SUPLÊNCIA E INSCRIÇÃO.....	98
7. O ATO DE TATUAR-SE: GOZO E IDENTIFICAÇÃO.....	106
8. CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	119
BIBLIOGRAFIA.....	121

LISTA DE FIGURAS.....136

Se o homem (...) não tivesse o que se chama um corpo, não estaria profundamente capturado pela imagem desse corpo (Jacques Lacan)

APRESENTAÇÃO

As tatuagens têm se tornado cada vez mais presente na cultura Ocidental. Seu uso já serviu como forma de marcar determinados grupos marginalizados, tais como marinheiros, prostitutas e presidiários. No entanto, hoje observamos uma difusão dessa prática que vem ocupar seu lugar nos mais distintos grupos.

O ato de inscrição simbólica no corpo aparece como uma tentativa do sujeito de ser singularizado para, assim, ser mostrado ao outro. A utilização de práticas de intervenção corporal (como a body art) parecem apontar para uma busca pela singularidade em uma época em que as diferenças tendem a ser aniquiladas e representam uma estratégia última de experimentar a existência através do reconhecimento pelo olhar do outro.

É comum nos depararmos com corpos desenhados, escritos e marcados em quase todos os cenários. O que antes se restringia a grupos marginais, hoje se espalha independente de classe econômica ou social e ocupa grandes ou pequenos espaços no corpo de homens e mulheres, velhos ou jovens.

Nos últimos anos, amigos muito próximos têm ostentado desenhos por todo corpo e a relação deles com essas imagens inscritas na pele de forma indelével passou a chamar nossa atenção. Um caso, em especial, fez suscitar as questões trazidas para esta pesquisa. Compartilho a história de um amigo muito próximo. Esse amigo, hoje com 28 anos, fez sua primeira tatuagem aos 17; uma salamandra no pé. Ao longo dos últimos 11 anos, várias tatuagens se seguiram: um coração sagrado em uma das costelas e um naipe de baralho em outra, os nomes do pai e da mãe inscritos na parte interna de cada pulso, um esqueleto de tiranossauro na parte interna do braço, uma baleia nas costas entre outros desenhos espalhados em toda sua superfície corporal. Participamos, junto dele, da escolha dos desenhos e do local onde seriam feitos, bem assim do processo de ocultar e revelar essas novas marcas à família. Estive presente no estúdio quando três de suas tatuagens

foram feitas e testemunhamos, tanto o ato de tatuar-se quanto as emoções e sensações que o envolviam.

Passei a me interessar pelas motivações que o faziam buscar essas inscrições, pela sensação que sentia ao ter a pele perfurada e colorida e os momentos da vida que o faziam escolher cada uma dessas marcas. Percebi que o ato de tatuar-se, muitas vezes, parecia estar associado ao sentimento de tédio e de vazio. Ter a pele perfurada e colorida, de alguma forma, provocava alguma emoção e a sensação de estar vivo. A curiosidade acabou despertando nossa atenção para outros amigos e conhecidos que demonstravam estabelecer com o corpo e com as tatuagens uma relação não muito diferente da do primeiro amigo de quem falamos.

O ato de tatuar-se, como canta Jimmy Buffet¹, parece constituir “*a permanent reminder of a temporary feeling*” (uma lembrança permanente de um sentimento temporário). Chamou-nos a atenção o efeito evanescente dessas inscrições indeléveis e a necessidade quase que imediata de se fazer uma nova tatuagem. Não é incomum ouvir, nos relatos desses amigos e conhecidos, que já saíram do estúdio pensando na próxima *tattoo* ou os planos para “fechar” determinada parte do corpo.

O que começou como uma simples curiosidade na roda de amigos foi tomando a forma de um projeto de pesquisa na medida em que nossas indagações passaram a ser observadas pela perspectiva da psicanálise. O destaque dado ao corpo na sociedade de consumo, bem como as práticas de intervenção corporal cada vez mais comuns, denotam alguns dos mal estares da contemporaneidade e tornam relevante o presente projeto de pesquisa.

Importante lembrar que cada sujeito lida com a questão da tatuagem de maneira única, seja como tentativa de bordejar as angústias ou como instrumento capaz de promover um apaziguamento momentâneo. Se há uma natureza humana, ela se define por ser social, por existir em relação ao seu meio, aos seus semelhantes e ao Outro. De acordo com Costa (2003), as

¹ ¹ “*Permanent reminder of a temporary feeling*” de Jimmy Buffet, do album “*Beach house on the moon*”. Island Records, 1999.

tatuagens são emblemas da composição em que a carne, sendo humana, traz em suas fibras já inscrita a cultura.

Assim pretendemos seguir bordejando o fenômeno da tatuagem, utilizando a psicanálise para buscar compreender o efeito, aquilo que está contido e faz-se premente no ato de tatuar-se, na tentativa de elucidar como esse ato inscreve-se na lógica narcísica.

Esta dissertação é produto de uma articulação teórica e encontra-se organizada da seguinte forma: nos quatro capítulos iniciais, após introduzido o assunto, serão apresentados os objetivos e tecidas as considerações acerca do método psicanalítico e da pesquisa em psicanálise. No capítulo 3, intitulado *A constituição da idéia contemporânea de corpo no Ocidente*, buscamos demonstrar como a idéia de corpo foi desenvolvida e resgatar a história do corpo e sua relação com a subjetividade, na tentativa de estabelecer os antecedentes que possibilitaram à psicanálise pensar o corpo e sua relação com o eu. Nesse capítulo, além de uma revisão histórica da idéia de corpo, emprestamos também contribuições na obra de Michel Foucault, uma vez que para o autor, assim como para a psicanálise, o corpo não se limita às concepções orgânicas. Encerramos o capítulo discutindo o lugar do corpo na psicanálise, introduzindo idéias que serão retomadas ao longo de todo o trabalho.

No capítulo 4, intitulado *Entre o sujeito e o eu*, procuramos estabelecer a distinção entre os conceitos de ‘sujeito’ e de ‘eu’ na psicanálise, fazendo-nos valer do conceito de pulsão e discutindo, finalmente, a subversão do sujeito promovida por Lacan. Objetivamos, nesse capítulo, delinear o sujeito com o qual a psicanálise trabalha, ou seja, o sujeito cindido e atravessado pela linguagem e que busca tomar posse de seu corpo. No capítulo 5, *O corpo e seus registros*, voltamos a discutir o corpo, buscando agora articulá-lo aos três registros apresentados por Lacan: o Real, o Simbólico e o Imaginário para que, nos capítulos seguintes, fosse possível melhor compreender o ato de tatuar-se e situá-lo em um desses registros. O capítulo 6, intitulado *Os registros psíquicos e o corpo* discorreremos acerca das inscrições psíquicas produzidas pelo vivente, discutindo os conceitos de

inscrição e traço, bem como o processo de constituição subjetiva, perpassando as acepções de objeto *a*, traço unário e letra, a fim de, mais adiante, procurar circunscrever a tatuagem nesses registros.

No capítulo 7, *Tatuagem, Suplência e Inscrição*, fizemos uma breve retrospectiva histórica da tatuagem, chegando à sua indiscriminada disseminação no século XXI, discutindo a relação com o simbólico e seu possível papel de suplêncio do imaginário. Finalmente, no capítulo 8, nomeado *O ato de tatuar-se: gozo e identificação*, a tatuagem foi tomada de maneira singular na tentativa de compreender os efeitos que o ato de tatuar-se produz, buscando articular esse ato com os conceitos apresentados nos capítulos anteriores e circunscrevendo a tatuagem no registro do Real. Esta dissertação será encerrada com as *Considerações finais*, tecidas no capítulo 9, no qual será feita a amarração da pesquisa com os objetivos propostos.

INTRODUÇÃO

A concepção contemporânea de corpo é efeito de uma mudança na atmosfera sociocultural, manifestada de diversas formas e cada vez mais perceptível na clínica psicanalítica. O corpo vem despertando, progressivamente, o interesse dos sujeitos e da mídia e ganha destaque na lógica que rege a cultura do consumo. Para Le Breton (2011a. p.7), parafraseando Freud, “antes de qualquer coisa, a existência é corporal” e o corpo, segundo o autor, “é o vetor semântico pelo qual a evidência da relação com o mundo é construída”. Sem o corpo o homem não existiria, não seria capaz de reduzir continuamente o mundo ao seu corpo, a partir do simbólico que ele encarna (Le Breton, 2011b). Assim, na falta de realizar-se em sua própria existência, os sujeitos procuram realizar-se por meio de seus corpos.

O corpo toma a frente da cena no palco da pós modernidade, constituindo-se como fonte de sofrimento, de frustração, de insatisfação e de impedimento à potência fálico-narcísica. Antes veículo da satisfação pulsional, o corpo é agora também meio de expressão da dor e do sofrimento, que, de acordo com Fernandes (2003), parece encontrar dificuldades para se manifestar em termos psíquicos.

A psicanálise, nas palavras de Sidi Askofaré (2010), “promoveu uma concepção não trivial do corpo, que lhe é tão essencial quanto a teoria do significante” (p. 83). Lazzarini e Viana (2006) assinalam que o corpo, para a psicanálise, não é uma experiência primária. O sujeito só tem acesso ao seu corpo submetendo-se a uma série de ações que são mediatizadas sempre no simbólico, destacando-se, entre elas o *narcisismo*, cujo conceito foi introduzido por Freud em 1914/2006 e o *estádio do espelho*, conceito desenvolvido por Lacan em 1936/1998. Nesse contexto, as tatuagens podem ser vistas como uma tentativa de acessar esse corpo, que também é lugar de realização do desejo inconsciente.

Em “O mal-estar da civilização”, Freud (1930/2006), tendo em vista essa construção pulsional e narcísica do corpo, chamou de mal estar o desconforto produzido pelas renúncias pulsionais que o indivíduo é levado a realizar em prol do sistema de interdições que constitui a civilização, isto é, as normas e valores sociais impostos e internamente absorvidos pelo supereu. A renúncia ao incesto e à perversidade polimorfa em benefício da sexualidade exogâmica, da genitalidade e da monogamia tem suas consequências. Enquanto as pulsões sexuais são parcialmente sublimadas e transformadas em ideais coletivos, as agressivas são recaladas e transferidas para o supereu que as dirige contra o próprio indivíduo sob a forma de sentimento de culpa. Os sujeitos são marcados pela finitude, pela mortalidade e, consequentemente, pela angústia.

Assim, portanto, o mal-estar resulta em frustração, culpa e ressentimento contra a civilização, consistindo em obter uma satisfação da renúncia pulsional. A condição humana leva o sujeito a obter gozo pela renúncia do próprio gozo, surgindo daí o sintoma. Para Bauman (1998),

(...) os mal-estares da modernidade provinham de uma espécie de segurança que tolerava uma liberdade pequena demais na busca da felicidade individual. Os mal-estares da pós-modernidade provêm de uma espécie de liberdade de procura do prazer que tolerava uma segurança individual pequena demais (p. 10).

A psicanálise reconhece que a natureza pulsional do homem é indomável, indomesticável e ineducável. Todavia, Freud, em obras como *Sobre a Psicopatologia da Vida Cotidiana* (1901/2006) e *A interpretação dos sonhos* (1904/2006) foi além e universalizou o sintoma propondo que ele possa aparecer nas mais diversas formações do espírito e que varie em função da época. Sendo uma consequência do tipo de recalque próprio a cada cultura, os sintomas também modificam-se de acordo com a cultura, ou seja, há sintomas novos tantos quantos forem os novos modos de gozo.

A contemporaneidade é caracterizada pela hegemonia discursiva da ciência e da tecnologia, regulada pelo mercado voltado essencialmente para o lucro e que promete, ilusoriamente, a realização de qualquer tipo de desejo, buscando fisgar consumidores de todas as classes, visando

simplesmente, como Lacan já comentou, o consumo pelo consumo. A cultura do consumo significa não apenas a compra de bens e mercadorias para a satisfação de necessidades, mas também o consumo de imagens e valores. A sociedade, atravessada pelo imaginário, que pretende criar produções sociais sem falhas, é regida pelo desejo de onipotência e caracterizada por sujeitos que querem tudo dominar e que desenvolvem mecanismos defensivos muito fortes para negar ou transgredir as situações que, de modo algum, devem tocar aspectos do vazio ou da morte (Carreteiro, 2005).

Para adequar-se à lógica do consumo, o indivíduo é submetido à manipulação de suas necessidades pelo sistema que as transforma, quase sempre, em falsas necessidades individuais. “A grande velocidade de produção cria o imperativo de um rápido escoamento dos produtos, e fomenta um forte consumo por parte da população, dando a impressão de que, sem este, o sistema ruiria” (Maroun & Vieira, 2008).

A psicanálise sustenta que a promessa de completude não passa de um engodo, de uma propaganda enganosa. Desde que as relações humanas são organizadas por intermédio da linguagem, o homem encontra-se dividido, incompleto, estruturalmente barrado e impedido de atingir sua satisfação em total plenitude. Outrossim, parece ainda restar sempre ao sujeito uma nostalgia que busca recuperar aquilo que nunca se teve nem nunca se terá, e que Lacan chamou de objeto *a*.

O sistema capitalista, agregado ao discurso científico, alimenta nessa sensação nostálgica de completude seu modo de funcionamento e de produção, ou seja, por meio da rotatividade de produtos potencialmente descartáveis dá ao sujeito a ilusão de que há algo que poderá preencher totalmente seu vazio. Nisso configura-se a cultura do consumo.

Para Lacan (1969-1970/1992), o sentido da sociedade de consumo se dá quando o humano é qualificado por um mais-de-gozar qualquer, sendo assim, equiparado a um produto forjado pela indústria. O proprietário torna-se material humano produtor dessa sociedade e é impulsionado pelo

mandamento de trabalhar mais para produzir mais. Como os produtos não possuem estatuto de completude, deve-se continuar a produção.

Lacan formula, a partir de 1968/1992, no Seminário Livro 17, as quatro formas discursivas que buscam articular a posição do sujeito no laço social e suas relações de poder, e se compõem de quatro lugares: agente, Outro, verdade e produto. Esses quatro lugares são ocupados pelos seguintes elementos: significante mestre (S_1), Saber (S_2), sujeito barrado (\$) e objeto (a).

Para o autor, o discurso pode ser um ato, um comportamento ou qualquer outro produto da linguagem e expressa-se como laço social: o laço de governar e ser governado, representado pelo discurso do mestre; o laço de estudar e ser estudado, representado pelo discurso do universitário; o laço de analisar e ser analisado, representado pelo discurso do analista; e o laço de se fazer desejar, representado pelo discurso da histérica. Os discursos podem dispensar palavras e “conservam sua força nas relações fundamentais que se utilizam necessariamente da linguagem para se estabelecer” (Jacob & Cohen, 2010). Nos discursos, os elementos circulam, ocupando diferentes posições em cada um deles.

Nos interessa, a propósito deste trabalho, um quinto discurso, posteriormente desenvolvido e chamado de discurso do capitalista, considerado por Lacan não propriamente como um discurso, mas como uma inversão do discurso do mestre, como demonstrado nos matemas a seguir:



Figura 1. Discurso do Mestre e Discurso do Capitalista

Para Lacan, a contemporaneidade destitui o antigo mestre de seu lugar e a este ascende um novo mestre, representado pelo sujeito. Esse discurso não faz laço social e nele não há espaço para a falta, empurrando o sujeito cada vez mais para o isolamento. Segundo Le Breton (2011 b.), “o corpo moderno implica o isolamento do sujeito em relação aos outros”, o que o autor chama de uma estrutura social do tipo individualista. O sujeito, não tendo mais o Outro consistente no qual se apoiar, identifica-se com o resíduo, com o objeto decaído do real (Jacob & Cohen, 2010).

Nesse contexto circunscreve-se o sujeito contemporâneo que, na busca pelo corpo perfeito ou por um corpo no qual se reconheça, tende a inscrever-se ao nível do ideal do eu, buscando, inconscientemente, um objeto que venha tamponar a falta original. O corpo, na pós modernidade, “encarna uma promessa implícita de inclusão social, diferenciação, status, prazer, poder e felicidade” (Severiano, Rêgo & Montefusco, 2010) e compõe o sujeito com o qual a psicanálise opera na contemporaneidade: aquele que busca respostas imediatas para seu sofrimento.

Propomo-nos a realizar nesta pesquisa uma articulação teórica acerca do ato de tatuarse na apropriação do corpo pelo sujeito, cuja perspectiva se faz ressoar na constituição e manutenção do eu. Para tanto, procuraremos identificar o caminho percorrido para que se chegasse à idéia contemporânea de corpo no Ocidente, a fim de estabelecer o conceito de corpo como entendido pela Psicanálise. Em seguida, investigaremos como o sujeito apropria-se desse corpo e constrói uma imagem de si; bem assim o papel do traço, da marca, da imagem e da inscrição na constituição e manutenção do eu. Finalmente, pretendemos indagar esse ato implicado na tatuagem como forma de inscrição e sua possível função de suplência do imaginário.

1. CONSIDERAÇÕES SOBRE O MÉTODO PSICANALÍTICO E A PESQUISA EM PSICANÁLISE

Os principais elementos da pesquisa em psicanálise são o campo, o objeto e o método. O campo é o inconsciente. O objeto é o enfoque colocado ao pesquisador psicanalítico a fim de acessar o inconsciente. Já o método, é o procedimento pelo qual o pesquisador movimenta-se pelas vias ou perspectivas de acesso ao inconsciente (Caon, 1994, p.23).

Freud, em seu artigo *Dois Verbetes de Encyclopédia* define a Psicanálise como: (1) um procedimento para a investigação de processos mentais que são quase sempre inacessíveis de qualquer outro modo; (2) um método (baseado nessa investigação) para o tratamento de distúrbios neuróticos e (3) uma coleção de informações psicológicas obtidas ao longo dessas linhas, e que gradualmente se acumulam numa nova disciplina científica (Freud, 1923[1922]/2006, p. 253). A ordem escolhida por Freud em sua definição coloca a investigação em primeiro lugar, atribuindo-lhe caráter essencial. Ela é, nas palavras de Lowenkron “o sentido mais abrangente e importante para a produção do saber psicanalítico” (2005, p. 9). Podemos identificar na psicanálise um discurso sobre o objeto (metapsicologia), uma metodologia de pesquisa que possibilite sua observação e uma aplicação do conhecimento, na forma do tratamento.

Ainda em *Dois Verbetes de Encyclopédia* (1923[1922]/2006), Freud assinala que a Psicanálise não é como a filosofia, não é um sistema que parte de alguns conceitos básicos e, com o auxílio deles, procura apreender todo o universo e que, uma vez completo, não possui mais lugar para novas descobertas. Inversamente, como explica Lowenkron (2005), a Psicanálise

(...) se atém aos fatos de seu campo de estudo, procura resolver os problemas imediatos da observação, sonda o caminho à frente com o auxílio da experiência, acha-se sempre incompleta e sempre pronta a corrigir ou modificar suas teorias (Lowenkron, 2005, p. 3)

“O trabalho da psicanálise é o trabalho de fazer falar e fazer ouvir” (Celes, 2000, p.10). A psicanálise tem como uma de suas premissas a associação livre, um convite para que o sujeito fale livremente o que vier a sua mente, sendo assim um trabalho de fazer falar. É também um trabalho de fazer ouvir, uma vez que o material produzido a partir da associação livre é submetido a interpretação do analista, o que faz o analisando ouvir sua fala. O método é, então, a escuta e interpretação do sujeito do desejo, que detém o saber, apesar de não se dar conta disso. A “escuta busca, na linguagem, a articulação da libido e do simbólico” (Debieux-Rosa 2004, p. 342), essa escuta ocorre na transferência, que envolve tanto o sujeito quanto o analista.

Caon (1994) considera que a pesquisa psicanalítica deve ser compreendida a partir do que ele denomina Situação Psicanalítica de Pesquisa (SPP), que, segundo o autor, deve ser examinada a partir da Situação Psicanalítica de Tratamento (SPT), uma vez que desta advém seu modelo. A transferência é o que caracteriza a SPP, tomada a partir da SPT. Assim, o que distingue as duas situações é o destino dado a transferência em cada uma delas - no tratamento ela será dissolvida e na pesquisa será instrumentalizada a fim de tornar-se uma produção metapsicológica.

Tomamos emprestado o conceito de transferência de Laplanche e Pontalis (2001), que a define como o processo através do qual os desejos inconscientes se atualizam sobre determinados objetos no quadro da situação analítica, ou no quadro de uma determinada relação estabelecida entre esses objetos. É importante observar que, embora característica da situação analítica, a transferência não se restringe a ela. Se entendemos que o inconsciente está presente nas mais variadas manifestações humanas, então o sujeito do inconsciente faz-se presente em toda enunciação, atravessando o discurso. Por conseguinte, a transferência também aparece nas mais diversas situações, inclusive, na situação de pesquisa.

“A transferência coloca em crítica (e em crise) as pretensões de objetividade que são o objetivo e o valor dos procedimentos metodológicos científicos” (Celes, 2000, p.14); no entanto, é na relação transferencial que se produz o saber sobre o sujeito.

A pesquisa psicanalítica trabalha com a imprevisibilidade do inconsciente e, por isso, não pode exigir uma sistematização completa e exclusiva (Iribarry, 2003, p.117). Para Sauret (2003), a psicanálise interessa-se por aquilo que é particular do sujeito, aquilo que faz com que o sujeito resista a ciência. Por caracterizar-se pela superação do discurso da ciência, sustentado pela verdade do sujeito, diferente de outras abordagens, ela não inclui em seus objetivos a necessidade de uma inferência generalizadora, seja para a amostra ou para a população, pois de acordo com Iribarry (2003), os resultados da pesquisa psicanalítica modificam a maneira como os pesquisadores irão demarcar suas posições em relação aos novos sentidos produzidos e é essa uma das particularidades da pesquisa psicanalítica.

A pesquisa psicanalítica abarca tudo aquilo que é psicanálise aplicada, ou seja, aquilo que escapa ao tratamento psicanalítico e que se pode apreender através da investigação da cultura e das atividades humanas, como fez Freud com a tragédia grega de Sófocles *Edipo Rei*, a partir da qual pôde formalizar aquilo que chamou de complexo de Édipo (Nogueira, 2004). Para Nogueira (idem) ao se fazer pesquisa em psicanálise, a pesquisa é a própria análise. Assim, ao entrar em contato com as pesquisas produzidas por outros analistas, ocorre a transferência entre o sujeito-pesquisador e o material que está investigando. O que torna singular a pesquisa em psicanálise é o fato de que, desde o momento em que começa a falar sobre uma coisa, esse sujeito-pesquisador já coloca a realidade no nível da linguagem, construindo conceitos sobre sua experiência.

Nogueira (2004), em uma aula sobre a pesquisa em Psicanálise, explica que, ao desenvolver uma tese em psicanálise, o pesquisador poderá construir um caso ou fazer uma construção conceitual distanciada dos casos, tentando discutir um conceito de Psicanálise e completa, utilizando como exemplo a transferência:

Já existe todo um conjunto de autores que estudaram a transferência, então um pesquisador da psicanálise pode fazer uma pesquisa teórica, no sentido do conceito, mas ela (a pesquisa) não é teórica na medida em que a Psicanálise não separa a prática da teoria. Se estou fazendo uma investigação dos textos de Freud estou implicado nisto. (Nogueira, 2004, p.104)

e completa:

(...) posso também fazer um trabalho teórico, no sentido da teoria psicanalítica e investigar um conceito psicanalítico - através de autores da psicanálise. Aí, estou aprofundando esse conceito, mas é evidente que estou supondo que este investigador fez sua pesquisa pessoal, analítica, porque senão ele não vai poder acompanhar aquilo que os analistas falam sobre o conceito analítico (idem).

A psicanálise introduz no campo das verdades científicas uma lógica do não-todo, assinala Mezêncio (2004), o que quer dizer que ela não trata de cobrir o real, mas se interessa pelo saber construído pelo sujeito em torno do real em jogo na transferência. A lógica do não-todo, segundo a autora, responde pela articulação do campo da psicanálise, tal como apontado por Freud, é apoiada no saber não-sabido de uma outra cena (inconsciente), impossível de tornar-se inteiramente consciente. Esse “não-todo” significa que nem tudo é passível de simbolizarão, ou seja, existe um real irredutível. Assim, com a pesquisa em psicanálise, não se pretende um saber completo pois há um furo que advém de seu pressuposto básico: o sujeito da psicanálise é, fundamentalmente, um sujeito dividido.

É o método que constrói o objeto, ou seja, quando falamos de método, falamos do objeto para o qual aponta a psicanálise. Esse objeto não está colocado dentro do campo das formações racionais, mas sim, dentro do campo inconsciente. Como não se sabe, desde o princípio, quais serão os significantes determinantes na construção do sujeito, ou seja, aqueles que marcam sua posição de gozo, não se sabe de antemão aquilo que irá se encontrar em uma pesquisa em Psicanálise. Assim, explica Vorcaro (2010):

A escassez de recomendações técnicas é imanente ao método psicanalítico na medida em que impede o risco de reduzi-lo à técnica, que o tornaria passível de aplicabilidade. A aplicação de uma técnica, como sabemos, pressupõe a detenção de um conhecimento que universaliza o objeto e, consequentemente, apaga sua manifestação singular (p. 11).

Os impasses indicados pela experiência analítica levaram Freud às inúmeras reformulações em seus enunciados teóricos, claramente perceptíveis em seus ensaios metapsicológicos, mas também em vários outros textos, bem como uma leitura e interpretação (no sentido psicanalítico do termo) da cultura. Desse modo, escrevem Coelho e Santos (2012), “‘o metapsicólogo’ é, antes de tudo, um analista” (p. 92), pois os procedimentos investigativos da psicanálise têm na clínica a sua principal referência de apoio. Assim, o inconsciente, objeto da psicanálise, somente pode ser apreendido à luz do campo da experiência analítica, ainda que o objeto da pesquisa extrapole o que comumente entendemos como clínica, ou seja, a atividade de consultório. Vale lembrar que a escuta e a atividade interpretativa, como método próprio à psicanálise, não se restringem à situação de análise, mas podem ser aplicados a outras situações não estritamente analíticas.

Na clínica psicanalítica, como explica Ceccarelli (2012), o sintoma em si não é a questão central a ser analisada. Ele é *sintoma* de algo, ou seja, está no lugar de algo, representa uma formação do inconsciente que traduz o conflito entre as demandas pulsionais e os mecanismos de defesa. O que interessa à psicanálise, então, é a dinâmica psíquica que subjaz o fenômeno observado.

A pesquisa psicanalítica na Universidade deve, então, valer-se da própria psicanálise como método e deve ser orientada pelo princípio de suspensão do saber e de invenção de um método coerente com o objeto em questão.

Ao falar de método, estamos falando de um caminho a seguir, a ser atravessado, para se chegar a um lugar que está, mais ou menos indicado, pelo ponto de partida no início da jornada. Mezêncio (2004), parafraseando Freud, escreve que “do caminho só se poderá saber após começar a percorrê-lo” (p. 112).

A psicanálise não é apenas uma ciência do indivíduo isolado, mas concerne diretamente ao social. Por isso, tem por objetivo compreender como se forja o laço social e permitir aos sujeitos existirem de maneira mais autônoma possível no conjunto social. O que suscita a pesquisa é aquilo

que reativa, via transferência, complexos inconscientes recalcados, movimento similar ao empregado por Freud, que se debruçou sobre obras como o Moisés de Michelangelo e a Gradiva de Jansen e também à memória da infância de Da Vinci, e que resultou em rica produção teórica, lembra Ceccarelli (2012).

O tema da pesquisa é aquilo que, de certa forma, interpela o sujeito, e cuja origem ele desconhece e que inquieta e causa estranheza, aos modos do *Unheimlich* freudiano (Freud, 1919/2006) no pesquisador, pois vem de um lugar ao mesmo tempo tão longe e tão familiar.

Lowenkron (2005), a fim de discutir os modos de pesquisar e o objeto da Psicanálise retoma o texto de Renato Mezan (1993) *Que significa “pesquisa” em psicanálise?* no qual o autor afirma que a psicanálise é uma disciplina que acumulou uma quantidade considerável de conhecimento acerca de seu objeto, o inconsciente, e esses conhecimentos foram obtidos através de algum tipo de pesquisa. No texto, o autor delineia duas vertentes da pesquisa em psicanálise. A primeira delas consiste na sua inclusão em programas universitários, e a segunda consiste no modo de produção dos conhecimentos psicanalíticos. Ambas podem revelar-se paralelas ou intercruzadas.

O presente trabalho enquadra-se na primeira vertente, a que passa pela inclusão da psicanálise nos programas universitários, desenvolvida por Jean Laplanche em seus cursos na Universidade de Paris VII. Os cursos de Laplanche

(...) consistiam numa leitura histórica, problematizante e interpretativa dos textos psicanalíticos, não interpretando as fantasias de seus autores, mas utilizando como instrumento o método psicanalítico e suas categorias heurísticas: a atenção ao detalhe dissonante, a reconstrução do contexto, a temporalidade própria instaurada pela psicanálise, com seus conceitos chaves - de repetição, de retorno do reprimido, de *a posteriori* (Lowenkron, 2005, p. 5).

O objeto de pesquisa nos cursos de Laplanche era constituído por textos, não por aquilo que se costuma designar como material clínico, mas que remeta à situação clínica.

1.1. Caminho percorrido

Esta pesquisa consiste em uma articulação teórica acerca do ato de tatuar-se e sua relação com o eu. Nos capítulos iniciais, buscamos estabelecer as bases conceituais a fim de pavimentar o caminho para adentrar a discussão do ato de tatuar-se e suas ressonâncias na constituição e manutenção do eu.

O contato com o material teórico nos mostrou a necessidade de buscarmos algo que servisse de ilustração para a discussão proposta. Encontramos nos programas *NY Ink*² o material que procurávamos. O programa, de uma franquia da qual também fazem parte *Miami Ink* e *LA Ink*, retrata o dia-a-dia de um estúdio de Tatuagem em Nova York e se baseia nos depoimentos dos artistas e dos clientes que os procuram. O estúdio é frequentado por pessoas de nacionalidades, culturas e formações bastante distintas e também os artistas possuem diferentes *backgrounds*. Os depoimentos são gravados no momento em que o cliente procura o estúdio para a escolha do desenho e durante o ato de tatuar-se e demonstraram ser um rico material para que pudéssemos discutir suas implicações.

Para a realização desta pesquisa, selecionamos a terceira temporada do programa *NY Ink* que estava em exibição no canal TLC em 2013, gravada para que pudéssemos, posteriormente, selecionar e transcrever as entrevistas que foram utilizadas em nossa discussão. Os trechos dos programas foram então analisados à luz do arsenal teórico apresentado nos primeiros capítulos desta dissertação.

² Exibidos no Brasil pelo canal TLC.

2. A CONSTITUIÇÃO DA IDÉIA CONTEMPORÂNEA DE CORPO NO OCIDENTE

A lagarta e Alice ficaram olhando uma para outra algum tempo em silêncio. Finalmente a Lagarta tirou o narguilê da boca e se dirigiu a ela numa voz lânguida, sonolenta.

“Quem é você?” perguntou a Lagarta.

Não era um começo de conversa muito animador. Alice respondeu, meio encabulada: “Eu... eu mal sei, Sir, neste exato momento... pelo menos sei quem eu era quando me levantei esta manhã, mas acho que já passei por várias mudanças desde então.”

“Que quer dizer com isso?” esbravejou a Lagarta. “Explique-se!”

“Receio não poder me explicar”, respondeu Alice, “porque não sou eu mesma, entende?”

“Não entendo!”, disse a Lagarta.

“Receio não poder ser mais clara”, Alice respondeu com muita polidez, “pois eu mesma não consigo entender, para começar; e ser de tantos tamanhos diferentes num dia é muito perturbador.”

“Não é”, disse a Lagarta.

“Bem, talvez ainda não tenha descoberto isso”, disse Alice; “mas quando tiver de virar uma crisálida... vai acontecer um dia, sabe... e mais tarde uma borboleta, diria que vai achar isso um pouco esquisito, não vai?”

“Nem um pouquinho”, disse a Lagarta.

“Bem, talvez seus sentimentos sejam diferentes”, concordou Alice; “tudo o que sei é que para mim isso pareceria muito esquisito.”

Trecho de “Conselho de uma Lagarta” in *Alice no País das Maravilhas* (Lewis Carroll, 2002, p. 45-46)

A experiência fantástica da pequena Alice no País das Maravilhas é bastante conhecida e nem por isso menos encantadora ou mesmo surpreendente. Ao descer pela toca do coelho, Alice

embarca em uma grande aventura, faz amigos - e inimigos - improváveis e vive experiências corporais surreais. A pequena menina cresce exageradamente, quase se afoga em um vale de lágrimas, suspeita ter tido seu corpo trocado pelo da amiga Mabel ou pelo de alguma outra criança, encolhe até, finalmente, voltar ao seu tamanho normal após seguir o conselho da Lagarta e comer um pedaço de um cogumelo. No trecho acima transcrito, Alice encontra-se com a Lagarta que pede que lhe diga quem é. Mas, afinal, quem era Alice depois de tantas mudanças? O que era ela se não se reconhecia mais em seu corpo?

Nas próximas páginas, procuraremos demonstrar como se desenvolveu o conceito de corpo na contemporaneidade, resgatando a história do corpo e sua relação com a subjetividade, procurando estabelecer os antecedentes que possibilitaram à psicanálise pensar o corpo e sua relação com o eu. O caminho seguido neste capítulo tem como objetivo deixar claro ao leitor a idéia de corpo com a qual estamos lidando ao tentarmos analisar as tatuagens e o ato de furar e pigmentar a pele, cobrindo-a com desenhos e escrita.

A relação entre sujeito e corpo nem sempre supôs a consciência de posse, como escreve Pacheco (2009), e o homem nem sempre foi sujeito de seu corpo. O corpo é um *objeto* que assume caráter subjetivo na pós-modernidade, especialmente se o considerarmos a partir da cultura do consumo. O corpo, na cultura ocidental, encontra-se em constante metamorfose. Não se trata mais de aceitá-lo, mas de modificá-lo e reconstruí-lo, sutentando-se um hedonismo característico da contemporaneidade.

Na pós-modernidade os sujeitos têm sido incentivados a manter formas corporais que, embora pareçam possíveis, na verdade nunca são completamente atingíveis e a condição real do corpo é constantemente negada e omitida. O corpo tornou-se, também, um modo e um lugar de inscrição, não somente subjetiva, mas também histórico social. A pele facilita essas inscrições por ser superfície lisa na qual se pode escrever uma história e também o meio de se exprimir as relações com a própria história (Maroun & Vieira, 2008).

2.1. Breve História do Corpo

A noção de corpo, tal como o percebemos hoje, foi construída em um longo processo sócio histórico. Segundo a historiadora Denise Sant'Anna, “o corpo é, ele próprio, um processo. Resultado provisório das convergências entre técnica e sociedade, sentimentos e objetos, ele pertence menos à natureza do que à história” (2005, p.12; apud Pacheco, 2009, pp. 229-230). Roy Porter complementa o pensamento da historiadora assinalando que se deve enxergar o corpo como ele é “vivenciado e expresso no interior de sistemas culturais particulares, tanto privados quanto públicos, por eles mesmos alterados através dos tempos” (1992, p. 295). A idéia de corpo próprio é decorrente da idéia de subjetividade privatizada, própria da modernidade, e ele deve ser encarado não como um objeto de carne e osso, mas como uma construção simbólica.

Para a maioria dos povos do “mundo primitivo”, o corpo era frequentemente concebido como parte do universo, como algo que une e permeia as relações do sujeito com o mundo. Ceccarelli (2011) aponta que nos textos Egípcios, Hititas, Babilônicos e Assírios, bem como nas civilizações ameríndias dos Incas, Maias e Astecas não existiam referências específicas ao corpo. Nessas culturas o corpo não era algo mal visto; ao contrário, era sempre apreendido como algo positivo, como um elo entre o visível e o invisível.

O corpo, antes concebido como parte do universo, com o Cristianismo passou a ser considerado uma criação de Deus e por muitos séculos seu funcionamento, seus humores e os males que o aflijiam pareciam enigmáticos e inexplicáveis, a não ser pelos mistérios de fé. As doenças que afetavam o corpo eram tidas como um castigo, consequência de uma vida impura e de pecados e somente a intervenção divina, por intermédio da Igreja Católica, poderia promover a cura. Na Idade Média destacada pelo teocentrismo, o mundo era visto como finito, criado e regido pela vontade divina. Nesse mundo, governado por Deus, o corpo não pertencia ao sujeito. No Ocidente a relação com o corpo teve como característica inicial a somatofobia e foi marcada por uma aversão e

ódio que hostilizavam o prazer. Houve grande influência do Cristianismo em sua apreensão e nos males que o afetavam. Tido como criação de Deus, o corpo era intocável, inquestionável e inescrutável (Ceccarelli, 2011), o que justificava, por exemplo, a proibição da dissecação de cadáveres, considerado um pecado mortal. Os cirurgiões também eram vistos como profissionais de segunda classe, desvalorizados e rebaixados a categoria dos barbeiros e não dos médicos, uma vez que ousavam infringir o equilíbrio entre o corpo e o cosmos (Pacheco, 2009).

O corporal era considerado impuro e a dicotomia bem/mal se transpunha na dualidade alma/corpo. Muito antes de Descartes, a mentalidade ocidental foi marcada por esse dualismo fundamental, segundo o qual ser humano significava ser uma mente encarnada e o corpo encontrava-se subordinado aos sistemas de valor religioso, moral e social da cultura europeia ocidental (Porter, 1992). O corpo, visto como inferior, era desprezado, subjugado e dominado pelo espírito. Depositário das fraquezas e dos vícios, o corpo trazia consigo a marca do “pecado original”. A carne era instrumento do pecado e sujeita às tentações que corrompiam o espírito.

Na Idade Média, com o aumento da influência da igreja, as relações estabelecidas com o corpo indicavam que ele era percebido como algo pecaminoso, desvalorizado e profano (Maroun & Vieira, 2008). Apesar disso, havia uma tolerância em relação às manifestações corporais, chamadas fisiológicas. Era comum o convívio com a presença corporal alheia como fluidos, odores e excreções, algo que se dava pela ausência de espaços privados o que fazia com que os dejetos corporais fossem muito mais tolerados e compartilhados nos espaços do plano social (Pacheco, 2009). Aspectos relativos à sexualidade também eram expostos publicamente e a infância era vista como um breve período de transição para se alcançar a vida adulta. Não havia consciência das particularidades infantis e era bastante comum adultos tomarem liberdades com os órgãos sexuais da criança. As doenças que afetavam esse corpo eram vistas como um castigo que resultava da falta de pureza na vida cristã. Assim, os males que afetavam o corpo, seja através da doença, da degeneração ou da violência, eram muito mais tolerados, incluindo a experiência de morte, tomada

como algo simples e corriqueiro. O bem da alma estava acima dos desejos, demandas e prazeres da carne.

O final da Idade Média foi marcado por inúmeras transformações econômicas e políticas que resultaram no Renascimento. A morte tornou-se uma experiência individual e o corpo e a beleza física ganharam importância. A reabilitação do corpo veio a ocorrer na Renascença, estabelecendo-se a separação entre a natureza e o corpo, que passou a ser compreendido em seu funcionamento. Do início do século XV até meados do século XVII, como demonstra Mathews-Grieco (2008), a Europa Ocidental esforçou-se para desenvolver uma visão de corpo e da sexualidade que fossem compatíveis com a nova ordem social, com o respeito pela religião e com o crescimento da população.

Surge, então, a concepção de “corpo moderno”, que, singularizado em sua anatomia e com atributos independentes de forças ocultas, passou a ser manipulado, sentido, auscultado e dissecado, além de ter sido apropriado pelos artistas. (Ceccarelli, 2011), possibilitando os esboços de uma construção imaginária. Nos séculos XV e XVI, a anatomia ocupou o centro das atenções na medicina e nas artes. Concebido como algo belo, o corpo passou a figurar com destaque em obras de mestres como Michelangelo, Da Vinci, Botticelli, que representavam desde o ideal de uma perfeição neoplatônica e da constituição de uma afirmação da cultura humanista, até a destruição da forma plástica clássica e do ideal racional humanista, como operado nas estéticas barrocas.

Se os séculos XV e XVI destacaram-se pela mudança do teocentrismo para o antropocentrismo e pelo advento do capitalismo através do mercantilismo, o século seguinte viu o nascimento da ciência moderna e, com ela o imperativo da educação, transformando o corpo em objeto desse saber. A concepção de Descartes do corpo humano como uma máquina contribuiu para que o corpo ganhasse identidade própria, assemelhando-se a um mecanismo cujas partes trabalham em conjunto. Assim, as casualidades anímicas foram substituídas pelas casualidades físicas *per se*.

Aos poucos foi ganhando lugar o corpo cartesiano, visto como uma máquina bem articulada e submetido a “pedagogia corporal”. A separação entre medicina e cirurgia é finalmente superada e o corpo começa a ganhar identidade própria, como um mecanismo com leis específicas, fazendo com que casualidades religiosas e físicas passassem a conviver. Os interesses morais encontraram nos pretextos terapêuticos justificativa para a “domesticção” do corpo. Banhos públicos foram proibidos e a aparência corporal deveria ser fabricada por meio de espartilhos, coletes, bustos, etc. A morte também deveria ser domada, assim como o corpo infantil, que passou a ser moldado, disciplinado e moralizado (Pacheco, 2009).

O “sentimento de infância”, como nomeado por Ariès (1981), corresponde ao ideal moderno depositado na educação e passa a ser um dos instrumentos de controle e domínio da subjetividade no mundo capitalista. Ao mesmo tempo, na família burguesa, a criança passa a ocupar um lugar no narcisismo dos pais e é isso que dá suporte, na vida privada, ao investimento de desejo nos filhos, que passam a ser depositários dos ideais de sucesso dos pais, ideais esses que só poderiam ser alcançados através da educação (Pacheco, 2009). O tempo ocupado pela educação passa a corresponder, então, ao tempo de transição entre o *infans* e o adulto.

O corpo passou a ser controlado, educado e socializado e, no século XIX tornou-se acessível à cultura de massas. A fotografia e as artes possibilitam sua contemplação estética, antes restrita à pintura e à escultura. Seguindo a lógica industrial, a reprodução das imagens corporais pode atingir um número elevado de indivíduos, democratizando o que antes era de acesso apenas à parcela dominante da sociedade. A Revolução Industrial também fez surgir novos dispositivos de dominação do corpo, tais como a higiene dos comportamentos e a valorização do trabalho, criando a antinomia ‘preguiça *versus* trabalho’ como paradigma da sociedade industrial. O corpo, que foi um dia objeto público, viu-se privatizado no interior da cultura burguesa. A aliança entre a ciência e o capitalismo colocou o corpo em lugar de destaque. Desse modo, qualquer ameaça à integridade física deveria ser combatida. Entretanto, o corpo também é ameaçado pela idade e pela doença. O

homem moderno recusa-se a envelhecer e a morte prematura passa a ser chocante. É preciso proteger o corpo da violência e das doenças. A saúde passou a ser uma preocupação constante o médico ganhou prestígio na sociedade (Pacheco, 2009).

No século XX, além da crescente preocupação com os cuidados corporais que se intensificaram após a Segunda Guerra Mundial, cuidar do corpo transformou-se em uma obrigação. Na contemporaneidade, a aparência corporal é amplamente valorizada. O corpo deve ser modelado, modificado e exibido, acarretando uma satisfação narcísica em relação ao “corpo perfeito”. Transformado pela mídia em um ideal estético quase sempre inatingível, o corpo ocupa o lugar antes ocupado pela razão no século XVII. Segundo Pacheco, na lógica contemporânea, “sentir vergonha do corpo é sentir vergonha de si mesmo, não cuidar do corpo é não cuidar de si” (2009, p. 240).

2.2 Contribuições de Michel Foucault

O filósofo Michel Foucault dedicou-se ao estudo do corpo ao longo de sua obra, na qual ele (o corpo) aparece como um composto de forças que se encontram em constante combate. O corpo, para Foucault, assim como para a psicanálise, não se limita às concepções orgânicas, mas se apresenta sim, como um campo sobre o qual operam diferentes dispositivos.

Como assinalado nos parágrafos anteriores, a concepção de corpo é tributária da cultura e da sociedade na qual o sujeito está inserido, não sendo, de modo algum, imutável. Apesar disso, percebemos que o discurso das ciências, em especial da medicina e da biologia, procura criar normas classificatórias para o corpo humano, de modo que os saberes do sujeito acerca do próprio corpo perdem o valor diante das normas científicas. Esse saber do outro tem mais poder que a interpretação do próprio sujeito. Foucault, por sua vez, considera o corpo uma interpretação

dependente de um certo “olhar”. Como assinala Rodrigues (2003), o corpo, para o filósofo, terá diferentes valores, dependendo de quem olha e do lugar de onde é olhado.

O corpo não tem, então, um valor em si mesmo, mas um valor dependente do lugar que ele ocupa. Esse perspectivismo é discutido por Foucault em sua análise acerca do quadro “Las meninas” de Diego Velázquez. O quadro retrata uma cena, no momento da pausa do pintor, que segura um pincel com uma das mãos e a paleta com a outra, para observar o modelo diante de si, pintado na tela, de costas para nossos olhares de espectadores (Foucault, 1995). Nós, espectadores, percebemos apenas o reverso do quadro pintado, enquanto o pintor nos é perfeitamente visível. Caso dê um passo à frente, para retornar a pintura, desaparece de nosso olhar. Só conseguimos vê-lo nesse instante de pausa, no qual o modelo se situa exatamente no lugar ocupado por nós, espectadores. A partir do quadro, conclui-se que só se pode olhar para o corpo através do olhar do outro, uma vez que diante do próprio o sujeito terá seu olhar inevitavelmente marcado pela ciência, pelas crenças e pelo imaginário cultural; ou seja, pelo Outro. Desse modo, o corpo é sempre uma interpretação, o que faz com que o olhar que o sujeito lança sobre o seu corpo dependa do olhar que o outro lança sobre o mesmo corpo.

A partir da apropriação da filosofia antiga, Foucault desenvolveu o conceito de cuidado de si e sua relação com o corpo. Em obras como *Hermenêutica do Sujeito* (2010) e *História da Sexualidade: o cuidado de si* (1985) o filósofo discute a evolução do conceito e sua relação com o corpo. Nas antigas civilizações, o cuidado de si referia-se ao ocupar-se consigo mesmo, algo que era tido com uma forma de privilégio, característico de uma situação de poder. Os escritos de Foucault acerca do cuidado de si representam o resgate fundamental do sujeito. Neles, o filósofo aborda o olhar e a escuta como formas desse cuidado de si e descreve o olhar como sendo o caminho de cura interior e reestruturação que tem como parceria a escuta e o espaço da fala como organização do sujeito pela linguagem.

Bolsoni (2012) aponta três momentos referentes ao cuidado de si na moral antiga, analisados por Foucault. O primeiro momento, chamado socrático-platônico, concerne aos gregos, e o filósofo baseia-se no *Alcebíades* de Platão para explicá-lo, fazendo uma reflexão filosófica sobre o surgimento do cuidado de si. O segundo momento, chamado “idade de ouro”, refere-se à cultura helenística e romana; e o terceiro momento, baseado nos textos e nas razões do cuidado de si no ascetismo cristão. A autora destaca, a partir de Grabois (2011; *apud* Bolsoni, 212) que, segundo Foucault, o terceiro momento do cuidado de si, chamado momento cristão, eclipsou o primeiro momento socrático-platônico e o segundo momento helenístico-romano. Por esse motivo, na *Hermenêutica do Sujeito*, Foucault buscou resgatar o sentido do cuidado de si pela exploração mais consistente do segundo momento, através de textos cínicos, epicuristas e estóicos.

No período socrático-platônico o significado de cuidado de si (*epiméleia heaautoû*) remete ao cuidado como uma espécie ou aplicação concreta, precisa e particular da regra que vinculava todo o cuidado de si mesmo. Foucault (1997) utilizou-se do texto de Platão para destacar Sócrates como alguém que incita os outros a cuidarem de si mesmos, assumindo o papel de despertar nos outros o cuidado de si. No texto, percebe-se que Alcebíades acreditou que fortuna e beleza fossem suficientes e não soube cuidar de si mesmo. Sócrates também deixa claro a Alcebíades que o cuidado de si deveria iniciar-se na juventude e que fazê-lo apenas aos cinquenta anos seria tarde demais. O cuidado de si esperado por Sócrates de Alcebíades, como assinala Bolsoni (2012), caracterizava-se por uma natureza pedagógica e erótica, mas principalmente pela finalidade política, pois era preciso cuidar-se bem para cuidar da cidade, governar-se para governar os outros. Além disso, a autora completa, o cuidado de si era marcado pela necessidade de vencer a ignorância, inclusive, a ignorância do que se ignora. Era importante conhecer a si mesmo para reconhecer o divino no próprio eu e, finalmente, conhecer a si mesmo pelo reconhecimento do divino pelo acesso à verdade (idem). Foucault (1997) aponta que “ocupar-se de si era um privilégio, uma marca de superioridade social, em oposição àqueles que devem se ocupar dos outros para servi-los, ou ainda,

ocupar-se de um ofício para poder viver” (p. 121); e conclui que, em toda filosofia antiga, “cuidado de si foi considerado, ao mesmo tempo, como um dever e como uma técnica, uma obrigação fundamental e um conjunto de procedimentos cuidadosamente elaborados” (p. 122).

A “idade de ouro” marcou o segundo momento do cuidado de si, e também seu ápice. Esse período refere-se à cultura helenística e romana, na qual o privilégio de cuidar de si aperfeiçoou-se. Havia um investimento no eu a fim de favorecer a autoconstituição do sujeito (Bolsoni, 2012). O cuidado de si perpassa diferentes pontos da teia social e estava presente em todo tempo e em todos os lugares. O cuidado de si passou a caracterizar-se como um princípio fundamental na constituição da vida do sujeito, que, iniciado na juventude, deveria preparar o sujeito para a vida e na velhice ajudá-lo a rejuvenescer. Cuidar de si tornou-se uma prática constante que envolvia o ocupar-se e preocupar-se consigo próprio. Nesse modelo, segundo Grabois (2011; apud Bolsoni, 2012), Foucault via alguns paradoxos; entre eles, o fato que, a partir de seus preceitos, imperativos e reflexões, tenha se formado uma moral exigente, rigorosa, restritiva e austera. Ocupar-se de si não era simplesmente uma preparação momentânea para a vida, mas uma forma de vida, como assinala Foucault (1997) ao confrontar o cuidado de si promovido em *Alcebiades* com os textos do primeiro e do segundo séculos de nossa era. O autor retoma Sêneca e Plutarco para tratar da idéia de conversão a si, que define como a idéia de “todo um movimento de existência pelo qual se volta a si mesmo” (p.123). O objetivo final da conversão a si era estabelecer um certo número de relações consigo mesmo, relações por vezes, concebidas a partir do modelo jurídico-político, segundo o qual deveria-se “ser soberano de si mesmo, exercer sobre si mesmo um domínio perfeito, ser completamente independente e ser completamente ‘de si’” (Foucault, 1997: 123).

O cristianismo foi o terceiro momento do cuidado de si, denominando-se tal período como ascético-monástico. Neste momento, a prática aparece como um cuidado com a espiritualidade e somente pela pureza da alma seria possível alcançar a verdade. Marcado pela técnica da observação, tratava-se de olhar para dentro de si mesmo e conhecer-se para saber o que ocorreu

dentro de si. Este período teve três pontos marcantes para os cristãos, destacados por Grabois (2011; apud Bolsoni, 2012): o primeiro deles é a relação de circularidade entre conhecimento de si, conhecimento da verdade e cuidado de si. O segundo marco encontra-se na exegese de si, caracterizada pela decodificação dos movimentos secretos da alma. O terceiro ponto importante é que o cuidado de si e o conhecimento de si caminham na direção da própria renúncia de si mesmo e, como consequência, esta renúncia de si mesmo seria condição determinante para a vida ascética.

Para que o cuidado de si constitua o sujeito, é necessário que se estabeleça uma intensidade de relações de si para consigo, a fim de que o sujeito consiga tomar a si mesmo como objeto de conhecimento e ação, como afirma Bolsoni (2012). São essas relações que tornam possível transformar-se, corrigir-se, purificar-se e promover a própria salvação. O cuidado de si pode ser compreendido como conhecimento de si; desse modo, o sujeito torna-se singular ao valorizar e conhecer a si próprio, o que é possível através do cuidado de si. É preciso que haja um movimento real do sujeito sobre si mesmo, para que o cuidado de si se extenda por toda sua existência. Esse retorno a si mesmo significa liberar-se, ser autêntico na busca incessante da ética do eu.

Na tradição grega, o cuidado de si estabelecia uma estreita ligação com o pensamento e a prática médica, uma vez que tanto a medicina quanto a filosofia interessam-se pelo *páthos*, termo que designa tanto a paixão da alma quanto as doenças que acometem o corpo físico. O lugar da medicina na cultura do cuidado de si refere-se ao cuidado com o corpo e com os mal estares que atingiam o corpo e a alma e podiam comunicar-se e intercambiar seus males entre si. Para Foucault (Bolsoni, 2012), o mais importante dos cuidados que se deve ter consigo mesmo é um olhar atencioso sobre o corpo e alma; para isso, é fundamental manter atitudes constantes sobre seu próprio ser. Assim, pode-se dizer que o corpo é constituído pelas experiências que cada um desenvolve em si próprio, ele seria um arcabouço para os processos de subjetivação. Nas palavras de Mendes (2006; *apud* Bolsoni, 2012, p. 11), “a constituição do ser humano como um tipo

específico de sujeito, ou seja, subjetivado de determinada maneira, só é possível pelo caminho do corpo”.

Foucault utiliza-se do tema da sexualidade para demonstrar como os cuidados que o sujeito deveria ter com o próprio corpo e com a própria alma foram se constituindo de formas diversas, sempre permeados por relações de poder. No primeiro volume de *A História da Sexualidade: A vontade de saber* (2001) o filósofo demonstrou como a civilização ocidental conteve e incorporou a sexualidade em um interminável discurso, permeado por saberes vindos dos mais diversos campos: da Religião, do Direito, da Medicina, da Política e da Pedagogia. O autor opõe-se à chamada “hipótese repressiva” sobre o sexo, segundo a qual as sociedades industriais modernas teriam sofrido uma espécie de interdição, silenciamento e negação pelos mecanismos de poder; e procura demonstrar que o que prevaleceu, sobretudo após o século XVII, foi uma explosão discursiva em torno do sexo. A fermentação desses discursos acelerou-se a partir do século XVIII com a multiplicação dos discursos sobre o sexo no próprio campo do exercício do poder e não somente na designação do lícito e do ilícito.

Até Freud interessar-se pela sexualidade, o discurso dos teóricos e dos cientistas sobre o sexo e, consequentemente, sobre o corpo, limitava-se a ocultar continuamente o que dele se falava. O discurso sobre a sexualidade era marcado por esquivas, por ser incapaz ou se recusar a falar do próprio sexo e resumia-se a descrever perversões, aberrações, extravagâncias e patologias. O sexo, ao longo do século XIX, inscreveu-se em dois registros distintos de saber; o da biologia da reprodução e o da medicina do sexo (Foucault, 2001). Se a preocupação com a sexualidade intensificou-se no final do século XIX, podem-se destacar quatro figuras como objetos privilegiados de saber e alvos ou pontos de fixação de empreendimentos do poder: a mulher histérica, a criança masturbadora, o casal malthusiano e o adulto perverso. A cada uma dessas figuras é possível associar uma estratégia que se estabeleceu a partir do século XVIII: a histerização do corpo da

mulher; a pedagogização do sexo da criança; a socialização das condutas de procriação; e a psiquiatrização do prazer perverso.

Na segunda parte de *História da sexualidade: o uso dos prazeres* (1984), Foucault faz um retorno à Antiguidade, analisando as práticas existentes em torno do sexo na Grécia Antiga. Nesse trabalho, o autor estudou como os indivíduos se constituem como sujeitos sexuais e como se circunscrevem como sujeitos desejantes. Foucault procurou investigar como se constitui a experiência que faz com que os indivíduos reconheçam-se como sujeitos de sua sexualidade e como essa experiência se abre para conhecimentos diversos, articulando-se em um sistema de regras e coerções.

Como apontam Salles e Ceccarelli (2010), “os discursos sobre a sexualidade aparecem em momentos sócio-históricos precisos como uma tentativa de normalizar as práticas sexuais de acordo com os padrões da época” (p.16), pois, de acordo com Foucault (2001), o controle da vida social e política só poderia ser alcançado pelo controle do corpo e da sexualidade. Ao analisar a emergência da subjetividade ocidental e associá-la à relação de poder sobre si e sobre os outros, Foucault também nos possibilita compreender como se desenvolveu a idéia de corpo ao longo da História.

A psicanálise surgiu no meio do discurso médico-psiquiátrico e, por ser fruto da cultura ocidental, só pode ser apreendida nesse contexto. Como sugerem Salles e Ceccarelli (2010),

Para que a psicanálise, que em um primeiro momento foi liberadora ao denunciar a existência de uma outra cena que determina nossas escolhas objectais, não se transforme em mais uma prática normativa é necessário que os psicanalistas façam constantes incursões em seus conceitos de base para confrontá-los com os movimentos sócio-históricos. Há de se levar em conta as mudanças sociais, sob pena de ficarmos arraigados a teses não mais sustentáveis na contemporaneidade (p. 23)

Dessa forma, compreender como se constituiu a relação do sujeito com seu corpo no Ocidente, torna possível investigar como o sujeito se apropria de seu corpo, como constitui uma imagem de si e como se relaciona com esse corpo e essa imagem na contemporaneidade.

A apreensão do corpo decorre das condições de vida e da cultura na qual o sujeito está inserido, por isso, não é um dado eterno e imutável, mas, sim, construído e reconstruído, desvelando significados a ele atribuídos em cada época. Os modos como utiliza, manipula, transforma, destrói, deforma ou mutila seu corpo refletem as normas e os valores da dinâmica cultural da sociedade em questão. Códigos sociais de higiene e cuidado, além das artes e da mídia, colaboram na elaboração do imaginário corporal.

O corpo encontra destaque cada vez maior na atualidade. Uma preocupação, não raro exagerada, é percebida ao se ligar a televisão, folhear uma revista ou navegar na internet. Existe uma constante obsessão em alcançar o “corpo ideal”, fazendo aumentar a procura por academias de ginástica, produtos de beleza, regimes de emagrecimento; além de processos de intervenção corporal como cirurgias plásticas e body art. O corpo torna-se acontecimento discursivo e a carne é transformada em tela de múltiplas inscrições. Atravessado por poderes e saberes, o corpo é elemento fundamental no processo de subjetivação do homem moderno.

2.3. Corpo e Psicanálise

A apropriação do corpo é algo recente na cultura ocidental e a psicanálise possibilitou ao sujeito uma maior compreensão de sua dinâmica pulsional, permitindo assim o conhecimento de sua dinâmica identificatória. O corpo dissecado pela anatomia e cujo funcionamento é descrito pela fisiologia, nada nos diz sobre o discurso que atravessa o sujeito, marcando, segundo o autor, a diferença entre o corpo biológico e o corpo erógeno que sofre e goza (Ceccarelli, 2011).

O interesse da psicanálise pelo corpo teve início com os estudos de Freud sobre a Histeria, obra na qual o autor contrapõe o corpo biológico ao corpo marcado pelo desejo inconsciente e atravessado pela linguagem. O inconsciente se revela através das manifestações conversivas e de sintomas psicossomáticos; ou seja, é a linguagem inscrita no corpo que torna possível a descoberta

do inconsciente. É sabido, desde o princípio dos trabalhos de Freud, desde as primeiras decifrações acerca dos sintomas histéricos e ao longo das descobertas da natureza traumática da sexualidade que o inconsciente não é sem ter alguma influência sobre o corpo ou sem estar a ele relacionado (SOLER, 1984).

O corpo é, ao mesmo tempo, origem e sede dos conflitos pulsionais que o sujeito experimenta psiquicamente como sensações. A anatomia passa a ser entendida como construída a partir dos investimentos libidinais, mediatizada pelo fantasma (Ceccarelli, 2011). Freud considera que o eu está ligado a uma imagem do corpo próprio; ele é, antes de mais nada, um eu corporal; a projeção mental de uma superfície (Freud, 1923/2006).

Soler professa que o corpo é uma realidade e procura explicar afirmando que dizer que o corpo é uma realidade significa dizer que ele não é primário; ou seja, o bebê humano não nasce com um corpo, mas precisa construí-lo. Nesse sentido, no entender da autora, o corpo é uma realidade, mas uma realidade que, desde Freud, tem um estatuto subordinário. É algo que precisa ser construído e, por isso, é secundário. A autora completa seu raciocínio explicando que a realidade não é um dado primário, mas o que ela chama de uma “superestrutura”, na qual já estão inscritas e nela habitam as relações que definem a estrutura significante, o que quer dizer que existe um “além da realidade” (Soler, 1984). O bebê, como já foi dito, não nasce com um corpo, mas o constrói. Existe assim, uma distinção a ser feita entre o organismo, o ser vivo do qual se ocupam a biologia e a medicina, entre outras disciplinas e aquilo que é chamado de corpo pela psicanálise.

Entendemos que a unificação do corpo como imagem precisa ser estruturada a partir do enlace com o desejo do outro, uma vez que o infans não se reconhece como portador de um corpo, senão nesta amarração imagética alteritária. Embora o eu não esteja articulado desde o princípio, as pulsões auto-eróticas já ali se encontram. O auto-erotismo tem como característica a vivência de um corpo fragmentado e a ação de pulsões parciais que surgem e são satisfeitas na mesma zona erógena; cabe aqui destacar a pulsão escópica que se realiza no olhar e que se dá no ver e no ser

visto e não dentro de algo. Lacan aborda a questão do corpo através da imagem. É preciso que uma nova ação psíquica, que o autor chamará de Estádio do Espelho, seja adicionada ao auto-erotismo para que o narcisismo se constitua. Para que seja possível constituir um corpo, é necessário um organismo mais uma imagem.

O corpo, como assinala Askofaré (2010), participa da estrutura, precisamente da estrutura do *falasser* e não pode ser redutível ao sujeito do significante. O sujeito da psicanálise, é sabido, não tem um significante único que o represente. É necessário ao menos dois significantes para que uma representação ocorra. O imaginário vem, em resposta a essa ausência, dar uma forma ao eu do sujeito. O eu, como já citado acima é, segundo Freud (1923/2006), a projeção de uma superfície. O imaginário, de acordo com Jorge e Ferreira (2005, *apud* Coppus, 2008, p.72), “corresponde à nomeação do registro psíquico referente aos desenvolvimentos freudianos sobre o narcisismo e a libido, o eu e a agressividade”, destacando a importância da imagem corporal como fonte de investimentos libidinais.

A teoria do narcisismo implica que um corpo só se torna sexualizado porque se oferece ao olhar do outro; a imagem do eu é constituída a partir da relação com esse outro/Outro. Nesse momento, definido como objeto de amor, o eu passa a ser objeto das pulsões, de modo que “o narciso é tornar-se a si mesmo objeto de amor”. Nessa nova concepção de Freud (1914/2006), o eu tem uma unidade ilusória em relação à fragmentação do auto-erotismo e das pulsões parciais, passando a ser considerado um grande reservatório de libido, de onde ela (a libido) é enviada para os objetos, recebendo aquele também parte da libido que destes reflui. Nesse momento inicial, o que constitui o corpo é o narcisismo, ou seja, a constituição de uma imagem própria capaz de ser investida de libido.

Em o *O Estádio do espelho como formador da função do eu (je)*, escrito em 1936/1998, texto no qual aborda o processo de apropriação da imagem do corpo próprio, Lacan postulou a constituição do Eu ligada à imagem do corpo próprio. Ao ver sua imagem no espelho, a criança, que

inicialmente não reconhecia a imagem refletida como uma imagem de si, reconhece o seu próprio corpo e experimenta uma visão global que a leva ao júbilo. É necessário, porém, que um terceiro signifique essa imagem no campo da linguagem. Esse corpo imaginário apresenta-se como uma unidade com a qual o sujeito identifica-se, mas, para que o recém nascido habite seu corpo é necessário que aqueles que o introduzem no simbólico também se reconheçam possuidores de um corpo erógeno, com as possibilidades e limitações que lhe são características (Ceccarelli, 2011). Lacan atribuiu à unidade da imagem a sensação e o sentimento de unidade do corpo. Na época, o autor considerava que a sensação de unidade provinha de uma *gestalt* visual que se dava pela apreensão do sujeito de sua imagem refletida no espelho. Nesse momento inicial em que o estágio do espelho é apresentado, a imagem mais vela que desvela. Mesmo assim, ainda que a imagem vele algo, servindo de anteparo ao real, ela fornece efetivamente uma forma ao sujeito. Trata-se de uma tentativa, como destacou Lacan (Coppus, 2008), de amarração do corpo desconexo através do eu, tentativa esta que aponta para a desordem do corpo pulsional.

Para Lacan (1936/1998), o narcisismo é um período de gozo com a própria imagem unificada. A imagem do corpo é marcada pelo olhar do Outro, olhar que é considerado como aquilo que insere e marca o sujeito e que, segundo Lacan (1964/2008) é sempre diferente daquilo que imaginamos no campo do Outro. Buscamos, no olhar do Outro, aquilo que nos remete à infância e que está para sempre perdido. Dessa forma, aquilo que encontramos no olhar do Outro, nunca condiz com aquilo que desejamos, pois o Outro jamais nos olha de onde o vemos.

Enquanto antes se vivenciava como um corpo desmembrado, por meio da experiência imaginarizante, a criança antecipa o domínio do seu corpo, achando-se, por isso mesmo, cativada, fascinada pela imagem no espelho, e nela se rejubila. Ao se tomar pela imagem, o *infans* identifica-se com ela, mas essa imagem, de fato, não é ele. Ao mesmo tempo em que ela lhe dá a ilusão de unidade do eu, dele se separa como algo externo, outro. Trata-se de “uma armadura que reforça a impressão de uma rigidez alienada no outro” (Castilho, 2009), na qual a criança experimenta sua

imagem condensada no olhar daquele que a olha. O eu se forma, portanto, inevitavelmente, por meio da imagem do outro: é o outro que possui sua imagem, com a qual se revalidará. Além disso, a forma ideal, vislumbrada na sua globalidade num instante fugidio, irredutível e intermitentemente ansiado daí por diante, o ser humano jamais conseguirá reencontrar. É esse o eu ideal com o qual a criança identifica-se; porém, entre esse eu ideal e o eu real sempre faltará algo, dando lugar, então ao ideal do eu, no qual o sujeito deposita aquilo que falta para que o eu real torne-se o eu ideal. O sujeito freudiano é dividido na medida em que o eu real está muito aquém do eu ideal. Aquilo no qual o sujeito se sustenta, não é, necessariamente, o eu real. Essa divisão fundamental da condição inconsciente do sujeito proporciona um resto que se faz sempre presente na forma de um mal estar, e provoca o desencontro do sujeito e sua impossibilidade de totalização.

O ideal do eu representa um ponto essencial da economia libidinal. Todas as vezes que o sujeito se vê em situações nas quais seu narcisismo é ferido, ele busca recuperá-lo na forma do eu ideal. O ideal do eu, por sua vez, representa uma idealização, uma projeção imaginária do ideal sobre o objeto. Segundo Neto (2008), o ideal do eu tem uma “função tipificadora no desejo do sujeito (...) e é fundamental no enlaçamento do sujeito ao Outro” (p 8). Em *Psicologia das Massas e Análise do Ego* (1930/2006), Freud analisa 3 modalidades de identificação. A primeira delas é a chamada identificação primária e corresponde à forma originária do laço afetivo com o objeto. Trata-se de uma identificação pré-edipiana e canibalesca, colocando em pauta a noção de incorporação que foi, mais tarde, explorada pelos teóricos das relações objetais. A segunda é a identificação como substituto regressivo da escolha de objeto abandonada, e a terceira caracteriza-se por um elemento comum tomado do outro. A primeira delas, anterior ao complexo de Édipo, destaca o pai como ideal do eu e é acompanhada pelo investimento sexual direcionado à mãe. O ideal do eu corresponde, assim, aos ideais a serem alcançados na vida adulta.

Lacan, através do mito da entrada no campo simbólico, sugere que a carne é uma espécie de resíduo necessário para a constituição de um corpo. Ela é o corpo antes que haja o corpo

propriamente dito, ou seja, como função de identificação imaginária do sujeito. O corpo é efeito da carne, é a imagem que se articula no simbólico, sendo o real a carne. Somos então essa relação entre corpo e carne. Dizer que corpo e carne são coisas diversas é fundamental para a teoria lacaniana da corporeidade, e esta posição é dualista, isto é, o corpo é dual: é carne encorporada.

Este corpo dual é articulado entre simbólico e imaginário, tendo a matéria própria de uma narrativa e a estrutura, ou forma, própria de um discurso. Este corpo é inacessível ao sujeito em sua totalidade direta e indiretamente, e só é possível a ele reconhecê-lo, quando o reconhece, pelo olhar do outro. No entanto, esse outro não é um espelho neutro, mas, sim, um espelho “ideológico” (Dunker, 2006). Ele não mostra apenas a imagem do sujeito como um corpo, mas também o que ele espera, o que ele deseja ou exige dessa imagem. Esse espelho “ideológico” devolve ao sujeito aquilo que ele é, aquilo que não é, e aquilo que deveria ser (Dunker, 2006).

Isso produz uma insatisfação constitutiva, um estado de discordância com o “corpo próprio” ou ainda um “desconhecimento” de si neste corpo que se poderia prolongar para a identidade. O autor supra citado afirma com isso que a identidade é sempre virtual e também que ela contém uma patologia insuperável: o desconhecimento que ela produz ao afirmar-se.

É necessário que o sujeito tome posse de seu próprio corpo, o que será discutido mais adiante. Esse sujeito é cindido e atravessado pela linguagem e não coincide com o eu. Com o propósito de delinear o sujeito com o qual a psicanálise trabalha, procura-se, no capítulo seguinte, estabelecer a distinção entre os conceitos de ‘sujeito’ e de ‘eu’, fazendo-nos valer do conceito de pulsão, introduzido por Freud e retomado por Lacan, para discutirmos, finalmente, a subversão do sujeito do *cogito*.

3. ENTRE O SUJEITO E O EU

A questão do sujeito permeia a Psicanálise desde seus primórdios, embora só tenha sido problematizada por Lacan, ganhando assim lugar de importância nesse campo do saber. Freud, como afirma Barroso (2012), não construiu o conceito de sujeito, e suas alusões ao termo costumavam ser feitas associando-o à noção de autor da ação. Mesmo assim, a gênese desse conceito, mais tarde desenvolvido por Lacan, pode ser encontrada nas entrelinhas dos textos freudianos, já delineando a importância que a noção de sujeito viria a ter.

Freud não buscou uma epistemologia acerca do sujeito, acredita-se, por sua formação médica, utilizando em seus textos termos como “indivíduo”, “sujeito” e “organismo”, à maneira da tradição científica de sua época. Herdeiro do Iluminismo, do Humanismo e do Cientificismo inaugurado por Descartes, o sujeito ainda era, no princípio da psicanálise, aquele do *cogito* cartesiano, “marcado pela noção de unidade e indivisibilidade, tendo a razão como centro de seu funcionamento e de sua existência” (Barroso, 2012, p.150). Como afirma Lacan em *A ciência e a verdade* (1966/1998),

(...) é impensável (...) que a psicanálise como prática, que o inconsciente, o de Freud, como descoberta, houvessem tido lugar antes do nascimento da ciência, no século a que se chamou do talento, o XVII - ciência, a ser tomada no sentido absoluto no instante indicado, sentido este que decerto não apaga o que se instituirá antes sob esse mesmo nome, porém que, em vez de encontrar nisso seu arcaísmo, extraí dali seu próprio fio, de uma maneira que melhor mostra sua diferença de qualquer outro (p. 871).

Embora não se tenha ocupado do sujeito, os conceitos desenvolvidos por Freud acerca do aparelho psíquico e sua metapsicologia contribuiram para a formação de um fio condutor que levou Lacan a desenvolver sua noção de subversão do sujeito (1960/1998) e a formular aquilo que, ao longo da teoria psicanalítica, tomou lugar central de discussão. O sujeito que, para Descartes, é o

participante ativo da ação, na psicanálise passa a não existir por si só, mas a advir do inconsciente. Ele é a perturbação, o apagão de subjetividade, uma dedução lógica e não ôntica.

Este capítulo tem como objetivo apontar o desenvolvimento da noção de sujeito na psicanálise a partir do conceito de pulsão desenvolvido por Freud, chegando à subversão promovida por Lacan para, finalmente, discutir o sujeito na contemporaneidade e a possibilidade do surgimento de uma nova economia psíquica e, consequentemente, de um novo sujeito.

3.1. A pulsão e o sujeito

Uma das grandes contribuições freudianas e que viria a influenciar na concepção de sujeito do inconsciente é o conceito de pulsão. Fundamental na metapsicologia, a pulsão é definida por Laplanche (2001), como um “processo dinâmico que consiste numa pressão ou força que faz o organismo tender para um objetivo” (p. 394), trata-se da “carga energética que se encontra na origem da atividade motora do organismo e do funcionamento psíquico inconsciente do homem” (Roudinesco e Plon, 2007, p. 628) e que exerce a função de um furo. A pulsão é proveniente do interior do organismo e exige que um ato seja realizado para suprimir o desequilíbrio tensional provocado por ela. Esse “furo”, de acordo com Barroso (2012), “transcende a pura anatomia, e se estabelece como a fonte da pulsão, produzindo circulação ininterrupta no aparelho psíquico” (p. 150).

A noção de pulsão foi inicialmente apresentado em *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade* (1905/2006) e com isso, Freud introduziu um conceito radicalmente novo para abordar a sexualidade humana. A intervenção de Lacan no campo teórico psicanalítico fez-se sentir em peso nesse conceito, como afirma Jorge (2008), pois com ele, pela primeira vez foi resgatada a diferença conceitual entre pulsão e instinto, que Freud foi levado a estabelecer logo de início, introduzindo o conceito de pulsão para tratar especificamente da sexualidade humana.

A teoria das pulsões investiga os fundamentos, a força e a persistência do desejo, segundo Cabas (2009) e forma a trilha para se pensar a questão do sujeito na teoria freudiana, que ali só pode ser estabelecida de modo dedutivo. O autor nos diz ainda que

a operação de “tornar consciente... o inconsciente” equivale à tarefa de assumir o desejo inconsciente. Também temos dito que assumi-lo equivale ao trabalho de subjetivá-lo. Ocorre que essa operação pressupõe uma perlaboração (Durcharbeitung). Sua realização exige o reconhecimento dos interesses pulsionais que animam e sustentam as representações inconscientes. É o que se traduz na assunção de uma posição subjetiva e desmente, mais uma vez, o pressuposto de que a noção de sujeito não integra o horizonte freudiano (p.51).

A pulsão inscreve-se em três tempos. Tomemos como exemplo o bebê que suga o seio da mãe. Em um primeiro momento o bebê chupa o seio da mãe se constituindo o tempo ativo da pulsão. Ao mesmo tempo em que suga o seio, o bebê é também sugado, colocando-se de modo passivo, constituindo o segundo tempo. Em um terceiro tempo, chamado tempo médio, o bebê se faz ser chupado, personificando-se como objeto e oferecendo-se para a mãe. Há, nesse terceiro tempo, a invocação de um novo sujeito. O circuito pulsional pode ser representado como um pêndulo que vai em direção ao objeto e retorna ao eu, de forma sucessiva. Esse caminho, como afirma Barroso (2012) subverte a noção de sujeito como apenas autor da ação, convertendo-o também em seu alvo. Freud aponta em *O instinto e suas vicissitudes* (1915/2006) que, ao término do circuito pulsional é possível identificar o surgimento de um novo sujeito.

Freud, em *Os dois princípios do funcionamento mental* (1911a/2010), apresentou seu primeiro modelo de mente introduzindo o par de expressões que, segundo o autor, regem o funcionamento psíquico: princípio do prazer/desprazer e princípio da realidade. Segundo o princípio do prazer/desprazer, os processos primários empenham-se em ganhar prazer e retira-se a atividade psíquica dos atos que podem gerar desprazer, através da repressão. No texto, Freud retoma o pensamento iniciado em *A interpretação dos sonhos* (1900/2006) supondo que o estado de repouso psíquico foi inicialmente perturbado pelas exigências das necessidades internas. O

pensamento desejado foi então colocado de modo alucinatório (como ainda acontece nos pensamentos oníricos) e a ausência da satisfação esperada levou ao abandono da tentativa de satisfação por meio da alucinação. Em seu lugar, o aparelho psíquico teve que inventar uma ideia das reais circunstâncias do mundo exterior e se empenhar em sua real transformação. Introduziu-se aí um novo princípio da atividade psíquica segundo o qual já não se imaginava o que era agradável, mas sim, o que era real, ainda que gerasse desprazer.

O princípio do prazer/desprazer teria como objetivo proporcionar prazer e evitar o desprazer, sem entraves ou limites e o princípio da realidade viria para modificar o primeiro, impondo-lhe as restrições necessárias à adaptação à realidade externa, como descrevem Roudinesco e Plon (1997). Freud aponta, no entanto, uma atividade de pensamento que permaneceu livre do teste de realidade e submetida somente ao princípio do prazer: a fantasia. Como consequência da substituição do princípio do prazer pelo da realidade, ocorre o desenvolvimento nas pulsões do Eu e delas (das pulsões do Eu) um destacamento significativo das pulsões sexuais. Assim, Freud (1911a/2010) explica que a pulsão sexual

se comportam a princípio autoeroticamente; acham satisfação no próprio corpo e por isso não chegam à situação de frustração que levou ao estabelecimento do princípio da realidade. E, quando mais tarde começa neles o processo de busca do objeto, ele experimenta logo uma demorada interrupção no período de latência, que retarda o desenvolvimento sexual até a puberdade. Esses dois fatores - autoerotismo e período de latência - têm por consequência que o instinto sexual é detido em seu desenvolvimento psíquico e permanece muito mais tempo sob o domínio do prazer, ao qual em muitas pessoas não consegue jamais se subtrair (p. 115).

Desse modo é criada, por um lado, uma relação mais estreita entre a pulsão sexual e a fantasia e, por outro, entre as pulsões do Eu e atividades da consciência. O Eu-de-prazer somente deseja trabalhar pela obtenção de prazer e a fim de evitar o desprazer, já o Eu-realidade necessita apenas buscar aquilo que lhe é útil para proteger-se dos danos. Abandona-se, então, um prazer momentâneo e de resultados incertos para, através de um novo caminho, ganhar um prazer seguro, ainda que mais tarde.

Apresenta-se nesse momento, a primeira teoria pulsional que divide as pulsões entre as pulsões do Eu (ou de auto-conservação) ligadas ao campo da necessidade e as pulsões sexuais, ligadas ao campo do desejo. Em *Sobre o narcisismo: uma introdução* (1914/2006), Freud fala sobre a existência dúplice que o indivíduo leva buscando servir suas próprias finalidades, através da pulsão do Eu e, “como um elo numa corrente” (p. 85), servindo contra sua própria vontade ou, ao menos, involuntariamente, através das pulsões sexuais e subverte o dualismo inicialmente apresentado em favor do que parece ter sido um retorno a uma perspectiva monista (Roudinesco e Plon, 1997). Essa mudança decorre das observações e dos estudos de Freud acerca das psicoses, levando-o a observar que nessas patologias há uma retirada da libido dos objetos externos e uma reversão da libido para o eu, que se transforma em seu objeto de amor. Nas palavras de Freud, “a libido afastada do mundo externo é dirigida para o ego e assim dá a margem a uma atitude que pode ser denominada de narcisismo” (Freud, 1914/2006, p. 82). Mais adiante o autor explica que, originalmente o Eu é investido de uma catexia libidinal e uma parte desta libido é posteriormente transferida aos objetos; contudo, essencialmente, a libido permanece retida no Eu. O que se torna observável são as emanações dessa libido, que podem ser transmitidas aos objetos e retiradas novamente. Para Freud (idem), a distinção na libido de uma parte que é própria do Eu e outra que se liga aos objetos constitui uma consequência à hipótese inicial de separação entre pulsões sexuais e pulsões do Eu. Essa aparente tendência ao monismo é logo superada com a introdução da pulsão de morte em 1920 (Freud, 1920/2006).

O inconsciente é constituído a partir do recalque originário e, assim como o sujeito, não é dado desde o princípio. Só é possível conhecê-lo como algo consciente, depois de ele ter sofrido transformações ou a tradução para algo consciente. Dessa forma, não há como a pulsão inscrever-se em uma ordem psíquica a não ser pela representação. Em *Os instintos e suas vicissitudes* (1915/2006), Freud buscou recaptular o conceito de pulsão que embora ainda bastante confuso, não deixava de ser indispensável para a psicanálise. De caráter limítrofe entre o psíquico e o somático, a

pulsão difere dos estímulos fisiológicos por estes se originarem não do exterior, mas de dentro do próprio organismo. Uma das características da pulsão é seu aparecimento como uma força que exerce constante pressão e funciona como motor da atividade psíquica. Para Freud (1915/2006), a pulsão

(...) e não os estímulos externos, constituem as verdadeiras forças motrizes por detrás dos progressos que conduziram o sistema nervoso, com sua capacidade ilimitada, ao seu alto nível de desenvolvimento atual (p.126).

A pulsão aparece então como o representante psíquico dos estímulos que se originam dentro do organismo e alcançam a mente, como uma exigência feita à mente no sentido de trabalhar em consequência de sua ligação com o corpo. A pulsão é composta por quatro elementos distintos: o impulso, a fonte, o objeto e o alvo, que como explica Quinet (1997), Lacan divide em *aim* e *goal*. O impulso tem o caráter de atividade da pulsão, que é indestrutível. Logo, o impulso está sempre presente, demandando satisfação o tempo todo.

. A essência da pulsão é o fato de ela exercer pressão, algo comum a todas as pulsões. Sua finalidade (ou alvo) é sempre a satisfação, que só pode ser alcançada eliminando-se o estado de estimulação na fonte da pulsão. Embora a finalidade última da pulsão seja sempre encontrar a satisfação, é possível atingí-la por diferentes caminhos. Assim, pode-se verificar que uma pulsão possui várias finalidades mais próximas ou intermediárias que podem ser combinadas ou intercambiadas umas com as outras. É possível falar, ainda, de pulsões inibidas em sua finalidade como ocorre em processos aos quais é permitido progredir à sua finalidade para serem então inibidos ou defletidos. Para Freud (1915/2006), é possível supor que mesmo processos dessa espécie envolvem uma satisfação parcial.

O objeto de uma pulsão é a coisa em relação à qual ou através da qual uma pulsão é capaz de atingir sua finalidade. É bastante variável e não está originalmente ligado à pulsão, tornando-se seu objeto apenas por ser characteristicamente adequado a tornar possível a satisfação. Assim, a pulsão pode ser satisfeita por qualquer objeto mas não um objeto que possa ser consumido, como

uma maçã, ou alcançado como uma meta, explica Quinet (1997). “Se um objeto é adequado à pulsão, é a pulsão que faz dele um objeto pulsional apropriado. O que torna um objeto o objeto da pulsão é a volta dada pela pulsão antes de voltar ao sujeito” (Quinet, 1997, p.157). Já a fonte da pulsão é o processo somático que ocorre em um órgão ou em uma parte do corpo e que tem seu estímulo representado psiquicamente por uma pulsão. Embora determinadas por sua origem numa fonte somática, na vida mental as pulsões só são conhecidas por sua finalidade; embora, por vezes, sua fonte possa ser inferida de sua finalidade. A fonte é constituída pelas zonas erógenas localizadas nos orifícios da superfície do corpo, que tem uma estrutura de borda. “As bordas do corpo estão conectadas ao mundo exterior ou, em outro sentido, ao Outro” (Quinet, 1997, p. 157).

Ainda que conservando seu dispositivo teórico baseado no dualismo pulsões sexuais e pulsões do Eu, nesse texto de 1915, Freud já acenava uma virada, ao opor a libido do eu à libido do objeto, que viria a concretizar-se em 1920, com *Além do princípio do prazer* (Freud, 1920/2006). Esse importante texto de 1920 traz a idéia de que, para além do prazer, há agora a morte e uma implacável compulsão a repetir. Freud admite ser incorreto falar em uma dominância do princípio de prazer sobre o curso dos processos mentais, uma vez que, havendo tal dominância, a maioria dos processos mentais teria de ser acompanhada de prazer, ou conduzir a ele, o que a existência e a prática vieram a contradizer. O aparelho psíquico sustenta-se, então, a partir do princípio de realidade (que possibilita a uma criança intervir no mundo), e do recalque (operação que faz barreira e contenção, mas também passagem, que funciona como uma membrana sem a qual não haveria vida, pois seríamos constantemente invadidos por sensações de torpor).

Com a publicação desse texto Freud estabeleceu uma mudança nas elaborações psicanalíticas ao postular a existência de algo para além do princípio do prazer e da realidade que, até então, regiam a lógica do aparelho psíquico. Freud subverte a lógica do prazer para tentar dar conta dos impasses que se apresentavam na clínica e que o fizeram perceber que a dor e o desprazer podem ser vividos como gozo. Como escreve Barroso (2012), “se é possível recalcar os

representantes pulsionais que geram desprazer, não é possível, por outro lado, silenciá-los de maneira definitiva". A observação do que Freud chamou de "compulsão à repetição" (1920/2006), ou seja, aquilo que escapa ao princípio do prazer e que busca a satisfação a todo custo, como uma exigência, abriu o caminho para que Freud começasse a pensar naquilo que viria a ser teorizado como pulsão de morte. O autor observou na compulsão à repetição algo que chamou de demoníaco, devido à dificuldade de ser controlada e ao fato de levar o sujeito a colocar-se repetidamente em situações dolorosas tornando o princípio do prazer insuficiente para explicá-la. Para Freud, "a compulsão à repetição e a satisfação instintual (pulsional) que é imediatamente agradável, parecem convergir em associação íntima" (1920/2006, p. 33), demonstrando que a compulsão à repetição não é regida pelo princípio do prazer/desprazer, mas ultrapassa-o.

Freud relacionou a compulsão à repetição a tendência destrutiva e autodestrutiva que havia identificado em seus estudos sobre o masoquismo, como afirmam Roudinesco e Plon (1997) e, levando em conta a tradição filosófica que considera que a vida é inevitavelmente precedida por um estado de não-vida, Freud (1920/2016) introduziu a hipótese de que existe uma pulsão cuja finalidade é conduzir o que está vivo à extinção, estabelecendo, então, um novo dualismo pulsional (pulsão de vida x pulsão de morte) que viria ocupar o lugar da concepção dualista pulsões sexuais e do eu.

A pulsão de morte tem como característica sua tendência a zero, ao gozo absoluto, ao estado de não exigência psíquica ou de trabalho onde a pulsão (e a vida) silenciariam-se por completo regressando a um estado anterior de não-vida. A pulsão de morte não pode ser localizada ou isolada e só é reconhecida, assim como o inconsciente, a partir de seus efeitos. As pulsões de vida apresentam-se então como uma junção das pulsões sexuais às pulsões de auto-conservação e vêm para perturbar a tendência ao gozo absoluto, característica da pulsão de morte. Pode-se dizer, assim, que pulsão de morte é na verdade a única pulsão por excelência e que viria opor-se a Eros, as pulsões de vida, na medida em que caminhamos para a própria morte. As pulsões de vida podem

preservar a existência do sujeito, mas não lhe são garantidoras por serem derivadas da pulsão de morte.

O trabalho psicanalítico veio demonstrar a insuficiência da elaboração teórica que dividia o aparelho psíquico em Inconsciente, Consciente e Pré-consciente em virtude da descoberta de uma organização coerente e unitária, o Eu. A reformulação teórica iniciada por Freud com *Além do princípio do prazer* (1920/2006) ganha então continuidade em *O eu e o isso* (1923/2011) com a introdução de uma nova tópica, agora divida em um Eu, um Supereu e um Id. Nesse texto, Freud escreve que a pulsão de morte tem como tarefa reconduzir os organismos viventes ao estado inanimado, enquanto Eros tem como objetivo tornar mais complexa a vida, assim, conservando-a naturalmente.

Para Freud, as duas pulsões comportam-se de modo conservador, ao se empenhar em restabelecer um estado que foi perturbado com o surgimento da vida. Este surgimento seria, segundo Freud (1923) “a causa da continuação da vida e, ao mesmo tempo, da aspiração pela morte, a própria vida sendo luta e compromisso entre essas duas tendências”(p. 51), e continua explicando que a cada uma dessas pulsões estaria associado um processo fisiológico especial e que, “em cada fragmento de substância viva estariam ativas as duas (pulsões), mas em mistura desigual, de modo que uma substância poderia assumir a principal representação de Eros” (p. 51). Freud admite então que as duas pulsões estão, na verdade, amalgamadas, podendo, em determinados momentos - como no sadismo - sofrer uma disjunção.

A pulsão, assim, é o efeito que a cultura faz sobre o ser instintual, e essa intromissão cultural perverte o puro ser por meio do laço social que cria as trocas humanas não mais regidas pela natureza, afirmam Neves e Vorcaro (2011). Entretanto, continuam as autoras

(...) elas só operam efetivamente quando atam o corpo narcísico à montagem da pulsão, pela qual a sexualidade participa da vida psíquica na mesma conformidade da estrutura de hiância do inconsciente. A pulsão é consequência da articulação que só a criança faz, na linguagem, com a demanda do Outro. A criança se aliena, buscando satisfação, mas ao considerar a demanda deste que nunca lhe

corresponde inteiramente, dele se distancia, separando-se. Essa não reciprocidade exige a atividade do sujeito, ou seja, a pulsão. Só se separando pode distinguir-se do Outro, para ir, com sua libido, ali buscar o que falta, demarcando o sujeito (p. 289)

A libido é o órgão irreal da pulsão que se articula ao real e escapa ao corpo narcísico, constituído pelo Outro, para estender-se além, buscando algo fora. Ela representa a separação da sexualidade biológica humana na organização trazida pelo significante. A pulsão, portanto, é algo estritamente humano, é movimento, que parte de uma zona erógena para ir buscar no Outro algo que responderia à sua satisfação (idem).

O sujeito, como é possível perceber, pode ser identificado como efeito da pulsão, diferenciando-se do eu na teoria freudiana.

3.2. Lacan e a subversão do sujeito

Ao contrário de Freud, cuja teoria só possibilita pensarmos o sujeito a partir de uma digressão, Lacan ocupou-se do assunto no decorrer de seu ensino, considerando-o em sua individualidade e também como efeito do meio social, tirando-o das entrelinhas dos textos freudianos e elevando o sujeito ao estatuto de conceito.

A título de diferenciação cabe explorarmos, ainda que brevemente, o conceito de Eu. Em *Sobre o narcisismo: uma introdução* (1914/2006), Freud dá, pela primeira vez, uma definição objetiva do eu e nos ensina que antes de sua constituição no ser humano, “haveria um momento inicial, chamado de “auto-erotismo”, marcado pelo surgimento da pulsão a partir de um desvio no instinto” (Barroso, 2012, p. 152). Uma unidade comparável ao eu não existe na origem, como apontava Freud e assinala Lacan em seu primeiro seminário (1953-1954/1986), não está presente desde o início do indivíduo e precisa se desenvolver. As pulsões auto eróticas, ao contrário, estão lá desde o início. Esse momento é anterior a formação de uma imagem unificada do corpo e, por sua ausência, apresenta um movimento pulsional arcaico. Em um primeiro momento, chamado

narcisismo primário, a libido está investida no eu. Posteriormente, no narcisismo secundário, a pulsão é endereçada aos objetos, mas continua retornando sucessivamente ao eu.

O narcisismo se constitui a partir da incidência de uma nova ação psíquica sobre o autoerotismo que se caracteriza pela vivência de um corpo fragmentado pela ação das pulsões parciais e que precede a construção do eu. Essa nova ação é chamada por Lacan de “estádio do espelho” (1949/1998) e descreve o movimento da criança frente ao espelho e seu júbilo ao reconhecer sua imagem refletida. A imagem, significada pelo outro, possibilita que a criança se reconheça na imagem e que perceba que essa imagem não corresponde a um outro, mas a uma imagem de si. Essa fase é vivida com fascinação pela criança e faz com que ela saia do estado de fragmentação e passe a se reconhecer com um corpo.

A partir daí, estabelece-se uma matriz simbólica onde o eu se precipita e que, em Freud, foi nomeada de eu ideal. O eu ideal desenvolve-se durante o narcisismo primário, período em que a criança identifica-se com esse lugar ideal, de onipotência e que, por isso, é chamada por Freud (1914/2006) de “sua majestade, o bebê”. Trata-se, segundo Barroso (2012), de uma “armadura”, que cristaliza o ideal no primeiro momento do narcisismo. Mais tarde, com a entrada no simbólico, o *infans* será permeado pelos semblantes sociais e se dará conta de suas limitações. Já submetido à castração, ocorrerá então uma projeção imaginária do ideal sobre o objeto e a constituição de algo que virá ocupar o lugar da falta, chamada ideal do eu.

De acordo com Chaves (2002), nos textos *Os complexos familiares* e *O estádio do espelho como formador da função do eu* (1936/1998), Lacan elaborou sua idéia da determinação do sujeito no imaginário, assinalando a idéia de que o homem é um animal de nascimento prematuro (como já apontava Freud) e, portanto, faltoso. O homem é um ser social não porque quer, mas porque necessita do outro. O eu, produzido a partir da imagem do Outro no estádio do espelho, passa a servir como referência. Acontece então um recobramento imaginário do real e, “a cada momento que a experiência especular com o semelhante se repete, o eu consolida-se” (Barroso, 2012).

Para Lacan, como afirma Chaves (2002), o estádio do espelho não consiste em uma etapa a ser superada, mas em uma situação que permite colocar o eu como um outro, possibilitando-se assim que o sujeito se constitua, separando-se. Essa etapa é responsável pela estruturação da fantasia. Nessa relação imaginária eu e tu se confundem e é necessária a imposição de um terceiro mediador que possibilite a passagem dessa relação dual para uma relação ternária e isso se dá na dimensão da simbolização.

Se inicialmente Lacan voltou sua atenção ao imaginário e seus efeitos, mais adiante, ganha lugar a concepção do sujeito pelo viés do simbólico, marcado inevitavelmente pela linguagem, alienado no significante (Barroso, 2012). Lacan, de acordo com Jorge (2008), se empenha em demonstrar que, para Freud, o sintoma é estruturado como linguagem o que implica dizer que, por ser determinado simbolicamente, o sintoma é a “resultante que expressa um conflito psíquico ao modo de uma formação de compromisso entre desejos e defesas” (p. 68) e apresenta uma verdade que se mostra a revelia do eu. O acesso do sujeito à linguagem se dá no registro do simbólico e o mundo simbólico é, por excelência, o lugar do sujeito.

Para Bruder e Brauer (2007), vê-se claramente na topologia lacaniana que o ser e o sujeito são disjuntos; e que Lacan articula suas proposições em torno do *cogito* cartesiano, questionando o sujeito da ciência e, ao mesmo tempo, assumindo a tese filosófica de que tal sujeito começou a existir com Descartes. O sujeito do *cogito* é o sujeito do pensamento. “É porque ele pensa que se assegura de si” (Soler, 1997, p. 54). Ele é o sujeito do pensamento e também o sujeito da certeza, certeza somente quanto à sua existência, mas não quanto à sua essência. Sua certeza é a da existência como presença real do sujeito. No entanto, o sujeito do pensamento não é o sujeito da verdade, pois sua certeza é completamente independente da verdade. “O *cogito* suspende qualquer consideração da verdade. Meus pensamentos podem ser verdadeiros ou falsos - não importa; podem ser alucinações, sonhos, enganos - não importa; quando penso, sou” (idem, p. 54).

Se o sujeito não é o sujeito da certeza, ele é alguém que duvida, que não sabe o que lhe está acontecendo. Ele sofre, mas não sabe o motivo, não sabe a causa, tampouco sabe que - ou se - está implicado em seu próprio sofrimento. “É um sujeito da dúvida, e não da verdade. Pelo contrário, talvez queira saber a verdadeira causa de seus distúrbios. Portanto, há uma completa oposição entre o sujeito cartesiano e o paciente psicanalítico” (Soler, 1997, p. 54).

Em *A subversão do sujeito e a dialética do desejo no inconsciente freudiano* (1960/1998), Lacan retorna ao cogito cartesiano buscando a possibilidade de um novo conhecimento, não apoiado pela escolástica, ou seja, um saber que já não estivesse constituído e fechado, pré determinado por outros, ou por Deus. Esse movimento abre o caminho para se pensar que haveria um grande Outro, que abarcaria tudo aquilo que construímos ao longo de nossa história. Passa-se então a ir em busca daquilo que não está dado, exposto, abrindo-se uma fenda naquilo que é o sujeito.

O sujeito da psicanálise é marcado por essa fenda, que acarreta uma incerteza sobre si. Esta incerteza é intrínseca ao ser da linguagem, que não é criado pelo sujeito, o cria. O corpo é permeável pela linguagem. Uma palavra pode evocar no sujeito a comoção da carne e o gozo. Assim, como afirma Chaves (2002), o sujeito é efeito do significante, pois está submetido à sua lei e o que falta à sua disposição é também da ordem do significante. É dos deslizes dos significantes que advêm as formações do inconsciente, como os sonhos, chistes, atos falhos, sintomas, etc. Está justamente aí a subversão do sujeito pois, como afirma Lacan, o significante é aquilo que representa o sujeito para um outro significante. Assim, o que marca uma cadeia é a oposição. Se um significante representa o sujeito para outro significante, é por opor-se a ele.

O significado de todos os significantes é inicialmente idêntico, representa o desejo e a castração e está ligado à diferenciação primordial entre ser homem ou ser mulher (Chaves, 2002). Para Lacan (1960/1998), o inconsciente é efeito da linguagem e por ela se opera e é no inconsciente que atua a pura articulação do significante e seu conteúdo (do inconsciente) é da ordem do

significante. O que caracteriza os significantes é o fato de eles preexistirem por sua diferença em relação aos demais (Lacan, 1960/1998); no entanto, há um significante que é “aquele para o qual todos os outros significantes representam o sujeito: ou seja, na falta desse significante todos os demais não representam nada (Lacan, 1960/1998 p. 833). Esse significante não pode ser pronunciado e é “isso que falta ao sujeito para se pensar esgotado por seu cogito, ou seja, o que ele é de impensável” (Lacan, 1960/1998, p. 834).

É a castração que vem instaurar o sujeito barrado, dividido, sujeito da linguagem e do inconsciente, sujeito do desejo. O que Lacan chama de sujeito, como aponta Barroso (2012) é esse enigma trazido pela barra, pela divisão que funda o inconsciente, que descentra o indivíduo e a razão. Trata-se do sujeito do inconsciente, aquele que não sabe sobre si mesmo, que se advém entre os significantes e que se manifesta nos chistes, nos atos falhos, nos sonhos e no sintoma.

Ao definir o sujeito, Lacan estabelece uma subversão a fim de sublinhar que o sujeito da psicanálise nada tem a ver com o que a psicologia desenvolve. Como afirma Cabas (2009), Lacan produziu duas definições diferentes para o sujeito. A primeira delas pode ser encontrada em *Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano* (1960/1998), o sujeito é definido por Lacan como efeito da linguagem. Essa concepção concebe o sujeito como efeito, como uma consequência e, portanto, como um movimento de cadeia. A segunda definição é apresentada em *Posição do Inconsciente* ([1960] 1964/1998) e representa uma variante ao afirmar que “o inconsciente é um conceito forjado na trilha do que opera para constituir o sujeito” (p. 830).

Enquanto a primeira definição retoma a idéia de que o sujeito é um efeito, a segunda sugere que a hipótese freudiana do inconsciente foi uma necessidade lógica e conceitual para dar conta da função do sujeito (Cabas, 2009). Essa proposição dá a entender que o cerne da questão era o enigma que representava a constituição do sujeito e que o Inconsciente é uma hipótese e, portanto, um instrumento. Essa segunda proposição leva a subversão ao limite, pois não somente contesta a noção de sujeito da psicologia e da filosofia, mas vai além, invertendo a ordem dos enunciados.

Assim, conclui Cabas (2009), essa segunda definição implica que não é porque existe o inconsciente que há um sujeito. Não é porque o inconsciente opera que daí decorre a constituição de um sujeito, mas é porque há um sujeito e porque esse sujeito é a verdadeira questão, que Freud precisou formular a hipótese do inconsciente.

“O sujeito do pensamento, com pensamento inconsciente, significa o sujeito como escravo, não mestre; o sujeito assujeitado ao efeito de linguagem. É um sujeito subvertido pelo sistema de significantes” (Soler, 1997, p. 55). Assim, o sujeito da psicanálise é efeito, e não substância. Trata-se de um sujeito dividido pela pulsão, pois é nela que encontramos a verdadeira vontade do sujeito, mas não uma verdade consciente, e sim uma vontade de que o sujeito às vezes está consciente no início da análise. “A pulsão é algo que o sujeito não pode evitar ou deter em si mesmo. Ela não é escolhida ou assumida, na maioria dos casos” (Soler, 1997, p.66).

3.3. O sujeito contemporâneo: um novo sujeito?

A psicanálise (em particular a de orientação lacaniana) tomou como um dos pontos fundamentais de sua doutrina e de sua prática um conceito que não foi, ao menos não diretamente, trabalhado por Freud: o de sujeito. Progressivamente, escreve Askofaré (2009), o termo sujeito veio designar, de uma só vez, “o indivíduo empírico que se submete à experiência e a instância que se deduz da mesma experiência, instância suposta ao saber inconsciente, ao inconsciente como saber” (p.166). Uma das consequências ligadas a essa determinação da categoria de sujeito se apresenta sob a forma de uma dificuldade ou até mesmo de uma impossibilidade de articular esse sujeito à história como processo e lugar das diferenças (Askofaré, 2009).

O nosso tempo, chamado por alguns de pós-modernidade e por outros de contemporaneidade é marcado por profundas e rápidas mudanças culturais. Os grandes textos, como os da filosofia grega, a Bíblia e o marxista tiveram papel essencial em nossa cultura,

organizados como representativos do saber, provocam, segundo Melman (2003), o que pode ser chamado de uma transferência, do ponto de vista clínico, ou seja, uma ligação de amor ao suposto autor desses textos. Esses textos serviram, ao longo de milhares de anos, como Outros, como lugares organizados pela linguagem, que vinham indicar como deveria ser nossa conduta, o que deveríamos pensar e de que maneira deveríamos morrer (Melman, 2003). Um dos fenômenos mais marcantes do nosso tempo é justamente a queda desses textos observada no desinvestimento geral que se tem dado em relação aos escritos fundadores da nossa cultura.

A palavra sujeito é organizada por um duplo eixo: um na horizontal, na relação com o semelhante e um na vertical, na relação com o Outro. O lugar do Outro é aquele da linguagem, a partir da qual a mensagem do sujeito se forma, ainda que sem saber, o que faz dele um ser falante. Lacan o chamou de Outro, segundo Melman (2003) porque, de um ponto de vista estrutural, não se pode fazer semelhante desse Outro, a não ser imaginando que ele seria habitado por um pai, do qual o sujeito seria o filho.

Entramos, no entanto, em um período marcado pela prevalência de um diálogo horizontal com o semelhante, não dando mais a devida importância ou interesses às mensagens que poderiam advir do Outro. Esse período é marcado, segundo Melman (idem), pela foracção do Outro, que o autor atribui à queda das grandes ideologias que se propunham a transformar a sociedade e ao desenvolvimento de uma economia liberal que impulsiona os sujeitos a transporem todas as restrições de gozo. Isso implicaria, então, em um novo sujeito?

Em *Um sujeito sem subjetividade* (2008), Erik Porge discute a corrente de pensamento impulsionada por Charles Melman e Jean-Pierre Lebrun que indica a ideia de uma assimilação da economia liberal de mercado que nomeiam de NEP, “nova economia psíquica” (Melman, 2008; apud Porge, 2008). Essa nova economia seria responsável pela mutação do sujeito e a produção de “neo-sujeitos”. As novas patologias seriam o sinal desses novos sujeitos.

Na acepção de Melman sobre a condição subjetiva moderna “o sujeito não recebe mais sua mensagem do Outro” (p. 147). O sujeito contemporâneo parece se situar em algum lugar entre a onipotência e o desamparo, pois, ao se apropriar do poder de criar a si mesmo, inaugurado na idade Média, ele se vê “imediatamente lançado num estado de órfão sem recursos” (Silva Junior *et al*, 2009). O discurso da modernidade obriga o sujeito a perder a segurança antes confiada a uma ordem transcendente e protetora ao mesmo tempo que o convoca a ser senhor da criação de seu corpo. É esse lugar, entre o desamparo e a onipotência que o ato de tatuar-se também parece ocupar, figurando como tentativa do sujeito de tentar escapar da melancolia e de tentar se apropriar de seu próprio corpo.

4. O CORPO E SEUS REGISTROS

O corpo, ao longo da história, foi um objeto de culto, ritual e cuidados como nem um outro. Essa preocupação se deu em decorrência de uma gradativa transformação na qual o corpo foi tomado como modelo e objeto de nossa interioridade, ou seja, transformou-se em campo de práticas como preocupações como a higiene e a saúde, a busca pela beleza, o cuidado de si e o uso do corpo como objeto de arte. Antes depositário da boa vida e da saúde (no sentido ascético promovido pelos gregos), o corpo agora se vê submetido aos ditames da cultura que diz o que é e o que não é saudável. Assim, como afirma Silva (2011), toda a nossa vida passou a ser orientada, regida e reorganizada por esse imperativo categórico. Se a aparência virou a essência, “as modificações corporais dão o tom da nova moda do mercado fazendo com que quem não se enquadre nessa categoria esteja fora do circuito, portanto faz parte do mundo dos excluídos” (Silva, 2011, p. 243). Tais modificações corporais como as cirurgias plásticas, os *piercings* e as tatuagens ganharam forma de modo mais enfático e democratizado a partir da segunda metade do século XX. Hoje a nova moral corpórea nos permite perguntar: Com que corpo eu vou?

Em 1886, na Salpêtrière, o corpo mostrado pelas histéricas, aquele do desejo recalcado, desconectado do corpo anatômico deslumbrou e intrigou Freud. Historicamente, assinala Ribeiro (2010), o corpo tem servido a vários senhores. Desde o Amor, em suas várias formas, passando pelo sadismo e pelo masoquismo, até chegarmos aos excessos infligidos ao corpo em práticas como a autoflagelação, o sacrifício e a superação do corpo matéria.

Desde as primeiras elocubrações freudianas, a vivência do corpo inclui a intervenção do Outro por intermédio do adulto experiente, que atende a criança em seu desamparo, quando o neonato é invadido pelas necessidades da vida. Esta vivência resulta em uma experiência de satisfação ou na sua falta, em uma experiência de dor como descreve Amélie Nothomb em seu romance autobiográfico *Metafísica dos tubos* (2003).

“No início não havia nada. E este nada não era vazio nem vago: não precisava de nada senão de si mesmo” (Nothomb, 2003, p.5). É assim que Amélie inicia o romance autobiográfico dos seus primeiros 3 anos de vida. Filha de um embaixador belga, Amélie nasceu do Japão, onde viveu seus primeiros anos. A autora, como nos informa a orelha do livro “leva a autobiografia às últimas consequências” ao narrar de uma maneira extremamente real as experiências que viveu nesse período.

A personagem principal, no início do romance, é “Deus”, descrita sempre na terceira pessoa, demonstrando a ausência do Outro na vida da autora e, portanto, a não consistência do eu. Seria, como explica Bernardino (2006) “o Deus antes da criação, antes do Outro simbólico. Uma descrição de *Das Ding*” (p. 225). Nothomb (2003) chama atenção para sua incapacidade de se conectar com o outro ao falar do olhar: “...os olhos dos seres vivos são dotados da mais espantosa das propriedades: o olhar. (...) Qual a diferença entre os olhos que têm um olhar e os olhos que não o têm? Esta diferença é a vida. A vida começa onde começa o olhar. Deus não tinha olhar” (p. 7). “Deus” era apenas um tubo, inerte e vegetativo. Um pedaço de carne ou um legume sem qualquer capacidade de interação com o mundo exterior e totalmente desprovido de instinto de sobrevivência que é assim descrito em seu gozo: “Deus era absoluta satisfação. Ele nada queria, nada esperava, nada percebia, nada recusava e não se interessava por nada. A vida era de tal modo plenitude que não era a vida. Deus não vivia, ele existia” (p. 5).

“Deus” permanece inerte em seus primeiros meses de vida: um tubo, dotado de uma entrada e de uma saída, por onde entram nutrientes e saem dejetos e através do qual seu organismo tem energia para funcionar minimamente (Bernardino, 2006). Essa inércia continua até os dois anos de idade quando a personagem começa a urrar, alertando os pais de que “a planta já não é mais planta” (Nothomb, 2003, p.21). A absoluta satisfação que a criança antes sentia dá lugar a um forte incômodo, que dela se apodera. Como resultado, ela chora e, na tentativa frustrada de articular os sons, urra. A situação permanece até a chegada da avó paterna com seu chocolate branco da

Bélgica, que tira finalmente a personagem do “estado de legume”. Com a chegada da avó, a autora apresenta seu primeiro contato com o Outro e começa a “se aventurar no campo do simbólico, com peripécias tais como saber falar japonês e não contar para ninguém” (Bernardino, 2006, p. 225) o que é percebido pela mudança da narrativa que passa, finalmente, para a primeira pessoa.

O texto de Nothomb (2003) nos fornece pouquíssimos recursos imaginários aos quais nos ancorar, ela transita, no campo simbólico de modo apenas descriptivo, para nos falar de algo indescritível: o real do corpo, da ordem da pura percepção (Bernardino, 2006). Percebemos, em *Metafísica dos tubos* a necessidade da intervenção do Outro para significar as vivências corporais da criança, como já ensinava Freud. Lacan reafirmará a presença desse Outro no circuito pulsional da criança, dando destaque a sua participação na marcação do corpo pela linguagem proveniente desse lugar onde o ser falante é um corpo vivo atravessado por ela (Ribeiro, 2010).

“O corpo é a contingência por onde se inscreve o desejo”, afirma Ribeiro (2010). É a possibilidade, a condição para o desejo e para o gozo, como aquela propiciada pela avó de Amélie ao lhe oferecer um chocolate belga para devorar. É de uma experiência no corpo que se determinam as modalidades de gozo.

O corpo do qual se ocupam a biologia e a medicina é o corpo orgânico. A psicanálise, em contrapartida, tem como objeto o corpo pulsional e erógeno, também um corpo de gozo, resultado do significante fornecido pelo Outro e que o sujeito, já marcado pela linguagem, passa a ter a responsabilidade de nomear. O corpo anunciado pelas construções teóricas de Freud se apresenta, como afirma Fernandes (2011), ao mesmo tempo, como palco onde se desenrola o complexo jogo das relações entre o psíquico e o somático, bem como personagem integrante da trama dessas relações. Essa dupla inscrição é evidenciada pelo conceito de pulsão, conceito limite entre o psíquico e o somático, que coloca o corpo simultaneamente como fonte da pulsão e como finalidade, lugar ou meio da satisfação pulsional. Assim, o corpo, para a psicanálise, é também o lugar da realização de desejos inconscientes, que tem sua origem no psíquico. Com a psicanálise,

não é mais possível acreditar que o corpo sofre apenas do que está doente nele, como nos ensina a Histeria onde o corpo “narra o que mostra, como nas imagens visuais e no discurso do sonho” (Fernandes, 2011, p. 43).

O corpo adquire um valor simbólico quando sua realidade biológica é colocada em um sistema significante, afirma Fernandes (2011). Por meio do corpo o psíquico é expresso somaticamente, assemelhando-se ao somático ou à realidade biológica; assim, o psíquico se traduz nas mais diversas manifestações psíquicas e também psicopatológicas.

Em Freud, aponta Fernandes (2011), há uma variedade de termos utilizados para se exprimir em relação ao corpo, como explica Assoun (1993; apud Fernandes 2011):

Por um lado, Freud empregava diversos termos, seguindo para tanto o uso semântico: assim, *corpo* remete, em alemão, a uma distinção que o uso francês do termo encobre. O *Corpo* é, com efeito, *Körper*, o corpo real, objeto material e visível que ocupa um espaço e pode ser designador uma certa coesão anatômica. Mas é também *Lieb*, ou seja, o corpo tomado em seu enraizamento, em sua própria substância viva, o que não pode passar sem uma conotação metafísica: não é apenas um corpo, mas o *Corpo*, princípio de vida e de individualização. Por fim, o corpo nos remete ao registro do somático (*somatisches*), adjetivo que, justamente, nos permite evitar os efeitos dos dois outros substantivos ao descrever processos determinados que se organizam segundo uma racionalidade ela própria determinável. Tal é o leque revelador de registros, que vai dos processos somáticos à *corporalidade*, passando pela referência ao corpo. (pp. 100-101)

O corpo, para Freud, é habitado pelas pulsões e, portanto, o corpo biológico, a materialidade do *Körper*, animado pela pulsão, remete, de certa forma ao *Lieb*. Fernandes (2011) salienta que o que é enfatizado por Freud ao tratar da pulsão é sua característica como representante psíquico das excitações que têm lugar no interior do corpo. A ligação do psíquico com o corporal exige trabalho (psíquico) para conseguir lidar com as excitações que provém do interior de si mesmo. Com a apresentação do novo dualismo pulsional, que introduz a pulsão de morte, Freud avança na construção da função metapsicológica do corpo, indo além da representação (Fernandes, 2011).

Em *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade* (1905/2006), Freud já outorgava valor aos orifícios do corpo que ele nomeava *zonas erógenas*, convidando-nos a mudar o eixo de nossas representações sobre o corpo. Para Freud, essas zonas erógenas poderiam substituir os órgãos

genitais e se comportar de maneira análoga a eles. Posteriormente em *Sobre o narcisismo: uma introdução* (1914/2006) Freud atribuirá a erogeneidade, antes restrita às zonas erógenas no contexto da sexualidade infantil auto-erótica, ao corpo inteiro. O corpo passa a ser, assim, um corpo erógeno, supondo uma passagem do corpo auto-erótico ao corpo narcísico.

Para Fernandes (2011), a introdução do conceito de narcisismo está diretamente relacionada à questão do corpo na psicanálise, à medida em que sustenta a idéia de que o sujeito toma seu próprio corpo como objeto de amor. Ao apaixonar-se por sua imagem reflectida na água, Narciso a toma como a imagem de um outro. O registro do narcisismo propõe a antecipação de um corpo unificado: o próprio corpo se encontra, desse modo, imediatamente colocado no lugar do si mesmo.

Em *O eu e o id* (1923/2011), Freud faz uma de suas mais importantes afirmações acerca do corpo ao dizer que o eu é, antes de tudo, um eu corporal. Nesse texto, Freud introduz o conceito de id e discute suas relações com o eu. Fernandes (2011) assinala que poderia parecer evidente que o corpo deveria estar associado ao id (ou “isso”, o inominável), pólo pulsional do aparelho psíquico. No entanto, é ao eu, pólo do aparelho psíquico voltado para a realidade e a percepção que o corpo se vê associado. Freud identificará o eu ao sistema percepção - consciência, apresentado no capítulo VII de *A interpretação dos sonhos* (1900/2006), onde o autor descreve a organização do aparelho psíquico colocando a consciência na superfície, como função mais próxima do mundo exterior, permitindo assim a percepção e a adaptação à realidade. Desde 1920, explica Fernandes (2011), Freud afirmava que, diante das excitações vindas do exterior, intervém uma espécie de escudo protetor, designado pelo termo *paraexcitações*, que faz com que as quantidades de excitação que chegam ao aparelho psíquico atuem em uma medida reduzida. Entretanto, diante das excitações internas, não pode haver *paraexcitações*, ou seja, essas excitações se transmitem diretamente ao sistema percepção-consciência sem sofrer uma diminuição, o que pode produzir um grande aumento do desprazer. Por não podermos escapar às excitações provenientes de dentro, tendemos a tratá-las como se elas operassem não do interior, mas do exterior, podendo assim utilizar contra elas

o meio de defesa das paraexcitações. Está aí a origem da projeção, que tem importante papel na determinação dos processos psicopatológicos. Assim, a tarefa do aparelho psíquico consiste em controlar a excitação, conferindo ao mecanismo da projeção um papel tão importante.

Segundo Freud (1923/2006), o surgimento do eu e sua separação do id constituiu outro fator no qual a influência do sistema Pc-Cs parece ter agido mais uma vez. O corpo, para o autor, é sobretudo uma superfície, um lugar de onde podem partir ao mesmo tempo percepções internas e externas. Fernandes (2011) explica que se a percepção só tem para o eu, de início, um papel análogo ao que, no id, cabe à pulsão, posteriormente será o próprio corpo que se tornará a fonte de todas as percepções, internas ou externas. Desse modo, o próprio corpo, constituindo-se entre interior e exterior, permite também uma distinção entre o um e o outro, ou seja, entre dentro e fora (idem).

O eu, em Freud, não aparece mais simplesmente como uma noção psicológica, mas como a própria instância do aparelho psíquico que recebe as excitações internas e externas. Para Lacan, o que funda o ser é certamente o corpo, “a alma não é outra coisa senão a identidade suposta a esse corpo, com tudo o que se pensa a propósito do corpo, para explica-lo” (Lacan, 1972-1973/2008, p. 150).

Existe, para a psicanálise, uma disjunção entre o desenvolvimento biológico e a constituição do sujeito, como afirmam Severo e Andrade (2010). Enquanto para Piaget, que se ocupou do estudo do desenvolvimento cognitivo intelectual da criança, o processo de conhecimento se dá entre o indivíduo e objeto, dependendo de ambos e ocorrendo de acordo com a idade, que determina uma estrutura mental característica de uma forma de raciocínio. Para a psicanálise, embora o desenvolvimento biológico possa influenciar a constituição do sujeito, não há uma sobredeterminação biológica, nem um conceito de evolução diacrônica da subjetividade. Não é necessário que a criança tenha um desenvolvimento pleno biológico para que esta se constitua como um sujeito desejante (Severo & Andrade, 2010). Assim, a deficiência neurológica ou motora não

são impossibilitantes, uma vez que a constituição do sujeito segue a lógica do inconsciente, ou seja, a lógica da linguagem, o que não exclui sua relação com o corpo.

No campo psicanalítico delimitado por Lacan, o corpo é articulado aos três registros fundamentais - real, simbólico e imaginário - que se apresentam de forma complementar. O corpo imaginário é aquele que se apresenta como forma imaginária à qual o sujeito se identifica, a partir do estádio do espelho, pela mediação de um terceiro. Este registro leva em conta os primeiros momentos da teoria lacaniana e a forma como a imagem do corpo próprio, a partir do outro, marca a constituição subjetiva e a imagem assumida pelo sujeito. A imagem narcísica passa a ser uma das condições do aparecimento do desejo, pois a imagem do corpo representa o primeiro ponto que conecta os significantes do desejo do outro. Vale lembrar, aqui, que, para Lacan o sujeito se produz na relação diferencial entre um significante e outro, ou seja, O corpo simbólico é o corpo habitado pela linguagem e marcado pelo significante, ou seja, é na cadeia significante que o desejo se inscreve e o desejo é aquilo que nos protege contra o gozo. Assim, é o discurso do Outro que irá moldar nossas fantasias e desejos. O corpo real é o corpo pulsional, e do sinônimo de gozo, e aquilo que resta após a incorporação da linguagem. Não se trata, no real, de organismo, mas de pura energia psíquica. Assim, assinala Ribeiro (2010),

(...) o estatuto do corpo toma-o pelo registro do real como esta ‘libra de carne’, inerte; pelo registro do imaginário, o tem como lugar de inscrição, pulsional e erógeno, e pelo registro do simbólico assegura o lugar do código e da mensagem, da comunicação e da evocação, bordejando como pode a falta fundadora, aquela que nos torna humanos (p. 64).

Askofaré (2008), *via* ensino de Lacan, organiza o corpo em três temáticas distintas e articuladas que, segundo o autor, se desvelam e insistem alternadamente sobre os estatutos simbólico, real e imaginário:

A primeira relaciona-se à evidenciação das relações entre corpo e linguagem e mesmo à determinação linguareira do corpo. Ou seja, isto que nas elaborações de

Lacan conduz, por um lado, à distinção entre organismo e corpo e, por outro, ao estatuto do corpo como lugar e mesmo como “leito do Outro”.

A segunda é relativa ao gozo e, mais particularmente, à pulsão como “eco no corpo, dado que há um dizer”, ou seja, o sintoma como “acontecimento do corpo”.

A terceira, enfim, relaciona-se à promoção do corpo como “consistência imaginária” no nó borromeano. O que Lacan enfatiza, desde então, não é simplesmente que o corpo seja imaginário - é este o estatuto que se deduz do estádio do espelho -, é que “o imaginário é o corpo”. (p. 84)

Ao nascer, o bebê humano sai de um ambiente de homeostase e saciedade para um meio hostil, onde sua vida irá depender de outra pessoa, ou seja, daquele que possui os objetos de desejo da criança, como o leite, o toque, a voz e a linguagem. Esse lugar é geralmente ocupado pela mãe ou por aquele que faz o papel de cuidador primordial. É nessa relação que a criança aliena-se ao Outro, ou seja, à linguagem. O bebê depende, inicialmente, apenas de sua percepção e de seus reflexos, como o de sucção do seio, mas, aos poucos, o Outro vai nomeando seu choro, sua dor, sua fome e até seu próprio nome, que o diferenciará da mãe. Desse modo, os movimentos que eram instituiais, passam a ser voluntários e pulsionais e a criança passa a demandar carinho, presença, e cheiro na tentativa de baixar sua tensão, seu desprazer, e obter prazer (Severo e Andrade, 2010), passando do automatismo corporal para o início de sua constituição subjetiva. A tese da constituição do sujeito através do outro aponta para a questão da alteridade e, para a Psicanálise, essa alteridade se dá na perspectiva de uma determinação inconsciente.

Na tentativa de formular o surgimento do eu, Lacan retomou alguns conceitos freudianos fundamentais como o conceito de eu, de identificação e de narcisismo. De fato, afirmam Cukiert e Priszkułnik (2002), por meio da elaboração do registro do Imaginário e do esquema conceitual proposto pelo estádio do espelho, Lacan, seguindo os rastros deixados por Freud, estabelece uma estreita relação entre o eu e o corpo na constituição do sujeito.

Desde 1900, Freud já considerava o eu como objeto de amor, concepção que irá se afirmar em 1914 com o texto *Sobre o narcisismo: uma introdução* (1914/2006), onde o autor irá desenvolver a idéia de que o eu se desenvolve como uma imagem unificada do corpo, tornando-se, assim, objeto da libido narcísica. A unidade em questão, explica Fernandes (2011), é então definida

por oposição ao funcionamento anárquico e fragmentado da sexualidade no autoerotismo. Três idéias importantes aparecem no texto de 1914: a idéia do narcisismo (o eu como objeto de amor), a identificação (mecanismo constitutivo do eu) e a diferenciação no eu de componentes ideais (eu ideal/ideal do eu). No entanto, será no texto de 1923, *O eu e o id* (Freud, 1923/2011) que o eu aparecerá como instância do aparelho psíquico ao lado do supereu e do id, inaugurando a segunda tópica. O eu passaria então a se ver dividido entre os três sistemas (consciente/pré-consciente/inconsciente), e estaria encarregado de uma miríade de funções, entre elas, a de mediador entre a realidade, o id e o supereu.

O *estádio do espelho* (1949/1998), de Lacan, tem ligações com as concepções de Henri Wallon sobre a importância do espelho para a aquisição da noção de corpo próprio. Segundo a perspectiva de Wallon, afirmam Roudinesco e Plon (1998), a prova do espelho especificava a passagem do especular para o imaginário e, em seguida, do imaginário para o simbólico, O *Estádio do espelho* é a matriz simbólica da constituição subjetiva, pois é a partir dele que a criança consegue construir a imagem de seu corpo de maneira organizada. O corpo, antes vivido pela criança como um corpo despedaçado, passa a ser representado por uma forma unificada, revelando aquilo que ficou capturado no espelho. 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. 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 Real, mas também o Simbólico e o Imaginário. Ao retomar as concepções de Wallon e baseando-se nas idéias freudianas e em reflexões filosóficas, o espelho passa a ser considerado por Lacan (1949/1998) como o semelhante e o estádio do espelho se transforma numa estrutura ontológica do mundo humano.

Com o objetivo de especificar o inconsciente freudiano (a outra cena), Lacan introduziu o outro, como semelhante, e o Outro como determinação do inconsciente. No texto *Considerações*

sobre o eu e o corpo em Lacan, Cukiert e Priszkulnik³ (2002) explicam que, como paradigma do Imaginário, o estádio do espelho se refere à forma como a imagem do corpo próprio, a partir do outro, tem um papel fundamental na formação do eu e na imagem assumida pelo sujeito. A expressão *estádio do espelho* foi cunhada por Lacan a fim de designar o momento psíquico no qual a criança antecipa o domínio de sua imagem corporal através da identificação com a imagem semelhante proveniente do espelho. Essa apreensão imaginária da unidade corporal antecede a própria maturação fisiológica e motora do sujeito. O estádio do espelho também permite especificar o momento original no qual, a partir da imagem corporal, a criança estabelece uma diferença entre o seu corpo e o mundo exterior.

Para Lacan, a imagem corporal tem um efeito formador. A partir do reconhecimento primeiro da criança de sua totalidade no espelho e da antecipação imaginária de um corpo unificado por meio da identificação do *infans* com sua imagem, torna-se possível à criança ultrapassar o momento pré-especular, marcado por uma imagem de corpo fragmentada, constituindo, então, uma subjetividade. Partindo da idéia freudiana do papel fundamental da identificação na formação do eu, Lacan estabelece que é por uma identificação que a criança antecipa imaginariamente a forma total de seu corpo, instalando o primeiro esboço do eu (Cukiert & Priszkulnik, 2002).

O eu, como corpo próprio, não se reduz ao biológico já que Lacan, como Freud, demonstrou que existe um corpo que não pode ser reduzido ao orgânico e formalizou o chamado corpo erógeno freudiano com o esquema conceitual proposto pelo estádio do espelho. O corpo, em sua perspectiva imaginária, surge como a própria matriz fundadora do sujeito, ressaltando a importância da imagem na causalidade psíquica e na passagem do narcisismo. No entanto, apontam Cukiert e Priszkulnik (2002), ao longo do ensino de Lacan, o conceito de eu e de corpo vão além do estádio do espelho, articulando-se também ao Simbólico e ao Real.

³ As autoras foram exaustivamente exploradas nos parágrafos seguintes por tratarem, em seu artigo *Considerações sobre o eu e o corpo em Lacan*, a problemática do eu e do corpo, articulando-os aos registros de Real, Simbólico e Imaginário, de forma clara e precisa, auxiliando os autores desta dissertação na discussão do corpo e seus registro, essencial para este trabalho.

Para Lacan (1975-1976/2007), a idéia que alguém tem de si como um corpo é sustentada, na maioria das vezes, pela relação que um indivíduo estabelece com a imagem do próprio corpo. Essa idéia vem de um prolongamento das investigações de Freud (1893-1895) sobre as manifestações corporais das histéricas, postulando a existência de um corpo libidinal com regras de funcionamento distintas daquelas que compõem o corpo anatômico ou fisiológico que monopoliza a atenção da medicina.

Nos primeiros anos de seu ensino, Lacan concentrou-se no registro do Imaginário, fazendo da imagem o centro da causalidade psíquica. Nos anos 50, o estádio do espelho passa a ser articulado a partir do registro do simbólico, sendo reformulado com a introdução do conceito de grande Outro. Assim, o espelho passa a representar o Outro onde o sujeito admira seu eu como eu ideal, objeto do desejo do Outro. Nesse segundo momento de seu ensino, com a introdução do registro simbólico, Lacan revitaliza o estádio do espelho e passa a submetê-lo à ordem simbólica. “A alienação na imagem é substituída pela alienação estrutural ao Outro da cadeia significante, que é, na verdade, a primeira operação de causação do sujeito” (Cukiert & Priszulnik, 2002, p.146).

Nos anos 60, o estádio do espelho se articula ao registro do Real e introduz o olhar como objeto *a* no lugar do Outro. A idéia de que o eu se constrói primeiramente a partir do outro, implica tirar a consciência de um lugar central, colocando o eu como sede do desconhecimento, já que o espelho aponta para o próprio engodo da imagem. Conflito em sua essência, o eu é, portanto dividido e “nada quer saber que algo da ordem do desejo lhe diz respeito” (Cukiert & Priszulnik, 2002, p. 146). A perspectiva imaginária aponta para o fato de que a idéia de um eu racional, dono de si, consciente e agente de seu querer não passa de uma mera ilusão e questiona também a suposição de qualquer unidade. O eu é marcado por sua divisão, afastando-se completamente da noção psicológica de um indivíduo (uno) completo e harmonioso.

Para Lacan, a imagem corporal tem papel fundamental na constituição do sujeito, uma vez que é a imagem especular que possibilita à criança estabelecer a relação entre seu corpo o seu eu

com a realidade que a cerca. É no estádio do espelho que a criança obtém a autentificação e o reconhecimento dessa imagem corporal como de um sujeito e, para se constituir, é preciso que a criança seja objeto do olhar e tenha um lugar no campo do Outro, cujo reconhecimento, na medida em que a nomeia, permite sua entrada no registro do simbólico. É através do Outro, que significa sua imagem, que a criança aprende a se reconhecer. Isso implica pensar que o seu desejo, tal como seu corpo, não são inicialmente vividos como seu, mas são projetados e alienados no outro. A saída para essa alienação, afirmam Cukiert e Priszulnik (2002), é a entrada no campo Simbólico, pois, por meio dele, há o advento do sujeito, agora sujeito do próprio desejo, ali onde antes havia apenas o desejo da mãe.

A ordem simbólica pré-existe ao sujeito. Além de marcar o sujeito, ela permanece como tal, fora do sujeito. Desse modo, antes do nascimento biológico da criança, o Simbólico já se encontra presente no discurso e nas expectativas dos pais e da sociedade. Paradoxalmente, completam Cukiert e Priszulnik (2002), para além do corpo biológico, permanece o nome vivificado pelo simbólico.

Mesmo enfatizando o aspecto simbólico da linguagem, Lacan não deixa de lado o corpo, que, em sua vertente simbólica, é o corpo marcado pelo significante, no qual o inconsciente também se escreve e pode ser decifrado. O corpo falante, explicam Cukiert e Priszulnik (2002), é o corpo marcado pelo Simbólico e, ao mesmo tempo, corpo sexual. Assim, do ponto de vista do Real, o corpo é sinônimo de gozo.

O Real, como explicam Roudinesco e Plon (1998) designa a realidade própria da psicose (delírio e alucinação), na medida em que é composto dos significantes foracluídos do simbólico. É definido por Quinet (1997) como o registro em que a pulsão se manifesta (o que nos é mostrado e o que vemos pertence à ordem imaginária).

O real pode ser pensado como um tempo anterior às palavras, um momento pré-simbólico. Fink (1998) explica, a partir de Lacan, que a letra mata o real que havia antes da letra, antes das palavras e antes da linguagem. Para Fink (1998):

O real é, por exemplo, o corpo de uma criança “antes” do domínio da ordem simbólica, antes de controlar os esfícteres e aprender os costumes do mundo. No curso da socialização, o corpo é progressivamente escrito ou sobreescrito com significantes; o prazer está localizado em determinadas zonas, enquanto outras são neutralizadas pela palavra e persuadidas a se conformarem com as normas sociais e comportamentais. Levando a idéia de Freud sobre a perversidade polimorfa às últimas consequências, é possível ver o corpo de uma criança com apenas uma zona erógena contínua, no qual não haveria zonas privilegiadas, nenhuma área na qual o prazer estivesse circunscrito de início. (p. 43)

No entanto, o Real não deve ser entendido apenas como anterior à letra, e não desaparece por completo quando uma criança assimila a linguagem. O real, observa Fink (1998), talvez seja melhor compreendido como *aquilo que ainda não foi simbolizado*, resta ser simbolizado ou até resiste à simbolização; pode perfeitamente existir “lado a lado” e a despeito da considerável habilidade linguística de um falante (p.44). Para Cukiert e Priszkułnik (2002),

O Real como substantivo, o impossível de simbolizar, provoca remanejamentos nas concepções lacanianas. Assim, (...) o corpo, além de ser afetado pela linguagem, gozo. Miller (1998) retoma as afirmações de Lacan de que “é preciso que haja um corpo para gozar, somente um corpo pode gozar”, lembrando que a consequência dessa evidência é que o corpo não deve ser só pensado como simbolizado, “significatizado e (...) simbolizado quer dizer mortificado”. Para gozar, é necessário o corpo vivo.

Assim, amplia-se o lugar do corpo na teoria lacaniana na medida em que ele é repensado à luz do Real e do gozo (p.148)

Seguindo o caminho trilhado por Freud, Lacan estabeleceu uma íntima relação entre o surgimento do eu, o narcisismo e o corpo. “Para além da Biologia e afirmando o aspecto gozoso e falante do corpo, os avanços formulados por Lacan reafirmam a especificidade da leitura psicanalítica sobre a corporalidade” (Cukiert e Priszkułnik, 2002, p. 149).

Cada um, do psicótico ao neurótico passando por todas as suas modalidades, tratará o corpo de acordo com sua estrutura. A experiência subjetiva do corpo, afirma Ribeiro (2010),

“convulsionado pelas urgências vitais e pela pulsão, se diferencia da imagem exterior” (p. 63).

Assim, a imagem de si mesmo “porta uma instabilidade vinda desse momento constitutivo do eu, na transição entre o eu e o Outro” (Ribeiro, 2010, p.63).

Somos marcados, na contemporaneidade, por uma “bulimia das imagens do corpo” (MILLER, apud SILVA JUNIOR *et al*, 2009). A presença do corpo na modernidade favorece “a identificação a uma imagem totalizante, a partir de corpos ideais revestidos de acessórios fantasmáticos aos quais o sujeito moderno é chamado a se identificar” (SILVA JUNIOR *et al*, 2009, p. 129). Isso faz com que dois aspectos chamem a atenção. O primeiro deles é a crença de cada um em sua imagem e o segundo é o cuidado em se identificar com uma imagem bem-sucedida de si. A imagem de um corpo ideal, a partir de uma referência ao corpo do outro e sua presença, sugestiona o sujeito e, desse modo, a perspectiva de identificação a uma imagem totalizante, idealizada e controlada, parece estar na origem de algumas das intervenções que alguns de nós impõem ao corpo. As práticas de modificação corporal como a tatuagem, a escarificação e a *body-art* “inscrevem-se como uma busca relacionada à constituição identitária de um corpo singular” (idem, p.130) e as cirurgias estéticas e os retoques do corpo sugerem uma conformidade social. Assim, “certos sujeitos procuram refazer seus corpos na medida do Outro do laço social” (idem, p.130).

A noção de corporeidade é a de um conjunto de relações topológicas entre corpo, carne e organismo. “O corpo como ficção de unidade é o correlato do indivíduo como ficção de um sujeito não dividido” (DUNKER, 2011, p. 87), uma vez que a noção de “corpo” representa uma falsa unidade entre figuras heterogêneas. A “carne”, nesse contexto, designa a separação entre simbólico e real, e, simultaneamente, o isolamento do imaginário. “A carne não é corpo objetivo nem corpo pensável, mas é uma espécie de negação perspectiva do corpo que permite a ele se apreender como tal” (idem, p. 101). Desse modo, o real em jogo no sintoma, redefinido por Lacan como “acontecimento de corpo” é indiscernível, é a

(...) *libra de carne* que causa e mantém o desejo, o preço ou a perda real que o sujeito paga para ingressar na ordem simbólica. Uma privação é uma falta real.

Mas ela não é experiência ontológica do vazio. A *libra de carne* é um dos inúmeros conceitos lacanianos que referem-se, ao mesmo tempo e a uma experiência antropológica concreta e universal, como a morte, a reprodução ou a experiência do corpo próprio, e a uma condição lógica e particular que pertence a cada sujeito. Por isso, a libra de carne é referida conceitualmente (LACAN, 1960) como “delta” ou “assujeito”, para designar a criança (mítica) antes de sua entrada na linguagem (Dunker, 2011, p. 103).

Assim, segue Dunker (2011):

(...) trata-se, ao mesmo tempo, de um ser concreto, um corpo dotado de materialidade, que cada sujeito precisa para se tornar um sujeito, e de um ser em potência, um vir-a-ser sujeito, designado pela sua condição inicial de não-sujeito, de alguém que não fala, que se apresenta como a (a = não) sujeito (p.103).

Vale lembrar que a *libra de carne* é um conceito proveniente da obra de Shakespeare *O mercador de Veneza* (1596). Na obra, Shylock, um velho agiota judeu empresta dinheiro a Antônio e o faz não apenas para receber juros, mas estipula um contrato segundo o qual, em caso de atraso, Antônio deverá ceder uma libra de sua carne, que de seu corpo deverá ser cortada onde bem aprouver o judeu. A *libra de carne*, para Dunker (2011), é um precedente do conceito de *objeto a* e representa o mito da perda de uma parte de corpo (aos moldes de uma circuncisão) em troca da qual o sujeito terá acesso a seu desejo fazendo, assim, parte da ordem simbólica.

“A carne é corpo antes que haja corpo propriamente dito, assim como o organismo é carne antes que haja carne propriamente dita (como nas células tronco, nos dejectos corpóreos e demais massas nem morta nem vivas)” (idem, p. 104). A função simbólica expressa pelo traço unário incide na carne e está lá antes que exista sujeito. Assim, explica Dunker (2011), no mito lacaniano da carne é possível encontrar uma “teoria de contra-identidade pela qual o ser próprio do corpo (incluída aí a noção de vida) depende de uma operação de separação entre simbólico e real e de um *ato* de realização do simbólico” (p. 104).

Freud em *O estranho* (1919/2006), nos ensina que o estranho é aquela categoria do assustador que remete ao que é conhecido de velho, “estranho familiar”, que se faz perceber no sentimento de estranhamento corporal como o experimentado pela bailarina Nina de *Cisne Negro* (Arronofsky, 2010). Em diferentes momentos do filme, a angústia de Nina, que está se preparando

para viver as princesas Odette e Odile no balé *Cisne Negro*, faz-se perceber em seu corpo, culminando em sua transformação em cisne, com seus pés transformados em patas e seus braços em asas. O corpo estranho é na verdade a aparição da carne, afirma Dunker (2011), é o reconhecimento do corpo como objeto (organismo) não inteiramente pertencente a si mesmo. Essa figura de estranhamento corporal (*unheimlich*) não é incomum na histeria, como no caso do êxtase religioso de Santa Tereza ou, ou na psicose, como aprendemos com o caso do Presidente Schreber (Freud, 1911b/2010). Embora seja indiscernível do próprio sujeito, a carne pode, sob determinadas circunstâncias, ser nomeada pelo Outro (como ocorre com Nina) e, nesse sentido, pode exprimir a possessão pela qual o Outro goza falicamente no sujeito, como ocorre no delírio da psicose, no fetiche do perverso ou no sintoma do neurótico, mas também na experiência inominável do gozo feminino (Dunker, 2011). Esse estranhamento da carne não se restringe à histeria, é, sim, resultado da incidência da divisão do sujeito entre o imaginário e o real, inerente à estrutura do eu. Trata-se de uma experiência da carne e não do corpo ou do organismo cujo correlato estrutural no organismo é a lesão de órgão, que pode causar estranhamento e pode ou não ser vivida como um reencontro imaginário (Dunker, 2011).

Enquanto o eu é uma estrutura imaginária e dual que comporta a divisão entre atividade e passividade, entre ver e ser visto, entre o ideal de eu (que produz simbolicamente objetos imaginários) e o eu ideal (posições de alienação imaginária), a carne é a matéria comum do corpo vivente, relativa à corporeidade no mundo, assim como o corpo é relativo à corporeidade em relação ao Outro e o organismo é relativo à experiência da corporeidade em relação aos sistemas vivos (Dunker, 2011). Desse modo, o corpo não é o objeto que se simboliza, mas o agente ou a atividade simbolizante e sua passividade receptiva é apenas uma ilusão que decorre do fato de que o seu objeto de simbolização é o organismo imaginário (idem).

As tatuagens, assim como o corpo, transitam pelos três registros: Real, Simbólico e Imaginário. É a carne, em sua materialidade, que se faz perfurar, mas é o corpo tatuado que se faz objeto no campo do Outro, apontando para o desejo.

5. OS REGISTROS PSÍQUICOS E O CORPO

O corpo, objeto da psicanálise, como já discutimos nos capítulos anteriores, é o corpo inconsciente, objeto para o psiquismo. Não se pode tratar o corpo como um conceito psicanalítico específico, uma vez que ele pode se circunscrever nas três diferentes instâncias - Real, Simbólico e Imaginário - e que nele podem incidir os registros psíquicos.

Neste capítulo discorreremos acerca dos conceitos de inscrição e traço e discutiremos o processo de constituição subjetiva, fazendo-nos valer dos conceitos de objeto *a*, traço unário e letra para que, nos capítulos seguintes, possamos melhor analisar o ato de tatuar-se e sua relação com o eu.

5.1. Inscrição e traço

Acerca das inscrições psíquicas produzidas a partir do vivido, Julieta Jerusalinsky, em sua tese de doutorado intitulada *A criação da criança: letra e gozo nos primórdios do psiquismo* (2009), apresenta três pontos centrais extraídos da obra de Freud. Primeiramente, nem tudo aquilo a que estamos expostos produz marca, ou seja, nem todos os estímulos se inscrevem. Ao contrário, Freud aponta a grande capacidade do aparelho psíquico de evitar estímulos externos e coloca os primórdios da constituição do aparelho psíquico nos estímulos internos relativos às necessidades básicas, como a fome. “O aparelho psíquico, além de não ter como se esquivar dos estímulos endógenos, é incapaz de produzir sozinho a ação que levaria à satisfação” (idem, p. 49), daí a necessidade de um Outro que atribua às manifestações de necessidade do bebê uma significação. Esses estímulos internos são os precursores das pulsões, assim, o modo como o Outro sustenta o estabelecimento do circuito pulsional terá papel decisivo na constituição do aparelho psíquico do bebê. Em segundo lugar, explica a autora, nem tudo daquelas experiências que nos marcam se

inscreve. O que se inscreve, a partir delas, são traços que não guardam correspondência representacional com o que representam, de modo que não guardam correspondência fixa com os objetos do mundo, nem têm uma significação inerente. Desse modo, as inscrições psíquicas são recortes dos acontecimentos que transformam a percepção recebida em um sistema de inscrições composto de traços. Finalmente, é preciso considerar que nem tudo que se inscreve como traço pode ser evocado. Está aí a função do esquecimento como sendo indissociável do sujeito psíquico (idem). Para Freud, nem tudo o que está inscrito em um sistema do aparelho psíquico passa ao outro. Entre um sistema e outro operam transcrições, nem todas elas transcrevíveis e, por isso, “nem tudo que se apresenta a partir dessas transcrições será legível, ou seja, as formações do inconsciente (sonhos, atos falhos, lapsos de memória) apresentam-se como profundamente enigmáticas mesmo para aquele que as produz” (idem, p. 53).

Em *A interpretação dos sonhos* (1900/2006), Freud havia colocado os fundamentos da Metapsicologia ao teorizar sobre o aparelho psíquico no sétimo capítulo do livro. No entanto, antes disso, outros modelos de aparelho já haviam sido apresentados em 1895/2006 em *Projeto para uma Psicologia Científica* e em 1896/2006 na *Carta 52 a Fliess*.

Em *Projeto para uma psicologia científica* (1895/2006) Freud já havia apresentado o conceito de traços mnêmicos, apontando como as experiências vividas não são registradas integralmente, uma vez que, a partir delas, se recortam quantitativa e qualitativamente algumas percepções que passam a ser inscritas como traços, como afirma Jerusalinsky (2009). Nesse sistema, a inscrição produzida não é uma marca que se assemelha à realidade, tampouco é uma cópia direta da experiência que se decalcaria em nosso aparelho psíquico. Os estímulos recebidos a partir da experiência não só se inscrevem como uma série recortada de traços, mas também tais traços passam por um complexo sistema de registro que exige transcrições e retranscrições entre as diferentes instâncias psíquicas. De acordo com esse texto, as inscrições psíquicas ocorrem em um primeiro aparelho psíquico concebido como uma metáfora neurológica. Freud fala de neurônios ou

células relacionadas por barreiras de contato e vias de facilitação, aproximando-se muito, metapsicologicamente, do modelo neuro-anátomo-fisiológico atual, explica Jerusalinsky (2009), apesar de ser muito diferente do daquela época. Nesse modelo, o traço mnêmico não guarda correspondência com a coisa percebida, mas com um complexo sistema de inscrições no aparelho.

Esse primeiro modelo de aparelho psíquico é guiado pelo princípio da inércia ou de homeostase, cujo objetivo é manter-se livre de estímulos, por meio de uma fuga ou, quando estes são inevitáveis, tal como ocorre com os estímulos endógenos, por meio da descarga da energia que eles acarretam (idem). Uma das principais características desse aparelho é a memória, ou seja, a capacidade de ser permanentemente modificado por ocorrências únicas e, ao mesmo tempo, manter a receptividade a novas recepções (Freud, 1895/2006).

No ano seguinte ao *Projeto para uma psicologia científica* (1895/2006), na *Carta 52 a Fliess* (1896/2006), Freud irá descrever pelo menos três transcrições e retranscrições de uma instância psíquica para outra: da percepção ao inconsciente, do inconsciente à pré-consciência e da pré-consciência à consciência.

Jerusalinsky (2009) chama atenção ao fato de que a noção de traço remete à de sulco. Esta noção de rastro e de sulco, segundo a autora, remete à facilitação, ou seja, a um caminho deixado mais permeável para o investimento ou catexia entre um “neurônio” e outro, do qual Freud fala no texto do *Projeto* e que Lacan retoma posteriormente como *trilhamento* ou *sulcagem* para considerar como a letra faz comparecer a tendência à repetição no aparelho psíquico. Ou seja, conclui Jerusalinsky (2009), certa via que costuma se impor, se repetir, pois seu caminho estaria facilitado.

Freud em 1896/2006, no texto *A Carta 52 a Fliess*, apresenta a escrita do aparelho psíquico em três inscrições: Signo de Percepção, (*Wahrnehmungszeichen*), traço (*Spur*) e representação-palavra (*Wortvostellungen*). Nesse texto, Freud introduz seu primeiro esquema do aparelho psíquico que irá prenunciar os quadros esquemáticos do aparelho psíquico no Capítulo VII (B) de *A*

interpretação dos sonhos (1900/2006). Na figura esquemática que se segue [Fig. 2] Freud demonstra, esses três registros:

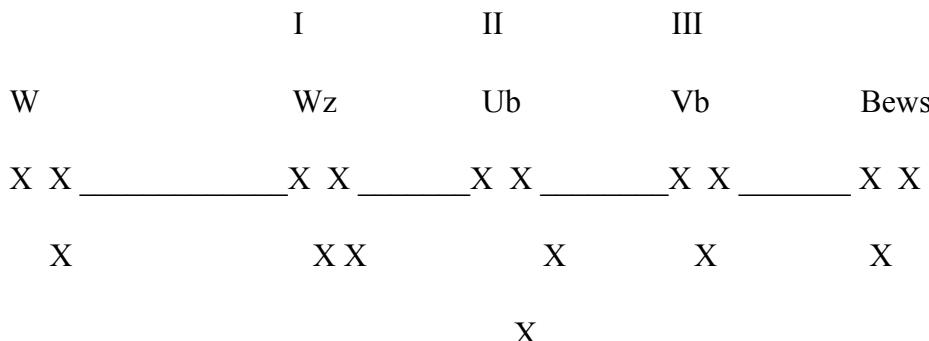


Figura 2: Esquema do aparelho psíquico apresentado na *Carta 52* (1896/2006, p. 282)

Onde se lê:

W - *Wahrnehmungen* - Percepções

Wz - *Wahrnehmungszeichen* - Indicação (ou signo) da percepção

Ub - *Unbewusstsein* - Inconsciência

Vb - *Vorbewusstsein* - Pré-consciência

Bews - *Bewusstsein* - Consciência

Freud (1896/2006) localiza em W os neurônios provenientes das percepções, às quais a consciência se liga, mas que não conservam em si nenhum traço do que aconteceu, pois “a consciência e a memória são mutuamente exclusivas” (idem, p. 282). Onde há percepção, não há memória, o aparelho da percepção retorna ao seu estado inicial após a passagem da excitação para receber novos estímulos. O estímulo passa pela percepção em direção do próximo registro, Wz (*Wahrnehmungszeichen* - Indicação da percepção), primeiro registro das percepções, que em *A interpretação dos sonhos* (1900/2006), será chamado de *Fixierung* e será traduzido como “registro”. Ao passar ao signo de percepção, já não se trata de uma percepção, houve um apagamento neste

primeiro tempo (W - Percepções), e um registro na memória. O signo de percepção (Wz) é a primeira inscrição no aparelho psíquico. Onde há signo de percepção não se trata mais de percepção em si, mas de um resto, de algo que vem da percepção e se registra.

Vale lembrar que é somente no texto *A carta 52* (1896/2006), que Freud faz uso do termo “indicação da percepção” (ou “signo de percepção”). No modelo de aparelho psíquico apresentado no capítulo VII de *A interpretação dos sonhos* (1900/2006), retomado em suas colocações em *Além do princípio de prazer* (1920/2006), esse termo já não aparece, mesmo que em *A interpretação dos sonhos* (1900/2006) ainda separe diferentes registros mnêmicos. Nesse texto Freud explica que o primeiro registro, já como traço mnêmico, carrega uma fixação de associação por simultaneidade, o que o enlaça ao termo “indicação de percepção” da *Carta 52* (1896/2006), uma vez que Freud o descreve como “praticamente incapaz de assomar à consciência” e escreve que se dispõe “conforme as associações de simultaneidade” (idem, p.282). Nos textos seguintes, Freud passa a utilizar traço mnêmico como registro no aparelho psíquico.

O termo *Wahrnehmungszeichen* - Indicação (ou signo) de percepção, tem importância por ser a primeira inscrição no aparelho psíquico, o que podemos entender como a fundação do aparelho psíquico. Para Freud (1896/2006), esse registro é articulado por simultaneidade o que Lacan em seu *Seminário 11 - Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise* (1964/2008) explica que Freud “nos designa agora um tempo em que esses *Wahrnehmungszeichen* devem ser constituídos na simultaneidade. O que é isto - se não a sincronia significante?” (p. 51). Assim, podemos inferir que estes signos de percepção apontam para a origem do significante.

A utilização do termo simultaneidade neste tempo de uma primeira inscrição é importante para salientar que ao mesmo tempo que um primeiro significante de origem é inscrito no aparelho há a possibilidade de escrita de vários outros traços. Um caminho é traçado com esse signo de percepção como origem. Desse modo, o registro Wz (indicação da percepção), funda o aparelho psíquico dando lugar a outras inscrições, a partir daí já chamadas de traços mnêmicos. Essa

primeira inscrição não é mais acessível à consciência, fundando o que é da ordem do inconsciente.

Temos aí um sujeito em constituição a partir de uma primeira inscrição que possibilita que outros traços possam vir a se inscrever.

Freud descreve o *Uunbewusstsein* (Inconsciência) como sendo o segundo registro, disposto de acordo com outras relações (talvez causais). Para o autor, “os traços *Ub* talvez correspondam a lembranças conceituais; igualmente sem acesso à consciência” (1896/2006, p. 282). Aqui, as inscrições já são colocadas como traços (*spuren*) e a partir do signo de percepção (indicação de percepção) restam traços no inconsciente. Cada traço carrega o indicativo da percepção e escreve, de um a um, o inconsciente. Essa operação é necessária para que algo se inscreva nos tempos do signo (ou indicação) da percepção e do traço mnêmico.

No último tempo, *Vb* (*Vorbewusstsein* ou pré-consciência) Freud não utiliza mais o termo inscrição e explica que *Vb* “é a terceira transcrição, ligada às representações verbais e correspondendo ao nosso ego reconhecido como tal” (1896/2006, p. 282). Trata-se de uma reprodução de algo já escrito e situam-se aí as representações-palavra, que são da ordem de uma transcrição. Essas representações-palavra aparecem *a posteriori*, amarradas aos restos de coisas vistas e ouvidas, vindas da percepção, levando em conta que foram necessários os registros inconsciente e mnêmico, a escrita dos signos (indicações) de percepção e de traços para que pudesse haver o retorno, neste ponto do aparelho, à percepção.

No capítulo VII de *A interpretação dos sonhos* (1900/2006), Freud propõe um aparelho psíquico conhecido como *esquema do pente*. Esse aparelho tem um polo perceptivo, mas entre a percepção e a consciência, o estímulo passa pelo crivo dos traços mnêmicos inconscientes, representados pelos dentes do pente. Desse modo, explica Jerusalinsky (2009), fica evidente o quanto a percepção não tem um valor intrínseco, mas que depende de sua passagem pelos traços mnêmicos para adquirir uma significação. Esse aparelho também possibilita a Freud dar conta do modo de produção dos sonhos ou das alucinações.

Freud procurou articular a relação entre o inconsciente e a consciência, entre conteúdo latente e manifesto, nos ensinando que, ao procurar, por meio da interpretação dos sonhos, a passagem de uma instância para outra, encontramos o fato de que o conteúdo onírico assemelha-se a uma escrita hieroglífica que precisa ser desvendado assim como a escrita hieroglífica necessita ser traduzida.

Já na *Carta 52* (1896/2006) Freud apontava a impossibilidade de transcrição de um para outro sistema do aparelho psíquico como a causa da neurose, como afirma Jerusalinsky (2009), ao longo de *A interpretação dos sonhos* (1900/2006), o autor nomeia a passagem do latente para o manifesto de diferentes modos: transferir, traduzir, transcrever, decifrar.

Em 1925, Freud desenvolveu uma nova analogia do funcionamento do aparelho psíquico: o bloco mágico. O aparelho descrito em *Notas sobre o cubo mágico* (1925/2006) é composto por uma prancha de cera sobre a qual há uma folha fina e transparente de celulose presa a ela pela borda superior e, entre elas, um papel fino encerado. Para que se possa escrever nele, é preciso um instrumento pontiagudo que, ao ser pressionado sobre sua superfície, faz as folhas se unirem, deixando ver o que foi escrito. Ao descolar as folhas o escrito desaparece, deixando a superfície receptiva a novas inscrições, enquanto na camada de cera os registros são permanentes. O que fica registrado na prancha de cera pode ser visto sob luz especial, no entanto, é ilegível. Só se torna legível durante o tempo de contato das três camadas.

Com a introdução desse novo modelo de aparelho psíquico, assinala Jerusalinsky (2009), Freud retoma a velha questão de procurar compreender como nosso aparelho mental possui uma capacidade receptiva ilimitada para novas percepções e, não obstante, registra delas traços mnêmicos permanentes, mas não inalteráveis.

No desenvolvimento de sua Metapsicologia, Freud elaborou modelos de aparelhos psíquicos para dar conta das características do funcionamento mental que eram percebidas na clínica. O autor considera, a esse respeito, algumas diferenças centrais, como resumiu Jerusalinsky (2009). Em

primeiro lugar, Freud diferenciou aquilo que se inscreve e o que não se inscreve do vivido; em seguida entre aquilo que, do inscrito, não pode ser evocado, apesar de surtir os efeitos de sua inscrição, constituindo o núcleo do recalque primário; posteriormente, a diferença daquilo que, mesmo que alguma vez tenha sido passível de ser evocado, passa ao esquecimento por meio do recalque secundário; a seguir, a diferença daquilo que, mesmo sem poder ser recordado comparece, de modo insistente, na repetição somática, exigindo um trabalho clínico para ser elaborado; e, finalmente, entre, por um lado, o poder de recepção ilimitado para a inscrição de novas experiências, e, por outro, a indefinida conservação das inscrições já efetuadas.

Freud atribuiu grande importância às metáforas escriturais para descrever o funcionamento psíquico. Por meio de tais metáforas, Freud adverte sobre as implicações entre linguagem e funcionamento mental, embora, como afirma Jerusalinsky (2009), não tenha formalizado tal questão.

Logo ao nascer a criança submete-se à linguagem por intermédio do agente do Outro, em geral a mãe, ou alguém que ocupe o lugar materno. Esse contato permite ao bebê configurar a formação do inconsciente e o desenvolvimento do eu concomitante à sua constituição subjetiva. Para que venha a se tornar um sujeito desejante, o *infans* precisa que haja, antes, uma suposição subjetiva que inscreve uma marca antecipatória no organismo. É na fala que o agente materno (ou aquele que representa seu papel) dirige ao recém nascido que se demarca a antecipação subjetiva, confirmado a existência do bebê. Ao reconhecer e articular as manifestações corporais da criança, a mamãe possibilita sua transposição para a linguagem e, assim, o *infans* aliena-se a figura materna e consegue antecipar sua identidade antes mesmo que ela possa ser verificada.

Ao ocupar o lugar de destinatário do endereçamento de um apelo de uma criança pequena, o sujeito pode ser demandado por ela a fazer-se comparecer, o que se dá a partir do efeito de suas manifestações para os agentes cuidadores. Como afirmam Neves e Vorcaro (2011), mesmo que a resposta desses agentes seja o mutismo, pode-se supor que esse sujeito, de alguma maneira, foi

marcado pela presença do Outro e articulou alguma construção para falar e silenciar. Há aí a implantação de um primeiro significante no organismo. O sujeito recebe aí sua primeira assinatura que estabelece sua relação com o Outro.

“O sujeito é efeito do apagamento de traços, ou seja, de estranhezas vindas do Outro, pois transforma essas figuras em olhar, gesto, voz...” (Neves e Vorcaro, 2011, p.280). A entrada da criança no campo do simbólico será permitida pela sua saída da “condição de indiferenciado com o emblemático traçado da alteridade” (idem, p. 280). As manifestações despontadas pelo *infans* em resposta aquilo que o Outro lhe causa, são corroboradas por esse mesmo Outro. É preciso que o bebê opere um deslocamento com a incidência do Outro para que venha a circular na linguagem: “manufaturando ‘leituras’ do que passou, o *infans* trabalha concatenando os traços e, desse modo, passa a usufruir das possibilidades próprias que o simbólico pode oferecer”. Assim, o bebê demonstraria um deslocamento ativo que possibilitaria sua saída da “pura relação projetiva para circular na via simbólica” (Neves e Vorcaro, 2011, p. 280)

Para Lacan o traço é a primeira marca do surgimento do sujeito a partir do significante. Para o autor, todo significante é constituído pelo traço, ou seja, tem o traço como suporte. Como afirma Rinaldi (2008), Lacan parte da noção de traço único, apresentada por Freud na teoria da identificação, como identificação parcial a um traço do objeto, e transforma o único freudiano em unário, termo através do qual introduz sua concepção do um. Trata-se do “fundamento da diferença que demarca o conceito de identificação pela via simbólica, afastando-se da idéia de identificação que perpassa as identificações imaginárias” (Rinaldi, 2008, p.60).

O traço unário funciona como um bastão na constituição do sujeito e, quanto mais distintivo mais está apagado, pois, segundo Rinaldi (2008), é na medida em que se reduz ao traço sem qualidades, ou seja, quanto mais é semelhante, mais ele funciona como suporte da diferença. Tal como ocorre com o nome próprio, que se situa como marca distintiva e que não se traduz.

O traço unário inscreve no real do ser a diferença, já que não há nada no real. Por nomear por seu nome próprio, o traço unário tem a função de “fazer aparecer a gênese da diferença em uma operação que promova a repetição destacada, não do símbolo, mas da entrada do real como significante em uma diferença absoluta” (Neves e Vorcaro, 2011). Se ele apaga a coisa (das Ding), deixando apenas rastros, a passagem ao significante se dá a partir dos diversos apagamentos que farão surgir o que Lacan chama de modos capitais de manifestação do sujeito (Rinaldi, 2008). Assim, o traço unário é significante de uma ausência e não de uma presença. Trata-se de uma ausência apagada que, a cada volta, a cada repetição, presentifica-se como ausência e é aí que Lacan localiza o ponto arcaico suposto na origem do inconsciente. Lacan aproxima a função do traço unário ao que Freud chama de narcisismo das pequenas diferenças e diz que é partir de uma pequena diferença, que é uma diferença absoluta e incomparável, que se constitui o Ideal do eu. É nessa direção, como afirma Rinaldi (2008), que o sujeito se constitui como portador ou não desse traço unário.

O traço unário representa a inscrição de um significante que marca a diferença fundamental e retira o ser de sua condição de pura necessidade, inserindo-o no campo do Outro, da linguagem.

5.2. O objeto *a*, o traço unário e a letra: o processo de constituição subjetiva

Ao desenvolver o conceito de pulsão, Freud (1915/2006) apresentou os quatro elementos que a compõem: o objeto, a força, a fonte e o alvo. O objeto é definido por ele como indiferente e sem nenhuma importância, o que quer dizer que todo e qualquer objeto pode ocupar o lugar da pulsão. Lacan nomeou essa falta estrutural, chamando-a de objeto *a*, conceito que considerou sua única invenção teórica.

O objeto *a*, como afirma Jorge (2008), é um objeto faltoso, ou, nos dizeres de Freud, é um objeto perdido que o sujeito busca reencontrar. Trata-se de um objeto que não existe enquanto tal e

que, por isso, foi, por um tempo, chamado por Lacan de objeto negativo. Fala-se do objeto *a* como causa do desejo e não como objeto do desejo, pois ele funciona como um verdadeiro motos da estrutura, como causa da própria estrutura do desejo.

Lacan, como assinala Jorge (2008), destaca que é em torno desse objeto, que ocupa para o sujeito o lugar do primeiro exterior, que se orienta todo seu encaminhamento desejante. É o *das Ding* que representa o Outro absoluto para o sujeito e que ele procura reencontrar; entretanto, esse objeto é, por sua natureza, perdido e jamais será reencontrado. O núcleo do inconsciente é constituído por essa falta originária de objeto e é em torno desse furo que o inconsciente se estrutura como linguagem. Assim, têm-se dois aspectos distintos do inconsciente: um real, o furo; e outro simbólico, a linguagem; ambos intimamente articulados (Jorge, 2008).

É o Outro que permite a entrada do ser na vida, com a marcação fundamental de um significante na posição de letra. Desse modo, afirmam Neves e Vorcaro (2011), a instalação do traço na marcação da falta na descontinuidade acarreta a inserção do sujeito na cadeia significante, que barra o ser de necessidade, produzindo a pulsão. A pulsão é, assim, o resultado dessa operação significante sobre a necessidade. Para Soler (1997), o sujeito não pode deter a pulsão, nem evitando, nem escolhendo e, dessa forma, ele fica dividido e marcado pelo significante e pela pulsão. “Algo não sabido se inscreve, circula num movimento de curto-circuito, num vaivém, como maneira encontrada pelo sujeito para satisfazer a pulsão” (Neves & Vorcaro, 2011).

Além de ser distinto de um signo, o traço pode ser localizado como letra, ou seja, como a essência do significante. Em princípio já cabe uma ressalva. Ao se falar de letra, é importante atentar para não se tomar indiferencialmente a letra do alfabeto, aquela articulada no texto escrito, como equivalente à letra como inscrição psíquica. Jerusalinsky (2009) explica que não há uma relação direta e imediata entre as inscrições primordiais do psiquismo e a função da letra no escrito; ou, ainda, entre o que fez inscrição psíquica e o que pode, a partir daí, vir a ser escrito como texto. Mesmo que ambas estejam ligadas à instância da letra no inconsciente e mesmo que escrever seja

um retorno dessa instância, a autora explica que isso não equivale a considerar que a letra já esteja assim dada desde um primeiro tempo.

Acerca das inscrições psíquicas, Lacan aponta que Freud, desde o início de suas elaborações, supôs a existência de coisas que se imprimiam no sistema nervoso e lhes conferiu letras o que, para o autor (ao comentar o *Projeto para uma psicologia científica (1895/2006)*), já é dizer muito, pois não há razão alguma para que uma impressão se figure como algo já tão distante da impressão quanto uma letra. Lacan diz isso situando a letra como inscrição psíquica, afirma Jerusalinsky (2009).

A partir, principalmente, das considerações de Freud acerca da noção de escrita na *Interpretação dos Sonhos* (Freud, 1900/2006), Lacan desenvolveu um de seus conceitos fundamentais, o de letra, que não se encontra presente, como conceito, na obra freudiana, mas é utilizado como elemento combinatório na formação dos sonhos. Ao trazer o conceito de letra (como inscrição psíquica), Lacan radicaliza a relação entre escrita e inconsciente, inicialmente proposta por Freud, estabelecendo entre eles uma fundamentação que embasa o funcionamento psíquico de modo indissociavelmente atrelado à linguagem (Jerusalinsky, 2009). Para Lecet (2003), com Lacan, a letra tem seu papel ampliado a fim de alcançar a própria instauração do inconsciente, que coincide com a instalação do sistema simbólico e do significante, assim como com o surgimento do sujeito *per se*.

Em *A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud* (Lacan, 1957/1998), Lacan se questiona como deve ser tomada a letra no inconsciente, respondendo “muito simplesmente, ao pé da letra” (p. 498). Essa afirmativa demonstra a tentativa do autor de marcar uma posição singular do termo letra e também suas intenções sobre o lugar da letra em seus escritos, ao explicar: “... designamos por letra este suporte material que o discurso concreto toma emprestado da linguagem” (p. 498).

“O inconsciente não é uma escritura sagrada com uma significação já decidida” (Jerusalinsky, 2009, p. 54), mas sim um conjunto de traços que insistem, que se repetem e, em relação aos quais, o sujeito precisará advir. “A letra, quando comparece, quando se dá a ver nas formações do inconsciente, arrasta consigo sua ilegibilidade. Ainda que seja possível vir a articulá-la de modo significante, em parte, ela sempre permanece irredutível ao simbólico” (idem).

A noção de letra tem papel fundamental na estruturação do inconsciente a partir da linguagem. Vale esclarecer que a linguagem a que se refere Lacan não se confunde com a linguagem concebida pelos linguistas. Enquanto em Saussure há uma teoria do signo, em Lacan encontramos uma teoria do significante.

De acordo com Lecet (2003), em Lacan, a relação entre significante e significado é de duplicidade; o “significante tem autonomia em relação ao significado, ou seja, no sentido diacrônico, com o tempo, se produzem deslizamentos que modificam o conteúdo do significante a partir da evolução histórica das significações humanas” (p.51). Assim, na teoria lacaniana, o significante está isolado do significado como uma letra, um traço ou uma palavra simbólica desprovida de significação, mas que é determinante, como função, para o discurso ou o destino do sujeito. Denominado por Lacan de “sujeito do inconsciente”, ele é representado por um significante, ou ainda, por uma cadeia de significantes, sempre e, portanto, articulados (Roudinesco e Plon, 1998, pp. 709-710).

A letra é diferente de tudo que a rodeia, inclusive dela mesma e está associada ao problema estrutural da privação de uma parte do sujeito que, na verdade, nunca existiu. Se na concepção comum a letra A é diferente de si porque nunca é repetida de modo idêntico, para a psicanálise é como se houvesse um A anterior ao A não pronunciado e inexistente que apontasse para a privação na origem (Lecet, 2003). Seu conceito apresenta diferentes significações na teoria lacaniana e é, em alguns momentos, praticamente igual à noção de significante e, em outros, afasta-se dela, aproximando-se ora da determinação simbólica, ora da textualidade, ora da lógica combinatória.

Logo, quando nos referimos à letra, cabe perguntar de que letra se trata. A letra, como afirma Jerusalinsky (2009), vai adquirindo sucessivas formalizações ao longo da obra de Lacan, sendo que inicialmente seu conceito é quase indiferenciado do de significante e, mais ao final, aproxima-se do real e do gozo, e diz respeito àquilo que não cessa de não se inscrever na repetição pulsional. Ritvo (2000, apud Lecet, 2003) esquematiza as formas que a letra toma no ensino de Lacan. A primeira delas é a letra como fonema - *A carta roubada*; a segunda delas refere-se à letra como texto escrito; a terceira, como partícula significante, como carta, como envio - *A carta roubada*; a quarta, como essência de significante, diferenciado do signo e redutível, em seu nível mais simples, ao traço - *Seminário IX, A identificação*; quinto, como limite, litoral entre saber o gozo - *Seminário XVIII, De um discurso que não seria do semblante* - quando Lacan afirma que o significante está no simbólico e a letra, no real; sexto, letra algébrica constituinte dos matemas, ideal de transmissão - *Seminário XX, Mais ainda*.

A letra denota seu nível mais arcaico ao se equivaler ao traço, essência do significante. Ela pode ser transmitida, como ensina Lacan, pois é efeito do discurso e, por isso, pode fazer rasura, desaparecimento. Ela carrega, no entanto, uma face não significante do significante e tem a ver com o gozo, com o real, e é isso que possibilita, todavia, que gozo e escrita se amarrem. “Essa letra inscrita marca o sujeito que, mesmo fazendo outras escritas sobre essa primeira, ficará marcado com esta para sempre” (Neves & Vorcaro, 2011, p.283).

Lecet (2003) aponta o esvaziamento de sentido da letra como ponto fundamental permitindo tanto a passagem histórica da letra à escrita, como também a constituição do significante do traço e do inconsciente sob a forma de apagamento dos restos imaginários do real. Essa operação permite o engendramento do sujeito no registro simbólico. O conceito de letra circula, então, nos três registros.

A constituição do sujeito e do significante são simultâneas, ou melhor, a possibilidade do sujeito se dizer em sua singularidade é dada pelo seu engendramento na cadeia significante. Para

Lacan, no *Seminário IX, A identificação*, a constituição do significante ocorre em três tempos: primeiro há a inscrição de um traço, primeira marca recebida pelo sujeito (S1), em seguida há seu apagamento ou rasura permanecendo inconsciente, o que em Freud corresponderia ao recalque, por fim, ocorre um terceiro momento em que o sujeito pode se dizer a partir da interpretação que faz das marcas que lhe foram inscritas (Fragelli, 2002; apud LECET, 2003).

Lecet (2003) faz uma distinção entre rastro e significante; apesar de ambos afirmarem uma ausência. O rastro, como um primeiro nível de substituição, ainda estabelece uma relação de representação daquilo que, no real, é sua origem. O significante, como operador de linguagem, só pode remeter-se a outro significante em uma relação de representatividade e, por estar completamente esvaziado de sentido, não traz nenhuma relação com o objeto; assim, significante e significado estão irremediavelmente separados. “O rastro seria, em seu caráter evanescente, a condição para a existência do significante” (idem, p. 56) e é com seu apagamento e esvaziamento de sentido que ganha estatuto de significante. É isso que enraíza o significante no universo da escrita, representado pelo caráter de impressão do rastro.

Em *A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud* (Lacan, 1957/1998), a letra seria aquilo que bordeja o real e o simbólico, apesar de essa borda não se constituir de maneira precisa. É a insistência significante da letra no inconsciente que determina o sujeito, apesar de a letra não fazer parte do inconsciente, ressaltando a materialidade da letra em relação à linguagem.

“A instância psíquica, enquanto letra, correlaciona-se com o rastro do apagamento sobre o qual depois poderá vir a se produzir uma inscrição substitutiva (...) que introduz um enigma” (Jerusalinsky, 2009, p. 52). Assim, “o funcionamento significante só se estabelece a partir de um traço, de uma pegada, mas de uma pegada apagada, de uma marca rasurada” (idem). É o apagamento dessa pegada que dá lugar a uma representação não representacional, ou seja, uma representação que “não está colada nem ao objeto referente em si, nem à imagem do objeto, e

tampouco previamente ao conceito do objeto. Seu significado advirá da rede com outros significantes” (idem).

O inconsciente não é profundo, apresenta-se na superfície, mas revela um não-sentido. Por isso, assinala Jerusalinsky (2009), a interpretação não opera simplesmente por uma tradução ou transcrição de um texto que já estaria dado ali. A fim de discutir essa questão, Allouch (1995) propõe a diferença entre *traduzir*, *transcrever* e *transliterar*, como três operações que não aparecem necessariamente isoladas uma da outra na prática clínica, mas que dizem respeito a diferentes registros da letra.

A *transcrição* é uma operação na qual o escrito é regulado pelo som, a *tradução*, quando é baseada no sentido e a *transliteração* quando é regida pela letra. Transcrever, escreve Allouch (1995) “é escrever regulando o escrito com base em alguma coisa fora do campo da linguagem” (p. 15) e implica uma operação que aproxima a letra do registro do real ao procurar transcrever a característica fonética da fala, de forma independente do sentido ou dos jogos de linguagem que a fala comporta. Tenta-se, assim, como explica Jerusalinsky (2009), registrar a coisa tal qual ela é, esbarrando-se, no entanto, na impossibilidade de fazê-lo.

Traduzir (de uma língua para outra) “é escrever regulando o escrito pelo sentido. A operação tem a ver com o imaginário, tanto mais quanto o tradutor, tomando o sentido como referência, é levado a desconhecer sua dimensão imaginária” (Allouch, 1995, p. 16). A tradução tenta apagar a dimensão equívoca e procura aproximar-se, ao máximo do suposto sentido original; no entanto, “a profundez da sentido cresce na proporção inversa da literalidade daquilo que se traduz” (idem).

Transliterar, termo introduzido por Allouch (1995), “é escrever regulando o escrito pelo escrito” (p. 16). Trata-se de uma operação simbólica, própria da situação analítica, na qual o escrito é regido pela letra, o que quer dizer que essa operação tem seu ponto de partida na transcrição. Tal operação consiste em uma leitura literal que merece ser designada como um deciframento aos modos do que Champollion fez diante dos hieróglifos onde, explica Jerusalinsky (2009), o que

muda não é o que está ali escrito, mas a forma de ler, para outra, na qual não se privilegia nem a correspondência fixa entre o som e uma notação e nem entre uma imagem e um sentido

Tanto Freud quanto Lacan, ao retornarem o trabalho de Champollion, compararam a interpretação dos sonhos à decifração de uma escrita hieroglífica, apontando, o equívoco de seus antecessores de ficarem imaginariamente capturados à correspondência entre uma idéia e seus conteúdos figurativos (Jerusalinsky, 2009).

A passagem da imagem à significação não se produz diretamente pela sua figurabilidade. É preciso um trabalho de mudança de registro dessas imagens em direção ao significante. É preciso falar do sonho por meio da associação livre, fazendo comparecer aí significantes - mas tais significantes, em lugar de serem rapidamente precipitados em relação a um significado, a um simbolismo, são tomados ao pé da letra (em uma transliteração) (p. 76).

Freud não nomeou essa operação de transliteração, mas trouxe vários exemplos deste modo de proceder clinicamente ao decorrer de sua obra. Lacan, por sua vez, escreve Jerusalinsky (2009):

(...) aponta que a letra é o que se apresenta no sonho e o sonho precisa ser lido ao pé da letra, tomando sua estrutura literante, considerando a fonética que se apresenta articulada à formação dessa imagem e não em um suposto sentido que essa imagem ocultaria ou representaria. É por isso que ver na borra de café não é ler hieróglifos. A interpretação não é ver o sentido de uma imagem, mas possibilitar uma operação de leitura (pp. 76-77).

Ela (a interpretação) consiste em considerar o traço da repetição que insiste em se apresentar, mas não se limita a isso. Por isso, decifrar é poder “operar com a cifra fazendo valer a migalha de criação do sujeito diante da sobreDeterminação que o acomete” (Jerusalinsky, 2009, p. 77). É isso que faz com que a interpretação tenha efeito terapêutico. Só é possível criar algo ao se retomar as inscrições constituintes; entretanto, nem tudo está escrito. Por isso, “afirmar que a letra, enquanto traço inconsciente, está inscrita, não equivale a dizer que seu sentido esteja decidido em uma escritura” (Jerusalinsky, 2009).

6. TATUAGEM, INSCRIÇÃO E SUPLENCIA

A partir da década de 60, as relações do indivíduo com os outros e com o mundo ampliam-se consideravelmente por meio de movimentos como o feminismo, a revolução sexual, a expressão corporal e a emergência da *body-art*. O real do corpo, quando visível, passa a ser ignorado e transformado pelas cirurgias plásticas, tatuagens, piercings, exercícios físicos, remédios e anabolizantes, demonstrando o lugar ocupado pelo corpo na cultura do consumo.

Dentre as práticas corporais características da contemporaneidade, a tatuagem vem ganhando destaque. Ao longo da história a tatuagem ocupou diferentes lugares e é considerada uma das formas de modificação corporal mais difundidas no mundo. Existem provas arqueológicas de que tatuagens foram feitas no Egito entre 4000 e 2000 ac. Os habitantes da Polinésia, Filipinas, Indonésia e os Maori da Nova Zelândia tatuavam-se em rituais ligados às práticas religiosas. A tatuagem foi banida da Europa pela Igreja Católica na Idade Média, que a caracterizava como prática demoníaca.

Considerada arte proibida, ritual artístico complexo e decoração pagã, independente do contexto, ela “revela-nos um traço essencial do ser humano, a saber, a necessidade de processar e significar suas vivências e experiências e de lhes dar alguma forma de expressão” (Beneti, 2012, p. 1-2). Tais manifestações representam, na pós-modernidade, formas de subjetivação.

A tatuagem, hoje bastante difundida em todas as camadas da sociedade, teve seu percurso histórico no Ocidente demarcado em grupos bastante específicos, que ainda contribuem para os estigmas que essas demarcações corporais carregam. Geralmente tendo sua história contada pelos próprios tatuadores, a tatuagem vem sendo objeto de estudo em diferentes campos de saber. As fontes aqui utilizadas decorrem de algumas dessas pesquisas, e dos textos produzidos a partir delas.

O primeiro homem tatuado de quem se tem registro, data cerca de 5.300 anos e teve seu corpo encontrado congelado no Alpes, entre Itália e Áustria, em 1991. Esse homem, chamado Ötzi, tinha em seu corpo 57 tatuagens, dentre elas a imagem de uma cruz atrás de seu joelho. Já a primeira mulher tatuada viveu há cerca de 4000 anos e apresentava diversas marcas em seu corpo, entre elas uma elipse tatuada na barriga (Carvalho, 2010).

Tais relatos demonstram o caráter ancestral da tatuagem e, apesar de não se saber sua origem histórica e cultural precisa, sua presença pode ser verificada nos mais diferentes povos, de diversos continentes. Seu uso está ligado a práticas religiosas entre europeus e asiáticos, já entre os ameríndios, eram tatuadas imagens que representavam signos de filiação a totens e tabus.

Inicialmente percebida como arte exótica, a tatuagem foi introduzida nas sociedades ocidentais por viajantes e marinheiros, que, seduzidos por esta arte corporal praticada pelos povos nativos das ilhas do Pacífico, resolveram tatuar os próprios corpos, além de aprender o ofício da inscrição corporal.

Embora possamos encontrar relatos de corpos tatuados que datam da Antiguidade, foi a partir das explorações do capitão James Cook, no século XVIII, que a tatuagem ganhou lugar no vocabulário ocidental, com a palavra em inglês *tattoo*. A prática da tatuagem fazia-se presente nos costumes de diferentes povos da Oceania, mas a referência aos *Maori*, nativos da Nova Zelândia, é sempre a de maior destaque.

De acordo com os relatos do diário de viagem do Capitão Cook, no qual destaca-se seu contato com os *Maori*, o termo *tattoo* deriva da onomatopeia “tau-tau” que representa o som produzido pelos instrumentos utilizados para a aplicação do pigmento na pele. O instrumento, que se assemelhava a um ancinho, tinha dentes e ossos incrustados na ponta e era necessário um pedaço de madeira para bater em cima dessa ferramenta para que os dentes penetrassem na pele e nela depositassem o pigmento indelével que caracteriza a tatuagem. O nome vem dos golpes do martelo no topo do ancinho - a raiz da palavra *ta* para os *Maori*, significa golpear, bater - e deu

origem a palavra *tattoo* e seus correspondentes nas diversas línguas ocidentais, inclusive seu correspondente em português - tatuagem (Netto, 2011).

Foi a tripulação do Capitão Cook que primeiro adotou o costume da tatuagem, tornando-o moda entre os marinheiros de sua época. Inicialmente tatuados por mãos nativas, os marujos aprenderam a técnica e depois a utilizaram a bordo dos navios e nos portos pelos quais passavam. Muitos dos tatuadores ocidentais eram ex marinheiros, e já na metade do século XVIII os principais portos britânicos tinham pelo menos um tatuador profissional (GilbertI, 2000; apud Osório, 2006). Assim, a tatuagem passou a ser uma atividade econômica presente nas cidades portuárias europeias, ainda que associada ao imaginário do exotismo indígena e do marinheiro.

O caráter exótico e até mesmo selvagem marcou o imaginário relativo a tatuagem. Os *freak shows*, ou circo de aberrações, foram comuns na América e na Europa desde o século XVII até o início do século XX, quando sua popularidade passou a declinar (muito embora hoje, performances de *body art*, como as suspensões e modificações corporais estejam novamente ganhando lugar no cenário artístico e despertando interesses diversos). Esses espetáculos, cujo foco eram as aberrações e excentricidades do corpo humano, tais como anomalias físicas, também contavam com homens e mulheres com seus corpos inteiramente tatuados, que evocavam o primitivo, inspirando a curiosidade com histórias fabulosas de como haviam adquirido tais marcações. Quando os marinheiros trouxeram o costume da tatuagem do Pacífico, já havia uma tradição religiosa ligada a essa prática, geralmente relacionada a peregrinações a locais sagrados. O mérito desses marujos foi o de retirar o costume do universo religioso e dar-lhe o caráter profano e popular, colaborando para sua disseminação (OSÓRIO, 2006).

Dessa forma, a tatuagem tornou-se parte da cultura dos marinheiros, independente de sua patente. A proximidade entre o universo naval e a prostituição disseminou a prática também entre as meretrizes. Como apresentado por Osório (2006), até a contracultura, nos anos 60, a tatuagem não era uma prática de mulheres “decentes”, estando associada a prostitutas e lésbicas.

Iniciou-se, então, uma peregrinação da prática entre as camadas marginais da sociedade. Outro grupo fortemente associado a tatuagem foi o de criminosos. No cenário carcerário, aprendia-se a tatuar, praticava-se e experimentava-se, sendo comum em mais da metade da população carcerária, de acordo com Le Breton (2002, apud Carvalho, 2010). A tatuagem passou a ser vista como um sinal de criminalidade, como apontada pelos estudos de Lombroso (1991, apud Osório, 2006) e esteve frequentemente associada a marginalidade, carregando consigo o estigma e o preconceito.

No final dos anos de 1960, com a contracultura, novas tribos urbanas, como roqueiros, motoqueiros e *hippies*, além de grupos mais radicais como os punks e os *skinheads* foram apropriando-se dessa prática e adotando a tatuagem como uma marca corporal “através da qual ostentavam publicamente sua vontade de romperem com as regras sociais e de situarem-se deliberadamente à margem da sociedade” (Pérez, 2006, p. 180). Esses grupos mantiveram, contudo, a prática da tatuagem entre camadas marginais. Foi a partir da década de 1980, que a classe média passou a fazer o uso da tatuagem como adorno corporal, coincidindo com o culto ao corpo que passou a se disseminar no Ocidente. Nos ricos, a tatuagem passou a ser associada a um excêntrico bom gosto. Já entre os mais jovens, flirtava como o imaginário da transgressão.

Antes carregada de um sentido estigmatizador, a tatuagem tornou-se mais uma opção estética procurada pelas novas gerações. Osório, em sua tese *O gênero da tatuagem: Continuidades e novos usos relativos à prática na cidade do Rio de Janeiro* (2006), assinala que os usos atuais da técnica envolvem diversos fatores: marca de pertencimento a um determinado grupo social, adorno corporal com aspectos de fetichismo e sedução, representação imagética de crenças ou aspirações pessoais, amuleto mágico ou marca de uma mudança de status. Cada vez mais difundida, não é incomum nos depararmos com corpos tatuados (muitas vezes cobertos) em diferentes cenários e camadas da sociedade, o que justifica o interesse pelo estudo dessa prática.

Programas que acompanham o dia a dia de tatuadores e seus clientes têm ganhado destaque na programação da televisão paga. Neles podemos observar algo que se assemelha a sessões de análise dos motivos que conduzem o sujeito a se tatuar (Miami Ink, NY Ink e LA Ink exibidos pelo canal TLC). Os tatuadores escutam enquanto furam o corpo do sujeito com inúmeras agulhadas que se transformam em um desenho ou em uma escrita, a qual eles se referem como sua arte. Há sempre um motivo para a escolha do tema que varia de retratos de membros queridos da família a símbolos de poder ou conquista ou ainda desenhos escolhidos a fim de preservar a lembrança de um momento importante. As pessoas que procuram o estúdio variam imensamente como é possível perceber nos trechos extraídos do programa NY Ink (TLC, Terceira Temporada, 2013/2014) utilizados neste trabalho. Vimos desde jovens já bastante tatuados em busca de um novo desenho a um senhora de 80 anos em busca da primeira tattoo. O nome dos programas fazem referência à gíria utilizada em inglês para se referir às tatuagens e também ao lugar onde se localizam os estúdios acompanhados. A palavra *ink*, tinta em inglês, refere-se tanto ao líquido colorido utilizado para escrever, desenhar ou colorir algo como ao ato de colocar algo em tinta (Collins Cobuild, 1995) e é utilizado como sinônimo de tatuagem: *Nice ink!*; ou do ato de tatuar-se: *I'm getting inked today*.

Chama a atenção, nos programas, o fato de que a maioria dos clientes já possui algumas e muitas vezes várias tatuagens, remetendo-nos à característica aditiva que o ato de tatuar-se muitas vezes apresenta. No programa Tribos, exibido pelo canal GNT, uma das entrevistadas diz que, para ela, as tatuagens são “paredes para se proteger”, mas se proteger de que? Do real que invade e que carece de simbolização é o que parece ocorrer.

As marcas corporais, como as tatuagens (ou dermopigmentações), apresentam-se como formas de linguagem que apontam para a subjetividade. Essas marcas, voluntariamente impressas no corpo, são consideradas por Moreira, Teixeira e Nicolau (2010) como formas de linguagem implicadas com a busca de identidade e como expressão do sujeito. As marcas corporais vão proliferando como uma tentativa de fazer face ao desamparo do sujeito por nunca encontrar o olhar

desejado, perdido na infância e remetem ao *das Ding*, à Coisa, e que representa o Outro absoluto para o sujeito. Entende-se como uma estratégia de mascarar a falta primordial e, simultaneamente, de tentar representá-la e lhe dar sentido. Ao contrário da pintura corporal, a tatuagem é um livro encarnado que o sujeito carrega consigo e que mostra a necessidade que o sujeito tem de tornar sua história visível para poder assumí-la ou torná-la mais suportável. “A tatuagem mantém o tempo na eternidade da pele viva” (Andrieu, 2004, p.20), como relata a jovem Tereza, que é modelo itinerante e viaja muito, por isso decidiu tatuar uma rosa dos ventos, a fim de “homenagear” essa fase de sua vida:

Eu sou modelo itinerante então tenho um estilo de vida boêmio e cigano assim, na estrada, e eu quis homenagear essa fase da minha vida. Eu acho legal fazer uma tatuagem pra representar um determinado aspecto da vida ou pra representar uma fase de amadurecimento. A pessoa nunca mais volta a ser a mesma depois de uma tatuagem, mas pelo menos ela sabe que um dia já foi assim.⁴

Na superfície da pele, o sujeito inscreve um traço de outrora, uma lembrança, um marco, um nome, um desejo, um afeto. São, segundo Garcia (2006), vestígios que expõem o território da subjetividade pregada na carne. Guinevere procurou o estúdio para tatuar *matryoshkas* (bonecas russas de empilhar), dizendo tratar-se de uma homenagem à melhor amiga:

É uma tatuagem para minha melhor amiga. A gente já passou por muita coisa juntas e agora ela me disse que vai ter um bebê e eu acho que é o melhor jeito de representar a minha amiga. Porque ela é russa e vai ter (...) Eu conheço a Tatiana há uns 25 anos. A gente se conheceu e no primeiro dia de aula a gente brigou, eu peguei o sapato dela e saí correndo e a gente virou melhores amigas. Quando a gente era criança eu era desencanada e meio esquisita e ela tinha aquele monte de amigos, sabe? (...) Ela é advogada e eu sou cabeleireira. Mas ela é a minha melhor amiga. Nós temos um amor incondicional de irmãs. Ela estava comigo quando os meus pais morreram e também no nascimento do meu filho e eu tenho essa conexão super forte com ela, por tudo o que ela fez por mim.⁵

A mensagem que a tatuagem carrega, traduz em iconicidade a representação figural de uma memória que para sempre permanece ali aplicada, como as bonecas russas que remetem Guinevere à relação com a amiga Tatiana e aos momentos de sua própria vida, como a morte dos pais e o nascimento do filho, nos quais a amiga esteve presente. Essa representação é somente alterada pelo

⁴ NY Ink, Terceira temporada, Episódio 5, Canal TLC, 2014.

⁵ NY Ink, Terceira temporada, Episódio 2, Canal TLC, 2014

envelhecimento que faz com que as rugas do corpo reforcem o estatuto provisório da imagem tatuada, reforçando também o estatuto provisório das memórias a ela relacionadas.

Para Costa (2003), as tatuagens, piercings e escarificações são marcas que buscam fazer borda, e têm a ver com a erotização e sua necessidade de suporte no Outro, circunscrevendo-se no registro Imaginário. Na ausência da palavra, o sujeito encontra outras formas de se expressar e de afirmar sua existência para si mesmo e para os outros, como explica Maria Carolina ao dizer que a tatuagem é a única forma de “demonstrar, marcar momentos significativos, marcantes” ao decorrer de sua vida⁶.

É preciso, portanto, “escutar” tais práticas como relacionadas à constituição psíquica que parecem remeter aos processos de construção do eu. Beneti (2012) sugere que devemos abordar a tatuagem a partir do laço social. Para isso é necessário pensar uma clínica que considere o sujeito, o objeto olhar e a pulsão. Assim, além da função que a tatuagem cumpre, devemos também escutar “a posição de cada um com relação à sua tatuagem, ao seu próprio corpo e ao endereçamento ao olhar do Outro” (Beneti, 2012 p. 6).

As tatuagens, tomadas por Beneti (2012) a partir da segunda clínica lacaniana, não seriam capazes de recuperar as propriedades borromeanas do nó ou de apontar para uma estabilização definitiva, mas poderiam representar algo capaz de produzir um “apaziguamento momentâneo, permitindo ao sujeito avançar”. Essas marcas definem fronteiras objetivas e subjetivas, pois além de demarcarem os limites concretos do corpo, possibilitam a filiação a grupos através das marcas corporais e poderiam ser consideradas como

tentativas de bordejar as angústias inomináveis e impensáveis que habitam o ser, ou mesmo de negar essas angústias primordiais, pois o corpo todo tatuado pode deixar de ser corpo para ser tela, livro. Algo que me faça esquecer a condição de finito, pois o corpo é a maior lembrança deste estado (Moreira, Teixeira e Nicolau 2010, p.592).

⁶ <http://idflordapele.blogspot.com.br/2010/05/depoimentos-de-pessoas-que-tem-tatuagem.html>, acessado em 12/01/2014.

Ribeiro (2010) assinala que a instalação do traço unário, signo de aprovação pelo Outro durante o estádio do espelho, promove a restauração narcísica, marcando o sujeito pela semelhança, que o diferencia, estabilizando sua imagem. Segundo a autora, uma falta nesse processo pode levar uma pessoa a fazer significativas modificações voluntárias no corpo, às vezes irreversíveis. As intervenções voluntárias que provocam dor, cortes, marcas físicas e modificam a imagem corporal se caracterizam como intervenções sobre o real do corpo e parecem ser uma tentativa do sujeito de se apropriar do seu próprio corpo, de torná-lo seu.

As tatuagens aparecem, aqui, como uma forma de elaboração de algo que vem de si e que aponta para o real, embora esteja circunscrita entre o simbólico e o imaginário, por não levar o gozo em consideração. Em uma entrevista ao canal HBO, a atriz, roteirista, produtora e diretora Lena Dunham contou que, na adolescência começou a engordar rapidamente e seu corpo alcançou formas que ela não reconhecia. Lena, que hoje ostenta diversas tatuagens espalhadas por todo seu corpo, quase todas com ilustrações de livros infantis, explicou que começou a tatuar-se para tentar retomar o controle do próprio corpo, que sentia ter perdido na puberdade, na tentativa de apropriar-se de seu corpo e de inscrever, no simbólico, as mudanças concretas pelas quais estava passando. Ao promover uma marca na carne, continua Ribeiro, é possível que essa marca se torne uma inscrição simbólica daquilo que sobrou, “de um mal-entendido na experiência com o Outro, que resta fora do registro simbólico” (2010, p. 63).

7. O ATO DE TATUAR-SE: GOZO E IDENTIFICAÇÃO

A tatuagem, por não ser uma estrutura clínica, não é passível de uma interpretação única pela psicanálise. O que se pode, como assinala Costa (2010), é acompanhar sua tomada singular, ou seja, os efeitos que produzem em cada um, acompanhando uma relação entre pulsão e signo, que entra em causa nesses momentos. No capítulo anterior apresentamos a tatuagem como forma de linguagem que aponta para a subjetividade, trabalhando a serviço da busca identitária e circunscrevendo-se no registro Simbólico. A tatuagem também foi apresentada como tentativa de fazer borda a angústias inomináveis, circunscrevendo-se no registro Imaginário. Neste capítulo, buscaremos articular a tatuagem aos registros psíquicos introduzidos no capítulo 8, na tentativa de circunscrevê-la, também, no registro Real.

“A tatuagem é uma pequena besteira que sempre acompanhou os homens, surgindo nos imemoriais tempos da caverna” (Costa, s/ ano, p. 2). Ela apresenta diferentes finalidades, desde ornamentais, até curativas, passando pela marca identitária de provas iniciáticas. No Ocidente, afirma Costa (s/ ano), a atual disseminação da tatuagem se dá pela força que adquire um “retorno do recalcado”, na medida em que carrega a marca de um proscrito, resultante de sua antiga proibição pelo monoteísmo, sendo que, mesmo proibida, nunca desapareceu, como apresentamos no capítulo anterior. O uso das marcas corporais já serviu tanto para indicar uma marca nobre, quanto degradada. Na época em que estava banida do mundo ocidental, a prática da tatuagem foi preservada pelos marinheiros. Para Costa (2008), a tatuagem poderia funcionar, nessas pessoas, como busca de um lugar, já que o marinheiro é um errante, sem fronteiras ou territórios, solto na vastidão do mar. A tatuagem, nesses casos, poderia se apresentar como possibilidade de recortar essa vastidão, de produzir uma contenção.

O ato de furar o corpo, produzindo marcas e desenhos, acompanha a história da humanidade desde seus primórdios, tendo sido encontrada em diferentes culturas, com usos e costumes

específicos. Segundo Costa (2010), é possível aproximar essas marcas como busca de uma escrita, mais evidente nos casos da tatuagem, na medida em que ao furar a pele, nela se traça um desenho. Chama atenção, na tatuagem, sua dupla condição de fazer orifício, ao mesmo tempo que acrescenta elementos estranhos ao organismo (os pigmentos) como compondo o corpo próprio.

Através das tatuagens, o corpo recebe uma nova pele, escolhida por seu dono, que porta uma inscrição particular, afirma Ribeiro (2010). Mesmo que diga respeito a um desejo de igualdade ou à tentativa de inserção em um grupo, as *tattoos* não deixam de entrever a significação do traço sobre a pele. Essas inscrições corporais, assim como outras manipulações irreversíveis do corpo, portam a presença insistente da dor, onde “o marco do corte ou da modificação mórbida se torna sede de gozo” (idem, p. 64). Para a autora, “os pontos de gozo infligidos ao corpo são buscas incessantes de uma inscrição que possa ser recoberta por um significante que, ao bordejar o real, promove a reconstrução do sujeito” (idem, p. 64). Ao recobrir essas inscrições com um significante, imprime-se uma marca de identidade e identificação. Essa marca faz-se imprimir tal qual o traço unário que, como apresentado no capítulo 8, é significante de uma ausência e não de uma presença e, quanto mais distintivo, mais apagado está.

Enquanto o capítulo anterior versa sobre os aspectos identificatórios da tatuagem, indo ao encontro da hipótese levantada nesta dissertação, de que a tatuagem poderia ter o papel de suplência circunstancial do Imaginário, vemos que aqui sua natureza aparece borrada, uma vez que ela já se encontra no Real.

Para Costa (s/ano), compreender as relações entre os diferentes suportes do corpo, naquilo que pressupõe de heterogeneidade radical e também a forma que constitui sua contenção não é tarefa simples. Por heterogeneidade, a autora denomina a condição de que nosso organismo inclui símbolos e imagens em seu funcionamento. Assim, considera a autora, uma imagem, na medida em que é vital, faz parte do organismo e, por essa condição, os orifícios serão erogeneizados, ou seja, lá onde aparentemente cumprem a função de satisfazer uma demanda biológica, uma outra função

entra em cena. Por esses mesmos orifícios se exercitarão funções simbólicas (por exemplo, oralidade e incorporação simbólica se dão pelo mesmo orifício). O que chama atenção tanto na tatuagem como nos piercings é a sua dupla condição de fazer orifício e de acrescentar elementos estranhos ao organismo como compondo o corpo próprio. Essas duas condições, segundo Costa (s/ano), sugerem que a constituição do olhar - ou mesmo de um traço - do Outro como exterioridade, apoia-se também na inclusão de uma exterioridade, que a autora chama de um elemento estrangeiro, no próprio funcionamento do corpo. Como corpo e imagem corporal não se diferenciam, também o que constitui elemento exterior (que seja um signo do Outro), faz parte do corpo. Isso que é exterior, que aparece como signo do Outro, está contido no discurso social, como Beneti (2012) já havia indicado ao sugerir que as tatuagens deveriam ser tomadas a partir do laço social.

Segundo Costa (s/ano), a aproximação da tatuagem a uma formação do inconsciente pode ser feita de diversas maneiras, “na medida em que sua característica parece compor um hibridismo entre traço e letra” (p. 2), aproximando a noção da tatuagem a uma formação inconsciente, tal qual um ato falho ou os sonhos. Ela é traço, pois traz elementos inscritos do campo do Outro, ao mesmo tempo que carrega em si o gozo da letra. Por isso, não podemos mais considerá-la somente como uma projeção identitária. A título de exemplo, a autora relembra duas colocações de Lacan, a primeira delas é a de que o traço unário se marca, primeiro, como tatuagem; e a segunda é a de que a pulsão é uma espécie de mensagem do Outro, tatuado em nosso couro cabeludo. Para a autora, esses são dois movimentos que se sobrepõem; ou seja, “o traço unário resulta de um intervalo, cicatriz e rastro do objeto perdido, suporte de diferenciação (...); o movimento pulsional institui a demanda do outro no lugar do objeto perdido, constituindo o destino de nossa errância entre objetos, sem satisfação plena” (idem, p. 2). Desse modo, o ato de tatuar-se “diz respeito à busca por um apagamento no lugar mesmo dessa marca primária” (idem, p. 2), sendo que “apagamento” é aquilo que se refere a um movimento necessário de construção de representantes, “para que algo possa ser feito em relação a esta marca, de maneira que ela se mostre mesmo que nos seus

substitutos secundários” (idem, p.3). O que constitui a memória, ou seja, aquilo que se transmite, é resultante desse movimento de apagamento. Só é possível fazer inscrição significante ao se apagar o traço que no mesmo lugar se encontrava. Mesmo que a tatuagem se faça mostrável naquilo que se dá a ver, há nela, também, o apagamento. Aos moldes do recalque que nos forma como sujeitos desejantes, ao tatuar-se, faz-se inscrever para apagar. Isto posto, a tatuagem não vem apenas ajudar o sujeito a criar-se, aos moldes de uma identificação, mas a constituir-se, aos moldes do recalque.

“A tatuagem constitui-se de um hibridismo entre traço e letra, na medida em que sua função mais evidente é ornamental, como uma convocação a olhar um desenho na pele” (Costa, s/ano, p. 3). Tal afirmação é curiosa, segundo Costa (s/ano), que levanta algumas questões. A primeira delas diz respeito a possibilidade dessa afirmação significar que o que estaria em causa seria a constituição de uma “imagem”, em seu sentido corriqueiro, o que Costa (s/ano) diz acreditar ser mais complexo, pois, se esse fosse o caso, a prática de tatuar-se não seria universal (sabemos que a tatuagem encontra-se presente em todas as culturas e em todos os tempos). Além disso, vale lembrar, a tatuagem nem sempre é feita para se mostrar, como diz Maria Carolina: “Alguns [lugares que escolho para me tatuar] são por que quero deixar à mostra para todos, e alguns “esconde” por que faço para mim, não para os outros”⁷

Freud (1923/2006) afirma que a primeira representação de um dano narcísico na criança é por perda corporal, o que nos leva a concluir que as perdas marcam o corpo. Entretanto, afirma Ribeiro (2010) apesar das perdas - ou por causa delas - é possível construir uma imagem de corpo enaltecido. Sydney, uma jovem de 18 anos conta ter descoberto ser portadora de uma grave doença chamada Hipersonia Idiopática, que a faz sentir-se constantemente cansada sem que se saiba o porquê. Sydney quer fazer um desenho da Bela Adormecida envolta em rosas e espinhos e, ao ser tatuada, conta um pouco de sua história:

⁷ <http://idflordapele.blogspot.com.br/2010/05/depoimentos-de-pessoas-que-tem-tatuagem.html>, acessado em 12/01/2014.

Isso começou em Outubro de 2010, eu tinha febre todo dia e ficava cansada o tempo todo, não me sentia bem, eu tinha dores no corpo. Eu perdi 3 meses de aula e tive que fazer um monte de exames diferentes. Teve uma época que eu era espetada e furada toda semana. Eles não descobriram exatamente qual é o problema. Eu fiz um exame chamado estudo do sono. O resultado foi a hipersonia idiopática (...) (choro) Foi uma época muito difícil esse último ano e meio. Eu não pude fazer muita coisa. Eu não pude sair com os meus amigos tanto quanto eu queria. Eu ouço coisas na TV que meio que me assustam porque (Não consegue continuar falando pois está chorando bastante e é consolada pela mãe e pela tatuadora) (...) Eu queria fazer os espinhos em volta da Bela Adormecida para representar as agulhas e todas as picadas que eu já levei. E isso me dá confiança de que tudo vai ficar bem (...) A tatuagem faz eu me sentir mais forte e me dá motivação para seguir em frente e descobrir qual é a causa dessa doença que eu tenho.⁸

A doença parece ter infligido em Sydney uma perda que necessita ser inscrita no corpo para que a jovem consiga (re)construir uma imagem unificada de si. Mais que sua função ornamental e, portanto, identificatória (uma vez que a personagem Bela Adormecida passa longos anos em sono profundo remetendo à doença de Sydney), a tatuagem, aqui, parece carregar em si o gozo da letra já que Sydney escolhe incluir espinhos em seu desenho para representar todas as ‘picadas’ que já levou durante os inúmeros exames que fez e, para isso, tem sua pele novamente furada (ou picada) pela máquina de tatuar, apontando aqui para a compulsão à repetição e, portanto, nos remetendo à pulsão.

No filme *Amnésia*, do diretor Christopher Nolan (2000), o personagem principal não consegue construir novas memórias, esquecendo as coisas cada vez que as perde do campo perceptivo e, então decide tatuar-se com frases que lembram chaves para cada situação. Com um recurso narrativo bastante complexo no que diz respeito a forma com a qual lida com o tempo, a tatuagem aparece como instituindo um traço de memória. A relação da tatuagem como recurso para se lembrar de algo já se encontra no senso comum. Trata-se, para Costa (s/ ano) de uma “lembraça” muito particular, porque é uma memória que se “perde”. Isso, segundo a autora, tem grande interesse, pois, de acordo com a psicanálise, a memória resulta de um esquecimento necessário. Assim, a tatuagem

⁸ NY Ink, Terceira temporada, Episódio 2, TLC, 2014

(...) trata-se de uma memória que não faz lapso. Tal qual a alegoria do filme, é um traço que se mantém em presença do corpo. Essa referência evoca a análise lacaniana dos traços dos animais abatidos, escavados nos ossos, na prática dos homens primitivos. O que faz com que cada um tenha função de memória é a instituição da série de traços. Ou seja, somente fazendo parte de outro registro, instituído como série, é que o traço não indica univocamente o corpo do animal abatido. Nesse registro entra a relação com a morte. Tomada neste sentido, a tatuagem pode ter função de inscrição do traço unário. (Costa, 2008, p. 3)

Não é incomum encontrarmos relatos nos quais a tatuagem aparece como recurso de memória. Mark, um fisiculturista, chegou ao estúdio para fazer uma tatuagem em homenagem à filha que adotara na Rússia:

Nós a adotamos na Rússia (...). Minha esposa falou com uma agência sediada em Chicago e eles nos direcionaram para o programa russo. Quando nós vimos que não podíamos ter filhos, nós decidimos assumir o compromisso da adoção e tem muitas crianças por lá que estão realmente precisando de um lar. Nós recebemos a ligação dizendo “Ei, está tudo certo. Vocês tem 5 dias para chegarem à Rússia. Eu nunca havia entrado em um avião antes e foi bem difícil. Ela estava em um orfanato e ela tinha 15 meses. A mãe dela a levou direto para o orfanato dizendo que ela não tinha condições de sustentá-la (...) É muito comum (a adoção na Rússia) É uma área extremamente pobre, principalmente toda a região da Sibéria. O orfanato em que ela estava tinha crianças de até 3 anos de idade e eu acho que tinha umas 50 crianças lá. Com a falta de atenção, aos 15 meses ela nem engatinhava. Assim que nós a vimos pela primeira vez, a gente soube que era para ela ser a nossa filha. Estava determinado. Levou uns 3 meses até a gente voltar para poder ir ao tribunal e poder trazê-la para cá. Foi uma espera longa de 3 meses. Ah é, ela era o bebê mais feliz do mundo naquela semana. Pela primeira vez na vida ela tinha pessoas que a amavam e ela tinha atenção e alguém para brincar com ela (...) Minha filha tem 8 anos agora e ela é uma grande garota. Nós tentamos deixar que ela viva o máximo de experiências que ela puder (...) É engraçado. Todo mundo chega e quando eles ficam sabendo da nossa história eles dizem: “ela tem tanta sorte que vocês foram até lá e a adotaram” e, sabe, é bem o oposto. Eu e a Liz é que temos sorte de estar com ela. A Maia é a menina mais incrível do mundo. Ela é o centro do meu mundo. E a coisa mais importante para mim agora é mostrar a ela o quanto ela é amada. O quanto ela significa para mim e para minha esposa (...) A tatuagem será um lembrete permanente. Quando a Maia olhar para ela ela saberá o quanto eu a amo⁹.

Embora Mark diga que a tatuagem é para mostrar à filha o quanto ela é amada, nos parece funcionar aqui como um traço, uma memória que não faz lapso e que se mantém presente no corpo.

O marcar do corpo, afirma Costa (2009), pode ocupar o lugar da “memória” de um traço originário, traço este que se inscreve no encontro real/simbólico. A impossibilidade de recobrimento total de um registro pelo outro ocorre como efeito desse encontro, que aponta para o fato de que

⁹ NY Ink, Terceira temporada, Episódio 3, TLC, 2014

nossa condição de satisfação sempre está referida a uma perda. Essa perda, explica a autora, atinge tanto os meios representacionais (o “furo” do simbólico), como também nossos objetos de satisfação. Esse encontro é da ordem de um recalque originário que institui a desnaturação das funções corporais, que carrega a condição de que o corpo somente se suporta pela organização da linguagem, como produção de registros que possam realizar equivalências. É esse furo originário que institui o corpo como um objeto de circulação, ou seja, sujeito às trocas sociais(Costa, 2009).

As marcas corporais são descritas por Costa (2008) como formas de produzir zonas e recortes que representam, simultaneamente, limites e traçados. Esse funcionamento testemunha a necessidade constante de reconstituição dos nossos orifícios que funcionam como bordas, e compõem a erotização resultante do funcionamento de nossas pulsões. São esses limites que “constituem a relação do corpo com o ambiente, com o outro e com a realidade, formando passagens interior/exterior, tanto separando como confundindo nossos limites ou permitindo ao mesmo tempo a reunião - ou comunhão - com o outro” (idem, p. 2). Entretanto, nossas bordas corporais não funcionam de forma natural, necessitam, ao contrário, de constantes recortes. Isso se dá em decorrência de nossa desnaturação, ou seja, da perda de um funcionamento regulado estritamente por ciclos biológicos, como acontece com os animais.

É possível pensar a tatuagem (e também os piercings) como uma tentativa de inclusão em tribos urbanas, mas também como uma iniciativa individual de mudar de “estado”, na tentativa de transpor momentos de tristeza, de amores perdidos ou lugares desfeitos, ou, ainda, como incorporação de coragem para mudar (Costa, 2008), como podemos perceber no relato de Shelly:

Já faz um tempo desde a minha última tatuagem. Eu estou assustada. Eu não sinto dor já faz algum tempo, vai ser um choque para mim, mas eu estou animada. Eu acho que essa tatuagem é o meu jeito de mostrar que assim como a fênix ressurge das cinzas eu estou crescendo e eu estou começando um novo capítulo na minha vida e eu também vou ressurgir. Ela é em memória ao meu pai. Ele faleceu e eu quero uma coisa que me lembre que meu pai está sempre comigo e eu preciso ter força para ir em frente na vida e que eu não estou sozinha, sabe? (...) Ele chegou em mim um dia e disse: “Olha eu só tenho mais dois anos de vida. Eu fui ao médico e ele disse que eu só tenho mais dois anos”. Ele disse que tinha câncer e eles tinham acabado de achar e eu não levei tão a sério. Eu pensei: imagina, ele vai superar isso e ficar bem. Eu o vi no hospital com os olhos fechados e ele não podia falar comigo nem nada e eu disse a ele que eu estava lá e eu saí da sala e ele se foi.

Em vez de dois anos acabou sendo dois meses e o câncer se espalhou e o levou. (...) Ele foi muito importante na minha vida. Os meus pais se separaram quando eu era bem nova e eu fui morar com o meu pai e ele sempre cuidou de mim. É uma droga. Eu achei que eu nunca perderia ele. A fénix não é só uma tatuagem. É uma lembrança. Meu pai tinha uma personalidade muito extrovertida, italiana, e eu sei que essa tatuagem vai ser uma manifestação de como o meu pai era. Eu queria uma coisa para me lembrar que ele está sempre comigo e que eu não estou sozinha, sabe? Eu amo muito meu pai. Muito mesmo (...) Essa tatuagem vai estar sempre comigo, e o meu pai também. A memória dele. E eu acredito que a alma dele está comigo também¹⁰.

Para Shelly, mais que memória inscrita na carne, a tatuagem vem ajudá-la a transpor um momento de tristeza e aparece, como Costa (2008) já havia sugerido, como uma iniciativa de ‘mudar de estado’. No entanto, ao se dizer que já não sente dor há um tempo (Shelly tem várias outras tatuagens), mas que está animada, a moça nos faz vislumbrar o gozo contido no ato de ter a pele perfurada e pigmentada que se faz transparecer em um misto de dor e prazer.

Na adolescência, a tatuagem aparenta designar um suporte para a circulação social do corpo. A produção dessas marcas, afirma Costa (2008), tem a ver com a reconstituição de um circuito da pulsão, fazendo com que o corpo seja libidinizado, mas também, essencialmente, com que seja representado para o outro, principalmente, na captura do olhar. A libidinização e o suporte representacional permitem dois movimentos, segundo a autora: o de pertença a um grupo e o de expressão de um erotismo.

Em algumas experiências sociais, as marcas corporais também podem imprimir um anonimato, como é o caso das tatuagens de números realizados nos presos dos campos de concentração durante a Segunda Guerra Mundial. O ato de tatuar-se, que comumente provoca erotismo e está ligado a singularidade, nesse caso, foi utilizado para produzir o efeito contrário. Ao invés de ser usado para constituir um corpo erotizado, na organização nazista a tatuagem se caracterizou como condição necessária de deserotização, em uma tentativa de tirar a forma do corpo. “O número tatuado privava o sujeito do suporte de um traço simbólico, fixando-o como dejecto não representável pelo circuito civilizador” (Costa, 2008, p. 4).

¹⁰ NY Ink, Terceira temporada, Episódio 3, TLC, 2014

Costa (2010) situa as tatuagens, os piercings e as escarificações como tentativas de fazer borda ao corpo, bordando a pele. A denominação *borda* se dá a partir de uma proposição de Lacan e se define como toda tentativa de inscrever limites no corpo. Essas marcas têm a ver tanto com uma erotização e sua necessidade de suporte no Outro, quanto com algo que se apresenta como um resto corporal. São as bordas que permitem a constituição de relações que são condição para a inscrição sujeito/Outro. Ocorre que, em diferentes momentos da vida, essas bordas precisam ser reconstituídas, respondendo a uma desnaturação proveniente do contato do vivente com a linguagem, o que implica em determinações heterogêneas nos suportes corporais, obedecendo a diferentes registros - Simbólico/Imaginário/Real, assim como proposto por Lacan e explicado por Costa (2010).

A busca por tatuagens e *piercings* traz, segundo Costa (2010), uma insistência na provocação do olhar. Muitas vezes banalizadas, as tatuagens, hoje bastante disseminadas, camuflam-se na paisagem urbana. O interesse por essas marcas porta uma ambiguidade, pois com ela pretende-se, ao mesmo tempo, um olhar único, que destaca, mas também a busca por uma identidade grupal, ou seja, formas de de marcar e desenhar oferecidas socialmente (não é incomum percebermos qual é a tatuagem “da moda”) e que não diferenciam seu portador. Assim, as tatuagens podem acompanhar modismos, apesar de não terem a característica perene da moda e não poderem ser desfeitas (ou ainda se desfeitas, tem a característica de deixarem uma cicatriz).

A tatuagem é uma “escrita que sulca o corpo, rasura a pele e estampa a sua marca indelével” (Couy, 2006, p. 222). As tatuagens, também chamadas de “grafito corporal” constituem-se como insígnia na singularidade e também do coletivo. “Tapeçarias da pele, a tatuagem é chamada a dar-se a ver ao se colocar frente ao olhar do Outro. “Para além de uma escrita sulcada sobre a pele que se faz pergaminho” (idem, p. 223), as tatuagens podem ser pensadas como quadros viventes aos exprimirem a relação do tatuado com os outros a partir do movimento de seu corpo colocando o sujeito frente ao olhar e ao corpo do Outro. A “escrita da tatuagem” poderia ser entendida como

uma maneira de bordejar e circunscrever o gozo se tomarmos com exemplo o depoimento de sujeitos de que uma tatuagem, puxa outra, que puxa outra... “dando-se a ver como uma escrita que envelope o corpo, endereça-se ao Outro e se faz traço, inscrição” (idem, p. 224). A tatuagem, escreve Couy (2006)

Talhada sobre a pele, (...) configura-se (...) como uma escrita, impressa num território de passagem, o corpo, que, à semelhança dos *outdoors*, placas, anúncios e letreiros, entrecorta o espaço urbano e se dá a ler. Ora oculta em cavidades, dobras e reentrâncias, ora estampada numa nuca, calcanhar ou braço, a tatuagem, que rapidamente dobra a esquina e se perde na multidão, acaba por colocar em evidência, o corpo, para além da série de órgãos, formas e tamanhos diversos, configurando-se ainda como marca identitária, *semblant*, segunda pele do sujeito, que intervém com seu corpo, espaço aberto à escrita e à invenção, no contorno e na cartografia da cidade (p. 224).

Para a psicanálise, o corpo de carne e osso é moldado em uma imagem, desenhada e recortada pela linguagem nos fazendo pensar, como aponta Bastos (2005), que os abusos no corpo indicam questões a serem esclarecidas sobre a sua constituição como imagem. O sujeito se vê capturado pela imagem porque é ela que, no início da vida, dá ao corpo uma unidade (como ocorre no *estádio do espelho*). Essa imagem é uma prótese imaginária, construída a partir daquilo que os pais significam à criança acerca de seu corpo, mas também a partir de algo invisível e indizível (o Real) e que possibilita que o *infans*, a partir dessa imagem possa dizer “eu” - pronome pessoal e também sujeito da ação. É a palavra que introduz na crença da imagem de si alguma abertura e a possibilidade de compadecimento do sujeito.

“Marcar o corpo pode provocar a faísca pulsional cuja intensidade transparece na vontade de continuar se tatuando” (Silva & Porchat, 2010). As motivações e a intensidade variam, mas a pulsação permanece dando ao ato de tatuar-se um caráter aditivo, como é possível observar em sujeitos que ostentam diversas marcas espalhadas por todo corpo e o fazem em um intervalo de tempo cada vez menor. As marcas corporais são uma prática social e fazem parte de uma cultura, empenhada em impor sua ética, seu campo e ordenar sua disseminação (Silva & Porchat, 2010).

O momento em que o sujeito decide se tatuar parece dizer muito. Para Silva e Porchat (2010) as descrições do momento em que o jovem decide tatuar-se são importantes e

(...) revelam uma concentração perceptiva e mnêmica, nostálgica, em pessoas, situações, imagens e possíveis profissionais a quem confiar. Aparecem fantasias sobre a reação de cada personagem, real ou imaginário, presente ou futuro frente ao ato, antecipações de si no futuro, criação de narrativas para sustentar a escolha. Investimento maciço, um verdadeiro *trabalho psíquico*. Alguns dos jovens tatuados, ao dedicarem-se à criação desta imagem, revisitam sua própria história, interesses, memórias, entregam-se sem perceber a um processo de associação livre, cujo objetivo final é delinear uma imagem. Não uma imagem qualquer, mas um símbolo que represente o sujeito ou algo que lhe pareça fundamental naquele momento de sua vida. Assim, à sua revelia, sinais libidinais e interdições, identificações e repetições deixam suas marcas (p. 352).

Silva e Porchat (2010) propõem, que os jovens podem, de maneira semelhante à figurabilidade onírica e alucinatória, “experimentar uma *figurabilidade* cujo substrato visível é *corporal*” (p. 352). Assim como no sonho, explicam as autoras, “o inconsciente se presentifica em imagens que condensam deslocamentos, disfarçam significantes, vozes, vestígios do inconsciente. A finalização da imagem a ser tatuada torna-se ato ficcional, peça narrativa subjetivante do sujeito” (p. 352-353). Silva e Porchat (2010) também observaram, em entrevistas, a fantasia de que a marca corporal revela um traço primordial, uma *essência de si* capaz de conferir consistência à encarnação subjetiva. Trata-se da crença de que uma imagem possa representar o sujeito melhor do que ele mesmo saberia mostrar ou dizer.

O jovem Arthur procurou o estúdio para tatuar uma águia americana no meio do peito. Arthur já tem várias outras tatuagens e fala ao tatuador sobre sua escolha:

(...) faz tempo que eu queria fazer a águia, ela simboliza várias coisas diferentes. Está no topo da cadeia alimentar, como predadora. É um bicho muito bonito, é uma linda ave e, sei lá, ela representa (...) Eu tenho orgulho em dizer isso: eu sou americano. Eu sou mestiço de coreano, mas nasci aqui. A minha mãe é coreana e eu fui criado num ambiente coreano e eu comi muita comida coreana, mas tive uma influência típica de americano. Eu me sinto tão americano quanto os outros. Todo mundo sabe que a águia é um símbolo americano, mas também simboliza os homens da família que serviram no exército. O meu avô, um dos meus tios e o meu pai eram do exército. É uma tradição e toda vez que algum homem da família vinha conversar comigo quando eu era moleque, tentava me convencer a não me alistar. Deixaram bem claro que queriam que eu seguisse outro caminho. Faz dois

anos que meu pai faleceu de um infarto. Isso é, com certeza, uma homenagem a ele. A minha história é diferente, mas eu quero homenagear os meus parentes que seguiram a tradição e a minha família.¹¹

Para Arthur, o desenho da águia marcado em seu peito porta a promessa de pertença tanto à cultura americana como à tradição dos homens de sua família que serviram o exército. O jovem não só revisita sua história ao escolher a imagem da ave, mas acredita que ela possa dizer do que ele próprio seja capaz.

A configuração afetiva do processo de tatuagem, o desejo de representar aquilo que se tem por dentro e a característica dúbia interno/externo das tatuagens contribuem para que estas marcas sejam fantasticamente vividas como uma espécie de duplo, uma espécie de equívoco sobre o próprio eu, uma duplicação, divisão ou permutação do eu, afirmam Silva e Porchat (2010), aos moldes do que Freud (1919/2006) propôs em *O estranho* ao falar do sentimento inquietante que aparece sobretudo na ficção e que tem como característica principal o retorno de que algo que já foi familiar e que ressurge provocando a angústia e um sentimento estranhamente familiar.

As imagens tatuadas muitas vezes acarretam experiências subjetivas vividas sob o signo da angústia, que se percebe em tentativas de apagamento ou de modificação da marca que parece não ter sido assimilada, incorporada e significada pelo sujeito. No entanto, o motor que impulsiona os sujeitos a se tatuarem não se encontra no imaginário, tampouco no simbólico. É no real que a tatuagem revela sua peculiaridade. Ao ser tomada como um hibridismo entre letra e traço, a tatuagem se aproxima de uma formação do inconsciente, portanto, então, mais que sua face identificatória e de pertencimento, algo que é da ordem do real, do gozo e que, portanto não cessa de não se inscrever.

As tatuagens aparecem, assim, como uma tentativa de transcrever algo, no sentido da palavra proposto por Allouch (1995), ou seja, escreve-se com base em algo que se encontra fora do campo da linguagem e que, por isso, implica uma operação que aproxima a letra do registro do real.

¹¹ NY Ink, Terceira temporada, Episódio 5, TLC, 2014

Desse modo, ainda que possa estar circunscrita nos campos Simbólico ou Imaginário, a tatuagem não pode ser traduzida, por não ser regulada pelo sentido, mas por produzir um apagamento ao se inscrever. O que se pode tentar, ao trabalhar com a tatuagem, é transliterar, ou seja, operar, tal qual na situação analítica, partindo da transcrição. Esta operação não privilegia uma correspondência fixa entre um som e uma notação e nem entre uma imagem e um sentido. Consiste, sim, em uma leitura literal, em um deciframento, que considera o traço da repetição que insiste em se apresentar, mas não se limita isso.

8. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Buscamos, com esta investigação, abordar o ato de tatuar-se e suas dobras, tecendo considerações acerca da função psíquica exercida pela tatuagem na apropriação do corpo pelo sujeito. Partimos da hipótese de que a tatuagem poderia vir a funcionar como uma suplência ao Imaginário, bordejando angústias, ou ainda como instrumento capaz de promover um apaziguamento momentâneo. De fato, concluímos que a tatuagem pode sim, vir a fazer borda a angústias inomináveis, mas pode, também, remeter a uma forma de linguagem que aponta para a subjetividade, ao trabalhar a serviço de uma busca identitária. Tais conclusões já haviam sido por nós vislumbradas e foram ilustradas por alguns dos exertos de entrevistas incluídos em nossa análise.

Mais interessante, no entanto, foi percebermos que circunscrever a tatuagem apenas nos registros Simbólico e Imaginário se mostrou insuficiente para compreender a relação do ato de tatuar-se com o eu. Há, no ato de tatuar-se, algo que transborda e que não pode ser traduzido, uma vez que se insere na lógica das formações do inconsciente e que, portanto, nos remete ao inominável do gozo, e ao Real.

Desconsiderar esse aspecto da tatuagem seria ignorar sua dimensão mais rica. Tatuar-se é transcrever na pele algo que escapa à interpretação. A tatuagem é traço por trazer elementos inscritos do campo do Outro, mas também é letra, pois carrega em si o gozo da letra. A tatuagem, embora seja mostrável, porta em si um apagamento que opera aos moldes do recalque. É esse apagamento que permite que a memória venha a se construir a partir do recobrimento dos significantes.

Ao apresentarmos esta dissertação, contamos a história de um amigo que ostenta hoje ainda mais tatuagens do que quando iniciamos esta pesquisa. A história desse amigo já nos apontava para

aquilo que viríamos encontrar ao final desta pesquisa ao dizer que furar e colorir a pele era para ele tentativas de escapar do tédio, o que entendemos como uma tentativa de escapar da melancolia antes que ela realmente se instaure. Ao dizer isso, ele já nos indicava que mais que procurar sentido nos diferentes desenhos espalhados por seu corpo, devíamos, ao abordar o ato de tatuar-se, ir além da imagem (em seu sentido mais comum) e “escutar” aquilo que escapa à simbolização.

Dessa forma, seria interessante tomar a tatuagem tal qual uma transcrição e, portanto, fazer uma transliteração para construir, a partir dos furos na pele e dos desenhos nela deixados, novos sentidos.

BIBLIOGRAFIA

- ALLOUCH, J. (1995). *Letra a letra: transcrever, traduzir, transliterar*. Rio de Janeiro: Campo Matêmico.
- ANDRIEU, B. (2004). *A nova filosofia do corpo*. Lisboa: Instituto Piaget.
- ARIÈS, P. (1981). *História social da criança e da família*. Tradução de Flaksman. 2 ed. Rio de Janeiro: LCT.
- ARONOFSKY, D. (2010). *Cisne Negro (Black Swan)*. Fox Searchlight Pictures
- ASKOFARÉ, S. (2009) *Da subjetividade contemporânea*. A peste. São Paulo, v.1, n.1, p.165-175, jan./jun.
- ASKOFARÉ, S. (2010). *Do corpo ... ao discurso (Du corps... au discours)*. Traduzido por Moreira, L. E. V. e Ambra, P. E. S.. Transformações em Psicologia (Online). Vol.3 no. 2. São Paulo.
- BARROSO, Adriane de Freitas (2012) *Sobre a concepção de sujeito em Freud e Lacan*. Revista Barbarói, Santa Cruz do Sul, n.36, p.149-159, jan./jun. 2012.
- BASTOS, R. F. (2009). *O corpo e a imagem*. IN: As novas doenças da alma (Escola Lacaniana de Psicanálise de Vitória - orgs). Rio de Janeiro: Companhia de Freud.

BAUDRILLARD, J. (2008). *A sociedade de consumo*. Edições 70, LDA. (Originalmente publicado em 1970)

BAUMAN, Z. (1998). *O mal-estar da pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

BENETI, A. (2012). *Tatuagem e laço social*. Opção Lacaniana online nova série. Ano 3, Número 7.

BERNARDINO, L. M. F. (2006). *Da Metafísica à metapsicologia*. Estilos da Clínica, Vol.XI, n. 21, pp. 224-227.

BOLSONI, B. V. (2012). *O cuidado de si e o corpo em Michel Foucault: perspectivas para uma educação corporal não instrumentalizadora*. IX ANPED SUL. Seminário de Pesquisa em Educação da Região Sul.

BRUDER, M. C. R. e BRAUER, J. F. (2007) *A constituição do sujeito na psicanálise lacaniana: impasses na separação*. Psicologia em Estudo, Maringá, v.12, n.3, p.513-521, set./dez.

CABAS, A. G. (2009) *O sujeito na psicanálise de Freud a Lacan: da questão do sujeito ao sujeito em questão*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

CAON, J. L. (1994). *O pesquisador psicanalítico e a situação psicanalítica de pesquisa*. Psicologia: Reflexão e Crítica, 7 (2).

CARRETEIRO, T. C. (2005). *Corpo e Contemporaneidade*. Psicologia em Revista. Belo Horizonte, V11, n. 17, 62-76.

CARROLL, L. (2002). *Alice: edição comentada* (ilustrações originais, John Tenniel; introdução e notas, Martin Gardner; tradução, Maria Luzia X. de A. Borges). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

CARVALHO, E. (2010). *Tattoo: Incorporação de produtos midiáticos por meio de tatuagens*. Dissertação apresentada ao Programa de Mestrado em Comunicação da Faculdade Casper Líbero para obtenção do título de mestre em Comunicação. São Paulo.

CASTILHO, P. T. (2009). *A palavra através do espelho* in Estilos da Clínica, Vol. XIV, no. 26, 174-191.

CECCARELLI, P. R. (2012). *Considerações sobre pesquisa em psicanálise*. In: *Psicologia: diálogos contemporâneos*. Melo & Junior (org.) Curitiba: CRV, p. 137-146.

CECCARELLI, P. R. (2011). *Uma breve história do corpo* in Corpo, Alteridade e Sintoma: diversidade e compreensão, Lange & Tardivo (org.). São Paulo: Vetor, 15-34.

CELES, L. A. (2000). *Da Psicanálise à Metapsicologia: uma reflexão metodológica*. Pulsional Revista de Psicanálise, ano XIII, no. 133, 7-17.

CHAVES, W. C. (2002). A noção lacaniana de subversão do sujeito. *Psicologia, Ciência e Profissão*. 22 (4), 68-73

COELHO, D. M. e SANTOS, M. V. O. (2012). *Apontamentos sobre o método na pesquisa psicanalítica*. São João del-Rei: Analítica, v.1, n.1, pp. 90-105.

COLINS COBUILD (1995). *English Dictionary*. Great Britain: Harper Collins Publisehrs Ltd.

COPPUS, A. N. S. (2008). *Do corpo imaginário ao corpo marcado pelo objeto a no ensino de Lacan: uma torção*. Belo Horizonte: Reverso. Ano 30. n. 56. 71-76.

COSTA, A. (2009). *Corpo, feminino e escrita*. Disponível em: http://www.lacan-brasil.com/lectura.php?auxiliar=rubriques/clinique/Fran_a_Corps_feminin_et_ecriture.html. Acessado em 02/08/13

COSTA, A. (2008). *Marcas invisíveis*. Revista Mente e Cérebro. Disponível em: http://www2.uol.com.br/vivermente/reportagens/marcas_invisiveis_imprimir.html . Acessado em 25/02/14.

COSTA, A. (2010). *O corpo e seus afetamentos*. São Paulo: A peste, V. 2, n. 2, pp. 313-321.

COSTA, A. (2003). *Tatuagens e marcas corporais: atualizações do sagrado*. São Paulo: Casa do Psicólogo.

COSTA, A. (s/ ano). *Traço e enigma nas marcas corporais*. Associação Psicanalítica de Curitiba . Disponível em: <http://www.apccuritiba.com.br/artigos/ed-17-traco-e-enigma-nas-marcas-corporais/> Acessado em 17/02/14.

COUY, V. B. (2006). *Do risco na parede ao traço no corpo*. Revista Travessia, Ed. XI, pp. 219-225.

CUIKIERT, M. e PRISZKULNIK, L. (2010). *Considerações sobre o eu e o corpo em Lacan*. Estudos de Psicologia, Vol. 7(1), pp. 143-149.

DEBIEUX-ROSA, M. (2004). *A pesquisa psicanalítica dos fenômenos sociais e políticos: metodologia e fundamentação teórica*. Revista Mal-estar e Subjetividade: Fortaleza, Vol. IV, no. 2, p. 329-348.

DUNKER, C. I. L. (2011). *Corporeidade em psicanálise: corpo, carne e organismo*. IN: A pele como litoral - Fenômeno psicossomático e psicanálise (RAMIREZ, H. H. A., ASSADI, T. C. e DUNKER, C. I. L. - orgs). São Paulo: Annablume editora.

DUNKER, C. I. L. & KYRILLOS, F. N. (2006). *Identidade e a degradação da carne*. Revista Mal-estar E Subjetividade, Março, vol. VI, número 001. Fortaleza: Universidade de Fortaleza, 111-124.

DUNKER, C. I. L. (1997). *Tatuagem e sedução*. Revista Viver Psicologia. São Paulo, n. 26, 1997.

FERNANDES, M. H. (2011). *Corpo*. Coleção Clínica Psicanalítica/ dirigida por Flávio Carvalho Ferraz. São Paulo: Casa do Psicólogo, 4. ed. (Originalmente publicado em 2003). 125136136

FINK, B. (1998). *O sujeito lacaniano; entre a linguagem e o gozo*. Rio de Janeiro: Zahar.

FOUCAULT, M. (1995). *As palavras e as coisas*. São Paulo: Martins Fontes.

FOUCAULT, M. (1997). *Hermenêutica do sujeito*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

FOUCAULT, M. (2001). *História da sexualidade I: a vontade de saber*. Rio de Janeiro, Graal.

FOUCAULT, M. (1984). *História da sexualidade II: o uso dos prazeres*. Rio de Janeiro, Graal.

FOUCAULT, M. (1985). *História da sexualidade III: o cuidado de si*. Rio de Janeiro, Graal.

FREUD, S. (1899). *A carta 52 a Fliess. Edição Standard das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud (Vol. I)*. Rio de Janeiro: Imago, 2006.

FREUD, S. (1900). *A interpretação dos sonhos*. Edição Standard das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud (Vol. IV). Rio de Janeiro: Imago, 2006.

FREUD, S. (1920) *Além do princípio do prazer. Edição Standard das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud (Vol. XVIII)*. Rio de Janeiro: Imago, 2006

FREUD, S. (1923). *A organização genital infantil: uma interpolação na teoria da sexualidade. Edição Standard das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud (Vol. XIX)*. Rio de Janeiro: Imago, 2006.

FREUD, S. (1923 [1922]). *Dois Verbetes de Enciclopédia*. Edição Standard das Obras Psicológicas Completas de Sigmundo Freud (Vol. XVIII). Rio de Janeiro: Imago, 2006.

FREUD, S. (1893-1895) *Estudos sobre a Histeria. Edição Standard das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud (Vol. II)*. Rio de Janeiro: Imago, 2006.

FREUD, S. (1911a) *Formulações sobre os dois princípios do funcionamento psíquico*. In: Observações psicanalíticas sobre um caso de panarei relatado em autobiografia (“O caso Schreber”): artigos sobre técnica e outros textos (1911 - 1913). São Paulo, Companhia das Letras, 2010.

FREUD, S. (1911b). *Observações psicanalíticas sobre um caso de paranóia [Dementia paranoides] relatado e autobiografia - O caso Schreber*. IN: (“O caso Schreber”): artigos sobre técnica e outros textos (1911 - 1913). São Paulo, Companhia das Letras, 2010.

FREUD, S. (1923). *O ego e o id*. Edição Standard das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud (Vol. XIX). Rio de Janeiro: Imago, 2006

FREUD, S. (1919). *O estranho*. Edição Standard das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud (Vol. XVII). Rio de Janeiro: Imago, 2006

FREUD, S. (1915) *O instinto e suas vicissitudes*. Edição Standard das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud (Vol. XIV). Rio de Janeiro: Imago, 2006

FREUD, S. (1930). O mal estar na civilização. Edição Standard das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud (Vol. XXI). Rio de Janeiro: Imago, 2006.

FREUD, S. (1895/2006) *Projeto para uma psicologia científica*. Edição Standard das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud (Vol. I). Rio de Janeiro: Imago, 2006.

FREUD, S. (1930). *Psicologia das Massas e Análise do ego*. Edição Standard das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud (Vol. XVIII). Rio de Janeiro: Imago, 2006.

FREUD, S. (1901). *Sobre a psicopatologia da vida cotidiana*. Edição Standard das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud (Vol. VI). Rio de Janeiro: Imago, 2006).

FREUD, S. (1914). *Sobre o narcisismo - uma introdução*. Edição Standard das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud (Vol. XIV). Rio de Janeiro: Imago, 2006.

FREUD, S. (1905). *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*. Edição Standard das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud (Vol. VII). Rio de Janeiro: Imago, 2006.

GARCÍA, W. (2006). *Corpo e subjetividade: estudos contemporâneos*. São Paulo: Factash Editora.

IRIBARRY, I. N. (2003). *O que é pesquisa psicanalítica?* Ágora, Vol. VI no. 1, 115-138.

JERUSALINSKY, J. (2009). *A criação da criança: letra e gozo nos primórdios do psiquismo*. Tese de Doutorado em Psicologia. São Paulo: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

JACOB, C. A. e COHEN, R. H. P. (2010). *O sujeito contemporâneo: um recorte psicanalítico*. Revista Mal-estar e Subjetividade, Fortaleza, Junho, Vol. X, n.2, 537-554.

JORGE, M. A. C. (2008) *Fundamentos da Psicanálise de Freud a Lacan - Vol.1, As bases conceituais*. 5.ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

KYRILLOS, F. N. (2008) *Psicanálise e corpo na contemporaneidade*. In: III Congresso Internacional de Psicopatologia Fundamental, IX Congresso Brasileiro de Psicopatologia Fundamental. Niterói.

LACAN, J. (1966) *A ciência e a verdade*. IN: Escritos (pp. 869-892). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 1998.

LACAN, J. (1957/1998) *A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud*. In: Escritos. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1998.

LACAN, J. (1975). *Conferencia de Genebra sobre o sintoma*, texto para estudo veiculado na IPB-lista, tradução de Rita Smolianinoff, Recife, 23.12.2007.

LACAN, J. (1998). *O estádio do espelho como formador da função do eu*. IN: Escritos (pp. 96-103). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. (Originalmente publicado em 1936).

LACAN, J. (1953-1954) *O seminário: Livro 1: Os escritos técnicos de Freud*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 1986.

LACAN, J. (1964). *O Seminário - Livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2011.

LACAN, J. (1969-1970). *O seminário - Livro 17: o avesso da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1992.

LACAN, J. (1972/73/????). *O seminário, livro 20: Mais, ainda*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar

LACAN, J. (2007). *O seminário - Livro 23: o sinthoma*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.
(Originalmente publicado em 1975-1976).

LACAN, J. ([1960] 19640. *Posição do Inconsciente*. In: Escritos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed,
1998.

LACAN, J. (1960). *Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano*. In:
Escritos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 1998.

LACET, C. (2003) *Considerações sobre a letra e a escrita na clínica psicanalítica*. Estilos da
Clínica, Vol. VIII, n.14, pp 50-59.

LAPLANCHE, J (2001) *Vocabulário de psicanálise* - 4a. ed. São Paulo: Martins Fontes.

LAZZARINI, E. R. e VIANA, T. C. (2006). O corpo em psicanálise. *Psicologia: teoria e pesquisa*,
Brasília, v. 22, n. 2, p. 241-249.

LE BRETON, D. (2011 a.). *A sociologia do corpo*. Petrópolis, RJ: Vozes. 5. ed.

LE BRETON, D. (2011 b.). *Antropologia do corpo e modernidade*. Petrópolis, RJ: Vozes.

LOWENKRON, T. S. (2005). *A investigação psicanalítica está ameaçada de extinção?* Brasília: Trabalho para a Mesa Redonda “Psicanálise e Pesquisa” do XX Congresso Brasileiro de Psicanálise.

MANDIL, Ram (2008) *James Joyce e a “Idéia de si como corpo”*. XI Congresso Internacional da ABRALIC. São Paulo: USP.

MAROUN, Kalyla e VIEIRA, Valdo. (Dezembro 2008). *Corpo: uma mercadoria na pós-modernidade*. Psicologia em Revista, Belo Horizonte, v. 14, n. 2, p. 171-186.

MATHEWS-GRIECO, S. F. (2008). *Corpo e Sexualidade na Europa do Antigo Regime*. In: História do Corpo - Da Renascença às luzes (sob a direção de Alain Corbin, Jean-Jacques Cortine e Georges Vigarello). Petrópolis, RJ: Vozes.

MELMAN, C. (2003) *Novas formas clínicas no início do terceiro milénio*. Textos transcritos do seminário realizado em Curitiba em Abril de 2002. Porto Alegre: CMC Editora.

MEZAN, R. (1993). *Que significa “Pesquisa” em Psicanálise*. In: A Sombra de Don Juan. São Paulo: Editora Brasiliense.

MEZÊNCIO, M. S. (2004). *Metodologica e pesquisa em psicanálise: uma questão*. Belo Horizonte: Psicologia em Revista, v. 10, n. 15, pp. 104-113.

MOREIRA, J. O.; TEIXEIRA, L. C. e NICOLAU, R. F. (Dezembro 2010). *Inscrições corporais: tatuagens, piercings e escarificações a luz da psicanálise* in Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental, São Paulo, v.13, n.4, p.585-598.

NETTO, H. F. S. (2011). *O corpo como espaço imaginativo: tatuagem, práticas sociais e simbolismo*. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais – Antropologia, Universidade Federal do Pará, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre em Ciências Sociais.

NEVES, B. R. C. e VORCARO, A. M. R. (2011) *Breve discussão sobre o traço unário e o objeto a na constituição subjetiva*. Psicologia em Revista. Belo Horizonte, v. 17, p.278-290.

NOGUEIRA, L. C. (2004). *Aula: A pesquisa em Psicanálise*. Psicologia USP, Vol. 15(1/2), 83-106.

NOLAN, C. (2000). *Amésia (Memento)*. Columbia TriStar Home Video.

NOTHOMB, A. (1999/2003). *Metafísica dos tubos*. Rio de Janeiro: Rocard.

OSÓRIO, A. B. (2006). *O gênero da tatuagem: Continuidades e novos usos relativos à prática na cidade do Rio de Janeiro*. Tese submetida ao corpo docente do Programa de Pós- Graduação em Antropologia - PPGSA, Instituto de Filosofia e Ciências Sociais - IFCS, Universidade Federal do Rio de Janeiro, como parte dos requisitos necessários a obtenção do grau de Doutor em Antropologia.

PACHECO, A. L. P. (2009). *O corpo e os discursos: dominação e segregação nos laços encarnados*. A peste: São Paulo, v.1, n.2, 225-244.

PÉREZ, A. L. (2006). *A identidade à flor da pele. Etnografia da prática da tatuagem na contemporaneidade*. Revista MANA 12(1), 179-206

POLLO, V. (2011). *O psicanalista e a ditadura da imagem*. Disponível em: <http://www.psicanalise.ufc.br/hot-site/pdf/Mesas/51.pdf>

PORTER, R. (1992). *História do Corpo*. In: A Escrita da História, Ed. UNESP.

QUINET, A. (1997). *O olhar como um objeto*. In: Para ler o Seminário 11 de Lacan (FELDSTEIN, R., FINK, B., e JAANUS, M.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor

RIBEIRO, M. M. C. (2010). *As marcas corporais - o corpo como depositário das fantasias inconscientes*. Belo Horizonte: Reverso. Ano 32, n. 60, pp. 61-66.

RINALDI, D. (2008) *O traço como marca do sujeito*. Estudos de Psicanálise, n. 31, p. 59-63, Salvador.

RODRIGUES, S. M. (2003). *A relação entre o corpo e o poder em Michel Foucault*. Belo Horizonte: Psicologia em Revista, v.9, n. 13, p. 109-124.

ROUDINESCO, E. e PLON, M. (1998) *Dicionário de Psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

SALLES, A. C. T. C. e CECCARELLI, P. R. (2010). *A invenção da sexualidade*. Belo Horizonte: Reverso, ano 32, n.60, p.15-24.

SANTAELLA, L. (2008). *O corpo como sintoma da cultura*. Revistacmc ESPM. Disponível em: <http://revistacmc.espm.br/index.php/revistacmc/article/viewFile/28/28>

SAURET, M. J. (2003). *A pesquisa clínica em psicanálise*. Psicologia USP, Vol.14 (3), 89-104.

SEVERIANO, M. F. V., DO RÉGO, M. O. e MONTEFUSCO, E. V. R. (2010). *O corpo idealizado de consumo: paradoxos da hipermoderneidade*. Revista Mal-estar e Subjetividade, Fortaleza - Março, Vol. X, n.1, 0137-165.

SEVERO, P. W. e ANDRADE, M. L. A. (2010). *O corpo e o gozo na constituição do sujeito*. Estilos da Clínica, Vol.15 (2), pp. 442-459.

SILVA, S. G. (2011). *As modificações corporais na sociedade contemporânea*. Rio de Janeiro: Cadernos Psicanalíticos - CPRJ, V. 33, n. 25, pp. 239-257.

SILVA, G. F. e PORCHAT, P. (2010). *Tatuagem, Unheimliche e Identificação: desvelamentos*. São Paulo: A Peste. V. 2, n.2, pp. 347-359.

SOLER, C. (1997). *O sujeito e o Outro I e II*. In: Para ler o Seminário 11 de Lacan (FELDSTEIN, R., FINK, B., e JAANUS, M.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

SOLER, C. (1984) *The body in the teaching of Jacques Lacan*. Translated by Lindsay Watson based on a wording by Guy de Villiers. First published in Quarto. Disponível em http://www.jcfar.org/past_papers/The%20Body%20in%20the%20Teaching%20of%20Jacques%20Lacan%20-%20Colette%20Soler.pdf

VORCARO, A. (2010). *Psicanálise e método científico: o lugar do caso clínico*. In: Pesquisa em Psicanálise: transmissão na universidade (Organizadores: Fuad Kyrillos Neto e Jacqueline Oliveira Moreira). Barbatana: Editora da Universidade do Estado de Minas Gerais - EdUEMG.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1. - Discurso do Mestre e Discurso do Capitalista 19

Figura 2. Esquema do aparelho psíquico apresentado na Carta 52 86