

UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA
INSTITUTO DE LETRAS E LINGUÍSTICA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ESTUDOS LINGUÍSTICOS

SYBELE MACEDO

**ALINHAVOS DE TINTA: O ATO DE TATUAR-SE NA NARRATIVA DE
SOFRIMENTO DE UM JOVEM ADULTO**

UBERLÂNDIA

2020

SYBELE MACEDO

**ALINHAVOS DE TINTA: O ATO DE TATUAR-SE NA NARRATIVA DE
SOFRIMENTO DE UM JOVEM ADULTO**

Tese apresentada ao Curso de Doutorado em Estudos Linguísticos, do Programa de Pós-graduação em Estudos Linguísticos do Instituto de Letras e Linguística da Universidade Federal de Uberlândia, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutora em Estudos Linguísticos.

Área de concentração: Estudos Linguísticos e Linguística Aplicada

Linha de Pesquisa: Linguagem, Sujeito e Discurso

Orientador: Prof. Dr. Ernesto Sérgio Bertoldo

UBERLÂNDIA

2020

Ficha Catalográfica Online do Sistema de Bibliotecas da UFU
com dados informados pelo(a) próprio(a) autor(a).

M141 2020	<p>Macedo, Sybele, 1981- Alinhavos de tinta [recurso eletrônico] : o ato de tatuar-se na narrativa de sofrimento de um jovem adulto / Sybele Macedo. - 2020.</p> <p>Orientador: Ernesto Sérgio Bertoldo. Tese (Doutorado) - Universidade Federal de Uberlândia, Pós-graduação em Estudos Linguísticos. Modo de acesso: Internet. Disponível em: http://doi.org/10.14393/ufu.te.2020.728 Inclui bibliografia.</p> <p>1. Linguística. I. Bertoldo, Ernesto Sérgio, 1964-, (Orient.). II. Universidade Federal de Uberlândia. Pós- graduação em Estudos Linguísticos. III. Título.</p> <p style="text-align: right;">CDU: 801</p>
--------------	--

Bibliotecários responsáveis pela estrutura de acordo com o AACR2:

Gizele Cristine Nunes do Couto - CRB6/2091



UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA

Coordenação do Programa de Pós-Graduação em Estudos Linguísticos

Av. João Naves de Ávila, nº 2121, Bloco 1G, Sala 1G256 - Bairro Santa Mônica, Uberlândia-MG, CEP 38400-902

Telefone: (34) 3239-4102/4355 - www.ileel.ufu.br/ppgel - secppgel@ileel.ufu.br



ATA DE DEFESA - PÓS-GRADUAÇÃO

Programa de Pós-Graduação em:	Estudos Linguísticos				
Defesa de:	Tese - PPGEL				
Data:	vinte e nove de outubro de dois mil e vinte	Hora de início:	09:00	Hora de encerramento:	12:30
Matrícula do Discente:	11623ELI014				
Nome do Discente:	Sybele Macedo				
Título do Trabalho:	Alinhavos de tinta - O ato de tatuar-se na narrativa de sofrimento de um jovem adulto				
Área de concentração:	Estudos em linguística e Linguística Aplicada				
Linha de pesquisa:	Linguagem, sujeito e discurso.				
Projeto de Pesquisa de vinculação:	Linguagem e constituição do sujeito				

Reuniu-se, por videoconferência, a Banca Examinadora, designada pelo Colegiado do Programa de Pós-graduação em Estudos Linguísticos, assim composta: Professores Doutores Carla Nunes V. Tavares; Peterson José de Oliveira; Mariana Peixoto; Nádia Laguárdia de Lima; Claudete Moreno Ghiraldelo e Ernesto Sérgio Bertoldo, orientador da candidata.

Iniciando os trabalhos o(a) presidente da mesa, Dr. Ernesto Sérgio Bertoldo, apresentou a Comissão Examinadora e o candidato(a), agradeceu a presença do público, e concedeu à Discente a palavra para a exposição do seu trabalho. A duração da apresentação da Discente e o tempo de arguição e resposta foram conforme as normas do Programa.

A seguir o senhor(a) presidente concedeu a palavra, pela ordem sucessivamente, aos(às) examinadores(as), que passaram a arguir o(a) candidato(a). Ultimada a arguição, que se desenvolveu dentro dos termos regimentais, a Banca, em sessão secreta, atribuiu o resultado final, considerando o(a) candidato(a):

Aprovada.

Esta defesa faz parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Doutora.

O competente diploma será expedido após cumprimento dos demais requisitos, conforme as normas do Programa, a legislação pertinente e a regulamentação

interna da UFU.

Nada mais havendo a tratar foram encerrados os trabalhos. Foi lavrada a presente ata que após lida e achada conforme foi assinada pela Banca Examinadora.



Documento assinado eletronicamente por **Ernesto Sérgio Bertoldo, Professor(a) do Magistério Superior**, em 29/10/2020, às 13:13, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Nádia Laguardia de Lima, Usuário Externo**, em 03/11/2020, às 17:27, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Carla Nunes Vieira Tavares, Professor(a) do Magistério Superior**, em 06/11/2020, às 09:47, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Claudete Moreno Ghiraldelo, Usuário Externo**, em 06/11/2020, às 10:06, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Mariana Rafaela Batista Silva Peixoto, Professor(a) do Magistério Superior**, em 06/11/2020, às 12:29, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Peterson José de Oliveira, Professor(a) do Magistério Superior**, em 07/11/2020, às 09:37, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://www.sei.ufu.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **2353791** e o código CRC **29F83A5C**.

*À minha mãe, Edinilza;
Aos meus avós, José e Maria;
Todo meu amor e gratidão.*

BANCA EXAMINADORA

Membros Titulares

Prof. Dr. Ernesto Sérgio Bertoldo - Orientador

Profa. Dra. Carla Nunes Vieira Tavares

Prof. Dr. Peterson José de Oliveira

Profa. Dra. Mariana Peixoto

Profa. Dra. Nádia Laguardia de Lima

Profa. Dra. Claudete Moreno Ghiraldelo

Membros Suplentes

Profa. Dra. Cristiane Carvalho de Paula Brito

Prof. Dr. João de Deus Leite

AGRADECIMENTOS

À minha mãe, Edinilza, pelo exemplo, pela inspiração, pela coragem, e pelo apoio e amor incondicionais. Obrigada por sempre ter se interessado e me ajudado em todas as minhas produções. Obrigada, também, por ter me cercado de livros e de arte desde a infância, instigando em mim a curiosidade pelo mundo.

À minha família, em especial à minha avó e à minha tia Ednalva, pelo carinho, pelo apoio e pelo interesse pelo meu trabalho.

Ao meu querido orientador Prof. Dr. Ernesto Sérgio Bertoldo, pela amizade, pela confiança e pelas valiosas orientações durante toda a construção desta tese. Obrigada por ter sustentado meu desejo com carinho, sabedoria e dedicação.

À Profa. Dra. Carla Nunes Vieira Tavares, pela aposta na minha formação e no meu trabalho, pelas parcerias e por todos os valiosos comentários durante todas as etapas de construção desta tese. Obrigada pela amizade e pelo carinho durante essa jornada.

À Profa. Dra. Mariana Peixoto, pelo apoio durante toda minha formação, pelas leituras compartilhadas, pelas discussões, e pelas sugestões. Obrigada pela amizade, pelos memes e pelos drinks que tornaram esses últimos anos mais leves.

Ao Prof. Dr. Peterson José de Oliveira, pelas infinitas e sempre instigantes discussões, que foram fundamentais para que eu encontrasse o meu caminho ao longo da construção desta tese. Obrigada pela amizade, pelas sugestões de leitura, pelo senso de humor e pelos drinks compartilhados.

Às Profas. Dra. Nádia Laguardia de Lima e Dra. Claudete Moreno Ghiraldelo, por terem aceito o convite para participarem da banca examinadora. Obrigada pela generosidade e pelo tempo investidos. Espero que a leitura seja agradável e tenho certeza que os comentários e apontamentos enriquecerão esta tese e futuros trabalhos.

À Profa. Dra. Natalya Lusty e à Profa. Dra. Lee Wallace pela supervisão e pelo apoio durante meu Estágio de Doutorado Sanduíche na Sydney University. Obrigada pelo carinho e pelo acolhimento que tornaram minha aventura na Austrália tão produtiva e gratificante.

Aos membros do GELS - Grupo de Estudos em Linguagem e Subjetividade - Carol, Quênia, Mariá, Miller, Eloá, Peterson, Ernesto, Carla, Onilda, Eulia, Bruno, Luma, Schnaider, e por todos os outros membros que já passaram pelo grupo e deixaram em mim o sentimento de amizade e gratidão. Obrigada pelos valiosos apontamentos e pela interlocução nas questões de pesquisa e da vida. Agradeço, especialmente, à Stella, ao Dami e à Maíra, pelas inúmeras leituras desta tese, pelas sugestões, pelas trocas e por toda ajuda ao longo dessa aventura chamada Doutorado.

Ao meu supervisor, Christiano Mendes de Lima (*in memoriam*), pelos apontamentos essenciais para esta tese e por todos os ensinamentos. Obrigada pela amizade, pela confiança e, principalmente, por ter apostado no meu percurso acadêmico e na minha formação como psicanalista.

Aos meus amigos queridos: Assis, Mari, Livia, Bruna, Renata, Gui e Romeu, pela amizade, pelo carinho, pelos drinks e pelo amor incondicional há mais de 20 anos. Obrigada por terem tolerado minhas angústias, minhas mudanças de humor e meu distanciamento. Obrigada, também, por todas as conversas, cervejas, vinhos e abraços.

Finalmente, à minha cachorra Luluca, que esteve ao meu lado durante as leituras, os estudos e a escrita desta tese, me enchendo de carinho e de lambeijos. Se pudesse falar, ela reivindicaria, com razão, a coautoria desta tese.

O presente trabalho foi realizado com o apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

*Meu corpo não é meu corpo,
é ilusão de outro ser.
sabe a arte de esconder-me
e é de tal modo sagaz
que a mim de mim ele oculta.*

*Meu corpo, não meu agente,
meu envelope selado,
meu revólver de assustar,
tornou-se meu carcereiro,
me sabe mais que me sei.*

*Meu corpo apaga a lembrança
que eu tinha de minha mente.
Inocula-me seu pathos,
me ataca, fere e condena
por crimes não cometidos.*

*O seu ardil mais diabólico
está em fazer-se doente.
Joga-me o peso dos males
que ele tece a cada instante
e me passa em revulsão.*

*Meu corpo inventou a dor
a fim de torná-la interna,
integrante do meu Id,
ofuscadora da luz
que aí tentava espalhar-se.*

*Outras vezes se diverte
sem que eu saiba ou que deseje,
E nesse prazer maligno,
que suas células impregna,
do meu mutismo escarnece.*

*Meu corpo ordena que eu saia
em busca do que não quero,
e me nega, ao se afirmar
como senhor do meu Eu
convertido em cão servil.*

*Meu prazer mais refinado,
não sou eu quem vai senti-lo.
É ele por mim, rapace,
e dá mastigados restos
à minha fome absoluta.*

*Se tento dele afastar-me,
por abstração ignorá-lo,
volta a mim com todo o peso
de sua cama poluída,
seu tédio, seu desconforto.*

*Quero romper com meu corpo,
quero enfrentá-lo, acusá-lo,
por abolir minha essência,
mas ele sequer me escuta
e vai pelo rumo oposto.*

*Já premido por seu pulso
de inquebrantável rigor,
não sou mais quem dantes era:
com volúpia dirigida,
saio a bailar com meu corpo.*

*(Carlos Drummond de Andrade. Corpo.
Rio de Janeiro: Record, 1984)*

RESUMO

A psicanálise, desde os seus primórdios, ocupa-se de questões concernentes ao corpo. Mais recentemente, a proliferação de práticas de intervenção corporal de caráter estético como cirurgias plásticas, *piercings* e tatuagens vêm chamando a atenção de psicanalistas e pesquisadores que, de algum modo, deixam-se afetar pela psicanálise. O estudo, a observação e a prática clínica, encaminharam a autora a estabelecer o ato de tatuar-se como objeto central de investigação. Cada vez mais difundida na contemporaneidade, a tatuagem não mais se encontra restrita à guetos de exclusão, como ocorria há duas ou três décadas. É comum encontrar corpos tatuados nos mais diferentes contextos e em indivíduos de diferentes idades ou classes sociais. Com isso, o interesse pela prática alastrou-se por diferentes campos de conhecimento. A prática de furar o corpo inserindo na pele novos elementos - os pigmentos - tem implicações subjetivas que remetem a uma forma de linguagem, podendo trabalhar a serviço de uma busca identitária ou como recurso de memória. As tatuagens são, com frequência, descritas como uma segunda pele ou como paredes para se proteger. Há, ainda, algo nessa prática que parece relacionar-se à compulsão à repetição e ao gozo. O ato de tatuar-se é, neste trabalho, tomado de modo singular, distanciando-se de uma análise pautada somente pelas imagens, símbolos e letras gravados na pele e será analisado a partir da construção do caso do jovem adulto participante da pesquisa. A hipótese estabelecida é a de que o ato de tatuar-se pode operar como uma saída subjetiva para o sofrimento psíquico do participante da pesquisa, vindo a aplacar sua angústia em momentos em que ela se torna avassaladora. Essa hipótese foi contemplada a partir da análise do *corpus* que foi constituído dos relatos dos encontros entre o participante e a pesquisadora. O objetivo geral é investigar a função do ato de tatuar-se na narrativa de sofrimento psíquico do jovem adulto participante da pesquisa, a fim de possibilitar discussões acerca da particularidade desse modo de intervenção corporal, partindo da singularidade de um estudo de caso, analisado à luz da psicanálise de Freud e Lacan. A psicanálise, através da construção e análise de um caso clínico, foi escolhida como aporte teórico metodológico para a condução desta pesquisa para que se tornasse possível a expressão da singularidade do ser que sofre - o participante da pesquisa - e da fala dirigida à pesquisadora. Através do caso, espera-se também promover uma diagnóstica, articulando mal-estar, sofrimento e sintoma ao ato de tatuar-se na narrativa de sofrimento do

participante da pesquisa. A apreensão de um caso é sempre singular, mas a partir de sua construção e análise, poderá ser possível inferir algo de particular no fenômeno contemporâneo da tatuagem. Com isso, espera-se ser possível ampliar as discussões acerca de seu impacto social e seu lugar na clínica psicanalítica. Além disso, a pesquisa psicanalítica e sua circulação e discussão na academia podem contribuir para incidência da psicanálise no laço social contemporâneo, constituindo, assim, uma aposta política. Um caso pode fazer, também, com que a psicanálise se desloque no sentido de compreender de uma maneira diferente aquilo que ela mesma diz.

Palavras-chave: corpo; linguagem; tatuagem; psicanálise.

ABSTRACT

INK BASTING: THE ACT OF GETTING ONESELF TATTOOED IN THE SUFFERING NARRATIVE OF A YOUNG ADULT

Psychoanalysis, since its beginnings, has been concerned with issues related to the body. More recently, the proliferation of aesthetic intervention practices such as plastic surgery, piercings and tattoos have been attracting the attention of psychoanalysts and researchers who, in some way, allow themselves to be affected by psychoanalysis. The study, observation and clinical practice led the author to establish the act of getting oneself tattooed as a central object of investigation. Increasingly widespread in contemporary times, tattooing is no longer restricted to ghettos of exclusion, as it was two or three decades ago. It is common to find tattooed bodies in different contexts and in individuals of different ages or social classes. As a result, interest in the practice spread to different fields of knowledge. The practice of piercing the body by inserting new elements into the skin - the pigments - has subjective implications that refer to a form of language, being able to work in the service of an identity search or as a memory resource. Tattoos are often described as a second skin or as walls to protect oneself. There is also something in this practice that seems to be related to compulsion to repetition and *jouissance*. The act of getting oneself tattooed was, in this work, taken in a singular way, distancing itself from an analysis based only on the images, symbols and letters engraved on the skin. To the same extent, it was analyzed from the construction of the case of the young adult participating in the research. The established hypothesis was that the act of getting oneself tattooed can operate as a subjective way out of the research participant's psychological distress, coming to allay his anguish at times when it becomes overwhelming. This hypothesis was contemplated from the analysis of the *corpus*, which consisted of the reports of the meetings between the participant and the researcher. The general objective was to investigate the function of the act of tattooing in the narrative of psychological suffering of the young adult participating in the research, in order to enable discussions about the particularity of this mode of body intervention, starting from the singularity of a case study, analyzed under the light of Freud and Lacan's psychoanalysis. Psychoanalysis, through the construction and analysis of a clinical case, was chosen as a theoretical and methodological support for

conducting this research, so that it made possible the expression of the singularity of the being who suffers - the research participant - and of the speech addressed to the researcher. Through the case, it was also expected to promote a diagnosis, articulating malaise, suffering and symptom to the act of tattooing on the research participant's narrative of suffering. The apprehension of a case is always unique, but from its construction and analysis, it may be possible to infer something particular about the contemporary tattoo phenomenon. Therefore, it is expected to be possible to expand the discussions about its social impact and its place in the psychoanalytic clinic. In addition, psychoanalytic research and its circulation and discussion in academia can contribute to the incidence of psychoanalysis in the contemporary social bond, thus constituting a political bet. A case may also cause psychoanalysis to move towards understanding what it says in a different way.

Key-words: body; language; tattoo; psychoanalysis.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO ...	16
CAPÍTULO I. <i>CHE CI FAI QUI?</i> ...	24
1. Deslizes na formação ...	26
2. A incidência da Psicanálise na Universidade ...	29
2.1. Além do divã ...	35
3. Do campo da psicanálise ao atravessamento de campos ...	37
3.1. O sujeito lacaniano ...	39
3.2. O atravessamento da psicanálise na Análise de Discurso ...	42
4. Análise psicanalítica de discurso ...	48
CAPÍTULO II. CORPO E LINGUAGEM ...	53
1. A linguagem nos rastros freudianos ...	55
2. Marca, traço e inscrição ...	62
3. O entrecruzamento entre a linguística e a psicanálise: do signo linguístico de Saussure ao significante lacaniano ...	72
4. O inconsciente é estruturado como uma linguagem ...	80
5. De um corpo que não é organismo ...	84
5.1. Não sou um corpo, tenho um corpo ...	85
5.2. O mistério do corpo falante ...	89
5.3. A ideia de si como um corpo ...	92
5.4. Eu me olho com os olhos que me olham ...	96
5.5. A identificação ...	99
6. O mal-entendido do corpo ...	108
6.1. O <i>falasser</i> , o falta-a-ser ...	113
CAPÍTULO III. HISTÓRIAS ESCRITAS NA CARNE ...	117
1. Um pouco de história ...	121
1.1. A tatuagem nas sociedades primitivas ...	122

1.2. Propriedade, crime e castigo ...	124
1.3. As viagens do Capitão Cook ...	126
1.4. Do sagrado ao profano ...	127
1.5. O renascimento da tatuagem no Ocidente ...	129
2. O ato de tatuar-se como modo de subjetivação ...	135
2.1. Tatuagem e sofrimento psíquico ...	144
CAPÍTULO IV. CALIL E AS MARCAS CORPORAIS ...	146
1. Percurso metodológico ...	147
1.1. Considerações teórico-metodológicas ...	147
1.2. Construção e(m) análise ...	150
1.3. A constituição do <i>corpus</i> ...	153
2. Uma narrativa de sofrimento ...	157
3. No rastro das tatuagens de Calil ...	176
3.1. Um calango, uma pena e a passagem à vida adulta ...	176
3.2. Sem amor eu nada seria ...	182
3.3. O essencial é invisível aos olhos ...	187
3.4. Nome destino ...	189
3.5. Nós, os excluídos ...	195
3.6. Outros riscos ...	200
CAPÍTULO V. A PROPÓSITO DE UMA DIAGNÓSTICA ...	203
1. “Eu tenho pânico, como meu pai” ...	210
2. Mergulhos na melancolia ...	221
3. A não-neurose de Calil ...	232
4. Uma hipótese borromeana ...	240
5. Alinhavos de tinta ...	255
CAPÍTULO VI. NOTAS SOBRE A TRANSFERÊNCIA ...	261
1. Da situação de tratamento à situação de pesquisa ...	267
2. Da construção do caso à escrita da tese ...	272

CONSIDERAÇÕES FINAIS ... 280

REFERÊNCIAS ... 294

INTRODUÇÃO

A relação entre o sujeito e seu corpo sempre me provocou inquietações e marcou minha prática clínica e meu percurso acadêmico, trazendo-me até aqui. As minhas primeiras experiências como psicóloga clínica aconteceram em uma ONG de Saúde Mental, na cidade de Uberlândia, responsável pelos cuidados de pacientes em grave sofrimento psíquico. Na instituição eu era responsável, sob a supervisão de uma psicóloga mais experiente, por coordenar grupos terapêuticos com pacientes psicóticos e neuróticos graves, com sintomas extremamente distintos. Apesar da singularidade do sofrimento de cada um daqueles pacientes, algo me chamava a atenção na maioria deles: a relação extremamente problemática estabelecida com o corpo e com a linguagem, que aparecia na forma de experiências de estranhamento em relação ao próprio corpo e no modo como isso resultava em experimentações nada ordinárias com a linguagem.

Na mesma época em que iniciei minha prática como psicóloga clínica comecei também minha formação psicanalítica. Embora já tivesse tido a experiência de análise pessoal alguns anos antes, retornei a ela, iniciei meus estudos teóricos para além das aulas na Universidade e comecei a atender meus primeiros pacientes sob a supervisão de um analista mais experiente. Algum tempo depois comecei a trabalhar na Rede Pública de Saúde Mental, primeiro no CAPS ad - Centro de Atenção Psicossocial para usuários de álcool e outras drogas e depois CAPS Oeste¹, tendo minha prática sido marcada pela orientação psicanalítica. A partir das observações clínicas as questões relacionadas ao corpo, em especial, às práticas contemporâneas de intervenção corporal passaram a chamar cada vez mais minha atenção.

Logo no início do meu percurso de formação como psicanalista tive contato com um texto que veio a se tornar o substrato para minhas indagações. Nesse texto, Mandil (2008) discutia a afirmação de Lacan no Seminário sobre Joyce (1975-1976/2007), segundo a qual o *eu* seria a ideia que alguém tem de si como um corpo. Apoiando-se na leitura de Joyce, promovida por Lacan, Mandil (2008) questiona se a arte - no caso de Joyce, sua escrita - poderia vir a funcionar como um suporte, uma sustentação para a ideia que alguém faz de si

¹ Os Centros de Atenção Psicossocial (CAPS) “são pontos de atenção estratégicos da Rede de Atenção Psicossocial (RAPS). Unidades que prestam serviços de saúde de caráter aberto e comunitário, constituídas por equipe multiprofissional que atua sob a ótica interdisciplinar e realiza prioritariamente atendimento às pessoas com sofrimento ou transtorno mental, incluindo aquelas com necessidades decorrentes do uso de álcool e outras drogas, em sua área territorial, seja em situações de crise ou nos processos de reabilitação psicossocial. São substitutivos ao modelo asilar, ou seja, aqueles em que os pacientes deveriam morar (manicômios).” (MINISTÉRIO DA SAÚDE, 2019)

como um corpo. Essas discussões de Lacan e Mandil me capturaram de tal maneira que acabaram se tornando o eixo das minhas indagações.

O estudo da psicanálise e as observações clínicas decorrentes, principalmente, do atendimento e do contato com pacientes em grave sofrimento psíquico me encaminharam a pensar as questões concernentes à relação quase sempre problemática entre o sujeito e seu corpo, voltando minha atenção para as práticas voluntárias de intervenção corporal características da contemporaneidade. De cirurgias plásticas estritamente estéticas, passando pelo culto ao corpo que se prolifera a olhos vistos e pelas distintas formas de adorno corporal, provisórios ou permanentes, infligidos à carne, acabei estabelecendo, desde o mestrado, o ato de tatuar-se como objeto central das minhas indagações.

Em todas as épocas e regiões do mundo, o homem utiliza o corpo como suporte de linguagem, escrevendo na pele a história de sua vida. Ao longo da história, intervenções corporais como as tatuagens, foram consideradas arte proibida, componente de rituais sagrados e adorno corporal pagão. Cada vez mais difundidas na contemporaneidade, as tatuagens não mais se encontram restritas a guetos de exclusão. É comum encontrarmos corpos tatuados nos mais diferentes contextos e em membros de todas as classes sociais. Corpos cobertos de desenhos, que até o início do século XX ainda faziam sucesso em circos e *freak shows*, hoje são vistos com frequência sem causar o espanto e a comoção de outrora. Essas marcas ocupam os corpos como enfeites da moda, novas formas de criar beleza e talismãs modernos, mas também emitem sinais de rebeldia, apego ao passado e, até mesmo, prova de resistência à dor, como aponta Araújo (2005).

As tatuagens, como outras formas de marcar definitivamente a carne, revelam um traço em essencial do ser humano: a necessidade de processar suas vivências e experiências e lhes dar alguma forma de expressão. O corpo transforma-se, à vista disso, em um manifesto da história de vida do sujeito e de seu estilo de vida e a pele um pergaminho no qual escreve sua história.

Com a popularização, o interesse pela prática da tatuagem alcançou diferentes campos do conhecimento, passando pela sociologia e antropologia, pelas artes, pela psicologia e, ainda, pelas ciências biomédicas (como será discutido no Capítulo III). A psicanálise, por ocupar-se do sujeito e de suas produções, já há algum tempo tem olhado com atenção para o ato de tatuar-se. É nesse contexto que me inscrevo como pesquisadora.

Em trabalhos anteriores (MACEDO, 2014; MACEDO, PARAVIDINI & PRÓCHNO, 2014; MACEDO & PARAVIDINI, 2015), buscamos tecer considerações acerca da função

psíquica do ato de tatuar-se na apropriação do corpo pelo sujeito e na constituição e manutenção do eu. Esses trabalhos basearam-se, principalmente, nas contribuições de Freud e Lacan sobre o sujeito, o corpo e o eu. A partir da discussão do corpo nos registros real, simbólico e imaginário e da articulação com os conceitos de traço, marca e letra, tentamos circunscrever o ato de tatuar-se nesses registros. Opto, desde o princípio, por falar sobre o ato de tatuar-se, e não sobre a tatuagem, por ter como interesse a prática de furar a pele, marcando-a e inserindo nela novos elementos - os pigmentos - e suas implicações subjetivas, levando em consideração a dor e o gozo implicados nesse processo. Desse modo, tomo o ato de tatuar-se de modo singular e distancio-me de uma análise pautada apenas por significações.

Mais especificamente, empreendi, em minha dissertação de mestrado, uma investigação acerca do ato de tatuar-se e sua relação com o *eu* freudiano, discutindo suas ressonâncias na constituição e manutenção do *eu* a partir da análise do programa de televisão *NY Ink*, que retrata o dia-a-dia de um estúdio de tatuagem a partir dos depoimentos dos artistas e dos clientes que procuram o estúdio. Partindo da hipótese de que a tatuagem poderia vir a funcionar como uma suplência ao imaginário, bordejando angústias e promovendo seu apaziguamento momentâneo, concluí 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” (MACEDO, 2014, p. 119), e pode, ainda, operar como recurso de memória, circunscrevendo-se no registro simbólico. As tatuagens são, com frequência, descritas por aqueles que as portam como uma segunda pele ou como paredes para se proteger, circunscrevendo-se no registro imaginário. Mais que isso, percebi que a tatuagem porta também algo que transborda as fronteiras do imaginário e do simbólico, remetendo ao inominável do gozo e ao real (MACEDO, 2014). As tatuagens podem ter, finalmente, um caráter híbrido de traço e letra, aproximando-se de formações do inconsciente e circunscrevendo-se no registro do real, como sugere Costa (1997).

Essas investigações anteriores apontaram para o caráter singular do ato de tatuar-se e acabaram desencadeando em mim novas indagações que vieram ao encontro do caso de Calil², cujos relatos vieram a se tornar o *corpus* desta tese.

Calil chegou aos meus cuidados após um pedido da família, que eu já conhecia e de quem eu era próxima há algum tempo. Preocupados com sua crescente ansiedade, pediram que eu “conversasse” com ele, que já morava fora do Brasil e estava de férias visitando a

² Nome fictício

família. Nossos encontros aconteciam durante suas vindas ao Brasil e, quando estava fora, por telefone ou via FaceTime. Os encontros que aconteciam quando Calil estava no Brasil eram marcados, principalmente, por suas queixas em relação à família e, não raro, eram cancelados porque ele estava passando mal, quase sempre com desarranjos intestinais ou vômitos. Calil relata, desde muito novo, uma relação problemática com seu corpo, que escapa de seu controle com frequência. Quando estava fora do Brasil, nossas sessões costumavam acontecer ao menos uma vez por semana, embora, às vezes, cessassem por algum tempo. No início, a fala de Calil era centrada em sua rotina em um outro país, com queixas frequentes sobre seu trabalho e a saudade de casa e dos amigos.

A irregularidade de nossos encontros não foi, contudo, empecilho para que a transferência se instaurasse, embora há, também, que se considerar nossa proximidade anterior (a questão da transferência será melhor abordada no Capítulo VI). A medida que seu estado foi se agravando, Calil passou a recorrer a mim em momentos de profundo sofrimento, quando estava em meio a uma crise de pânico (como o jovem nomeava suas crises). Nesses momentos Calil mal conseguia falar, chorava convulsivamente e, não raro, eu conseguia ouvi-lo vomitando do outro lado da ligação. Por orientação do meu supervisor na época, com quem discutia o caso, eu tentava me fazer presente durante esses episódios, seja pela minha voz ou pela minha imagem, até que ele conseguisse se acalmar. Em geral, ao sentir-se um pouco melhor, Calil encerrava a ligação e dizia que ia dormir ou tentar chegar ao seu destino (muitas dessas crises aconteciam quando ele estava dirigindo). Depois de um tempo ou no dia seguinte, eu tentava checar como ele estava, mas, em geral, ele estava cansado demais para conversar.

Compartilhei meu interesse por tatuagens com Calil na época em que realizava minha pesquisa de mestrado. Sabendo disso, ele passou a me contar sempre que fazia uma tatuagem e, às vezes, pedia minha opinião sobre o desenho e o lugar escolhido para sua próxima *tattoo*. Fui percebendo que as tatuagens operavam como um recurso para Calil lidar com sua angústia pelo modo como falava delas, com uma urgência que parecia impeli-lo a marcar novamente a pele. A escolha dos desenhos e os momentos em que foram feitos - não raro durante períodos em que se encontrava bastante deprimido, mas também em momentos de impasse em sua vida - começaram a chamar minha atenção.

Já no doutorado, convidei Calil para participar desta pesquisa, o que ele aceitou prontamente: **“Pode até usar meu nome mesmo, e se quiser pode tirar fotos”³**, disse ele quando falei da pesquisa. Na época, Calil já havia passado por uma de suas piores crises e havíamos concordado que ele procuraria um terapeuta onde morava. Mesmo assim, continuei à disposição para atendê-lo e Calil continuou recorrendo a mim em seus momentos de crise.

A pesquisa abriu novas possibilidades de encontro, já que me propus a realizar entrevistas, nas quais pedi que ele falasse livremente sobre cada uma de suas tatuagens. Nessas entrevistas, a história de Calil foi se tornando mais clara, algo diferente do que acontecia em seus atendimentos, em sua maioria ocorridos durante seus períodos de crise. Assim, foi possível construir uma narrativa de seu sofrimento, costurada a partir das inscrições em sua pele.

A fim de tentar compreender a função do ato de tatuar-se na narrativa de sofrimento de Calil, apresentarei, primeiro, uma breve história da vida de Calil - seu “pequeno romance familiar”, como diria Freud, colhida tanto durante nossos atendimentos, quanto nas entrevistas sobre suas tatuagens. Em seguida, buscarei seguir o rastro deixado pelas tatuagens de Calil e tentarei compreender seu lugar na economia psíquica do jovem para, finalmente, propor uma diagnóstica, algo que amarre mal-estar, sofrimento e sintoma na história de Calil.

Calil parece ter encontrado no ato de tatuar-se uma saída para lidar com seu sofrimento, colocando as tatuagens em lugar de destaque em sua narrativa. A partir da construção desse caso, pretendo analisar o ato de tatuar-se na narrativa de sofrimento de um jovem adulto à luz da psicanálise de Freud e Lacan, tentando dar conta das seguintes questões: 1) como se dá a articulação entre o corpo e a linguagem na história do sofrimento de Calil?; 2) qual a função do ato de tatuar-se na sua história de sofrimento?; 3) Calil consegue, através do ato de tatuar-se, fazer *sinthoma*?

Partindo do pressuposto, sustentado por investigações anteriores (MACEDO, 2014), de que o ato de tatuar-se, mais que um mero adorno corporal, pode ser um modo de

³ A oferta de utilizar as fotos das tatuagens foi prontamente descartada. Primeiramente, por ferir o sigilo, essencial tanto na prática, quanto na pesquisa psicanalítica. Além disso, o que interessa, no âmbito desta pesquisa, é aquilo que Calil produz a partir de suas tatuagens, aquilo que, a partir delas, se encadeia em seu dizer e que, assim, pode apontar para o seu funcionamento psíquico.

subjetivação⁴, estabeleci para este trabalho a hipótese de que o ato de tatuar-se pode operar como um enfrentamento subjetivo ao sofrimento psíquico do participante da pesquisa, vindo a aplacar sua angústia em momentos em que ela se torna avassaladora. Essa hipótese será contemplada a partir da análise do *corpus*, constituído dos relatos dos encontros realizados entre a pesquisadora e o participante da pesquisa (encontros que ocorreram em dois momentos distintos: no *setting* analítico e nas entrevistas posteriores, como será apresentado no capítulo IV). Há uma mudança na relação estabelecida entre a analista e o paciente quando se dá a passagem da situação de tratamento para a situação de pesquisa. Essa mudança na relação transferencial será discutida no capítulo VI, juntamente às questões relativas à escrita da tese.

Desse modo, o objetivo geral deste trabalho é investigar a função do ato de tatuar-se na narrativa de sofrimento psíquico de Calil, a fim de possibilitar discussões acerca da particularidade desse modo de intervenção corporal, partindo da singularidade de um estudo de caso. A singularidade aparece no ponto de tensão entre o discurso coerente do paciente/participante da pesquisa e a emergência do inconsciente. O caso, então, funciona como um operador metodológico que permite identificar o modo como se dá o funcionamento psíquico do sujeito, que se desvela entre a estrutura e a contingência e que se situa para além dos dados imediatos da experiência.

Como objetivos específicos, proponho-me a: 1) circunscrever o ato de tatuar-se no contexto da contemporaneidade e analisá-lo à luz da psicanálise; 2) relacionar o ato de tatuar-se ao corpo e à linguagem a partir da construção do caso do participante da pesquisa; 3)

⁴ A constituição do sujeito, do ponto de vista da psicanálise, exige a inscrição de diferentes experiências e de momentos lógicos que não estão garantidos pela simples passagem do tempo ou pelo desenvolvimento do organismo. São inscritos, também, significantes, aos quais o bebê é exposto e que incidem em seu corpo. Isso ocorre, por exemplo, com o nome próprio, quase sempre escolhido pelos pais antes mesmo de seu nascimento. Esses momentos lógicos e esses significantes não se inscrevem por si. É preciso um Outro para que os processos de subjetivação venham a ocorrer (Uma descrição detalhada de como se dão as inscrições e do seu papel na constituição do aparelho psíquico será apresentada no Capítulo II). Essas inscrições são colocadas à prova ao longo do tempo a partir de experiências que impliquem o ser subjetivamente. Os modos de subjetivação possibilitam que o indivíduo encontre o espaço necessário para que possa ter uma existência viável sem ter que se desfazer totalmente de sua singularidade. É nesse sentido que o ato de tatuar-se pode ser considerado um modo de subjetivação. (Uma abordagem mais ampla do ato de tatuar-se será apresentada no Capítulo III).

promover uma diagnóstica⁵ do sofrimento de Calil, tomando sua relação com as próprias tatuagens como fio condutor; 4) discutir a função do ato de tatuar-se na narrativa de sofrimento do participante da pesquisa em suas dimensões clínica, social e política

A psicanálise, através da construção e análise de um caso clínico, foi escolhida como caminho teórico-metodológico para condução desta pesquisa. Um caso, para a psicanálise, é um relato de uma experiência singular que se dá entre o paciente e o analista, ou, no caso desta pesquisa, entre a pesquisadora e o participante, a fim de atestar aquilo que se produz no encontro entre os dois. O caso, explica Nasio (2000), “exprime a própria singularidade do ser que sofre e da fala que ele nos dirige” (p. 11) e põe em cena a articulação entre a situação clínica e as elaborações teóricas. O caso tem uma função metafórica e, a partir dele, é possível dramatizar conceitos e transmiti-los, mas, bem assim, gerar novas elocubrações teóricas. Espero, também, através da análise do caso, promover uma diagnóstica, articulando mal-estar, sofrimento e sintoma ao ato de tatuar-se na história do participante da pesquisa.

Desde Freud, a psicanálise tem nos casos clínicos o seu principal modo de transmissão e (re)elaboração da teoria. A apreensão de um caso é sempre singular, mas a partir de sua construção e análise, poderá ser possível inferir algo de particular no fenômeno contemporâneo da tatuagem. Com isso, poderá ser possível ampliar as discussões acerca de seu impacto social e seu lugar na clínica psicanalítica.

Além disso, a pesquisa psicanalítica e sua circulação e discussão na Academia podem contribuir para a incidência da psicanálise no laço social contemporâneo, constituindo, assim, uma aposta política. A pesquisa psicanalítica na Academia também pode permitir que a própria psicanálise e os estudos da linguagem se desloquem, ao deixarem-se afetar por outros campos de saber e seus atravessamentos, como ocorre no Grupo de Pesquisas em Linguagem e Subjetividade (GELS- UFU/CNPq), do qual faço parte e dentro do qual esta tese foi gerada.

⁵ Dunker (2015) define *diagnóstica* como sendo uma resposta ética ao mal-estar, “composta pelos efeitos, pelos sentidos e pelas re-significações que um diagnóstico pode ter para um sujeito ou para uma comunidade diante do aspecto social de sua patologia. Ela é, fundamentalmente, uma resposta ética que podemos criar para dar destino ao que a psicanálise chamou de mal-estar” (p.21). Assim, promover uma diagnóstica é refazer laços entre trabalho, linguagem e desejo, é articular mal-estar, sofrimento e sintoma, opondo-se ao *diagnóstico* que consiste no reconhecimento de sintomas em unidades regulares chamadas síndromes, quadros, distúrbios, etc. Nas palavras de Dunker, “enquanto o diagnóstico ocorre no interior de um sistema de possibilidades pré-definidas envolvendo um sistema de signos, uma prática de autoridade e uma gramática das formas de sofrimento agrupadas em uma unidade regular (ex: DSM), a diagnóstica é a condição de possibilidades dos sistemas diagnósticos” (2015, p. 20). A diagnóstica, “opera cifrando, reconhecendo e nomeando o mal-estar em modos mais ou menos legítimos de sofrimento e, secundariamente, estipulando, no interior desses, as formas de sintoma.” (2015, p.20). O conceito de diagnóstica e sua relevância para este trabalho serão mais profundamente discutidos na construção e discussão do caso clínico que constitui o *corpus* desta tese (Capítulos IV e V).

Esta tese organiza-se da seguinte maneira: no primeiro capítulo, apresento minha trajetória profissional e acadêmica e os caminhos que me trouxeram até aqui. Além disso, discuto a relação entre a psicanálise e os estudos da linguagem e a pertinência e relevância de desenvolver uma pesquisa psicanalítica em um programa de estudos linguísticos (PPGEL - UFU). No capítulo II, são estabelecidos os fundamentos teóricos que balizam a construção do caso e a análise empreendida nesta tese. O capítulo III apresenta uma breve história da tatuagem, explorando seus usos ao longo do tempo para que se possa compreender sua função na contemporaneidade. Nesse capítulo, apresento, também, algumas considerações que a psicanálise tem a oferecer acerca do ato de tatuar-se, essenciais para a compreensão de seu papel no funcionamento psíquico de Calil. Esse capítulo foi desenvolvido durante meu Estágio de Doutorado Sanduíche na Sydney University, no programa Cultural and Gender Studies, sob a supervisão das professoras Natalya Lusty e Lee Wallace. O capítulo IV inicia-se com a apresentação do percurso metodológico adotado nesta tese e com algumas considerações acerca da construção de um caso clínico em psicanálise. Em seguida, o caso de Calil é apresentado, tomando como ponto de partida as construções desenvolvidas durante sua análise e a partir de suas entrevistas. No capítulo V, o caso de Calil é analisado a partir dos significantes que ganham destaque no fio do seu dizer. Nesse capítulo, apresento uma diagnóstica do caso do jovem na tentativa de compreender o papel do ato de tatuar-se em seu funcionamento psíquico. Finalmente, no capítulo VI, são tecidas algumas considerações sobre a transferência que permeia esta pesquisa desde a situação de tratamento de Calil, até a escrita desta tese.

CAPÍTULO I

CHE CI FAI QUI?

*pra quê ficar
mas, pra onde ir?
Todo lugar
Tem o seu aqui*

*Se a gente vai
E vem
Se a gente nem
Sabe onde está bem
Está bem aqui*

(Arnaldo Antunes & Dadi, 2008)⁶

Che ci fai qui? Que fazes aqui? Essa pergunta tornou-se frequente durante meu percurso de doutorado, sendo repetida a cada vez que discutia meu projeto e apresentava meu trabalho e a metodologia escolhida - uma análise psicanalítica de discurso. O que uma psicóloga e psicanalista pretende ao fazer uma pesquisa psicanalítica, cujo *corpus* constitui-se de um caso clínico, faz ou pode fazer, em um programa de estudos linguísticos? É essa questão que tentarei responder neste capítulo.

A questão-título deste capítulo decorre do questionamento ético da psicanálise: *Che vuoi?* Que queres? Em *Subversão do sujeito e a dialética do desejo no inconsciente freudiano* (1966/1998), Lacan recorre a um antigo conto de Jacques Cazotte, escrito em 1772 (1991), intitulado *O deus odioso, o diabo amoroso*, para estudar a questão do sujeito e o lugar do demônio como voz do desejo. O livro, escreve Bia Dias em sua apresentação da Revista Caliban (2016), publicado em uma época em que predominava a afirmação do empirismo e o desenvolvimento da ciência positivista, contrapõe-se a essa lógica e surge "como uma corrente subterrânea que evoca as águas do fantástico, onde o diabo, como lugar do desejo que interroga e acossa, aparece travestido em Biondetta, uma bela mulher por quem o protagonista se deixa seduzir" (DIAS, 2016, s. /p.). O conto, escreve a autora ao discutir uma articulação possível entre a psicanálise e a educação, "inscreve uma zona de interrupção aos sentidos prontos e sustenta uma indeterminação".

⁶ ANTUNES, A. & DADI. Bem aqui. In: DADI (performance musical). **InventaRio**. Rip Curl Recordings, 2008.

Lacan segue a trilha de Freud, que já havia recorrido ao Fausto de Goethe como substrato de suas análises, e extrai do conto de Cazotte (1772/1991) a expressão *Che vuoi?*, Que queres?, para discutir o particular do sujeito diante do universal da lei. A expressão ganha lugar de destaque em sua representação do Grafo do desejo como “a pergunta *do* Outro, que retorna para o sujeito do lugar de onde ele espera um oráculo, formulada como um '*Che vuoi?* - que quer você?'" (LACAN, 1966/1998, p. 829). Essa pergunta, explica Lacan, é a que melhor conduz o sujeito ao caminho de seu próprio desejo, caso ele se ponha, com a ajuda de um psicanalista, a retomá-la, ainda que não se dê conta, na forma de um “Que quer ele de mim?”

A noção de desejo para Lacan passa, necessariamente, pelo *Che vuoi?* demoníaco de Cazotte (1772/1991). No texto, o diabo aparece como aquele que porta um saber sobre o desejo. Sempre conflituoso e provocador de angústia, o desejo comporta, desde sua origem, algo recusado, recalcado pelo sujeito.

Seguindo o caminho de Freud, que transportou o conceito de diabo para a metapsicologia ao situar, a partir da leitura do Fausto de Goethe, o diabo como porta-voz do desejo, Lacan recorre ao conto de Cazotte (1772/1991), onde o diabo é a voz do desejo. O que está em jogo no conto, escreve Dias, “é saber o que não se pode saber, saber sobre a luz roubada aos céus da qual Lúcifer é seu portador, o saber não sabido, o saber do inconsciente.” (2016, s. /p.).

Como humanos, encontramos-nos em absoluta ignorância em relação aos nossos próprios desejos, por isso, não raro, desejamos o que não queremos e queremos o que não desejamos. O desejo é substância opaca, à qual não se tem acesso. Daí a pergunta dirigida ao Outro: *Che vuoi?*. No conto de Cazotte (1772/1991), a indagação é feita pela cabeça de camelo, uma das representações do diabo na obra, e “lança o sujeito pela via do desejo” (DIAS, 2016, s./ p.). O diabo é invocado pela personagem do conto em busca de respostas, mas é ele que lança a pergunta ao sujeito: Que queres? Assim, o paciente busca o analista em busca de respostas mas se vê interpelado pelo *Che vuoi?* lançado pelo analista.

A questão frequente: Que fazes aqui? - *Che ci fai qui?*- vem me interpelando, ao longo do percurso de escrita desta tese, aos modos do *Che vuoi?* resgatado da obra de Cazotte (1772/1991) por Lacan. A fim de bordejá-la, retorno ao meu percurso de formação acadêmica e psicanalítica para refletir sobre o lugar da psicanálise na universidade, sua relação com os estudos da linguagem e o que uma psicanalista faz - ou pode fazer - em um Programa de Pós-graduação em estudos linguísticos

1. Deslizes na formação

Iniciei minha graduação em Psicologia, aos 17 anos na Universidade Federal de Uberlândia. Pouco me recordo do curso, a não ser dos efeitos que o estudo da psicanálise teve em mim e da minha imaturidade na época, escancarada nos meus primeiros atendimentos clínicos. O primeiro contato que tive com as teorias psicanalíticas se deu no curso de Teorias da Personalidade, no terceiro período da faculdade. Na época, a psicanálise me capturou de tal forma que iniciei meu percurso de análise pessoal, ainda que sem ter ideia alguma do caminho pelo qual isso me levaria.

Muito pouco da Psicologia parecia me interessar, ou melhor, ter efeitos em mim. A psicanálise, no entanto, já me deixava maravilhada e assustada, um universo novo que se abria. Alguns semestres após esse primeiro contato e com encontros intermitentes com a psicanálise em diferentes cursos, iniciei meu primeiro estágio na clínica com o atendimento de famílias. Entretanto, o desamparo foi tamanho ao me ver responsável pelos cuidados de uma mãe em grave sofrimento e de sua filha pequena, com alguns sinais que remetiam à psicose, que não consegui ir adiante. A imaturidade e o despreparo me fizeram decidir, na época, concluir apenas as disciplinas necessárias para o bacharelado. Mais ou menos na mesma época, abandonei a análise, sentindo-me incapaz de continuar.

A sensação, na época, não era de frustração, mas de que o tempo que eu necessitaria para formar-me psicóloga seria diferente daquele que exigia a universidade e que seguiam meus colegas de classe. No segundo ano da faculdade eu havia começado a dar aulas de inglês em uma escola de ensino livre, na qual havia estudado desde os 6 anos de idade. A língua inglesa e seu ensino me encantavam desde muito nova e me dediquei ao trabalho na escola por quase dez anos, deixando a psicologia de lado nesse período. Depois de vários anos, a repetitividade da metodologia e a falta de atualização do material didático (praticamente idêntico ao que eu havia utilizado como aluna) começaram a me frustrar. Passei um tempo fora do Brasil, em um intercâmbio na Austrália, e, quando retornei, não mais me sentia identificada ao papel de professora de inglês, ainda que eu tivesse voltado a trabalhar na mesma escola. Na época, retornei à análise e decidi, então, continuar minha formação como psicóloga, já tendo como objetivo a atuação na clínica.

Busquei, então, estágios na Universidade Federal de Uberlândia, mas, como meu vínculo havia se desfeito, recorri ao Centro Universitário do Triângulo (UNITRI) para realizar minha prática. Dessa vez, não mais me sentia imatura e despreparada, mas incrivelmente

curiosa e com vontade de aprender. Os estágios - na clínica escola e em uma instituição de Saúde Mental - eram de orientação psicanalítica, o que me levou a aprofundar os estudos teóricos para além da universidade. As supervisões acabaram me levando à psicanálise lacaniana, com a qual me identifiquei de pronto e, a partir, principalmente dela, passei a tentar dar conta das minhas indagações, que, não raro, relacionavam-se ao desencontro entre o corpo e a linguagem.

O trabalho na saúde mental e as experiências na clínica, acompanhados da supervisão e dos estudos acabaram me levando ao Mestrado em Psicologia Aplicada (PPGPSI - UFU), a fim de investigar práticas contemporâneas de intervenção corporal, mais especificamente, as tatuagens, como já relatado na Introdução desta tese. O trabalho desenvolvido no Eixo *Psicanálise e Cultura*, tentou dar conta das minhas questões relativas ao modo de funcionamento psíquico do ato de tatuar-se, mas como era de se esperar, levantou mais questões que as que consegui responder, abrindo caminho para o desenvolvimento desta tese, como já assinalado na Introdução.

Com o objetivo de dar continuidade às minhas investigações, procurei o Prof. Dr. Ernesto Sérgio Bertoldo, após sugestão de colegas da academia, que se tornou responsável pela orientação desta tese. Um pouco antes de ingressar oficialmente como doutoranda no Programa de Pós graduação em Estudos Linguísticos (PPGEL/UFU), passei a frequentar o Grupo de Pesquisa em Linguagem e Subjetividade (GELS/CNPq) e o Grupo de Estudos em Linguagem e Psicanálise, além de uma disciplina ministrada, na época, pelo Prof. Ernesto e pela Prof. Dra. Carla Nunes Vieira Tavares. O contato com os grupos de pesquisa e com os trabalhos dos colegas deram, novos contornos às minhas indagações. Enquanto na Psicologia meu foco estava essencialmente na ideia de corpo na contemporaneidade, agora a linguagem ganhava destaque, fazendo ressurgir uma questão que já aparecera em minha dissertação (MACEDO, 2014): se as tatuagens podem ser consideradas um modo de linguagem, de que forma isso se dá e que efeitos isso pode ter no sujeito em sofrimento?

A metodologia escolhida para abordar as questões levantadas nesta tese é a da pesquisa psicanalítica, como será pormenorizadamente discutido no capítulo IV. Mais especificamente, o *corpus*, constituído pelo caso clínico, foi contemplado através de uma análise psicanalítica de discurso (DUNKER, PAULON & MILÁN-RAMOS, 2016). Promover uma análise dessa ordem requer, primeiro, discutir algumas questões, dentre elas, a que se encontra na seção seguinte: qual o lugar da psicanálise na Universidade? Em seguida, serão discutidas as consonâncias e divergências entre a Análise do Discurso de orientação

pecheutiana e a Análise Psicanalítica de Discurso para, finalmente, retomar a questão fundamental deste capítulo: *Che ci fai qui?*

2. A incidência da Psicanálise na Universidade

A Universidade e a Psicanálise têm origens bastante distintas. Enquanto a primeira nasce na Idade Média, atrelada à Igreja Católica e ao ensino da filosofia e da teologia (SANTOS & ALMEIDA FILHO, 2009), a segunda é produto da modernidade e surge na virada para o século XX, subvertendo a lógica positivista e o ideal cientificista da época. Desde sua origem, a Universidade evoluiu para um espaço marcado pela circulação de saberes plurais, incluindo a psicanálise. As questões acerca da relação entre a psicanálise e a universidade já interessavam Freud (1914/2006; 1919/2010) e continuam sendo objeto de interesse e debate, principalmente entre aqueles que se aventuram a fazer pesquisa psicanalítica na Academia, como propõe esta tese. O Brasil apresenta suas peculiaridades, tanto em relação ao jeito como se faz psicanálise quanto ao modo como esse saber circula nas universidades, demarcando um importante traço da psicanálise brasileira.

A implementação das ideias de Freud e a instauração de um movimento psicanalítico dependem de duas condições invariantes, segundo Roudinesco (2000): primeiramente, é necessária a existência de um saber psiquiátrico, ou seja, de um olhar dirigido à loucura capaz de conceituar a ideia de doença mental em detrimento de qualquer ideia de possessão de origem mágica ou divina; é também necessária a existência de um estado de direito que garanta a livre transmissão do saber. Segundo Dunker (2019), o Brasil parece responder a essas duas condições de maneira um tanto anômala, tanto nas garantias institucionais quanto na superação do pensamento mágico.

A psicanálise chegou ao Brasil no início de século 20 por duas principais vias: a psiquiatria e o movimento modernista. Juliano Moreira, médico psiquiatra baiano, foi o primeiro a levar os textos de Freud para estudos e debates na Sociedade Brasileira de Psiquiatria, Neurologia e Medicina Legal nas primeiras décadas do século XX (CASTRO, 2019). Até Moreira, a psiquiatria no Brasil era marcada pelo atraso e limitava-se a reproduzir o discurso teórico da psiquiatria francesa e a seguir as práticas ditadas por leigos ou religiosos, responsáveis pela administração e pelo cuidado dos pacientes nos hospitais (COSTA, 2007). Nas primeiras décadas do século 20, a psicanálise já havia sido introduzida e circulava no principal hospital psiquiátrico do Brasil⁷, não apenas através de Moreira, mas de outros médicos como Henrique Roxo, Antônio Austregésilo e Júlio Porto-Carrero, igualmente

⁷ Hospital dos Alienados Pedro II - Rio de Janeiro.

responsáveis pela recepção e divulgação da obra freudiana no Brasil (CASTRO, 2019; COSTA, 2007).

Simultaneamente à via médica, a psicanálise adentrou o Brasil, também, através de um dos mais importantes movimentos artísticos brasileiros: o movimento modernista. As primeiras décadas do século 20, especialmente na cidade de São Paulo, foram marcadas por uma efervescência cultural fortemente influenciada pelas ideias freudianas. Enquanto Mário de Andrade lia Freud em francês e falava sobre “as coisas freudianas”, Oswald de Andrade, em 1928, apresentou seu *Manifesto Antropófago*, fortemente influenciado pelas ideias difundidas por Freud em *Totem e Tabu* (1912[1912-13]/2006). No quadro do movimento modernista, a psicanálise aparece como uma via para a crítica à biologização do sujeito e às elocubrações positivistas acerca da natureza particular do caráter nacional brasileiro. A já fértil cena cultural enriquecia-se com as ideias psicanalíticas, como explica Massi (2019), demonstrando como a teoria freudiana encontrou aqui um território vasto, atrasado pelas desigualdades sociais, políticas raciais e culturais. “Foi na centralidade das áreas urbanas, como São Paulo e Rio de Janeiro, que a psicanálise floresceu, sob a égide de parte da medicina vigente e do movimento modernista” (MASSI, 2019).

Embora as teorias freudianas tenham chegado ao Brasil sem atraso, as duas condições propostas por Roudinesco (2000) para o estabelecimento da psicanálise, ou seja, a laicização do saber psiquiátrico e a possibilidade de livre associação, estavam longe de ser atendidas. A democracia restritiva e a incidência e importância do pensamento religioso na cultura brasileira não impediram, contudo, a entrada da Psicanálise nas universidades e sua disseminação, especialmente nos cursos de graduação em Psicologia.

Uma das peculiaridades da psicanálise brasileira é justamente sua conexão com a ciência psicológica e sua incidência na universidade, explica Dunker:

Na maior parte do mundo, a Psicologia é um curso de quatro anos, não habilitando para a prática clínica, orientado pela leitura de manuais, associando grandes temas do cognitivismo, da neuropsicologia e das teorias do desenvolvimento, combinados com a psicologia social-experimental de extração americana. No Brasil, escolhemos disseminar cursos de Psicologia de cinco anos, os quais, além da psicologia experimental com a persistente leitura de autores clássicos e da psicologia social europeia, incluem estágios que habilitam para a prática clínica. (2019, p.23)

A psicanálise, no Brasil, está, assim, fundamentalmente inserida nos currículos dos cursos de Psicologia e na própria lógica que rege esses cursos, tendo sido praticamente banida

do ensino médico. Tal inserção, entretanto, não se restringe aos cursos de Psicologia, tampouco dirime a Psicanálise de tensionamentos de ordem epistemológica, teórica, metodológica e técnica que tangem a relação entre a psicanálise e a universidade.

Duas tendências marcam a psicanálise no Brasil: se por um lado encontramos, “o provincianismo dos psicanalistas nacionais com seus complexos de impostura, suas paródias involuntárias e fetiches teóricos ou institucionais” (DUNKER, 2019, p. 23) que reproduzem nosso complexo colonial importando ou endossando a importação de ideias fora do lugar e, não raro, desconectadas da realidade nacional; por outro, encontramos a renovação de ideias e práticas que se dá, no âmbito brasileiro, principalmente em decorrência de investigações, pesquisas e projetos que advêm do ambiente universitário, ocupando-se, para além da clínica tradicional, de questões “extra-muros”⁸, de experiências a céu aberto⁹, como as clínicas públicas e outras práticas institucionais que tornam a psicanálise mais acessível; e, também, dos impasses gerados pela hipermedicalização e pela generalização disciplinar de dispositivos psicoeducativos, dentre outras questões de ordem cultural, social e política que atravessam os muros dos consultórios ao se enveredarem em questões que ultrapassam os limites do divã.

A psicanálise na universidade localiza-se na tensão entre um saber ideal da ciência, ainda balizado e validado pelos parâmetros positivistas, e um saber que visa à singularidade e a originalidade da experiência. Acerca da incidência da psicanálise na universidade há que se considerar o compromisso ético de sua transmissão que, como escreve Dockhorn:

[...] passa, inevitavelmente, pela reflexão acerca dos desafios do psicanalista como docente e como pesquisador na Academia. A formação científica contemporânea, marcada pelo retorno aos pressupostos positivistas, torna esses desafios ainda maiores e, justamente por isso, é fundamental problematiza-los. (2014, p. 104)

⁸ “A psicanálise extramuros reflete sobre a responsabilidade social frente à Sociedade e à Cultura - que implica o psicanalista e seu olhar para intervir em esferas sociais; o fazer do psicanalista fora do consultório. Embora a psicanálise seja reconhecida em muitas dimensões da cultura e da sociedade a partir de conceitos e modos de pensar, em seu caráter clínico e institucional, ela permanece em lugar de isolamento e inacessibilidade para a maioria das pessoas” (SPBRP, 2018, s./p.). Mais que levar a clínica para além do divã, a psicanálise extramuros ajuda a pensar os fenômenos sociais, culturais e políticos e os modos de intervir nesses meios, sempre tendo como norte a ética que rege a psicanálise e sua metodologia.

⁹ As experiências de psicanálise “a céu aberto” destinam-se à escuta analítica voltada àqueles comumente hostilizados ou até ignorados em sua invisibilidade provocada por um sistema sócio-econômico que exclui pessoas, as quais são atingidas em sua constituição subjetiva (KHOURI & NETTO, 2016). Um exemplo de psicanálise a céu aberto encontra-se no “consultório de/na rua”, serviço do Sistema Único de Saúde (SUS) destinado à atenção multidisciplinar às pessoas em situação de rua. (LONDERO, CECCIM & BILIBIO, 2014).

A descoberta do inconsciente, ou melhor, a constatação de que há inconsciente, representou um dos principais descentramentos¹⁰ no pensamento ocidental do século XX, como explica Hall.

A teoria de Freud de que nossas identidades, nossa sexualidade e a estrutura de nossos desejos são formados com base em processos psíquicos e simbólicos do inconsciente, que funciona de acordo com uma “lógica” muito diferente daquela da Razão, arrasa com o conceito de sujeito cognoscente e racional provido de uma identidade fixa e unificada - o “penso, logo existo”, do sujeito cartesiano.(2006, p. 36)

O pensamento freudiano, aliado aos demais descentramentos levantados por Hall, a saber: o pensamento marxista e sua rejeição da ideia de que existe uma essência do homem; a linguística saussuriana e a introdução da ideia de língua como sistema social (a importância da relação entre o pensamento de Saussure e a psicanálise será mais detalhadamente abordada no Cap. II); os trabalhos de Foucault na promoção de uma genealogia do sujeito moderno e também nos modos de se pensar o poder; e o feminismo e seus efeitos, tanto como crítica teórica quanto movimento social, representaram grandes avanços na teoria social e nas ciências humanas e, conseqüentemente, nos modos de transmissão de saber e de se fazer pesquisa na universidade.

A psicanálise sustenta-se, assim, como uma resposta, dentre outras, à proposta de considerar o indivíduo como resultado de um funcionamento biológico a partir de processos normativos e normatizantes, apostando na singularidade dos modos de subjetivação. Cabe à psicanálise colocar-se como contraponto face a esses paradigmas epistemológicos de ordem positivista e, nisso, a Academia constitui-se como espaço privilegiado de encontro e de discussão.

A ruptura epistemológica promovida pela Psicanálise subverte o conceito de sujeito, com efeitos nos modos como a psicanálise e a pesquisa psicanalítica incidem na universidade. Sobre a ciência moderna, escreve Elia (2004, p. 14),

se ela estabelece as condições de aparição real do sujeito, como dito acima, não o toma em consideração, não opera com ele nem sobre ele. Pelo contrário, o exclui

¹⁰ Hall sugere que os pensadores que sustentam que as identidades modernas estão sendo fragmentadas “argumentam que o que aconteceu à concepção de sujeito moderno, na modernidade tardia, não foi simplesmente sua desagregação, mas seu deslocamento. Eles descrevem esse deslocamento através de uma série de rupturas nos discursos do conhecimento moderno” (2006, p. 34). Partindo dessa ideia, o autor faz um esboço de cinco grandes avanços na teoria social e nas ciências humanas (que ele nomeia como descentração ou descentramento), cujo maior efeito foi o descentramento do sujeito cartesiano.

de seu campo operatório no momento mesmo em que, ao constituir este campo, supõe o sujeito. O sujeito é suposto pela ciência para, no mesmo ato, ser dela excluído, ou, mais exatamente, ser excluído do campo de operação da ciência.

O saber psicanalítico tem como objeto o inconsciente cujo vigor e verdade sustentam-se na subversão do ideal de objetividade e neutralidade que a ciência moderna advoga. Mais que isso, não somente a noção de sujeito é ampliada, mas o sujeito, ao invés de expurgado - como tentou-se fazer na ciência moderna, torna-se interesse central da ciência psicanalítica.

Para Lacan (1966/1998), o sujeito sobre o qual a psicanálise opera não pode ser outro senão o sujeito da própria ciência; ou seja, opera-se justamente sobre o sujeito que a ciência moderna tenta expurgar. Não se trata de um sujeito distinto, mas do fato de que há um sujeito na ciência moderna que insiste apesar das tentativas de excluí-lo. Para Elia (2004, p. 15): "A subversão própria à psicanálise, em relação ao sujeito que já estava colocado pela ciência desde seu advento como ciência moderna é ter criado as condições de operar esse sujeito." Desse modo, continua o autor:

A experiência psicanalítica, uma vez colocada em operação através da instalação do dispositivo freudiano da associação livre, produz as condições de emergência do sujeito do inconsciente, justamente através da repetição e da transferência, e cria as condições de produção das chamadas formações do inconsciente - atos falhos, lapsos, sonhos, sintomas e chistes -, outra modalidade de emergência do sujeito, esta de caráter metafórico e pontual. O sujeito, assim, é uma categoria que se impõe à experiência, na exigência de elaboração teórica que esta faz ao psicanalista. Se a instalação de um determinado dispositivo acarreta, como consequência das condições que assim se estabelecem, a emergência de determinada produção do inconsciente, impõe-se supor que algo como um sujeito encontre-se em operação no inconsciente. (ELIA, 2004, p. 16-17)

Como consequência, a psicanálise contribui com uma nova forma de fazer pesquisa que deixa de lado a tentativa de uma separação nítida entre sujeito-objeto. O fato de não obedecer os ideais de cientificidade que pressupõem uma neutralidade do sujeito não torna a psicanálise e a pesquisa psicanalítica menos rigorosas.

Em *Deve-se ensinar a psicanálise nas universidades?* (1919/2010), Freud introduz a discussão acerca da relação entre a psicanálise e a universidade apresentando justificativas para a incorporação da psicanálise na formação dos médicos. Freud defende a ideia de que a psicanálise poderia auxiliar os estudantes no esclarecimento do significado dos fatores mentais nas diferentes funções vitais e, também, nas doenças e no tratamento. Para Freud, a

psicanálise poderia ocupar o papel de uma introdução à psiquiatria a fim de possibilitar uma compreensão dos fatos psíquicos e não somente uma etiologia orgânica.

“O ensino da psicanálise teria de proceder em dois estágios: um curso elementar, destinado a todos os estudantes de medicina, e um curso especializado para psiquiatras.”, escreve Freud (1919/2010, p. 380). Entretanto, o autor deixa claro que a psicanálise teria contribuições importantes, também, em outras áreas de formação:

Ao investigar os processos psíquicos e as funções intelectuais, a psicanálise segue um método próprio, cuja aplicação não se limita ao âmbito dos distúrbios psíquicos, mas se estende igualmente à resolução de problemas na arte, na filosofia e na religião. Nesse sentido, ela já forneceu novos pontos de vista e trouxe importantes esclarecimentos em questões de história da literatura, mitologia, história das civilizações e filosofia da religião. Portanto, esse curso geral deveria também ser aberto aos estudantes dessas áreas da ciência. A fecundação dessas outras disciplinas pela psicanálise certamente contribuirá para forjar um vínculo mais sólido entre a medicina e os ramos de saber da filosofia e das artes, no sentido de uma *universitas literarum*.

Embora reconheça a importância da psicanálise em outros campos do conhecimento, há que se destacar que essa disciplina seria ministrada apenas por meio de aulas teóricas, haja vista a dificuldade de experiências e demonstrações práticas nas salas de aula. Em relação à pesquisa, Freud afirma que seria suficiente que professores tivessem acesso a um departamento hospitalar com clientes externos e, eventualmente, internos, que supririam os pesquisadores com o material necessário. Freud deixa claro, porém, que uma formação estritamente universitária seria incapaz de transmitir a psicanálise propriamente dita. Para além das aulas teóricas e das pesquisas desenvolvidas na universidade, a formação deveria sustentar-se no tripé análise pessoal, estudos teóricos aprofundados e supervisão clínica que, à época de Freud, deveria ocorrer no âmbito das Sociedades Psicanalíticas.

Ainda assim, deve-se dar à psicanálise na universidade a importância que ela merece, como escreve Dockhorn:

A pesquisa psicanalítica oferece, contudo, uma importante e legítima alternativa ao modelo de fazer ciência sob a égide do positivismo. Sua incursão na esfera universitária tem sido desafiadora, porém, duradoura, o que evidencia a fecundidade da investigação psicanalítica e o quanto, de fato, ela contribui para o conhecimento do sujeito e do psíquico. Considera-se, desse modo, ser a Academia o campo privilegiado para discutir a necessária ampliação do conceito de ciência e, dessa forma, fomentar possibilidades diversas de produção de conhecimento. Logo, em um cenário no qual a ciência efetivamente existia naquilo que define sua essência, ou seja, sua relação com o saber, é inquestionável a validade de acolhimento às modalidades próprias de produção de conhecimento em Psicanálise. Assim, é fundamental que haja caminhos de acolhimento e fomento na

universidade da capacidade interrogativa de um psicanalista. Além da já consagrada inserção da psicanálise nos cursos de graduação, considera-se vital a consolidação e a abertura nos programas de pós-graduação de efetivas vias de produção de conhecimento psicanalítico, através do estímulo a pesquisas que tenham não apenas a psicanálise como eixo teórico de discussão dos achados, mas fundamentalmente, a produção de pesquisas com o Método Psicanalítico. (DOCKHORN, 2014, p. 47)

Como se pode ver, há, desde Freud, uma relação inextricável entre a universidade e a psicanálise. No Brasil, essa relação se dá, principalmente, nos cursos de psicologia o que promove, com frequência, uma confusão entre os dois campos, especialmente entre os leigos. Apesar disso, a psicanálise, de modo algum, restringe-se ao campo da psicologia, muito pelo, contrário, tem seu próprio campo, que será abordado na seção três deste capítulo. Do mesmo modo, a pesquisa psicanalítica não se restringe às pesquisas clínicas, como será discutido a seguir.

2.1. Além do divã

A psicanálise nunca esteve restrita aos pacientes deitados no divã. O interesse da psicanálise, desde seus primórdios, extrapola as paredes do consultório ao ocupar-se de fenômenos culturais, sociais e políticos. A psicanálise extramuros, ou em extensão,

diz respeito a uma abordagem - por via da ética e das concepções da psicanálise - de problemáticas que envolvem uma prática psicanalítica que aborda o sujeito enredado nos fenômenos sociais e políticos, e não estritamente ligado à situação do tratamento psicanalítico. Consideramos que esse tipo de pesquisa em Psicanálise-iniciado por Freud e por ele nomeado **psicanálise aplicada** - projeta um campo que vem se tornando palco de várias discussões e impasses. (ROSA, 2004, p.331)¹¹

O campo da escuta é muito mais vasto que o campo dos consultórios clínicos. A cultura, a sociedade e a política não só influenciam os modos de sofrimento e de sua gestão, mas servem de objeto e de substrato para investigações psicanalíticas. Está no cerne da subversão psicanalítica ser capaz de não desenraizar o sujeito das questões de seu tempo e, simultaneamente, ser capaz de ler aquilo que esse tempo traz de particular. Para Rosa, uma chave de análise dos fenômenos sociais seria a recusa da independência dos discursos, ou seja “a verdade de um sujeito pode vir a se elucidar não necessariamente entre quatro paredes, mas em outra cena, em outro discurso” (2018, p. 26).

¹¹ Grifos da autora.

Uma das premissas da psicanálise é a superação do discurso produzido pela consciência, o que exclui qualquer tentativa de generalização ou de produção de certezas. Rosa levanta duas dificuldades importantes da psicanálise em extensão:

A primeira refere-se à prática da aplicação de concepções teóricas e metodológicas a objetos externos ao campo em que foram criados: o campo das descobertas freudianas. A segunda dificuldade é levantada pelo próprio método, uma vez que a psicanálise freudiana não propõe um método a que todos os casos poderiam ser submetidos.

[...] Nesse tipo de pesquisa, teme-se incorrer seja na descaracterização e abrangência imprópria dos conceitos - que acarretaria uma psicologização dos fenômenos - seja em abstrações generalizantes, indicativas da fragilidade epistemológica dessa área de pesquisa. (ROSA, 2004, p. 331-332)

Embora Freud tenha enfatizado a psicanálise como teoria e técnica de tratamento, em *Dois verbetes de Enciclopédia* (1923 [1922]/2006) deixou claro, também, seu viés de pesquisa. Vários trabalhos do autor dedicam-se à psicanálise aplicada¹², como *Delírios e sonhos na Gradiva de Jensen* (1907 [1906]/2006), *Uma recordação de infância de Leonardo da Vinci* (1910/2013), *Totem e tabu* (1912 [1912-13]/2006) e *Moisés de Michelangelo* (1914/2006). Lacan critica o termo “psicanálise aplicada” pois, para ele, a psicanálise só se aplica a um sujeito que fala e que ouve. Qualquer outra forma de aplicação seria apenas em sentido figurado, imaginário, baseado na analogia e ineficaz no que diz respeito ao tratamento.

Em 1965, no *Ato de fundação* da Escola Freudiana de Paris (1965/2003), Lacan faz distinção entre a psicanálise como intenção, ou seja, a doutrina; e a psicanálise como extensão, que diz respeito à prática e à articulação da clínica com ciências afins, “incluindo aquilo que do estruturalismo, em certas ciências, pode lançar luz sobre a psicanálise” (ROSA, 2004, 336). O próprio Lacan não somente recorre a campos como o da Antropologia e da Linguística, mas produz efeitos nesses campos, como veremos na seção a seguir.

¹² A psicanálise aplicada (ou psicanálise em extensão, ou, ainda, psicanálise extramuros) baseia-se na aplicação do método psicanalítico fora do contexto da clínica tradicional. Embora jamais tenha conceituado o termo formalmente, Freud não apenas nomeou esse tipo de exercício de psicanálise, como, também, fundou a revista *Imago*, especializada na publicação de trabalhos em psicanálise aplicada. A aplicação da psicanálise esteve presente ao longo da obra de Freud, que não se ateve a analisar somente seus pacientes e utilizava o método psicanalítico para analisar obras de arte, fenômenos culturais, a sociedade e o funcionamento psíquico do ser humano para além do divã. (MEZAN, 1985)

3. Do campo da psicanálise ao atravessamento de campos

O campo da psicanálise é o campo do inconsciente. O termo “psicanálise” foi criado por Sigmund Freud e apareceu pela primeira vez em 1896/2006 em *A hereditariedade e a etiologia das neuroses*, para nomear o modo particular de psicoterapia decorrente do método catártico, desenvolvido por seu mestre e colega Josef Breuer que, com a ajuda de Ana O.¹³ deixou de sustentar-se na sugestão e estabeleceu como técnica a associação livre. O método psicanalítico é pautado pela exploração do inconsciente e sua interpretação. Dá-se o nome de psicanálise, como explica Roudinesco, ao tratamento conduzido de acordo com esse método, ao movimento psicanalítico, ou seja, à escola de pensamento que engloba todas as correntes do freudismo e à disciplina fundada por Freud,

na medida em que abrange um método terapêutico, uma organização clínica, uma técnica psicanalítica, um sistema de pensamento e uma modalidade de transmissão do saber (análise didática, supervisão) que se apóia [sic] na transferência e permite formar praticantes do inconsciente (1998, p. 603);

A psicanálise visa levar o recalcado à consciência. Seu objeto é, então, o inconsciente, essa “outra cena” que se desenrola em um lugar desconhecido da consciência. Freud, em sua primeira tópica, o define como instância ou sistema constituído pelos conteúdos recalçados que podem escapar às outras instâncias (pré-consciente e consciente). Já no âmbito da segunda tópica, o inconsciente serve para qualificar o *isso* e, também, parte do *eu* e do *supereu*.¹⁴

¹³ “‘Cale a boca e me deixe falar livremente’ disse Anna O. a Breuer (1893-1895/2006) após sentir-se farta de suas perguntas, sugestões e recomendações. O médico cedeu ao pedido de Anna O e a moça o ajudou a “inventar” uma nova técnica: a associação livre. Ao deixar de lado a condução coercitiva do que o paciente deveria falar no tratamento, Freud percebeu que, desse modo, o poder da fala deslocava-se do médico para o paciente, permitindo, assim, o acesso ao inconsciente e promovendo, como consequência, um bem-estar. Anna O. chamava esse processo de ‘*talking cure*’ e descrevia a sensação de poder falar sem qualquer amarra ou direção para alguém que a escutava sem as imposições das regras sociais e morais como um limpeza de chaminé. Anna O. tornou-se, então, o caso inaugural da psicanálise.” (MACEDO, 2020)

¹⁴ O aparelho psíquico pode ser compreendido a partir de três aspectos: econômico, dinâmico e tópico. Freud organiza sua teoria em duas tópicas, dois pontos de vista distintos de organização do aparelho psíquico. Cada uma dessas tópicas contém um certo número de sistemas dotados de características e funções diferentes e dispostos em uma certa relação aos outros. É possível pensar em cada uma dessas tópicas como lugares metafóricos que possuem, inclusive, representações espacialmente figuradas. A primeira concepção tópica do aparelho psíquico aparece pela primeira vez em *A interpretação dos sonhos* (1900/2006) e organiza-se em inconsciente, pré-consciente e consciente. A segunda concepção tópica é introduzida por Freud a partir de 1920 (2006) e organiza o aparelho em *eu*, *isso* e *supereu*. Não há uma superação teórica introduzida pela segunda tópica, mas, como destaca Laplanche (2001), seu feito está, principalmente em apostar não mais em um modelo “emprestado” das ciências físicas, mas sim pelo antropomorfismo: “o campo intra-subjetivo tende a ser concebido segundo modelo das relações intersubjetivas, os sistemas são representados como pessoas [instâncias] relativamente autônomas na pessoa (dir-se-á, por exemplo, que o superego se comporta de forma sádica com o ego). Nesta medida, a teoria científica do aparelho psíquico tende a aproximar-se da forma fantasística como o sujeito se concebe e até, talvez, se constrói.” (LAPLANCHE, 2001, p. 508).

Para Lacan, o inconsciente é a parte do discurso consciente que falha, que marca sua descontinuidade. O consciente, então, seria um efeito do inconsciente, um conceito forjado a partir daquilo que opera para constituir o sujeito, ou seja, o inconsciente. Lacan, ao promover um retorno à letra de Freud, estabelece uma estrutura do inconsciente que se dá como uma linguagem, e faz isso formalizando os conceitos de deslocamento e condensação na forma dos conceitos linguísticos de metáfora e metonímia, retomando os trabalhos de Roman Jakobson (1956).

Freud elaborou o modo de funcionamento do inconsciente a partir de deslocamentos e condensações em seu trabalho sobre a interpretação dos sonhos (1900/2006). Para o psicanalista, a condensação seria um mecanismo inconsciente através do qual as palavras e as imagens referentes aos conteúdos latente e manifesto seriam comprimidas, resultando em novas ideias; o deslocamento, por sua vez, seria o mecanismo pelo qual os afetos se ligariam a ideias diferentes daquelas que lhes deram origem, permanecendo, ainda assim, associadas a elas de alguma maneira. Jakobson (1956), a partir da análise desses processos pela via de uma análise de discurso, associou-as às figuras de linguagem metáfora e metonímia. Jakobson, entretanto, limitou sua análise ao campo da Semântica. Ainda assim, suas ideias serviram para que Lacan as desenvolvesse em articulação com o discurso, com a fala marcada pelo inconsciente.

Lacan desenvolveu suas formulações sobre o inconsciente em seu quinto seminário, *As formações do Inconsciente* (1958/1999). Para ele, a metáfora é um processo de seleção vertical que implica a substituição de palavras na cadeia significativa do discurso. Trata-se de um meio criativo que substitui, comprime e cria novas palavras em um determinado tempo, ou seja, de modo sincrônico. A metonímia, por sua vez, é um processo horizontal de combinação de palavras na cadeia significativa que faz com que um significante deslize para outro em uma cadeia de eventos sucessivos, ou seja, em uma dimensão diacrônica. O seminário lacaniano revela os efeitos que a leitura de Saussure tiveram em Lacan. Enquanto a dimensão diacrônica refere-se à sequência de diferentes eventos embutidos no discurso do sujeito, a dimensão sincrônica envolve a possibilidade inerente de substituição em um ponto particular da cadeia, em um determinado momento. Essas articulações implicam, assim, cadeias discursivas bi-dimensionais baseadas nessas duas operações simultâneas. Segundo Lacan, metáfora e metonímia são efeitos de linguagem e, também, o resultado do trabalho de repressão que ocorre no inconsciente. Esse efeito de linguagem,

por nascer dessa fenda original, o sujeito traduz uma sincronia significativa nessa pulsação temporal primordial que é o *fading* constitutivo de sua identificação. Esse é o primeiro movimento. Mas, no segundo, havendo o desejo feito seu leito no corte significativo em que se efetua a metonímia, a diacronia (chamada “história”) que se inscreveu no *fading* retorna à espécie de fixidez que Freud atribui ao voto inconsciente (1960/1998, p. 849)

As formações do inconsciente e seu efeito de linguagem podem revelar não somente o sujeito, mas a causa de seu desejo, como será discutido a seguir.

3.1. O sujeito lacaniano

O saber sobre o sujeito não está ao alcance de todos, e não está ao alcance de ninguém que não queira se dar ao trabalho psicanalítico.

(ELIA, 2004, p. 10)¹⁵

O sujeito da psicanálise é o sujeito da ciência¹⁶. Para Lacan (1966/1998), é impensável que a psicanálise como prática, ou seja, que a descoberta do inconsciente freudiano houvesse tido lugar antes do nascimento da ciência, tomada por Lacan em seu sentido absoluto, e sua consolidação a partir do século XVII. A psicanálise é fruto da ciência moderna, uma ciência que, em nome da neutralidade e da cientificidade buscou - e ainda busca - expurgar o sujeito que, entretanto, insiste e resiste.

¹⁵ ELIA, L. **O conceito de sujeito**. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.

¹⁶ Lacan afirma em *A ciência e a verdade* que o “o sujeito sobre quem operamos em psicanálise só pode ser o sujeito da ciência” (1960/1998, p. 873). Para compreender essa afirmação é preciso destacar a influência de Koyrè no pensamento de Lacan, especialmente em seu empenho em situar historicamente a psicanálise. A tese central de Koyrè a respeito da ciência moderna é a de que seu advento institui um corte, uma descontinuidade entre o mundo antigo e o mundo moderno. A ideia de corte pressupõe uma ruptura profunda na história da ciência, dividindo o mundo antigo e o mundo moderno e transformando radicalmente a experiência humana. Assim, o advento da ciência moderna promove o nascimento de um novo homem. Esse corte epistemológico operado pela ciência moderna despossui os corpos de suas qualidades intrínsecas, de sua essência. O homem não pode mais contar com a cosmovisão grega para lhe certificar e garantir seu lugar no mundo. Essas são as ideias que fundamentam *A ciência e a verdade* (LACAN, 1966/1998). A ideia de descontinuidade entre o mundo antigo e o mundo moderno sustenta a hipótese lacaniana de que o sujeito da psicanálise é o sujeito da ciência, uma vez que um outro modo de constituição subjetiva surge com esse corte decorrente da revolução científica. Há que se considerar que a ciência moderna, com seu ideal positivista, tentou, de todas as maneiras, expurgar a subjetividade, estabelecendo como ideal um experimentador despersonalizado, desqualificado, sem predicções. Para Lacan, “a lógica moderna é, de modo incontestado, a consequência estritamente determinada de uma tentativa de saturar o sujeito da ciência, [...] o sujeito em questão continua a ser correlato da ciência, mas um correlato antinômico, já que a ciência mostra-se definida pela impossibilidade do esforço de suturá-lo” (1966/1998, p. 875). Ou seja, o sujeito é efeito colateral da ciência, efeito da perda de sua essência. A psicanálise nasce, justamente, como uma tentativa de tratar clinicamente os efeitos da falta de fundamentos decorrentes do desenvolvimento da atividade científica. Por isso Lacan afirma que “é impensável que a psicanálise como prática, que o inconsciente, o de Freud, como descoberta, houvesse tido lugar antes do nascimento da ciência.” (1966/1998, p. 871).

Embora a questão do sujeito tenha permeado a psicanálise desde sua inauguração, Freud não buscou sua epistemologia nem se ocupou diretamente da categoria, que só passou a ser formalizada com Lacan. Freud, segundo Barroso (2012), quando fazia alusões ao termo, associava-o, com frequência, à noção de autor ou agente da ação. Isso quer dizer que, no princípio da psicanálise, o sujeito ainda era aquele do *cogito* cartesiano, marcado pela ilusão de unidade e indivisibilidade e tendo a razão como eixo de sua existência. Para Lacan (1964/2008), a emergência do campo freudiano não seria possível, senão após a emergência do sujeito cartesiano. Segundo o autor, o fato de ser possível chamar o sujeito de volta para sua casa no inconsciente depende desse passo.

A fim de compreender o sujeito lacaniano é necessário, primeiro, compreender melhor o sujeito cartesiano. O fato de que o advento da psicanálise decorre da emergência do sujeito cartesiano sustenta-se em duas teses, como explica Soler (1997): a primeira delas é a de que a ciência, tal qual a conhecemos agora, começou com Descartes, ou seja, o sujeito da ciência é o sujeito do *cogito*, o sujeito do pensamento e da certeza que, porque pensa, e somente por isso, assegura-se de si. A segunda tese é a de que o sujeito da psicanálise é o sujeito que condiciona a ciência. Contudo, o sujeito da ciência não é o sujeito da verdade, pois sua certeza independe completamente dela. Para Soler, "O cogito suspende qualquer consideração da verdade" (1997, p. 54). O sujeito psicanalítico, ao contrário, não é o sujeito da certeza. É alguém que duvida, que sofre sem saber o motivo, que não sabe o que causa seu sofrimento, tampouco o seu desejo. Ele é um sujeito da dúvida, mas não é indiferente à verdade e talvez queira justamente saber o que está por trás de seu sofrimento.

Elia destaca que a emergência do sujeito coincide com a emergência de um momento de angústia na história do pensamento:

A aparição do sujeito no cenário do pensamento se fez através da angústia e da incerteza em relação ao que se dera até então como um mundo mais ou menos compreensível para o entendimento do homem. Não se trata de dizer que não tenha havido crises no pensamento até esse momento, mas de saber discernir a magnitude dessa crise em particular - o advento da ciência moderna e sua separação da filosofia - e fazer a verificação precisa de seu valor de corte maior. A humanidade precisaria esperar mais três séculos por Freud e pela psicanálise para dispor de elementos que lhe permitissem entender a relação entre essas duas formas de emergência, a do sujeito e a da angústia, a ponto de poder enunciar que essa relação é de equivalência: a emergência da angústia é a emergência do sujeito. (2004, p. 13).

Se, por um lado, a ciência moderna possibilita a emergência do sujeito, por outro, ela esforça-se em expurgá-lo, em não levá-lo em consideração e não opera sobre ele nem com ele.

A psicanálise, ao contrário, opera sobre um sujeito (não sobre uma pessoa ou um indivíduo). Desse modo, “a subversão própria à psicanálise, em relação ao sujeito que já estava colocado pela ciência desde seu advento como moderna é ter criado as condições para operar com este sujeito” (ELIA, 2004, p. 15). É no campo do inconsciente, discutido na seção anterior, que o sujeito poderá emergir. O sujeito e o ser não são coincidentes porque o sujeito não é uma categoria ontológica, mas, sim, ética, ou seja, não tem uma essência, é efeito, mais especificamente, efeito de linguagem, pois está submetido à lei do significante e aos deslizamentos que advêm nas formações inconscientes, como os chistes, os atos falhos, os sonhos e os sintomas. O sujeito não é o indivíduo ou a pessoa, como escreve Arnaldo Antunes¹⁷:

Coisa que acaba. Troço que tem fim. Sujeito.
Que não dura, que se extingue. Míngua.
Negócio finito, que finda. Festa que termina.
Coisa que passa, se apaga, fina. Pessoa.
Troço que definha. Que será cinzas. Que o
chão devora. Fogo que o vento assopra. Bolha
que estoura. Sujeito. Líquido que evapora.
Lixo que se joga fora. Coisa que não sobra,
soçobra, vai embora. Que nada fixa. A foto
amarela o filme queima embolora a memória
falha o papel se rasga se perde não se repete.
Pessoa. Pedaco de perda. Coisa que cessa,
fenece, apodrece. Fome que sacia.
Negócio que some, que se consome. Sujeito.
Água que o sol seca, que a terra bebe. Algo
que morre, falece, desaparece. Cara, bicho,
objeto. Nome que se esquece.

Lacan produziu duas distintas definições de sujeito. A primeira delas pode ser encontrada em seu trabalho sobre a subversão do sujeito (1960/1998), no qual ele é definido como efeito de linguagem. Tal concepção concebe o sujeito com consequência e, portanto, como um movimento da cadeia significante. A segunda definição aparece em *Posição do Inconsciente* e representa uma variante ao afirmar que “o inconsciente é um conceito forjado na trilha do que opera para constituir o sujeito” ([1960]1964/1998, p. 830). Essa segunda definição demonstra que a hipótese freudiana de inconsciente foi, na verdade, uma necessidade lógica e conceitual para dar conta da função do sujeito e leva a subversão ao limite não somente por contestar a noção de sujeito da psicologia e da filosofia, mas por inverter a ordem do enunciado. (CABAS, 2009). Assim, não é porque há o inconsciente que

¹⁷ ANTUNES, A. Pessoa. **Nome**. BMG, 1993.

existe um sujeito. É porque há um sujeito que a hipótese do inconsciente se sustenta, é por ser o sujeito a verdadeira questão que Freud precisou formular a hipótese do inconsciente.

A categoria de sujeito organiza-se por um duplo eixo: na horizontal, em relação ao semelhante e na vertical em relação ao Outro, lugar da linguagem e do tesouro dos significantes, a partir do qual a mensagem do sujeito se forma e ao qual ela se endereça. Lacan explica que o sujeito nasce no que, no campo do Outro, surge o significante e, por isso mesmo, antes não era nada senão um sujeito em devir. Por nascer com o significante, o sujeito nasce dividido, ele é esse surgimento que, antes, não era nada, mas que, ao ter aparecido se coagula em significante (LACAN, 1964). Isso quer dizer, como explica Soler (1997), que

o Outro precede o sujeito. O outro como lugar da linguagem - o Outro que fala - precede o sujeito e fala sobre o sujeito antes de seu nascimento. Assim, o Outro é a primeira causa do sujeito. O sujeito é representado por um significante e antes do surgimento do significante não existe sujeito. Mas o fato de não existir sujeito, não quer dizer que não existia nada, porque pode existir um ser vivo, mas este ser vivo se torna um sujeito somente quando um significante o representa. Logo, antes do surgimento do significante, o sujeito é nada.

Esse hiato, esse desencontro entre o sujeito e o ser vivo interessa fortemente a esta tese uma vez que é como efeito e não como essência que ele é aqui compreendido. Trata-se do sujeito dividido pela pulsão e que, através dela, revela sua verdade, seu desejo inconsciente, do qual não pode escapar nem deter em si mesmo. É, também, pelo viés do sujeito que esta tese propõe-se a pensar o atravessamento da psicanálise na Análise de Discurso pecheutiana, como se segue na próxima seção.

3.2. O atravessamento da psicanálise na Análise de Discurso pecheutiana

O campo da psicanálise, como já foi dito, é o campo do inconsciente. Como consequência, seu saber atravessa outros campos, como é o caso da psicologia e da psiquiatria, mas, também, de campos da linguística, como por exemplo, o da Análise de Discurso (AD) pecheutiana, que orienta parte das pesquisas no grupo GELS, no qual esta tese foi gerada.

A linguística, como ciência independente, é instituída através de um corte epistemológico promovido por Saussure. Como explica Teixeira, “Para adquirir status científico, a linguística teve que operar exclusões, colocando na exterioridade de seu objeto -

a língua - questões que não deixam de lhe dizer respeito: o sujeito, a referência, a história” (2005, p. 66). Essas questões, que ficaram como resíduo, retornam à língua.

O objeto da linguística é a língua, como estabelece Saussure em seu *Curso de Linguística Geral* (1999), e, para isso, propõe uma separação entre a língua e a fala. A língua, explica Teixeira a partir de Authier-Revuz, “é radicalmente constituída pela falta daquilo que a linguística teve que abandonar para se configurar como ciência. Isso que falta insiste na língua, comprometendo a regularidade” (2005, p. 68-69). Desse modo, pode-se dizer que a relação da Análise de Discurso com a linguística saussuriana é de uma severa crítica à dicotomia *langue/parole*, como explica Flores (1999). Essa crítica aparece no texto de Michel Pêcheux: *Análise Automática de Discurso*. Segundo Flores, haveria, para Pêcheux, no *Curso de Linguística Geral*, duas formas de definição conceitual do objeto língua.

a primeira que trataria das propriedades do objeto e a segunda que o isolaria pela relação que mantém com outros objetos. É nessa segunda propriedade que Pêcheux vê duas exclusões teóricas: a exclusão da fala como o inacessível da ciência linguística e a exclusão das instituições não semiológicas do escopo da ciência. (1999, P. 93)

Como consequência, na interpretação de Pêcheux, explica Flores, Saussure

autoriza a reaparição do conceito de sujeito livre. Se a língua é um sistema com regras universalmente válidas, a fala é um lugar de atividade individual do sujeito. [...] Pêcheux se contrapõe à dicotomia porque, em sua opinião, é inadequado explicar o funcionamento linguístico pela referência a um sistema universal de regras, assim como é errado pensar um sujeito livre na base de toda atividade linguística. (1999, p. 93)

Saussure, ainda que implicitamente, estabelece uma oposição entre o universal (língua) e o individual (fala) que, para Pêcheux, seria equivocada. Pêcheux propõe, assim, a definição de um nível intermediário entre a singularidade e a universalidade. É nessa região que se situaria o discurso, que “deve ser estudado enquanto um conjunto de mecanismos formais responsáveis pela sua produção (processos de produção) e com referência às condições de sua produção” (FLORES, 1999, p. 93). O discurso seria a instância que comporta a ordem da estrutura, e a fala seria a instância que comporta o acontecimento, rompendo a estrutura.

De acordo com Authier-Revuz (1990), há uma clivagem fundamental na linguística que a divide em abordagens pragmático-comunicacionais, apoiadas em uma concepção ôntica de sujeito, ou seja, na existência de um sujeito-origem; e abordagens enunciativas e

discursivas, apoiadas em uma concepção de sujeito como efeito. Enquanto a primeira estrutura-se tendo como base o sujeito psicológico com suas variantes neuronais e/ou sociais, a segunda é atravessada pela psicanálise, ou seja, pela constatação de que há inconsciente, e entende o sujeito como assujeitado por essa constatação, marcado pela incompletude e sem a mestria sobre o seu dizer. É a segunda abordagem que interessa a esta tese, por sua relação com a psicanálise e por sua noção de sujeito. É nessa segunda abordagem que o campo da linguística deixa-se atravessar por aquilo que é do campo da psicanálise de Freud e Lacan.

Para Authier-Revuz (1990), uma concepção de língua a partir do discurso, faz necessário o abandono de um domínio homogêneo marcado pela concepção de língua fechada sobre si mesma em um campo que se sustenta por si só, em prol de um campo marcado pela heterogeneidade teórica que o atravessa. Essa heterogeneidade aparece na proposta do quadro epistemológico geral da AD proposto por Pêcheux e Fuchs, no qual se lê que ele reside em três regiões do conhecimento científico:

1. O materialismo histórico, como teoria das formações sociais e de suas transformações, compreendida aí a teoria das ideologias;
 2. A linguística, como teoria dos mecanismos sintáticos e dos processos de enunciação ao mesmo tempo;
 3. A teoria do discurso, como teoria da determinação histórica dos processos semânticos.
- Convém explicitar ainda que estas três regiões são, de certo modo, atravessadas e articuladas por uma teoria da subjetividade (de natureza psicanalítica). (1975/1997, p. 163-164)

Do materialismo histórico, a AD adota o conceito de ideologia a partir da releitura de Marx feita por Althusser, principalmente, em *Aparelhos ideológicos do estado* (1983). A influência da linguística saussuriana aparece principalmente nos moldes de uma releitura crítica dos conceitos até então recalcados pelo Estruturalismo Científico, tais como: valor do signo, arbitrariedade do signo e relação. Já a teoria do discurso e a adoção do conceito de formação discursiva de Michel Foucault dão à AD seu objeto de estudo, como explicam Tfouni e Laureano (2005): o discurso, que passa, nessa disciplina, a ter o acréscimo de suas condições de produção. Pêcheux e Fuchs também recorrem à psicanálise, demandando dela uma abordagem não subjetiva do sujeito, ou seja, distinta de uma abordagem psicológica, uma vez que as psicologias não consideram o sujeito como sujeito de linguagem, tampouco reconhecem sua incompletude.

Ao promover uma releitura do conceito de interpelação de Althusser confrontando-o com as noções lacanianas sobre a constituição do sujeito pela linguagem, Pêcheux forja o

conceito de forma-sujeito, introduzido em sua obra *Semântica e discurso* (2009). Para Pêcheux (2009), o lugar do sujeito não é vazio, pois ele é afetado pelo inconsciente e interpelado pela ideologia, sendo preenchido por aquilo que o autor designa de forma-sujeito, isto é, o sujeito do saber de uma determinada Formação Discursiva (FD)¹⁸. Assim, é por meio da forma-sujeito que o sujeito se inscreve em uma FD. O sujeito que interessa à Análise do Discurso é aquele determinado por aspectos históricos, sociais e ideológicos e constitui-se no esquecimento, ou seja, na crença de que é senhor de seu dizer e a fonte de onde advém o sentido daquilo que está enunciando. Entretanto, isso não passa de uma ilusão, como explica Orlandi:

O dizer não é propriedade particular. As palavras não são nossas. Elas significam pela história e pela língua. O que é dito em outro lugar também significa em "nossas" palavras. O sujeito diz, pensa que sabe o que diz, mas não tem acesso ao controle sobre o modo pelo qual os sentidos se constituem nele. (2000, p. 54)

A interpelação, para Althusser (1983), nos afeta por inteiro. Seu efeito, assim, aproxima-se da primeira identificação mítica que, para Freud (1912 [1912-13]/2006), constitui uma identificação do eu com o objeto total e serve como alegoria da maneira como a lei se transmitiria de geração para geração. Nesse tipo de identificação o eu ocupa o lugar paterno ao assimilar, através de uma incorporação oral, um pedaço corporal da plena potência libidinal do pai.

Teixeira (2005) sugere, então, que o conceito althusseriano de ideologia parece se aproximar da noção lacaniana de simbólico; entretanto, Althusser faz intervir somente no imaginário de modo que sua noção de sujeito corresponderia apenas ao *moi*¹⁹ lacaniano, ou seja, ao *eu*, instância imaginária e projeção mental de uma superfície. Tal noção não leva em consideração o fato de haver desejo, ou seja, de que a criança só advém como sujeito a partir

¹⁸ "A formação discursiva se define como aquilo que numa formação ideológica dada - ou seja, a partir de uma posição dada em uma conjuntura sócio-histórica dada - determina o que pode e deve ser dito" (ORLANDI, 1999, p.43)

¹⁹ O *moi*, esboço de uma marca de uma experiência perceptiva excepcional deixada na criança durante o que Lacan chamará de *estádio do espelho* pode ser compreendido como uma instância imaginária da qual o indivíduo depende para que possa ocupar seu lugar no mundo e para que possa enunciar na primeira pessoa do singular. Trata-se de uma consistência ortopédica que se constitui e se atualiza - ou não - na relação com o outro discursivizada pela linguagem. O *moi* opõe-se a- ou complementa - uma outra instância, o *je*, que corresponde ao sujeito do inconsciente, ao lugar do equívoco. Essas instâncias serão mais detalhadamente abordadas e discutidas no capítulo II desta tese.

de uma *spaltung*²⁰, de uma divisão. O sujeito falante é, em decorrência dessa divisão, um sujeito faltante.

A interpretação do Outro por Pêcheux também parte da suposição de uma consistência, uma completude do Outro, que aparecia na obra de Lacan até o final dos anos 60. É no Seminário 6, *O desejo e sua interpretação* (1958-1959/2016) que Lacan conclui que o Outro, lugar da verdade, não contém o significante que poderia garantir essa verdade, uma vez que ele próprio é furado como a linguagem, como o simbólico que jamais se totaliza. Não há, portanto, incorporação do conceito de real nas teorizações de Pêcheux e seu uso da palavra aproxima-se da noção de realidade nessa fase.

Para ser considerada ciência - num sentido que atenda aos critérios positivistas de cientificidade, a linguística tomou seu objeto como todo, isto é, como um objeto completo. Entretanto, isso não fez com que ela deixasse de ser afetada por aquilo que se excluiu na tentativa de garantir essa cientificidade. Aquilo que se tentou extirpar retorna e insiste, transformando esse objeto que se pretendia homogêneo em campos marcados por rupturas, deslizos e desvios, como no caso da AD. Daí a necessidade de tomar a heterogeneidade como pertinente aos estudos linguísticos (TEIXEIRA, 2005, p. 131). Com Authier-Revuz, a heterogeneidade é tomada como fundante, um furo real, uma impossibilidade que parasita²¹ qualquer manifestação e que não cessa de não se inscrever. Nesse sentido, o Outro incide e se materializa no dizer para ratificar a ilusão do um que, ainda assim, deixa-se flagrar na não coincidência entre as palavras e as coisas - que aponta, justamente, para o seu lugar no dizer.

A heterogeneidade é uma só, explica Teixeira (2005), mas materializa-se no discurso de duas formas distintas: a primeira delas é a materialidade mostrada, ou seja, aquela cujos elementos são linguisticamente descritíveis (discurso direto, discurso indireto, aspas, glosas) e contestam a homogeneidade do discurso inscrevendo o Outro em sua linearidade; a segunda é a heterogeneidade constitutiva, aquela não marcada na superfície mas que constitui um

²⁰ Freud, a princípio usa o termo *spaltung* para referir-se a uma clivagem da consciência, resultada do recalque e observada em casos de histeria. O termo parece ser usado também para referir-se à dissociação (*dissoziation*). Em *Luto e melancolia* (1917/2019), Freud descreverá na melancolia um Eu dividido, partido em dois pedaços que lutam um contra o outro. O tema voltará anos mais tarde em *Uma cisão do Eu no processo de defesa* (1937 [1940]/2006). Freud mostra, nesse texto, como, diante de um conflito entre as demandas do Id e as exigências da realidade externa, o Eu desenvolve uma engenhosa solução: “Por um lado, rechaça a realidade e rejeita qualquer proibição e, por outro, reconhece o perigo que emana da realidade, acata dentro de si esse medo como um sintoma e, mais adiante, tenta lidar com ele.” (SUSEMIHL, 2009). O termo *spaltung*, apesar de algumas variações em seu sentido e em suas traduções, é comumente utilizado para referir-se a uma cisão, uma clivagem ou divisão que instaura a falta.

²¹ Lacan, em *Lituraterra*, refere-se ao inconsciente como parasita falador. Para uma discussão mais detalhada, ver Mandil, R. (2010). O inconsciente como "parasita falador" e seus destinos. In M. C. D. Batista & S. Laia (Orgs). **Todo mundo delira** (pp. 233-242). Belo Horizonte: Scriptum Livros

princípio que fundamenta a própria natureza da linguagem. É essa heterogeneidade que nos permite tomar a palavra, como sujeitos barrados, nesse lugar de desconhecimento que é a linguagem que nos antecede. Precisamos, contudo, crer no fantasma da coincidência do um, ilusão necessária para que eu possa falar como *eu*.

4. Análise Psicanalítica de Discurso

O apelo que a AD faz à psicanálise não deve ser tomado a partir do modelo de interdisciplinaridade. Trata-se, sim, da afetação de um discurso por outro, configurando o avanço teórico de um campo em função de sua exposição ao saber de outro (TEIXEIRA, 2005). Se a AD é afetada pela psicanálise, também a afeta. É a partir daí que se pode pensar na formalização de uma Análise Psicanalítica de Discurso, como propõem Dunker, Paulon e Milán-Ramos (2016). Uma vez que ambos os campos têm como seu objeto o discurso - no caso da psicanálise, o discurso do inconsciente, que engendra deslocamentos no campo da linguística e que também é por ela afetada - que é possível pensar a psicanálise como sendo, também, do campo da linguagem, afirmação feita por Michel Arrivé. Segundo o autor, ambas as disciplinas “constituem então dois domínios contíguos. O problema que, de início, se levanta é o da fronteira que as separa: (...) prefiro descrevê-lo como um biombo ao mesmo tempo poroso e trespassado de aberturas” (ARRIVÈ, 1994, p. xxii). Para a psicanálise, especialmente a de Lacan, "a linguagem é condição do inconsciente, mas também a referência que ela partilha com outras disciplinas” (DUNKER, PAULÓN & MILÁN-RAMOS, 2016, p. 17.)

Essa relação entre as disciplinas é explicada por Dunker, Paulon e Milán-Ramos da seguinte maneira:

[...] imaginemos uma superfície que reúna os enfoques e abordagens mais típicos das ciências da linguagem, os conceitos e noções mais característicos, incluindo as diversas modalidades de *análise do discurso*: língua, gramática universal, texto, enunciado, enunciação, comunicação, ato de fala, discurso. Entre língua e fala, entre a pureza formal da língua e o magma substancial dos “fatos discursivos”, imaginemos este *continuum* que teria em seus extremos os cortes mencionados acima: de um lado, a radical pureza formal da língua (polo linguístico ou semiológico-linguístico); do outro, o inconsciente enquanto acontecimento discursivo radical, discurso do Outro, encruzilhada de corpo e linguagem (polo discursivo). [...] O polo linguístico caracterizar-se-ia por abordagens *descritivas*, *tipológicas* e *explicativas*, por uma modalidade de enunciação teórica metalinguística e por não dar lugar à dimensão do sujeito. O polo discursivo, pelo contrário, distingue-se por abordagens *interpretativas* e *transformativas*, por uma prática teórica que supõe o solapamento e constante rebaixamento da posição metalinguística, e por uma abertura ao reconhecimento da dimensão do sujeito. (2016, pp. 18-19)

Tanto a AD quanto a psicanálise operaram um giro no modo de se interpretar "dados" ao incluir o sujeito em suas disciplinas e torná-lo uma categoria operacional fundamental. O sujeito, para essas duas disciplinas não é aquele do empirismo e, portanto, não pode ser

reduzido a categorias de classificação. O sujeito é um efeito singular do discurso, pois é interpelado ideologicamente (ALTHUSSER, 1983) e não é um indivíduo, visto que é aquele que emerge entre significantes (LACAN, 1960) de modo único.

Saussure e Freud, simultaneamente, introduziram importantes cortes epistemológicos que determinam, até hoje, os modos como percebemos os fenômenos da linguagem e a determinação material da vida simbólica do sujeito:

O corte saussuriano entre *lingua* e *fala* definiu a partição dos fenômenos da linguagem e o método estrutural com o qual a ciência linguística os aborda. Esse gesto metodológico determinou duas exclusões. A fala, por ser individual e contingente, estava fora da pesquisa linguística. Esta é a sutura do sujeito (da ciência) no campo da linguagem. Por outro lado, isso permitiu que o *inconsciente* freudiano pudesse ser redefinido como uma estrutura de linguagem. Esta é a sutura do inconsciente como sutura entre o individual e o coletivo, ou seja, como os sistemas simbólicos pensam a nossas expensas.

A partir dessas duas suturas, a análise das formações do inconsciente torna-se possível, como compreensão inédita sobre a materialidade linguístico-discursiva do sujeito, fora do quadro mentalista e representacional que atravessava a metapsicologia freudiana. (DUNKER, PAULON & MILÁN-RAMOS, 2016, p. 12)

Lacan distancia-se do aspecto psicológico que a psicanálise freudiana vinha adquirindo com os psicanalistas pós-freudianos para pensar a linguagem como condição do inconsciente e possibilita pensar a psicanálise como uma análise do discurso do inconsciente. Um enfoque discursivo,

supõe abordar e trabalhar as *determinações (materiais que incidem sobre certo material linguístico)* com o subentendido de que esse material é o suporte de um processo, acontecimento ou experiência de transformação - subjetivo, conceitual, histórico. Esta seria uma tarefa elementar de uma prática de análise do discurso: examinar os fundamentos e mecanismos linguístico-discursivos de um acontecimento ou experiência transformativos. (DUNKER, PAULON & MILÁN-RAMOS, 2016).

Há, já contida no método psicanalítico, a prática de uma análise do discurso que se desvela no modo que a experiência psicanalítica lida com as narrativas de sofrimento, com as nomeações do mal-estar ou com as metáforas do sintoma (DUNKER, 2015) e que, apesar de suas consonâncias, difere-se da AD por ter como método a transferência e como técnica a associação livre/atenção flutuante, fundamentais para que um tratamento e uma pesquisa sejam considerados psicanalíticos²².

²² É importante esclarecer que a AD também pode fazer uso da associação livre/atenção flutuante e considerar a transferência em suas análises e teorizações. Entretanto, diferente do que ocorre na psicanálise, na AD a associação livre/atenção flutuante e a transferência não são condições fundamentais que a caracterizam.

Trabalhos como os de Nina Leite (1994) mostraram que a análise do discurso é mais que uma técnica útil para a análise de processos sociais e da ideologia e, através de sua discussão metodológica e histórica, demonstrou como a própria análise do discurso havia suprimido a força da psicanálise em suas origens.

Em *Análise Psicanalítica de Discurso - perspectivas lacanianas*, Dunker, Paulon e Milán-Ramos assumem que

a pesquisa em psicanálise pode ser mais bem fundamentada e justificada em termos universitários se a considerarmos, ela mesma, como forma de *análise do discurso*; e se, ao mesmo tempo, praticarmos um tipo de reflexão metodológica necessária para empregar noções provenientes das ciências da linguagem. [...] não foi isso, afinal, que Lacan realizou ao trazer para a psicanálise noções e conceitos que lhe eram inicialmente estranhos, como significante, letra, enunciação, discurso e dizer? (2016, p. 32)

Sustentar essa posição requer retomar algumas questões acerca do lugar da psicanálise na universidade, como já discutido na seção três deste capítulo. Uma distinção importante deve ser feita entre a pesquisa psicanalítica, ou seja, aquela que faz uso do método psicanalítico, e a pesquisa em psicanálise. Figueiredo e Minerbo (2006) chamam de “pesquisa em psicanálise” um conjunto de atividades que podem manter com a psicanálise propriamente dita relações bastante distintas:

Em certas circunstâncias, por exemplo, observa-se uma respeitosa distância: ora as teorias da psicanálise tornam-se “objeto” de estudos sistemáticos, ora de estudos históricos, ora de reflexões epistemológicas; outras vezes, alguns conceitos psicanalíticos são mobilizados como instrumentos para a investigação e compreensão de variados fenômenos sociais e subjetivos. Em nenhuma destas modalidades de pesquisa em psicanálise requer-se um psicanalista atuante. Estudos do primeiro tipo podem muito bem ser realizados por filósofos ou historiadores; trabalhos do segundo tipo podem ser feitos por críticos literários, teóricos da cultura, sociólogos, pessoas bem-intencionadas em geral etc. (FIGUEIREDO, & MINERBO 2006, p. 258-259)

Enquanto num caso, algum aspecto da psicanálise, como suas ideias ou suas práticas, é objeto de investigação; no outro, a psicanálise é usada como um arsenal de ideias e conceitos que bem ou mal manejados deveriam lançar luz a fenômenos sociais e da cultura. Embora seja nesse contexto que muitas pesquisas acadêmicas se situem, não é disso que trata esta tese, ao se propor a empreender uma análise psicanalítica de discurso.

Ao usarem a expressão “pesquisa em psicanálise”, Dunker, Paulon e Milán-Ramos parecem se referir tanto a pesquisas em psicanálise (no sentido empregado por Figueiredo e

Minerbo) quanto a pesquisas psicanalíticas, ou seja, aquelas que requerem o psicanalista em atividade analítica e que são marcadas por diversas características, como explicam Figueiredo e Minerbo (2006), que diferem a relação estabelecida entre sujeito e objeto nas ciências naturais e em grande parte das ciências sociais e humanas das relações estabelecidas entre o psicanalista, suas teorias e seus objetos. Enquanto o primeiro caso "implica um sujeito ativo debruçado metodicamente sobre seu objeto, munido de conceitos, instrumentos e técnicas de descoberta e de verificação - ou refutação - de suas hipóteses", o método psicanalítico requer "a entrega do 'pesquisador' ao 'objeto'" (FIGUEIREDO & MINERBO, 2006, p. 260), ou seja, o pesquisador deixa-se fazer pelo objeto e, em contrapartida, o constrói à medida que suas elaborações e descobertas avançam. Essa relação os transforma, uma vez que nem o pesquisador nem o objeto pode retornar aos termos tais como eram antes da pesquisa ter sido iniciada. A natureza da transformação do objeto se dá pela via da interpretação:

Interpretar significa olhar para o fenômeno investigado fora de seu campo habitual. O olhar do psicanalista é um olhar fora da rotina, que desopacifica o objeto. Ele ressurge diferente, desconstruído, transformado. O sujeito também se transforma na medida em que se torna capaz de ver coisas que não via antes. (FIGUEIREDO E MINERBO, 2006, p. 260)

Para melhor compreender a distinção proposta por Figueiredo e Minerbo (2006), há que se retomar as discussões feitas acerca do campo da psicanálise e da incidência da psicanálise na universidade, empreendidas nas sessões dois e três deste capítulo. Se a psicanálise aliena-se ao conhecimento proveniente de outros campos é porque essa alienação é estritamente necessária para que, em um só-depois, venha a se configurar uma composição, que não deve ser confundida com qualquer ideia de aplicação ou de um mero empréstimo, o que não viria a afetar nem a psicanálise nem os demais campos.

Dunker, Paulon e Milán-Ramos explicam que

Uma forma tradicional de emprego da psicanálise para analisar discursos, textos e obras de cultura foi realizando uma espécie de aplicação, ao modo de um saber constituído para fazer a análise de personagens literários, para subsidiar psicobiografias, funcionando como narrativa-mestre, metalinguagem ou como hermenêutica de conteúdo, sempre primando por uma espécie de soberania e autonomia da psicanálise, quer em relação a outros métodos, quer com relação ao objeto mesmo - quer, ainda, sobre a experiência estética. (2016, p. 32)

Os autores entendem que para evitar essa dificuldade:

é preciso construir o método de análise discursivo de cada pesquisa de modo que este *eleve seu objeto à dignidade de coisa*, conforme a definição lacaniana de *sublimação*; ou seja, que ele subordine seus meios à experiência que ele pretende investigar, deixando-a falar e reconhecendo o percurso de sua verdade. Esse modo de proceder tem um efeito de rebaixamento, desestratificante e des-hierarquizante sobre a composição de métodos e conceitos, em geral, e sobre a relação entre método e objeto discursivo, em particular. (2016, p. 32-33)

É nesse sentido que a psicanálise, como método de investigação, pode ser caracterizada como uma análise de discurso que tem, como característica fundamental, a implicação do sujeito, além da observação dos critérios que balizam a psicanálise, a saber, a transferência e a associação livre.

É no contexto de uma análise do discurso de orientação psicanalítica que esta tese se insere ao propor uma análise do ato de tatuar-se na narrativa de sofrimento de um jovem adulto. As considerações metodológicas serão mais amplamente apresentadas e discutidas no Capítulo IV, mas cabe, aqui responder à questão que intitula este capítulo: *Che ci fai qui?* - Que fazes aqui? Uma resposta possível é que, se o campo da linguagem e as questões discursivas têm importantes efeitos nesta tese, por isso, espera-se que ela possa, também, afetar esses campos fazendo movê-los de algum modo; movendo, ainda, nesse percurso, o campo da psicanálise. No capítulo seguinte serão discutidas as questões relativas ao corpo e à linguagem que sustentam e estruturam a análise do *corpus* desta pesquisa.

CAPÍTULO II

CORPO E LINGUAGEM

A palavra é o rastro que corre atrás do barco, o sulco que não pode alcançar o arado que o causa. Mas do arado e do barco é impossível saber senão pelas marcas que deixam em seu caminho. (...) Somos todos náufragos resgatados do gozo que perdemos ao entrar na linguagem.

(BRAUSTEIN, 2007)²³

Desde seus primórdios, os humanos expressam em seu corpo e escrevem em sua pele elementos de sua história. Onde, às vezes, as palavras faltam, as marcas corporais aparecem como uma forma de linguagem que aponta para a subjetividade. Dentre essas marcas, as tatuagens ganham destaque e interessam à psicanálise não somente por se tratar de um fenômeno cultural amplamente difundido na contemporaneidade, mas porque, através delas é possível pensar questões relativas ao corpo e à linguagem, ambos fundamentais para a compreensão do sujeito contemporâneo.

A contemporaneidade, portanto, caracteriza-se por uma singular relação com o próprio tempo, que aderindo a este, ao mesmo tempo, dele toma distância. Mais precisamente, essa é a relação com o tempo, estabelecida através de uma dissociação e um anacronismo. Aquelas pessoas que coincidem muito plenamente com a época, que em todos os aspectos a esta aderem perfeitamente, não são contemporâneos porque, exatamente por isso, não conseguem vê-la, não podem manter fixo o olhar sobre ela. (AGAMBEN, 2009, p. 59). Ao propor um olhar sobre a tatuagem na contemporaneidade, esta tese pretende deslocar-se de seu próprio tempo para olhar para essa prática e algumas de suas implicações de um modo crítico. Para isso, é preciso olhar para a prática ao longo do tempo, como empreendido no Capítulo III.

O estudo das neuroses nos ensina que o corpo fala e, por seus poros, o real transborda. As tatuagens parecem, assim, constituírem-se num modo de linguagem que permite que a corporeidade fale. Por isso, para que o caso de Calil possa ser analisado é

²³ BRAUSTEIN, N. (2007) *Gozo*. São Paulo: Escuta.

necessário, primeiro, expor e discutir algumas questões relativas ao corpo e à linguagem e seus modos de entrelaçamento compreendidos pelo viés da psicanálise.

Tendo isso em vista, o capítulo se organiza da seguinte maneira: primeiramente, serão estabelecidas as bases da relação inextricável entre a psicanálise e a linguagem, partindo dos rastros freudianos até desembocarmos no aforismo lacaniano “o inconsciente é estruturado como uma linguagem”. Em seguida, o corpo toma a cena e sua constituição e distinção do organismo biológico serão examinadas a fim de, finalmente, encontrarmos o conceito de *façasse*. Aqui, metapsicologia e topologia serão invocadas, estabelecendo as bases para a análise do ato de tatuar-se na narrativa de sofrimento de Calil.

A tarefa a que me propus, de analisar o ato de tatuar-se na história de sofrimento psíquico do participante desta pesquisa, exige que a linguagem seja relacionada ao corpo. Os dois, na verdade, são indissociáveis, pois o corpo, para a psicanálise, é constituído na e pela linguagem.

1. A linguagem nos rastros freudianos

A linguagem antecede o sujeito. Ela é o anteparo entre o eu e o outro e aquilo que nos permite ser e estar no mundo. A linguagem é fundamental à vida do espírito, isto é, da parte imaterial do ser humano. Ela é estruturante e, por meio dela, podemos dotar de significação o mundo, a natureza e os absurdos da nossa existência.

“Linguagem e Psicanálise são domínios tão contíguos que não é tarefa simples estabelecer um limite entre os dois campos, separados pela mais porosa das fronteiras” (LONGO, 2011, p. 17). O objeto da psicanálise é o inconsciente, um saber falado que deve ser lido como um sistema de inscrições, assim como propôs Freud. É possível afirmar que só há psicanálise porque há linguagem, já que é ela que permeia todas as relações entre o eu e o outro. Os fenômenos da linguagem são essenciais, para a vida psíquica e estão intimamente relacionados ao inconsciente, como Freud, desde os seus primeiros trabalhos nos revelou, e que viria, com Lacan, a ser mais profundamente explorado.

O papel da linguagem - e da ordem simbólica - é fundamental na inauguração do psiquismo e na estruturação de seu aparelho. Em 1891, Freud escreveu um estudo crítico intitulado *Sobre as Concepções das Afasias* (1891/2016), obra que carrega indícios do que viria a ser a psicanálise, além de conter as sementes de alguns dos conceitos fundamentais dessa nova ciência. Nesse artigo, Freud oferece o substrato para a compreensão do psiquismo e concebe um modelo de aparelho que “transborda seus próprios limites para se constituir no primeiro modelo de aparelho anímico” (GARCIA-ROZA, 1991, p. 17).

Já nas primeiras páginas, Freud propõe o conceito de aparelho de linguagem - *Sprachapparat*- distanciando-se da neurologia da época e sua atenção às estruturas anátomo-fisiológicas, dando lugar a abstrações estruturais-funcionais. Outros modelos seriam propostos, como o aparelho neurótico do *Projeto para uma psicologia científica* (1895/2006) e o aparelho de memória da *Carta 52 a Fliess* (1896/2006), até que Freud desenvolvesse o assim chamado aparelho psíquico em *A interpretação dos sonhos* (1900/2006). Em todos eles, linguagem e memória aparecem como sendo de ordem estruturante e condição para o psiquismo.

Freud, em 1891, estava às voltas com questões concernentes ao funcionamento da linguagem. Seus achados na clínica colocavam em xeque algumas das importantes teorias de neurólogos da época, muitos deles seus mestres. É nesse cenário que Freud escreve seu estudo

sobre as afasias (1891/2016), texto mantido à margem das compilações de suas obras, por ser considerado de cunho altamente neurológico. Entretanto, esse trabalho, além de assinalar a radical ruptura de Freud com a Neurologia Ortodoxa Alemã, destaca-se também pela “lucidez com que procura separar o âmbito da anatomofisiologia daquele da psicologia, intimamente vinculado à problemática da linguagem” (ROSSI, 2016, p. 153).

Preocupado com questões relativas à dinâmica associativa das representações que compõem o substrato de linguagem, Freud (1891/2016) viu-se diante da insuficiência dos esquemas propostos na época, que tentavam correlacionar os distúrbios afásicos a lesões orgânicas, localizadas em áreas específicas do córtex. Partindo de problemáticas neurológicas, o vocabulário neurológico utilizado por Freud vai sendo

[...] gradativamente revestido de novos sentidos, à medida que a atenção às estruturas físico-biológicas - nas quais supunha poder ‘localizar’ a linguagem e o psiquismo - dá lugar às abstrações estruturais-funcionais que fazem da própria linguagem o substrato para a compreensão do psiquismo. (TAVARES, 2016, p.10)

Fazendo uso de exemplos clínicos, Freud (1891/2016) critica fortemente as chamadas teorias localizacionistas da época, apresentadas, dentre outros, por Meynert, Broca, e Wernicke, e propõe uma abordagem dinâmica para a tentativa de compreender não somente as afasias, mas também o funcionamento da linguagem. Surge, assim, o seu *Sprachapparat* - o Aparelho de Linguagem.

O texto sobre as afasias já apresenta os rudimentos daquilo que viria a ser a psicanálise e, como Tavares (2016, p. 13) chama a atenção, denota “a importância atribuída à linguagem desde os primórdios das proposições freudianas acerca do funcionamento do psiquismo”.

Alguns importantes conceitos da psicanálise, como *Besetzung* (ocupação, investimento, catexia), *Nachträglich* (*a posteriori*, só depois), *Projektion* (projeção), já aparecem na monografia sobre as afasias. Dentre eles, encontra-se o conceito de representação (*Vorstellung*), a partir do qual Freud pôde desenvolver sua tese sobre o paralelismo psicofísico, transpondo “as fronteiras dos estudos meramente fisiológicos rumo às elocubrações psicanalíticas” (ROSSI, 2016, p. 156). Em seu estudo, e considerando sua experiência clínica, Freud (1891/2016) compreendeu a necessidade de tratar o córtex como um grande campo da linguagem, rejeitando, assim, o modo anatomopatológico de explicação

para o seu funcionamento, destacando a “dinâmica associativa simbólico-imagética” (ROSSI, 2016, p. 160) subjacente, desvelada por seu aparelho de linguagem.

Freud (1891/2016) apropria-se do discurso da Psicologia de sua época segundo o qual a palavra - representação complexa composta por elementos visuais, acústicos e cinestésicos - seria a unidade mínima, mas recusa a ideia de que a representação seria apenas um efeito mecânico da estimulação externa captada pelo sistema perceptivo e, em termos mais amplos, como explica Garcia-Roza (2004b), rejeita também a ideia de que o processo psicológico seja um epifenômeno do processo fisiológico, como uma duplicação ou efeito secundário. Assim, passa a estabelecer o seguinte acerca das representações: 1) a representação deixa de ser concebida como algo contido na célula nervosa; 2) a representação não pode mais ser pensada como independente das associações, ambas constituem um mesmo processo; 3) a representação passa a ser entendida como a diferença entre duas séries de associações, o que implica que o aparelho seja concebido em termos estruturais (GARCIA-ROZA, 2004b) e não mais como a soma de áreas corticais distintas, como propunham as teorias localizacionistas. As associações, então, passam a ser consideradas como responsáveis pela própria estruturação do aparelho.

Já mais distante de sua posição de neurólogo e tomado por suas exigências clínicas com as histéricas ao lado de Charcot, em 1895 Freud escreve seu *Projeto para uma psicologia científica* (1895/2006), trabalho que permaneceu inacabado mas que é a chave para a compreensão da evolução de suas ideias acerca do aparelho psíquico. O texto demonstra a tentativa de Freud em aproximar a biologia e a psicologia e tem forte viés naturalista, uma vez que nele o autor propõe-se a buscar as bases naturais para a compreensão das atividades do espírito humano. Nele, marca-se a passagem de Freud de uma tentativa de empreender uma biologia da mente para a construção do que viria a ser a psicanálise. Unindo convicções epistemológicas profundas acerca das imbricações entre o psíquico e o somático a observações clínicas inovadoras que resistiam a explicações de ordem meramente fisiológicas, nas palavras de Bezerra Junior (2013, p. 28-29), o Projeto é uma tentativa de "articular os conhecimentos adquiridos nas pesquisas neurológicas e os resultados de suas investigações na clínica das psicopatologias" e de “construir uma psicologia científica capaz de elucidar cientificamente a conexão entre o funcionamento biológico do sistema nervoso e a vida anímica”.

Freud, no *Projeto* (1895/2006), considera que a vida anímica emerge da atividade do organismo e que a dinâmica do sistema nervoso seria a base da atividade psíquica. Embora em trabalhos posteriores Freud tenha abandonado essa tentativa de encontrar uma solução neurofisiológica para os enigmas do psiquismo, ele nunca admitiu a ideia de uma “ psicologia suspensa no ar, sem uma base orgânica” (BEZERRA JR., 2013, p. 32). Assim, o texto tenta dar conta da quantidade e da qualidade na descrição dos processos psíquicos que eram por ele considerados como expressão do corpo agindo na vida.

No desenvolvimento de seu *Projeto* (1895/2006), Freud reafirma sua posição antilocalizacionista e, como já havia feito em sua monografia sobre as afasias, critica a ideia do cérebro como órgão da mente, chegando à conclusão de que os distúrbios psíquicos apresentados por seus pacientes tinham uma complexidade específica que exigia uma análise de sua natureza funcional que elucidasse sua lógica, algo do qual as explicações anatomopatológicas não conseguiam dar conta. Os adoecimentos da mente pareciam apontar para uma intrincada organização interna que poderia ser desvendada ao se explorar a lógica subjacente a elas, sem a necessidade de correlação entre os funcionamentos fisiológico e psicológico. Desse modo, Freud chega à conclusão de que

Os sintomas psicológicos e os eventos mentais em geral têm uma natureza dinâmica própria. Não são eventos isolados, mas processos, que emergem do funcionamento articulado de uma complexa rede de funções elementares, que vai se reestruturando no tempo, em resposta às injunções impostas pelo ambiente, pelas circunstâncias, pelo jogo interpessoal. (BEZERRA JR., 2013, p. 85-86)

“A histeria se comporta como se a anatomia não existisse, ou como se não tivesse conhecimento dela”, escreve Freud (1893-1895/2006). Os sintomas histéricos não pareciam aceitar explicações de ordem orgânica e, para Freud, parecia inútil procurar lesões anatômicas ou alterações que pudessem justificar o adoecimento. Essas questões já influenciavam o pensamento de Freud desde a concepção de seu *Sprachapparat*²⁴ (1891/2016) e, no *Projeto* (1895/2006) apresentam-se na forma de duas questões fundamentais: como conceber uma teoria do funcionamento psíquico de um ponto de vista quantitativo, ou seja, que forneça uma espécie de economia das forças nervosas e, também, como extrair da psicopatologia um entendimento da vida psíquica como normal. É tentando dar conta dessas questões que Freud concebe seu aparelho neurônico.

²⁴ Aparelho de linguagem.

O aparelho neurônico se estabelece, segundo Freud (1895/2006), obedecendo a dois princípios fundamentais: o da inércia, segundo o qual haveria uma tendência natural a evitar o desprazer, por meio da eliminação de excitações; e o da constância, que assinala a função conservadora de um montante de energia necessário para ação. Ambos operam em sintonia, com o objetivo de viabilizar que a energia (Q) seja descarregada, uma vez que um aumento de Q levaria ao desprazer e sua diminuição ao prazer.

A função do princípio da inércia é a de manter o equilíbrio através de duas funções, a primária, responsável pela descarga ou eliminação da quantidade de Q e a secundária, responsável pela fuga do estímulo. Com isso, tenta-se dar conta dos estímulos endógenos ligados às exigências da vida, como a fome, a respiração e a sexualidade - chamados por Freud de *Not des Lebens* (Urgência da vida) - que, obedecendo ao princípio da inércia deveriam ser eliminados ou descarregados de acordo com o esquema do arco reflexo²⁵. Como explica Bezerra Jr. (2013), o desprazer provocado pelo aumento da tensão só é reprimido mediante uma ação específica, o sistema nervoso vê-se obrigado a abandonar a tendência inicial a tolerar a permanência de uma quantidade mínima de Q que seja suficiente para que o organismo tenha condições de satisfazer as exigências energéticas dessa ação ao mesmo tempo que resiste ao seu aumento.

Trata-se de uma concepção quantitativa, isto é, há um montante de energia Q que circula pelo sistema nervoso, que está constantemente exposto a estímulos internos e externos que acarretam o surgimento de excitações capazes de aumento, diminuição e deslocamento e que produzem alterações fisiológicas subjacente aos fenômenos psíquicos. Há que se considerar, também, a teoria neuronal presente no *Projeto* (1895/2006) e suas implicações para o entendimento do papel da linguagem na estruturação do aparelho psíquico.

A teoria neuronal proposta por Freud (1895/2006) considera a existência de dois tipos de neurônios, os neurônios *phi*, que recebem estímulos externos; e os neurônios *psi*, que recebem estímulos endógenos. Esses neurônios podem ser permeáveis ou impermeáveis, os primeiros conduzem mas não retém Q e os segundos retém Q; assim, os neurônios podem estar ocupados por uma quantidade Q ou vazios. O conceito de ocupação (*Besetzung*) viria a ser posteriormente conhecido como catexia ou investimento. Entre os neurônios encontra-se o que Freud denominou de barreiras de contato. Essas barreiras opõem uma resistência que

²⁵ O esquema do arco reflexo comporta duas extremidades, uma sensível e outra motora. Na primeira, o sujeito percebe as excitações provenientes da injeção de uma carga de energia e na segunda a energia será liberada no corpo e é recebida na forma de uma descarga motora.

pode ser eventualmente ultrapassada e são responsáveis pela constituição de certas vias de facilitação entre os neurônios, tornando possível que certos feixes de neurônios permaneçam investidos ou ocupados por uma quantidade de Q.

Enquanto nos neurônios *phi* a energia escoava livremente fazendo com que, após a sua passagem, a célula retorne ao seu estado anterior, uma vez que, por receberem, do exterior, estímulos muito intensos, superiores à capacidade de resistência das barreiras que lhes deixam passar livremente, os neurônios *psi* são atingidos por estímulos internos de intensidade mais fraca e, por isso, conseguem fazer resistência. Como consequência, os neurônios *psi* ficam em um estado diferente após a passagem dos estímulos que ultrapassam a barreira de contato. Quando neurônios *psi* se associam para pressionar o movimento de descarga e a energia consegue superar a resistência, cria-se naquela barreira uma facilitação (*Bahnung*), uma permeabilidade maior a estímulos posteriores, explica Bezerra Jr. (2013). Estabelecem-se, então, níveis diferentes de facilitação e caminhos preferenciais para a passagem dos estímulos. Está aí a base mecânica da memória que, para Freud (1895/2006) é constituída pelos traços de facilitação que trilham caminhos e que diferem de uma mera reprodução idêntica de um traço inalterado, devido ao entrelaçamento e à mobilidade das redes de facilitação. Trata-se de uma memória de traços; e todo traço é traço de uma impressão.

Cabe assinalar aqui que a memória em Freud não é de modo algum a memória tomada como objeto de estudo da psicologia, mas, sim, a memória do sistema *psi* de neurônios, portanto, a memória inconsciente. Como explica Garcia-Roza (2004a), na concepção freudiana de aparelho psíquico, a memória não é entendida como uma faculdade ou propriedade desse aparelho, uma vez que surge depois do aparelho já constituído e é por ele processada, mas sim como algo que é formador desse aparelho. "Não é o aparato psíquico que é pré-condição para a memória, mas, ao contrário, esta que é pré-condição para que se forme o aparato psíquico. Para Freud, não há psíquico sem memória." (GARCIA-ROZA, 2004a, p. 45).

Já nos primeiros trabalhos freudianos (1891/2016; 1893-1895/2006; 1895/2006), é possível perceber o papel central ocupado pela memória, em torno do qual são elaborados seus modelos de aparelho psíquico. Concebido em 1891(2006) como aparelho de linguagem, seu *Sprachapparat* é, também, um aparelho de memória. Para esse aparelho, nem a linguagem, nem a memória são acidentais (GARCIA-ROZA, 2004a); sem uma ou a outra não haveria aparelho psíquico. O modo como a memória se constitui e, ao mesmo tempo, constitui

o aparelho não pode ser pensado de maneira desarticulada da linguagem. Sem linguagem não há memória, tampouco aparelho psíquico.

2. Marca, traço e inscrição

Desde que nascemos, ou mesmo antes disso, estamos constantemente expostos a uma miríade de estímulos. Apesar disso, nem tudo aquilo a que estamos expostos produz marca, ou seja, nem todos os estímulos se inscrevem. O bebê humano é caracterizado por sua prematuridade e ao nascer é lançado em uma condição de desamparo original que lhe é constitutiva. Não há, no nascimento, aparato psíquico capaz de se esquivar dos estímulos endógenos e produzir sozinho a ação que levaria à satisfação, este ainda precisa ser constituído. Incapaz de dar conta de sua sobrevivência, o neonato é exposto a estados de necessidade ou privação que produzem tensões internas que precisam ser recarregadas para que o desprazer provocado por elas possa ser apaziguado. Tomado por sensações de desprazer, o bebê chora e grita. Sua agitação é percebida pelo outro como demanda. Esse outro, em geral a mãe ou seu substituto, decifra, nomeia e atende sua necessidade e o que era apenas descarga de tensão pela via motora, ganha sentido e é introduzido como uma mensagem no universo simbólico. O atendimento da necessidade por meio do objeto oferecido pelo outro produz a inscrição de um traço mnêmico do objeto que propiciou a satisfação, como por exemplo, o seio (BEZERRA JR., 2013).

Cada vez que o estado de tensão se repetir, haverá um impulso psíquico para ocupar as imagens mnêmicas do objeto que propiciou a satisfação original, aquela batida na primeira mamada mítica, cujos traços ficam inscritos no aparelho psíquico que, daí por diante, tentará revivê-la em sua plenitude, fracassando inevitavelmente. Essa primeira experiência de satisfação e seu primeiro objeto estão para sempre perdidos. Esse objeto da falta é o que Freud chama de *das Ding* - a Coisa - e traz as bases do que Lacan nomeará de objeto a - o objeto causa do desejo.

Quando novamente surgir um aumento da tensão provocado pelo estado de urgência, o sistema *psi* tenderá a repetir o mesmo caminho bem sucedido de sua experiência anterior, investindo as mesmas trilhas. Tudo ocorre como na percepção original, explica Bezerra Jr. (2013), mas se o objeto não estiver presente, a excitação não é eliminada. Ocorre, então, uma intensa ocupação da representação desse objeto (o traço mnêmico), ativado pelo desejo. O resultado disso é uma experiência de alucinação, algo idêntico a uma percepção na ausência de um objeto. Para não ficar preso a esse circuito, chamado por Freud de processo primário (1895/2006), o bebê precisa encontrar meios que lhe possibilitem diferenciar objeto e

representação, evitando, assim, a confusão entre percepção e alucinação. É o desenvolvimento de sua estrutura interna que Freud (1895/200) chamará de eu, que lhe dará os meios para fazer essa diferenciação.

Acerca das inscrições psíquicas produzidas a partir do vivido, Julieta Jerusalinsky (2009) destaca três pontos centrais extraídos da obra de Freud. O primeiro deles, já mencionado anteriormente, é que nem tudo aquilo a que estamos expostos resulta em inscrição. Além disso, nem tudo das experiências que nos marcam se inscreve; o que se inscreve, a partir delas, são traços que não guardam correspondência exata com aquilo que representam, ou seja, não apresentam uma correspondência fixa com os objetos do mundo e, por isso, não tem uma significação inerente. As inscrições psíquicas são, então, recortes de experiências que transformam a percepção recebida em um sistema de inscrições composto de traços. Finalmente, cabe destacar que nem tudo que está inscrito em um sistema pode ser evocado, destacando-se aqui a função do esquecimento.

Para Freud, nem tudo aquilo que está inscrito em um sistema do aparelho psíquico passa a outro sistema (1900/2006, 1915/2010a, 1915/2010b). Entre um sistema e outro operam-se transcrições e nem todas as inscrições são transcritíveis ou tornam-se legíveis. Por isso, as formações do inconsciente como os sonhos, os atos falhos, os lapsos de memória e os sintomas, apresentam-se como profundamente enigmáticos até mesmo para aquele que as produz.

Ao apresentar o conceito de traços mnêmicos, Freud (1895/2006) assinala o fato de que as experiências vividas não são registradas integralmente, mas são, sim, recortadas quantitativa e qualitativamente e apenas algumas percepções passam a ser inscritas como traços. As inscrições produzidas não são marcas que se assemelham à realidade, tampouco cópias idênticas da realidade decalcadas no aparelho psíquico. Além de se inscreverem como uma série recortada de traços, tais traços passam, também, por um complexo sistema de registro que exige transcrições e retranscrições entre os diferentes sistemas psíquicos. Os traços mnêmicos, então, não guardam correspondência com a coisa percebida no mundo, mas com um complexo sistema de inscrições no aparelho. Seu reordenamento responde pela própria formação do aparelho psíquico. Em sua *Carta 52 a Fliess* (1896/2006) Freud irá descrever pelo menos três transcrições e retranscrições que ocorrem de uma instância psíquica para outra: da percepção ao inconsciente, do inconsciente ao pré-consciente e do pré-consciente à consciência.

A noção de traço remete ao rastro, aos sulcos deixados que resultam no processo de facilitação descrito no *Projeto* (FREUD, 1895/2006). Essa facilitação (*Bahnung*) nada mais é que um caminho deixado mais permeável para a ocupação, ou investimento, entre um neurônio e outro. Trata-se de uma via que se impõe, se repete, pois seu caminho estaria facilitado.

Ainda na *Carta 52 a Fliess* (1896/2006), Freud apresenta a escrita do aparelho psíquico a partir de três tipos de inscrição: signo de percepção (*Wahrnehmungszeichen*), traço (*Spur*), e representação-palavra (*Wortvorstellung*). Nesse texto, Freud introduz seu primeiro esquema do aparelho psíquico que irá prenunciar os quadros esquemáticos do aparelho psíquico de *A interpretação dos sonhos* (1900/2006). No esquema que se segue, Freud demonstra esses três registros:

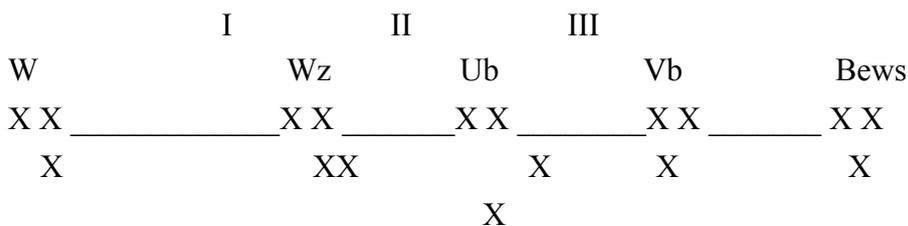


Fig. 1: Esquema do aparelho psíquico apresentado na *Carta 52* (1896/2006, p. 282)

Onde se lê:

W - *Wahrnehmungen* - Percepções

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

Ub - *Unbewusstsein* - Inconsciência

Vb - *Vorbewusstsein* - Pré-consciência

Bews - *Bewusstsein* - Consciência

Para Freud, percepção e memória não podem coexistir em um mesmo sistema. O sistema perceptivo (W) é responsável pela receptividade sensorial, enquanto que a consciência (Bew) é responsável pela resposta comportamental, não podendo a memória pertencer a nenhum deles. No esquema acima, Freud (1896/2006) localiza em W os neurônios provenientes da percepção, aos quais a consciência se liga, mas que não conservam em si

nenhum traço do que aconteceu, uma vez que para ele “a consciência e a memória são mutuamente exclusivas” (p. 282). Onde há percepção, não há memória, o aparelho da percepção retorna ao seu estado inicial após a passagem da excitação para que possa receber novos estímulos. O estímulo passa pela percepção em direção ao próximo registro *Wz*, primeiro registro das percepções, que em *A interpretação dos sonhos* (1900/2006) será chamado de *Fixierung* (registro). Ao passar ao signo da percepção, o estímulo já não é mais percepção, houve um apagamento neste primeiro tempo (*W*), e um registro simultâneo na memória. O signo de percepção (*Wz*) é a primeira inscrição no aparelho psíquico. O termo “signo de percepção” aparece somente no texto da *Carta 52* (1896/2006), ainda que a separação entre os diferentes registros mnêmicos seja mantida. No esquema acima apresentado, podemos compreender os signos de percepção (*Wz*) como correspondentes ao que Freud chama de impressão (*Eindruck*), ou seja, são signos isolados, não ligados.

A impressão é exterior à linguagem e ao sentido e não se insere na cadeia significante por não estar ligada a outras impressões de modo a formar uma série significante. A impressão tem muito mais o estatuto de uma *Prägung* do que de um significante, ou a se considerá-la como um signo, ela é mais da ordem do sinal ou do índice do que da ordem do significante. [...] Se considerarmos a impressão como uma *Prägung*, como uma marca, temos que excluí-la do registro do imaginário e pensá-la como uma marca da irrupção do real, como uma forma de presentificação da libido ou, mais adequadamente, de pulsão de morte.” (GARCIA-ROZA, 2004a, p. 54-55)

Assim como as pulsões fazem uma exigência de trabalho ao aparelho psíquico, as impressões também o fazem, mais especificamente, fazem uma exigência à memória. Essa exigência, como escreve Garcia-Roza (2004a), se faz sob a forma de uma exigência de trabalho ao aparelho mnêmico aos modos do trabalho do sonho, ou seja, de elaborar, sob a forma de um sistema de traços, as impressões compreendidas como simples excitações psíquicas.

O termo *Wahrnehmungszeichen* - Indicação (ou signo) de percepção - tem importância por constituir-se na primeira inscrição no aparelho psíquico, o que podemos entender como a sua fundação. Para Freud (1896/2006), esse registro é articulado por simultaneidade, o que Lacan (1964/2008, p.51) retoma ao dizer que Freud “nos designa agora um tempo em que esses *Wahrnehmungszeichen* devem ser constituídos na simultaneidade. O que é isto se não a sincronia do significante?” Podemos inferir que estes signos de percepção apontam, então, para a origem do significante.

A utilização do termo simultaneidade neste tempo de uma primeira inscrição é importante para destacar que, ao mesmo tempo que um primeiro significante de origem é inscrito no aparelho, há a possibilidade de escrita de vários outros traços. Essa primeira inscrição não é mais acessível à consciência e dá origem ao 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 *Unbewusstsein* (Inconsciência) como sendo o segundo registro, disposto de acordo com outras relações (às vezes causais). Segundo ele, “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 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 da percepção e do traço mnêmico.

Todo traço (*Spur*) é traço de uma impressão. Ele é “a forma pela qual a impressão mantém seus efeitos” (GARCIA-ROZA, 2004a, p.58). Entretanto, diferentemente da impressão, o traço supõe uma inscrição, cujo conjunto forma um sistema de signos. É pela elevação de barreiras de contato resistentes ao livre escoamento das excitações - já descritas por Freud no *Projeto* (1895/2006) - que o traço se constitui. O conceito de traço nos remete, então, tanto ao registro psíquico, uma vez que é traço de uma impressão e não de uma sensação ou estímulo, quanto ao registro neurológico, já que depende da resistência oferecida pelas barreiras de contato entre os neurônios. A formação de um traço depende fundamentalmente de dois fatores, segundo Garcia-Roza (2004a): intensidade e repetição. O primeiro é responsável pela formação das barreiras de contato que operam aos modos de uma barreira alfandegária, controlando o fluxo de excitação e que, de modo algum, é intransponível. Freud concebe a memória como sendo formada pela diferença entre as facilitações (*Bahnungen*) no sistema de neurônios. São essas facilitações que decidem a direção do fluxo de excitação. Assim, a memória é, para Freud, uma memória diferencial na qual os traços estão sujeitos a retranscrições de tempos em tempos. O segundo fator, a repetição, reedita a mesma impressão, porém com poder de exploração, ou seja, investimento e contra-investimento; impressão e investimento colateral entram em jogo para instaurar a repetição.

De volta ao esquema acima, no último tempo, *Vb* (*Vorbewusstsein* - 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). Temos ali 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-se em conta que foram necessários os registros inconsciente e mnêmico, a escrita dos signos de percepção e de traços mnêmicos para que pudesse haver o retorno, neste ponto do aparelho, à percepção.

A partir da Carta 52, o abandono do vocabulário neurológico já é claro e o traço começa a tornar-se escritura. Aparelho psíquico e texto passam a ser indissociáveis, não porque temos um aparelho capaz de produzir textos, “mas, ao contrário, o aparelho se diferencia em seus vários sistemas atendendo a necessidades cada vez mais complexas de articulação entre as pulsões e as representações” (GARCIA-ROZA, 2004a, p. 62-63). Esse texto psíquico não é feito de palavras, mas de imagens, como podemos depreender a partir da análise dos sonhos.

O sonho é, para Freud, um *rébus*, uma encenação de um enigma estruturado que conta com elementos pictográficos originais que não obedecem a nenhum código, sintaxe ou gramática a não ser aqueles do próprio sujeito. Mesmo em sua originalidade, os sonhos muitas vezes seguem antigas facilitações (*Bahnungen*), já dizia Freud em seu *Projeto* (1895/2006). Entretanto, os caminhos que o sonho repete são repetidos diferencialmente. Não se trata, assim, de uma repetição de algo idêntico, mas de “algo que se produz a cada vez, a partir de uma matéria-prima que não é, ela própria, um texto original” (GARCIA-ROZA, 2004, p. 64).

Envolvido com a análise de seus próprios sonhos, além dos de seus pacientes, no capítulo VII de *A interpretação dos sonhos* (1900/2006), Freud propõe um aparelho psíquico conhecido como o esquema do pente²⁶. 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,

²⁶ O esquema do pente é introduzido por Freud no capítulo VII de *A interpretação dos sonhos* (1900/2006). Através dele Freud tenta elucidar a relação estabelecida entre as instâncias Inconsciente, Pré-consciente/Consciente, explicando o caminho feito pelas excitações desde sua percepção até a sua descarga motora. Trata-se de um esquema temporal que se inicia nos estímulos internos ou externos e termina em inervações, ou seja, há uma extremidade temporal e outra motora.

encontramos o fato de que o conteúdo onírico assemelha-se a uma escrita hieroglífica que precisa ser desvendada.

A ideia de lugares psíquicos já vinha sendo gestada desde o texto sobre as afasias (1891/2016) e, com o esquema do pente, transforma-se na primeira tópica. O aparelho proposto por Freud tem um polo perceptivo entre a percepção e a consciência, o estímulo passa pelo crivo dos traços mnêmicos inconscientes, representados pelos dentes do pente. Os sistemas inconsciente e pré-consciente-consciente dispõem-se em uma sequência, de modo que sejam percorridos pela excitação segundo uma determinada série. O fundamental nessa sequência, explica Garcia-Roza (2004a), não é tanto seu caráter espacial, mas sim sua disposição temporal de modo que a espacialidade está a serviço da temporalidade, garantindo a direção do funcionamento do aparelho. Trata-se, assim, de uma tópica temporal. A sequência dos sistemas que compõem o aparelho confere uma direção ao processo psíquico que se inicia na extremidade perceptiva e segue em direção à extremidade motora, assemelhando-se ao esquema do Arco Reflexo proposto no Projeto (FREUD, 1895/2006).

Fica evidente, nesse esquema, como a percepção não tem valor intrínseco, dependendo de sua passagem pelos traços mnêmicos para adquirir sua significação. Freud chama a atenção para o fato de que os lugares psíquicos diferem de lugares anatômicos, levando-nos a localizar suas representações em lugares ideais ao invés de em lugares físicos do aparelho. Há também que se diferenciar os sistemas psíquicos, ou seja, os elementos que compõem o aparelho, dos lugares psíquicos que correspondem ao vazio entre os sistemas. Como nos adverte Freud (1900/2006), o aparelho psíquico é um instrumento formado por um conjunto de elementos denominados sistemas. Além disso, as representações, os pensamentos e os produtos psíquicos em geral não podem ser localizados dentro dos elementos orgânicos do sistema nervoso, mas sim entre eles.

Uma nova explicação para o aparelho psíquico viria a ser apresentada por Freud em *Notas sobre o “Bloco Mágico”* (1925/2011). Nesse trabalho, Freud mostra-se preocupado com questões relativas, principalmente, à memória, inclusive comparando-a a outros sistemas de armazenamento de informação disponíveis à época, chegando à seguinte conclusão: “Portanto, irrestrita capacidade receptora e conservação de traços duradouros parecem excluir-se mutuamente nos dispositivos que substituem nossa memória [...]” (FREUD, 1925/2011, p. 269). A partir de questões relativas à memória, Freud propõe, então, uma nova analogia para a compreensão do aparelho psíquico.

O bloco mágico é, nas palavras de Freud “um pequeno dispositivo que promete fazer mais do que a lousa de papel” e que pretende ser “nada mais que uma tabuinha de escrever em que as anotações podem ser apagadas com um simples movimento da mão” (1925/2011, p. 270). Entretanto, explica Freud, ao investigar o brinquedo com atenção, é possível ver como sua construção coincide de maneira notável com sua estrutura hipotética do aparelho perceptivo, uma vez que a estrutura do bloco mágico fornece uma superfície receptora sempre disponível e traços duradouros das anotações feitas. Freud explica o Bloco Mágico como

uma tabuinha feita de cera ou resina marrom-escura, com margens de papelão, sobre a qual há uma folha fina e translúcida, presa à tabuinha de cera na parte superior e livre na parte inferior. Essa folha é a parte mais interessante do pequeno aparelho. Consiste ela mesma de duas camadas, que podem ser separadas uma da outra nas bordas laterais. A camada de cima é uma película de celuloide transparente, a de baixo um papel encerado, ou seja, translúcido. Quando o aparelho não é utilizado, a superfície de baixo do papel encerado cola-se levemente à superfície de cima da tabuinha de cera (1925/2011, p. 271).

Para se escrever nesse bloco, é preciso um instrumento pontiagudo que, ao ser pressionado sobre a 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, embora possa ser visto sob luz especial, é ilegível. Só torna-se legível durante o tempo de contato das três camadas. Além disso, se separarmos a película celulóide do papel encerado, conseguimos enxergar em sua superfície as palavras escritas no aparelho, levantando questionamentos quanto à necessidade do celulóide na folha de cobertura. Sua necessidade fica clara quando vê-se que o fino papel ficaria enrugado ou se rasgaria caso estivesse em contato direto com o instrumento pontiagudo utilizado para a escrita. Essa película de celulóide funciona, então, como um revestimento protetor para o papel encerado, destinado a deter os influxos nocivos vindos de fora. Para Freud, “o celulóide é um ‘protetor contra estímulos’” (1925/2011, p. 272), já que a camada propriamente receptora de estímulos é o papel. O Bloco mágico, então, nos remete ao aparelho psíquico descrito por Freud em *Além do princípio do prazer* (1920/2010) e sua afirmação de que este aparelho consiste em duas camadas: uma proteção externa contra estímulos, destinada a diminuir a magnitude das excitações que atingem o aparelho; e uma superfície receptora de estímulos por trás dela, qual seja, o sistema Pré-consciente-Consciente.

Com sua analogia do bloco mágico, Freud retoma a velha questão de procurar compreender como nosso aparelho psíquico possui uma capacidade receptiva ilimitada para novas percepções e, não obstante, registra delas traços mnêmicos permanentes. Freud encontra no bloco mágico “uma representação concreta do modo como procurei imaginar a função do nosso aparelho psíquico perceptivo” (1925/2011, p. 274).

Em todos os modelos e tentativas de explicação do aparelho psíquico, fica claro que esse aparelho constitui-se, de fato, como um aparelho de memória e de linguagem. Garcia-Roza (2004a) chama atenção para o fato de que o aparelho psíquico não é, de fato, psíquico. Os modelos de aparelho psíquico propostos por Freud desde seu trabalho sobre as afasias (1891/2016) deixam claro que sua concepção é a de um aparelho de memória e linguagem. Isso não quer dizer que se trata de um aparelho cujas funções principais sejam a memória e a linguagem, mas de um aparelho que se constitui como aparelho de memória e linguagem. Assim,

[...] não há anterioridade do aparelho em relação à memória e à linguagem; é na medida que se constitui uma memória que se opera uma diferenciação na trama dos neurônios, distinguindo um sistema psi de um sistema phi. E aquilo sobre o qual ou com o qual essa memória opera são os sistemas de traços (no caso do Projeto e da Carta 52) ou o que em *A interpretação dos sonhos* é concebido como texto psíquico, portanto, memória de escritura. (FREUD, 1891/2016, p. 155)

Desse modo, o aparelho psíquico é, na realidade, um aparelho simbólico. É o simbólico que funda esse aparelho, não o que resulta de seu funcionamento. Assim, é sua natureza simbólica que faz desse aparelho um aparelho, não o estatuto psicológico de suas representações. Uma representação (*Vorstellung*) "muito mais que uma entidade psicológica, é uma entidade linguística, é uma entidade simbólica, ou, se preferirmos, o psicológico em Freud é simbólico” (GARCIA-ROZA, 2004a, p. 156).

Não se sabe ao certo se a linguagem é condição do inconsciente ou se o inconsciente é condição da linguagem. “A linguagem existe porque existe o inconsciente e vice versa” (LONGO, 2011, p.17). De todo modo, ao analisar alguns dos primeiros trabalhos freudianos, pode-se encontrar as bases do que viria a ser um dos mais conhecidos aforismos de Lacan: “O inconsciente é estruturado como linguagem” (1953/1998), que assinala o começo de seu ensino, propriamente dito, e que é marcado por um retorno à letra de Freud com seu início em 1953. Miller (1988) explica que Lacan data o começo de seu ensino com o texto *Função e campo da palavra e da linguagem em psicanálise* (1953/1998), situando seus trabalhos anteriores como seus *antecedentes*. Ao propor um retorno a Freud, Lacan formulou

uma questão fundamentalmente crítica: quais as condições de possibilidade para a psicanálise? Sua resposta, escreve Miller, é a de que “a psicanálise só é possível se, e somente se, o inconsciente está estruturado como uma linguagem”(1998, p.12).

O fato de que a linguagem é condição para a psicanálise se faz evidenciar na própria escritura de Lacan que, como explica Miller, “mobiliza, ao escrever, todos os recursos retóricos, homofônicos da língua” e “ilustra assim, na própria forma de seu discurso, a primazia do significante” (1998, p. 15). Assim, com Lacan, nem sempre o que se ouve é exatamente o que se quer dizer. Os anos entre 1964 e 1974 são marcados pelo abandono do comentário sistemático dos textos freudianos e pela introdução da álgebra lacaniana, com termos como *objeto pequeno a (a)*, *sujeito barrado (\$)* e *Outro (A)* dando o ritmo de seu ensino e ocupando o centro de sua elaboração.

A primazia do significante dará lugar, após 1974, à primazia do real. Com isso, escreve Miller (1998, p.18), “Lacan toma por objeto o próprio fundamento do seu discurso e, especialmente, a tripartição do real, simbólico e imaginário”, evocando com esses termos sua própria experiência e convertendo o real em categoria essencial. A linguagem, entretanto, não perde seu lugar. Mais que um meio de expressão, ela atravessa o corpo e deixa marcas como uma “estrutura que escraviza o sujeito, fragmenta-o em efeitos de significantes” (MILLER, 1998, p.31). A passagem da primazia do significante, para a primazia do real, que implica em uma passagem da estrutura para a topologia dos nós, é fundamental para a compreensão da diagnóstica de Calil e será explorada no capítulo V desta tese.

3. O entrecruzamento entre a linguística e a psicanálise: do signo linguístico de Saussure ao significante lacaniano

A fim de melhor expor e discutir as contribuições de Lacan acerca da relação entre linguagem e psicanálise, faço primeiro um breve percurso por algumas das ideias desenvolvidas por Saussure, fundamentais para o desenvolvimento da psicanálise lacaniana. Lacan via na linguística - e também na antropologia estrutural - um modelo de ciência na qual a psicanálise poderia se inspirar. Enquanto Freud, apesar de seus desenvolvimentos teóricos, jamais tenha deixado completamente de lado um ideal cientificista que tinha como modelo a biologia evolucionista darwiniana, Lacan recorre à linguística, à antropologia e ao surrealismo para tentar resgatar a essência do pensamento freudiano no que diz respeito ao funcionamento do inconsciente.

Os estudos da linguagem vêm sendo desenvolvidos desde a antiguidade com os gregos, e sempre foram objeto de interesse de filósofos, psicólogos, linguistas, entre outros. Entretanto, é com Ferdinand de Saussure que a linguística se circunscreve como uma ciência independente, autônoma, demarcando, com seu *Curso de Linguística Geral* (1996), um corte epistemológico nos estudos da língua, ao deslocar aquilo que havia sido proposto pelos estudiosos que o antecederam.

Os estudos de Filologia e de Gramática Comparada haviam marcado os estudos linguísticos e forneceram ricos e distintos olhares sobre a linguagem até que Saussure viesse estabelecer em definitivo o objeto da linguística - a língua. Saussure era comparativista, assim como outros colegas linguistas, mas foi além ao buscar que os estudos comparativistas tivessem cientificidade, propondo um estudo sincrônico da língua em oposição ao diacronismo recorrente no comparativismo. Com isso, estabeleceu que a matéria da linguística não deveria cobrir todas as manifestações da linguagem em todas as suas formas de expressão, mas estipulou como tarefas da linguística reconstruir a história das famílias das línguas, deduzir suas leis gerais, a fim de compreender todos os fenômenos peculiares da história e delimitar-se e definir-se a si própria. Com essa última tarefa, fica claro que, apesar da relação com ciências conexas como a etnografia, a antropologia e a fisiologia, a linguística estabelece-se como ciência autônoma ao determinar a língua como seu objeto.

Para Saussure, “é o ponto de vista que cria o objeto” (1996, p. 15), e esse objeto, como já estipulado, é a língua que, para o autor, é diferente de linguagem, embora seja parte

essencial dela. Se, de um lado, a linguagem é, ao mesmo tempo, física, fisiológica e psíquica, pertencente ao domínio individual e social, não se deixando classificar em nenhuma categoria de fatos humanos; do outro, a língua é produto social da faculdade de linguagem, o conjunto de convenções necessárias adotadas pelo corpo social para permitir o exercício dessa faculdade aos indivíduos.

A língua é classificável entre os fatos humanos, enquanto a linguagem não é. Assim, a linguística constitui-se como um ramo da Semiologia (campo determinado, embora não completamente explorado por Saussure), ciência que estuda as representações e os signos - elementos capazes de substituir um ao outro, representando-o na sua ausência. Saussure, em uma de suas definições de língua, diz que ela é um sistema de signos linguísticos que exprimem ideias, ou seja, trata-se de um sistema semiológico.

Antes de Saussure, a linguística não era reconhecida propriamente como uma ciência independente porque a língua era sempre abordada em função de alguma outra coisa, como no caso da Gramática Comparada, cujo objeto é a mudança linguística; ou da Psicologia, que estuda os mecanismos do signo no indivíduo, quase sempre negligenciando o fator social, e até mesmo do grande público, que considera a língua como nomenclatura. Saussure critica, explicitamente, a nomenclatura, no capítulo do CLG em que distingue a língua e a fala.

Considerar a língua como uma nomenclatura implicaria, então, em não considerar o funcionamento linguístico, mas sim os aspectos exteriores a esse funcionamento, como a relação entre os nomes e os objetos. O “grande público” ao qual Saussure se refere parece ser constituído por filósofos e por outros estudiosos. [...] a partir do momento em que se considera que a única função da língua é etiquetar objetos, tem-se que toda a complexidade do funcionamento linguístico é desconsiderada. Não haveria como afirmar que os signos são negativos, positivos e diferenciais, caso a língua fosse uma nomenclatura. E isso porque considerá-la dessa maneira implicaria em deter-se nos aspectos exteriores ao funcionamento linguístico. (HENRIQUES, 2019)

Saussure (1996) procura estabelecer uma distinção entre a linguística da língua e a linguística da fala, algo que acaba lhe rendendo críticas, nem sempre justas, de haver expurgado o sujeito em seus estudos. Retomarei esse fato mais adiante, por ora, cabe assinalar que, para o autor, os órgãos vocais são exteriores à língua e a fonação em nada afeta o sistema em si. A fala está subordinada à ciência da língua e a atividade do falante deve ser estudada em um conjunto de disciplinas que, somente por sua relação com a língua encontra seu lugar na linguística. É a fala que substancializa a língua, que é social e independente do indivíduo, e é, para Saussure, parte essencial no estudo da linguagem.

Apesar dessa distinção, língua e fala estão estreitamente ligados e implicam-se mutuamente, uma vez que não se tem acesso à língua senão por meio da fala. De acordo com Saussure (1996), é através de registros escritos (textos) ou orais (gravações), que podemos analisar o funcionamento do sistema. Desse modo, é possível compreender que para falar de língua é preciso considerar a fala e, portanto, o sujeito. No entanto, o foco dos estudos saussurianos está na língua, o que não quer dizer que a fala foi expurgada de seus estudos, já que ela é instrumento e produto da língua e, portanto, suporte linguístico. A língua é necessária para que a fala seja inteligível, em contrapartida, a fala é necessária para que a língua se estabeleça, e é o que a faz se desenvolver. Configura-se, assim, uma relação de interdependência entre a língua e a fala, já que a primeira é, ao mesmo tempo, instrumento e produto da segunda. Apesar de tudo, como Saussure (1996) deixa claro, não há impedimento algum para que língua e fala sejam consideradas duas coisas absolutamente distintas.

A língua está depositada em cada um dos indivíduos e é comum a todos eles, independente da vontade dos depositários, explica Saussure no CLG (1996). A fala, por sua vez, está presente nessa coletividade de forma que corresponde à soma do que as pessoas dizem e compreende combinações individuais, dependentes da vontade dos falantes, e, também, atos de fonação igualmente voluntários, necessários para a execução dessas combinações.

Saussure estabelece a língua como foco de seus estudos e a define como “um sistema de signos que exprimem ideias (1996, p.24), criticando a noção, bastante difundida, da língua como nomenclatura, pois supõe ideias completas, preexistentes às palavras e faz supor que há uma relação intrínseca entre nome e coisa, além de não esclarecer se a palavra é de natureza vocal ou psíquica.

O signo linguístico, conceito fundamental para a compreensão da teoria saussuriana é descrito como uma entidade psíquica de duas faces e une “não uma coisa e uma palavra, mas um conceito e uma imagem acústica” (1996, p. 80). O conceito compreende uma ideia, é abstrato, vazio e distintivo e é preenchido pelo significado. A imagem acústica não é o som material, puramente físico, mas a impressão psíquica desse som, um correlato psíquico associado a um conceito. O conceito e a imagem se evocam mutuamente em uma relação que constitui o signo linguístico. Saussure (1996) substituiu o termo “conceito” pelo termo “significado” e o de “imagem acústica” por “significante” e assinala que o significante e o

significado são entidades mentais, independentes de qualquer objeto externo, relacionando-se apenas mentalmente.

O signo linguístico obedece a alguns princípios. O primeiro deles é a arbitrariedade que preconiza que o laço entre significado e significante é imotivado e sem causalidade. Esse laço se dá no falante, que é responsável por colocar a língua em funcionamento. O signo pode ser totalmente imotivado, chamado de arbitrário absoluto, ou “relativamente motivado”, chamado “arbitrário relativo”. O signo difere do símbolo, pois, enquanto o primeiro é vazio e arbitrário, o segundo jamais o é. O segundo princípio é o da linearidade; ou seja, o significante desenvolve-se no tempo e representa uma extensão, representável numa só dimensão, como uma linha. Em uma língua, as unidades linguísticas não se distribuem por acaso, mas em posições determinadas. O terceiro princípio apontado por Saussure (1996) é o da imutabilidade. A língua, como princípio, é imutável e vai sempre consistir de signos formados pela relação entre um significado e um significante. No entanto, é mutável por se tratar de um sistema aberto e, assim, se modificarmos o significado ou significante, podemos modificar o signo e, conseqüentemente, o sistema.

A língua é, para Saussure, a instituição social por excelência. Ela é substância, e não forma. Trata-se de um sistema de valores em que todos os termos são solidários e o valor de um resulta tão somente da presença simultânea de outros (1996, p. 133). O valor de qualquer termo que seja está determinado por aquilo que o rodeia. Por ser um sistema, a língua permite que se altere apenas a relação entre um significado e um significante, produzindo, assim, um novo signo e novas relações e, por isso, é considerado um sistema aberto. A identidade do signo é móvel, não é essência. Então, só tem valor na relação.

O signo linguístico é negativo, mas tem um aspecto positivado ao lhe ser atribuído um sentido. Para Saussure (1996), há apenas diferenças na língua, ela não comporta nem ideias nem sons preexistentes ao sistema linguístico, mas somente diferenças fônicas resultantes desse sistema. Se considerarmos o significante e o significado isoladamente, encontraremos apenas diferenças. No entanto, se compararmos dois signos em sua totalidade, eles não são diferentes, mas distintivos e opositivos; ou seja, um é o que o outro não é.

“Num estado da língua, tudo se baseia em relações” (SAUSSURE, 1996, p.142). Essas relações podem ser sintagmáticas ou associativas (paradigmáticas). As primeiras baseiam-se no caráter linear do signo linguístico, que exclui a possibilidade de pronunciar dois elementos simultaneamente. O sintagma se compõe sempre de duas ou mais unidades

consecutivas e as relações sintagmáticas ocorrem *in praesentia*. Ao contrário, as relações associativas fazem-se *in absentia* e evocam não apenas uma palavra, mas todo um sistema latente e por isso uma família associativa não se apresenta nem em número definido nem numa ordem determinada.

É comum, ao nos debruçarmos sobre os estudos saussurianos, nos depararmos com as chamadas dicotomias: língua X fala, sincronia X diacronia, sintagma X paradigma, significante X significado, presença X ausência, como já foi apresentado anteriormente. Entretanto, vale destacar que, para Saussure (1996), tudo na língua se define na relação e, portanto, o mesmo ocorre com essas dicotomias. A relação é o que fundamenta o sistema linguístico e é o caráter de sistema que irá fundamentar outras correntes de pensamento, como é o caso do estruturalismo, que discutirei a seguir.

O propósito dos comentários sobre o *Curso de Linguística Geral*, abordado neste texto, foi o de possibilitar a circunscrição do objeto e do método nos estudos linguísticos. A linguística, como afirma Flores em *Linguística e Psicanálise: Princípios de uma semântica da enunciação* (1999), existe na regularidade, onde é possível situar o paradigma estrutural.

O estruturalismo tem como ponto de partida a língua, definida como um sistema de signos - mesmo ponto de partida de Saussure, e depreende a realidade social a partir de um conjunto de relações considerado elementar, operando no sentido de desvelar as estruturas que sustentam todas as coisas. A linguística, especialmente a saussuriana, apresenta-se como origem do estruturalismo que se estende em seguida a outros domínios, como a antropologia, a literatura e a psicanálise. Entretanto, como assinala Deleuze em seu texto *Em que se pode reconhecer o estruturalismo* (1974), não se trata simplesmente de uma analogia, ou seja, uma tentativa de instaurar em outras ciências métodos equivalentes aos que tiveram êxito na análise da linguagem. Segundo o autor, “só há estrutura daquilo que é linguagem, nem que seja uma linguagem esotérica ou não-verbal” (DELEUZE, 1974, p. 272), desse modo, por exemplo, só há estrutura do inconsciente porque o inconsciente fala e é “estruturado como linguagem” (LACAN, 1953/1998). É possível então dizer que a estrutura só pode ser depreendida a partir do sistema de linguagem; assim, um alimenta o outro e as estruturas seguem leis internas, estabelecidas pelo próprio sistema.

O segundo critério é o “local ou de posição”. Para Deleuze (1974), o que é estrutural é o espaço, inextenso e preextensivo, constituído por ordem de vizinhança. Os lugares prevalecem sobre aquilo que os preenche. Surgem, daí, algumas consequências. A primeira

delas é que o simbólico não tem designação extrínseca, nem significação intrínseca, mas somente um sentido de posição. Com isso, o sentido vem do efeito dos elementos, é um efeito de posição. A segunda consequência é o gosto pelos jogos combinatórios dos espaços (Saussure, por exemplo, faz uso da analogia do jogo de xadrez para exemplificar sua teoria do valor) e do Teatro de locais e posições. A terceira consequência é o estabelecimento de um novo materialismo, novo ateísmo e novo anti-humanismo, já que, se o local é primeiro em relação àquele que o ocupa, então não basta substituir o homem por Deus para mudar a estrutura.

O terceiro critério estabelecido por Deleuze (1974) é “o diferencial e o singular”, segundo o qual os elementos só se determinam reciprocamente, não têm valor determinado em si mesmos e os elementos correspondentes estão numa relação diferencial. Desse modo, o verdadeiro sujeito é a própria estrutura: o diferencial e o singular, as relações diferenciais e os pontos singulares, a determinação recíproca e a determinação completa.

O quarto critério é “o diferenciante, a diferenciação”. A estrutura diferencia uma língua da outra, cada língua tem uma estrutura diferente. A estrutura é a possibilidade de ordenação que permite que se forme uma unidade onde o virtual está presente e organizado, mas não é um preenchimento. De acordo com esse critério, as estruturas são necessariamente inconscientes, em virtude dos elementos, relações e pontos que as acompanham. Toda estrutura é uma infra-estrutura, uma micro-estrutura.

O quinto critério preconiza que toda estrutura é “serial” e que não funcionaria sem essa condição. “A organização das séries constitutivas de uma estrutura supõe uma verdadeira encenação, e exige, em cada caso, avaliações e interpretações precisas” (DELEUZE, 1974, p. 235). Não há, absolutamente, uma regra geral, e, nesse sentido, a determinação de uma estrutura se faz pela constituição de uma segunda série que mantém relações complexas com a primeira. É o que ocorre em *A carta furtada* (2002), conto de Edgar Allan Poe, do qual Lacan faz uso para explicar como a estrutura põe em cena duas séries, cujos lugares são ocupados por sujeitos variáveis, como o autor explica em seu seminário sobre o conto de Poe (1998).

O sexto critério é chamado “casa vazia” e também pode ser depreendido do seminário lacaniano. Segundo Deleuze (1974), essa casa vazia pode ser representada pelo lugar da carta roubada, nas duas séries referidas acima. É a carta que provoca o movimento das duas séries que se compõem como uma estrutura. Esse critério também pode ser compreendido a partir de jogos de tabuleiro que têm a necessidade de uma casa vazia, sem a

qual o jogo não funcionaria ou avançaria. Esse lugar está diretamente vinculado ao que Lacan chama de *significante falo*, o *falo simbólico* que determina o lugar relativo dos elementos e o valor variável das relações humanas.

Os últimos critérios referem-se, para Deleuze (1974), ao sujeito e sua prática. Para compreender esses últimos critérios, cabe lembrar que os lugares em uma estrutura só são preenchidos e ocupados por seres reais quando a estrutura é atualizada. Ainda assim, podemos dizer que os lugares já estão preenchidos ou ocupados pelos elementos simbólicos, no nível da própria estrutura, e são relações diferenciais desses elementos que determinam a ordem dos lugares em geral. Portanto, há um preenchimento simbólico primário, antes de todo preenchimento ou de toda ocupação secundária por seres reais. Somente reencontramos o paradoxo da casa vazia porque este é o único lugar que não pode nem deve ser preenchido, nem mesmo por um elemento simbólico. É preciso guardar esse vazio para que haja a possibilidade de deslocamento com relação a si mesmo e para que haja, também, a circulação dos elementos e das variedades de relações.

Em seu texto, Deleuze (1974) não faz distinções entre sistema e estrutura, mas ao apresentar sucintamente o pensamento saussuriano, é possível compreender como a noção de sistema antecede e alimenta a de estrutura, daí ter sido a Saussure atribuído o fundamento do estruturalismo europeu.

Ducrot, em sua obra “Estruturalismo e Linguística” (1968) afirma que o objeto das ciências estruturais é aquilo que oferece um caráter de sistema, isto é, qualquer conjunto em que um elemento não pode ser modificado sem acarretar uma modificação em todos os outros. Para ele, então, o estruturalismo pode ser definido como a ciência dos signos, levando-se em conta que implica sempre uma organização e depende da existência de um sistema, mais especificamente, do sistema linguístico.

Pode-se dizer que, em um sistema, só há termos na relação com outros termos. Não há nada que antecede essa relação de lugares e o elemento só o é na rede de relações. A estrutura pode mudar, mas o sistema, embora seja aberto, é imutável. É no sistema que as estruturas podem se formar como um conjunto aberto, mas organizado. O sistema é uma relação de lugares ordenados; isto é, têm uma ordem e, por isso, projetam uma estrutura.

A circunscrição do campo da linguística, e a discussão acerca do estruturalismo possibilitam uma melhor compreensão acerca da indissociável relação entre psicanálise e linguagem. Ainda que os objetos da linguística e da psicanálise sejam distintos, uma vez que o

da primeira é a língua e o da segunda é o inconsciente, ambas pertencem, indiscutivelmente, ao campo da linguagem. Lacan, ao promover um retorno à letra de Freud, insiste na importância da linguagem e recorre também a Saussure para estabelecer sua teoria do significante, subvertendo as ideias dos linguistas e colocando-o em primazia ao teorizar sobre o simbólico. A própria técnica de associação livre de ideias que sustenta a prática psicanalítica encontra respaldo na linguística de Saussure, como afirma Longo (2011).

A associação livre é a técnica constitutiva da psicanálise, segundo a qual o paciente deve exprimir livremente, durante seu tratamento, tudo aquilo que lhe vier à mente, suspendendo qualquer juízo ou discriminação. Na associação livre,

O paciente deve exprimir todos os seus pensamentos, idéias, imagens e emoções, tais como se apresentam a ele, sem seleção e restrição, mesmo que tais materiais lhe pareçam incoerentes, impudicos, impertinentes ou desprovidos de interesse. Tais associações podem ser induzidas por uma palavra, um elemento de sonho, ou qualquer outro objeto de pensamento espontâneo. O respeito a essa regra permite o aparecimento das representações inconscientes e atualiza os mecanismos de resistência. (CHEMAMA, 1995, p. 22)

A medida em que vai falando, o paciente vai invocando significantes que se encadeiam e que ganham sentido retroativamente, a partir das pausas introduzidas pelo próprio paciente ou pelo analista.

A linguagem não é “uma entidade geradora de significados definitivos” mas, por meio dela, “a incansável insistência de fazer sentido, ancora-se, por um tempo, ainda que precariamente” (LONGO, 2011, p.8). Ela nos permite dotar significações, ainda que temporárias, ao mundo que nos rodeia e à natureza que nos assombra, ambos de existência absurda pelo simples fato de não serem criações humanas. Para a psicanálise, assim como para campos do estudo linguístico como a análise de discurso francesa, o próprio sujeito que a produz não passa de um efeito de linguagem, um precipitado que se desvela na ordem do discurso do qual não é mestre. Na linguagem, o homem encontra meios para elaborar explicações, em sua maioria precárias, mas que têm o efeito de protegê-lo contra o excesso de realidade proveniente da natureza e do mundo. Através da mediação simbólica, o homem pode modelar o sentido da realidade tornando-a menos absurda a seus olhos.

4. O inconsciente é estruturado como uma linguagem

Em *A interpretação dos sonhos*, Freud (1900/2006), além de apresentar o esquema para a compreensão do aparelho psíquico discutido anteriormente, estabelece também as quatro leis de formação dos sonhos, dando destaque aos processos de deslocamento e condensação. Na linguagem arcaica dos sonhos, opostos podem ser representados por um mesmo elemento, o tempo não é cronológico, como na vigília, mas lógico, e seu conteúdo é ambivalente. Mecanismos similares aparecem também em outras formações do inconsciente como os chistes, os atos falhos e os sintomas. Por afirmar que o conteúdo manifesto dos sonhos é uma das vias de acesso do inconsciente, as leis que regem os primeiros podem ser também aplicadas ao funcionamento do segundo.

De acordo com Jorge (2008),

(...) deve-se a Lacan o fato de ter ressaltado um segmento nuclear da obra de Freud, indicado já no título do escrito que, segundo ele próprio afirma, inaugura seu ensino 'Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise' (1953). De fato, tal segmento encontra sua formulação príncipes no aforismo lacaniano segundo o qual 'o inconsciente é estruturado como uma linguagem', por meio do qual Lacan trouxe a psicanálise de volta ao seu campo específico - o da linguagem -, do qual precisamente os analistas pós freudianos haviam se afastado. Lacan afirma aí que 'a descoberta de Freud é a do campo das incidências, na natureza do homem, de suas relações com a ordem simbólica, e do remontar de seu sentido às instancias mais radicais da simbolização no ser. Desconhecer isso é condenar a descoberta ao esquecimento, a experiência à ruína'. Este segmento da obra de Freud, passível de ser isolado em seus extensos desenvolvimentos sobre a linguagem, foi chamado por Lacan de **simbólico**. (p.65)

O simbólico, lugar da linguagem, forma junto aos outros dois registros psíquicos propostos por Lacan - o real e o imaginário - uma estrutura. O simbólico, para Roudinesco (1998, p. 714) "designa um sistema de representação baseado na linguagem, isto é, em signos e significações que determinam o sujeito à sua revelia, permitindo-lhe referir-se a ele, consciente e inconscientemente, ao exercer sua faculdade de simbolização". Já o imaginário correlato do estágio do espelho, é definido pela mesma autora como "lugar do eu por excelência, com seus fenômenos de ilusão, captação e engodo" (p. 371). Completando a estrutura, o real designa "uma realidade fenomênica que é imanente à representação e

impossível de simbolizar” (p. 645), nele encontram-se os significantes foracluídos do simbólico e que não cessam de tentar se inscrever.²⁷

Partindo de Saussure (1999), Lacan questiona-se sobre o sujeito que produz o signo linguístico e que, segundo alguns críticos, havia sido expurgado das teorizações saussurianas. Esse sujeito que fala está submetido à linguagem, da qual é efeito e que, por isso, é cindido, comportando em si a ambiguidade e incompletude que a palavra encerra. Partindo do algoritmo de Saussure, Lacan estabelece a diferença entre o significante saussuriano e o seu, propondo uma teoria do significante, segundo a qual ele é equívoco e porta em si a pluralidade do sentido. É esse caráter que possibilita que o inconsciente possa passar ao discurso e que se possa analisá-lo. Longo (2011) explica que, partindo do algoritmo saussuriano segundo o qual o signo linguístico corresponde ao significado (conceito) mais o significante (imagem acústica), Lacan

elimina a elipse e quebra a unidade do signo; torna resistente à significação a barra que separa o significante do significado e inverte os termos: o significante deve ficar sempre na parte superior, acima da barra, representado por S maiúsculo; e o significado ficará abaixo, representado por s minúsculo. (p.45)

E completa explicando que

o algoritmo saussuriano indica que a significação é atingida necessariamente, independente da posição quer do significante (imagem acústica), quer do significado (conceito), desde que estejam circunscritos dentro de uma elipse, isto é, desde que se relacionem reciprocamente. As setas mostram exatamente a relação entre significado e significante dentro de um contexto específico. (p.45)

Ainda segundo a autora,

o algoritmo lacaniano indica algumas diferenças em relação ao de Saussure. Lacan fixa o significante acima da barra. É grafado com maiúscula porque sua presença na fala é prevalente: o falante desliza de significante em significante sem conseguir entender o que fala, alienado que está do sentido daquilo que diz. Por isso mesmo, Lacan torna a barra que separa significante de significado mais grossa, mais resistente ao significado. O falante só consegue ‘atravessar a barra’ ou seja, atingir o sentido do que fala em raros momentos. (p.45-46)

Por isso, o significado, no algoritmo lacaniano é grafado com s minúsculo e, mais adiante, sequer aparecerá em suas formalizações. Diferente do algoritmo de Saussure, o de

²⁷ O modo como os três registros se relacionam e se enodam será mais amplamente discutido no capítulo V desta tese, especialmente no que diz respeito ao modo singular de amarração de real, simbólico e imaginário empreendido por Calil.

Lacan não está circunscrito em uma elipse, uma vez que não existe relação alguma entre significado e significante. O primeiro só é alcançado por meio das ações imprevisíveis das formações do inconsciente como o chiste, o sonho, o ato falho e o sintoma, que portam algo da verdade do sujeito.

Compreender o significante lacaniano é fundamental para que se possa compreender o movimento de escansão dos significantes que se opera em análise. É também, através dos significantes que se pode vislumbrar o sujeito que deles é efeito. Se o significante é o que representa o sujeito para outro significante, é porque ele está apagado na cadeia - o que é chamado afânise do sujeito. Por isso o sujeito, para a psicanálise, é efeito de linguagem: "está sob os significantes e se dirige ao Outro - o inconsciente" (LONGO, 2011, p. 48).

Segundo Jorge (2008), Lacan foi indevidamente classificado como estruturalista pelo fato do termo estrutura comparecer em sua afirmação de que o inconsciente é estruturado como uma linguagem, o que, para o autor, não deve ser tomado no sentido estruturalista, mas psicanalítico. Jorge afirma que a estrutura em jogo na linguística referir-se a "**de uma estrutura de exclusão do sujeito**, ao passo que, na psicanálise, de uma **estrutura de inclusão do sujeito**" (JORGE, 2008, p. 79). Tal afirmação é discutível, uma vez que estudiosos de Saussure negam que tem havido uma expurgação do sujeito em sua teoria ou, ao menos, em seu *Curso de Linguística Geral* (SAUSSURE, 1996), ainda que seu foco tenha sido o estudo da língua. Retornando ao texto de Jorge, encontra-se a afirmativa de que o aforismo lacaniano deve ser compreendido à luz de uma outra assertiva que afirma que 'o inconsciente é o discurso do Outro', da qual é possível depreender "por um lado, a necessária referência à fala, ao discurso do sujeito, e, por outro lado, ao Outro enquanto lugar de absoluta alteridade dos significantes" (2008, p.79).

De fato, tanto do ponto de vista da linguística saussuriana quanto da psicanálise de Freud e Lacan, é correto afirmar que somos seres de linguagem e que é nossa aptidão para a fala que nos distingue e nos caracteriza dentre os outros animais, especificando a humanidade como uma comunidade de seres falantes. A linguagem é "um sistema no qual o indivíduo humano deve entrar se quiser assumir seu lugar entre seus pares", explica Lebrun (2008, p. 50) que completa afirmando que "para a psicanálise, o sujeito é o que resulta do descontínuo imposto pelo sistema da linguagem" (p. 50). Mais que uma simples ferramenta, a linguagem é o que "subverte a natureza biológica do humano e faz nosso desejo depender da língua" (p. 55). Daí a afirmação do autor de que, para falar, é preciso consentir no vazio, uma vez que as

palavras são, ao mesmo tempo, habitadas pelo vazio e pelo semblante de completude. A incorporação do ser à linguagem, explica Braunstein (2007, p. 39), “é a causa de um desterro definitivo e irreversível com relação à Coisa”.

A linguagem é não somente um sistema no qual o indivíduo humano deve entrar caso queira assumir seu lugar entre seus pares, em sua comunidade, mas, também, aquilo que estrutura o psiquismo, que funda o inconsciente e que nos permite advir como sujeitos. Isso só se dá ao ser banhado pelas palavras dos outros que o cercam e que aparecerão como ocupantes do lugar de Outro. O sujeito, então, só emergirá após ter passado pelas palavras do Outro, por seus significantes.

5. De um corpo que não é organismo

*O corpo existe porque foi feito
Por isso tem um buraco no meio*

(Momento VIII - Arnaldo Antunes)²⁸

Antes de mais nada, o corpo, do ponto de vista psicanalítico, não se equivale ao corpo biológico do qual se ocupam as ciências médicas e biológicas. Não se trata de um organismo, mas de um corpo erógeno, fonte das pulsões, marcado pelo desejo inconsciente e atravessado pela linguagem.

O corpo não é uma realidade primária, como o organismo; ou seja, o bebê humano não nasce com um corpo, mas precisa construí-lo. Essa construção se dá na relação com o Outro e com os outros, seus semelhantes, a partir de operações que se desenrolam no imaginário e no simbólico, atravessadas pelo real. O corpo, então, é uma realidade secundária, uma “superestrutura” (SOLER, 1984) habitada por significantes, na qual a pulsão busca se inscrever.

A presença do corpo na clínica psicanalítica contemporânea vai muito além das situações em que uma queixa somática é formulada. Como escreve Fernandes (2011, p. 27), “o mal-estar na contemporaneidade testemunha que o corpo se faz presente também, insistentemente, pelo negativo, o que nos convida a explorar a diversidade de formas pelas quais ele vem se apresentando na situação analítica”.

O interesse da psicanálise pelo corpo está presente desde as primeiras elocubrações freudianas. Já nos *Estudos sobre a Histeria* (1893/1895/2006), Freud contrapunha o corpo anatômico àquele que era palco para o sofrimento de suas pacientes histéricas, um corpo que goza à revelia do sujeito. A hipótese de que há o inconsciente é confirmada através da observação de manifestações conversivas e de sintomas psicossomáticos que não encontra sua etiologia na anatomia ou em mecanismos fisiológicos. É a linguagem, inscrita no corpo, que torna possível a descoberta do inconsciente e é também ela que permite acessá-lo. Desde o início de seus trabalhos, Freud ocupou-se em decifrar os sintomas da histeria, fazendo descobertas acerca da natureza traumática da sexualidade e da relação entre o inconsciente e o corpo.

²⁸ “O corpo”, Arnaldo Antunes, trilha do balé *O Corpo*, 1999.

5.1. Não sou um corpo, tenho um corpo

O corpo, para a psicanálise, é uma construção imaginária, discursivizada pelo simbólico e atravessada pelo real. Não somos um corpo, temos um corpo. A fim de tentar dar conta dessa afirmação, nesta seção será feito um breve panorama da história do corpo, pavimentando, assim, o caminho para a compreensão de sua acepção na psicanálise.

A ideia que fazemos de corpo e daquilo que se pode fazer com ele foi sendo construída ao longo da história da humanidade. Para os povos primitivos, o corpo era considerado como parte do universo e o mesmo parece ter sido verdade para as primeiras civilizações, conforme explica Ceccarelli (2011, p.1):

Nos textos Egípcios, Hititas, Babilônicos e Assírios, e nas civilizações ameríndias - Incas, Maias, Astecas - não existem referências específicas ao corpo. Nos 586 mitos ameríndios analisados por Lévi-Strauss a noção de corpo simplesmente não aparece (Deschamps, 1988). Nestas culturas o corpo nunca era algo "mau visto", fonte de vícios e desmedidas: ao contrário, era apreendido de maneira bastante positiva, e jamais como um objeto mau ao qual se deve opor-se, ou mesmo perseguir. Para os Dogons, no Mali, o corpo é tido em grande estima. Eles se cumprimentam dizendo: "Olá, como vai o seu corpo?" Para eles, a cidade em si é um corpo e a terra um corpo de mulher. A imagem do corpo tem grande importância, mas trata-se, antes de mais nada, de um corpo social.

Para esses povos, a ideia de corpo e de ser se aglutinam e se confundem. Ao longo do tempo essa relação vai sendo modificada e esse corpo que era considerado parte do universo passa a operar como um demarcador de fronteiras entre o indivíduo e o mundo, ao mesmo tempo em que se dissocia do ser.

O corpo, para os gregos da antiguidade era radicalmente idealizado e sua imagem é ainda hoje referência de ideais estéticos. Esse corpo era treinado, aprimorado e esculpido em sua melhor forma não somente para ser admirado, mas, principalmente para ser utilizado como instrumento de combate. À alma também eram relegados cuidados e aprimoramento. Segundo Foucault (2002), nos séculos I e II, os filósofos enfatizavam a necessidade dos indivíduos terem cuidado consigo mesmos, pois seria dessa forma que alcançariam uma vida plena. Eles cuidavam tanto do corpo como da alma, recomendando a leitura, a meditação e regimes rigorosos de atividade física e dietas.

A idealização do corpo aparece nas expressões artísticas da Grécia Antiga. Esses ideias foram acolhidos pelos romanos que, no entanto, passaram a atribuir-lhes maior robustez e dramaticidade evidenciando a força física dos gladiadores em contrastes como o nu e o

vestido, a vida e a morte, a força e a debilidade física. No momento em que o Império Romano se estabeleceu, a construção do pensamento filosófico e as acepções corporais instituídas por ele foram modificadas, como explicam Barbosa, Matos e Costa (2011) e o culto ao corpo passou a ter a ele atribuído um valor pagão. Inicialmente, a arte romana manteve-se orientada pelos ideais de beleza grego; entretanto, posteriormente, as representações do corpo adquiriram outras dimensões e a arte passou a subjugar-se a temas místicos e religiosos.

O advento do cristianismo promove uma mudança radical na percepção do corpo e na relação do indivíduo para com ele. O corpo que antes era expressão de força e beleza torna-se fonte de pecado, sendo, por isso, intocável, inquestionável e inescrutável. A aversão ao prazer e a culpa, inculcadas na cultura ocidental pelo cristianismo se materializavam na hostilização em relação ao corpo e à sexualidade. As origens dessa aversão, explica Ceccarelli, nos remetem à Antiguidade:

Por exemplo, Pitágoras considerava as relações sexuais prejudiciais, embora o fossem em escala menor se praticadas no inverno. Para Hipócrates o sêmem proporcionava ao corpo a máxima energia e deveria ser retido sempre que possível; já a sua perda, apressaria a morte. O médico pessoal do Imperador Adriano, Sarano de Éfeso, defendia a idéia que o ato sexual só se justificava para a procriação. (Ranke- Heinemann, 1996). A particularidade do cristianismo foi de reutilizar estas posições filosóficas seculares, atribuindo-lhes uma conotação divina sob forma de Revelação. (CECCARELLI, 2011, p. 2)

A história do cristianismo sempre foi marcada por uma complicada relação com o corpo. Santo Agostinho, o bispo de Hipona, foi responsável por lançar o mais pesado manto da vergonha sobre o corpo e a nudez celebrados pelo paganismo. Para ele, o corpo deveria ser sempre ocultado e nem mesmo entre os casais, em sua intimidade, deveria ser completamente revelado. “O pecado tudo rondava” (BARBOSA, MATOS & COSTA, 2011, p. 26). O corpo era constantemente reprimido e ao mesmo tempo seu martírio era glorificado através do corpo sofredor de Cristo, exaltando o caráter espiritual e purificador da dor física.

Enquanto o corpo, para os povos primitivos, confundia-se com o ser e era considerado parte do universo, evidencia-se, com o cristianismo, a separação entre o corpo e a alma, prevalecendo a força da segunda sobre o primeiro. O bem-estar e a purificação da alma deveriam prevalecer sobre os desejos e os prazeres da carne. “O corpo, prisão da alma, era pois um vexame, devia ser escondido” (BARBOSA, MATOS & COSTA, 2011, p. 26), assim, seus humores e seus males pareciam inexplicáveis e as doenças que o afetavam foram por

muitos séculos - e para muitos continuam até hoje - consideradas como um castigo divino, resultado de um pecado e da falta de pureza e retidão na vida cristã. Desse modo, a cura também só poderia ocorrer por intervenção divina. Essa ideia de pecado, punição, redenção e cura como uma graça divina permanece em nossos dias, em muitas igrejas e seitas fundamentalistas que fazem uso da fórmula pecado = punição = doença para sustentar seus argumentos (CECCARELLI, 2011).

A somatofobia²⁹ era, então, a característica principal da relação do indivíduo com seu corpo. A dicotomia entre o bem e o mal, um dos alicerces da doutrina cristã, se desdobra na relação entre o corpo - mau - e o espírito - bom.

O espírito é algo puro, justo que leva ao bem; já o corpo é o depositário da fraqueza humana, dos vícios e traz a marca do pecado original. Na civilização ocidental o "puro" passou a ser o não sexual; enquanto o "impuro" corresponde, essencialmente, a todas as formas de vida sexual. Conseqüentemente, o impuro tornou-se o corporal. O corpo é o animal do homem; toda selvageria provém dele; o espírito é o humano por excelência. O corpo passou a ser visto como algo inferior, desprezado, que deve ser subjugado, dominado pelo espírito. Instrumento do pecado, pois através da tentação o corpo corrompe o espírito. (CECCARELLI, 2011, p.3)

O corpo na idade média era odiado e temido por ser fonte de pecado e de desejos que impediam a ascese da alma. Relacionado com o material e o terreno, o corpo era considerado prisão da alma e precisava ser purificado através da punição e do flagelo da carne, como muito bem retratado na obra *O nome da Rosa*, de Umberto Eco (1986)³⁰. Os homens eram assombrados pelo terror de não resistir à tentação, de não serem capazes de controlar sua pulsão sexual, do mesmo modo como não conseguem controlar a fome ou as pulsões destrutivas. Esse terror levou-os a procurar refúgio na religião e no angelismo. Para Ceccarelli

A mensagem de Cristo é clara: no amor ao Salvador, no estado de graça, é possível resistir à tentação. Este medo e o ódio do corpo só é desfeito dois mil anos mais tarde com Freud. [...] Seja como for, na cultura ocidental o corpo sempre foi, e continua sendo, o locus por excelência no qual a doença nervosa moderna expressa de forma exemplar a moral sexual civilizada. (2011, p. 4)

A aceção moderna de corpo começa a se desenvolver no Renascimento. Os ideais humanistas e científicos promovem uma reabilitação do corpo que deixa de ser considerado

²⁹ Do grego *soma* = corpo, matéria; *phóbos* = aversão, hostilidade, horror, medo. A somatofobia consiste no horror e na aversão pelo próprio corpo e pelo corpo do outro.

³⁰ ANNAUS, J. J. **O nome da rosa**. Constantin film, 1986.

somente fonte de pecado e passa a ser objeto de interesse e estudo. Se antes seus atributos, humores e males eram explicados a partir de forças imaginárias e ocultas, agora o corpo passa a ser singularizado e sua anatomia perscrutada e analisada.

Essa redescoberta do corpo aparece também nas artes. Na Idade Média, o corpo humano era representado de modo mais estilizado e simétrico, removido da realidade terrena, como no mosaico absidal do Theotokos, que retrata a Virgem Maria segurando Jesus no colo e que se encontra na Igreja de Hagia Sophia, em Istambul. Esses mosaicos de beleza cintilante eram vistos como janelas para acessar o mundo espiritual e neles o corpo humano era uma abstração da perfeição divina. Com o renascimento, surge também um resgate dos valores culturais greco-romanos, promovendo uma mudança no modo como o corpo era retratado. A representação medieval do corpo dá lugar a formas mais naturais e extravagantes. Ainda que ocupada de temas espirituais, frequentes nas obras de Leonardo da Vinci, Botticelli, Michelangelo e Caravaggio, o corpo ganha fidelidade anatômica e passa a aparecer, também, em ilustrações científicas.

Aos poucos, o corpo vai abandonando seu caráter misterioso e assustador e torna-se uma máquina cujo comportamento pode ser estudado e modificado através da medicina, da biologia e da pedagogia corporal. A singularização e desmistificação do corpo foi, entretanto, um processo lento que encontrou entraves na corrente somatofóbica que concebia o corpo como sagrado "e que foi a responsável pelo discurso opressivo e repressivo cujo apogeu se deu na Sociedade Vitoriana do séc. XIX" (CECCARELLI, 2011, p. 4).

Com a consolidação do pensamento científico o corpo passa a ser visto como um organismo, uma máquina, o soma onde habita a alma, nossa psique. A Revolução Industrial fez surgir novos dispositivos de dominação do corpo, tais como a higiene dos comportamentos e a valorização do trabalho, criando a antinomia "preguiça x trabalho" como paradigma da sociedade industrial. Esse corpo instrumentalizado pela ciência não passa de um amontoado de órgãos imaginado pelo saber médico, o que tem como consequência sua medicalização cada vez mais frequente. A doença orgânica passa a ser então considerada como a verdadeira doença, que pode ser medida e avaliada, vasculhada nos recônditos mais profundos do corpo anatômico. O sujeito é apenas informado sobre aquilo que lhe acomete e passa a possuir um corpo delimitado pelas informações que a ciência lhe oferece. O corpo, no entanto, é mais que essa máquina anátomo-funcional. Por ser atravessado pela linguagem e, também, o meio através do qual nos relacionamos com o(s) outro(s) e com o mundo, o corpo,

na perspectiva aqui adotada, é também lugar do desejo, da vida e da morte e, por isso, manifesta-se para além do escopo orgânico.

Em *Antropologia do corpo e modernidade*, Le Breton (2011) parte da premissa maior de que o corpo é uma construção simbólica e não uma realidade em si. Ele é efeito de uma construção social e cultural e não um dado eterno e imutável (COURBIN, COURTINE & VIGARELLO, 2008). Desde a modernidade, várias concepções sobre o corpo foram se constituindo, resultando numa verdadeira polissemia corporal.

Houve, no século XX, uma “invenção” do corpo possibilitada pela emergência dos saberes da psicanálise, da filosofia e da antropologia. Esses saberes foram, na opinião dos autores dos três volumes de *A história do corpo* (COURBIN, COURTINE & VIGARELLO, 2008)³¹ os propulsores da nova concepção de corpo. O corpo passou a ser controlado, educado, socializado, esculpido e, com o advento de novas formas de expressão artística, como a fotografia e o cinema, tornou-se acessível à cultura de massas, possibilitando sua contemplação estética, antes restrita à pintura e à escultura. Ao mesmo tempo, o corpo viu-se privatizado no interior da moral burguesa ao mesmo tempo que se deixava revelar no teatro corporal das históricas.

5.2. O mistério do corpo falante

A histeria é tema recorrente desde a Antiguidade³², séculos antes de fazer germinar a psicanálise, permeando questões sobre o corpo, o adoecimento, o oculto e o feminino. Manifestações marcadas por sintomas como ansiedade, angústia, tonteira, vômito, desmaios, enxaqueca, afasia, analgesias, paralisias e uma série de outros sintomas foram inicialmente atribuídos ao útero, *hystera* e sua causalidade devia-se desde à falta de sêmen devido à ausência de relações sexuais ou de filhos até a uma “leveza danosa que provocava o

³¹ É importante salientar que a obra de Courbin, Courtine e Vigarello (2008) versa somente sobre a constituição do corpo europeu.

³² A noção de histeria é bastante antiga e remonta a Hipócrates (c. 460 - c. 370 a.C.). Desde seu princípio ela é atrelada à condição feminina e tem sua etiologia atribuída ao útero (do grego *hystera*), de onde tira seu nome. O útero era considerado como um pequeno animalzinho, capaz de deslocar-se dentro do corpo, alojando-se em diferentes órgãos, causando, assim, os sintomas histéricos. Na Roma Antiga, a histeria passa a ser atrelada à abstinência sexual e o tratamento recomendado era a atividade sexual regular. Na idade média, com o apogeu do cristianismo, as hipóteses médicas são deixadas de lado e a histeria é considerada como expressão de uma possessão demoníaca. O exorcismo ou a morte, no caso das mulheres acusadas de bruxaria, era a solução, associando o Diabo à histeria, transformando-a na doença da enganação. É apenas do século XVII, com o Iluminismo e o desenvolvimento da ciência, que a histeria volta a ser objeto da medicina. (LAPLANCHE, 2001; ROUDINESCO, 1998; FREUD, 1893-1895/2006)

deslocamento do útero do lugar onde ele deveria estar” (MAURANO, 2010, p. 20). Essas eloquentes manifestações do real, encarnado no corpo das históricas, encontram um destino sombrio na Idade Média, passando a ser consideradas consequência de manifestações divinas, como no caso de Santa Tereza D’Ávila, ou possessão demoníaca e bruxaria. Segundo Maurano (2010, p. 20-21),

O desdobramento de tais aproximações culminará com a caça às bruxas na Inquisição. *O martelo das feiticeiras* de 1487 será o manual oficial para a identificação dessas, que teriam feito um pacto com o demônio, possuídas que estavam por esse. Mandá-las para a fogueira foi o “tratamento” que a Igreja lhes impôs, valendo-se do poder purificador do fogo, a fim de renegar suas almas. Muito tempo mais tarde, no século XX, Charcot, neurólogo francês mundialmente conhecido, endossará tais supostas possessões como fenômenos histéricos.

O obscurantismo e as mais diversas hipóteses que iam desde vapores emanados ao cérebro pela ausência de atividade sexual, passando por espíritos animais transmitidos ao cérebro via sangue e por teorias que consideravam as manifestações históricas como fruto da imaginação, do tédio, do engano ou do devaneio, marcaram as teorias sobre a histeria entre o Renascimento e o final do século XIX. O período das luzes promoveu o desenvolvimento das ciências, dentre elas, a medicina. O olhar sobre a loucura foi se deslocando, a partir dos trabalhos de Pinel e a histeria ganhou então o status de neurose, merecendo então um tratamento digno que não lhe era oferecido quando percebida como manifestação demoníaca. Ainda assim, a vigilância moral proposta por Pinel não parecia aplacar o sofrimento das históricas.

Em 1882, o médico francês Jean-Martin Charcot publicou o livro *Sur les divers états nerveux déterminés par l’hypnotisation chez les hystériques* (Sobre as diversas condições nervosas determinadas pela hipnose em histeria), propondo a hipnose como tratamento possível para o sofrimento histérico. Em 1889, Pierre Janet publicaria um livro sobre o automatismo psicológico. Afetado por essas obras e instigado pelo sofrimento de uma paciente, Josef Breuer apresentaria, em 1895, em parceria com Sigmund Freud, o caso de Anna O. (Bertha Pappenheim), caso príncipes da psicanálise (FREUD, 1893-1895/2006).

Freud e Breuer conheceram-se no final dos anos de 1870 e logo se aproximaram. Breuer tomou Freud como seu protegido, ajudando-o inclusive financeiramente. Foi Breuer

quem apresentou à Freud seu método catártico³³ e a ab-reação³⁴ dos sintomas, deixando o jovem Freud entusiasmado com essa nova abordagem de tratamento da histeria, passando a empregá-la em sua própria clínica. Com o desenvolvimento de seu trabalho clínico, Freud abandonaria a hipnose e o método catártico que dariam lugar à pedra fundamental do método psicanalítico: a associação livre. Suas investigações clínicas também o levariam a “descobrir” a sexualidade infantil e a etiologia das neuroses.

A histeria não somente serve como guia para a compreensão do método psicanalítico, mas merece destaque por colocar o analista diante do sintoma corporal e, por consequência, da ideia de corpo para a psicanálise. Há que se distinguir o sintoma corporal na histeria e os sintomas corporais nas doenças propriamente somáticas, distinção que merece destaque no caso de Calil (que constitui o *corpus* desta tese), cujo sofrimento foi, desde muito cedo, marcado por manifestações em seu corpo. Como explica Fernandes (2011, p.43), essa distinção básica “gira em torno das vicissitudes da simbolização”. Por isso, a histeria representa o modelo que “permitiu a Freud propor a ideia de que o corpo narra o que mostra, como nas imagens e no discurso do sonho”.

O sofrimento histórico se dá como um acontecimento no corpo:

Nas histéricas, a paralisia, a cegueira, a dor, a tosse não se originam da realidade biológica do corpo, ou seja, não existem como expressão de um corpo doente, mas são o material de uma narração visual, em que a imagem é erigida como testemunho de um sofrimento de um corpo doente. Com efeito, por que frequentemente tenta-se negar à histérica o direito a essa forma de sofrimento? O que Freud sugere é a ideia de um conflito inconsciente submetido ao recalçamento e, portanto, de uma significação inconsciente do sintoma corporal. O grande movimento de transposição produzido por Freud na concepção do corpo está apenas começando: o que aparece no corpo tem sua origem agora no psíquico. A partir desse momento, torna-se um engano acreditar que o corpo sofre apenas do que está doente nele. (FERNANDES, 2011)

³³ “Método de psicoterapia em que o efeito terapêutico visado é uma ‘purgação’ (*catharsis*), uma descarga adequada do afetos patogênicos. O tratamento permite ao sujeito evocar e até reviver os acontecimentos traumáticos a que esses afetos estão ligados e ab-reagí-los.” (LAPLANCHE, 2001, p. 60). Esse método pertence ao período pré-psicanalítico, em que os tratamentos eram conduzidos sob hipnose que foi progressivamente abandonada, dando lugar ao método da associação livre.

³⁴ “Descarga emocional pela qual um sujeito se liberta do afeto ligado à recordação de um acontecimento traumático, permitindo assim que ele não se torne ou não continue sendo patogênico. A ab-reação, que pode ser provocada no decorrer da psicoterapia, principalmente sob hipnose, e produzir então um efeito de catarse, também pode surgir de modo espontâneo, separada do traumatismo inicial por um intervalo mais ou menos longo.” (LAPLANCHE, 2001, p. 1). Para Freud, o sujeito encontra na linguagem um substituto para o ato, o que possibilita que o afeto seja ab-reagido. Embora a ab-reação tenha maior destaque no período denominado catártico, trata-se de um conceito fundamental para a compreensão de conceitos que surgirão com a consolidação da teoria psicanalítica, como o de transferência.

É o mistério do corpo falante das históricas que pavimenta o caminho para a psicanálise e com ela, esse corpo deixa de ser apenas carne e ossos, organismo. Esse corpo erógeno, atravessado pela linguagem e marcado pelo desejo inconsciente precisa ser construído. Como, então, isso se dá?

5.3. A ideia de si como um corpo

Para a psicanálise, o bebê humano, ao nascer, não passa de um pedaço de carne. Um filhote prematuro, que depende inteiramente de um outro - o agente materno - para sua sobrevivência. Mais do que atender às suas necessidades fisiológicas, é preciso que esse outro lhe introduza o universo, suas leis, linguagem e cultura, que antecedem seu nascimento. É no contato com esse outro e a partir de operações que se dão no registro do imaginário, mediatizadas pelo simbólico e atravessadas pelo real, que esse bebê humano constituir-se-á como um corpo e que o eu virá a se precipitar.

Freud (1914/2010b) recorre ao mito de Narciso para tentar explicar o período em que o *infans* se reconhece como um corpo separado da mãe e as operações necessárias para a formação do eu como instância psíquica:

Deitou-se e tentando matar a sede
Outra mais forte achou. Enquanto bebia,
Viu-se na água e ficou embevecido com a própria imagem.
[...]
O mesmo erro que lhe engana os olhos, acende-lhe a paixão.
Crédulo menino, por que buscas, em vão, uma imagem fugitiva?
O que procuras não existe. Não olhes e desaparecerá o objeto do teu amor.
A sombra que vê é um reflexo da tua imagem
Nada é em si mesma. Contigo veio e contigo permanece.
[...]
Estirado na relva opaca, não se cansa de olhar seu falso enlevo,
E por seus próprios olhos morre de amor.
(Ovídio, 2017, s.p.)

De acordo com o mito, Narciso, após haver ignorado o amor de uma jovem, viu-se condenado, pela deusa da vingança, a um dia saber o que é o amor não correspondido. O jovem um dia chegou a uma fonte clara, de água prateada e, com muita sede e calor, debruçou-se para refrescar-se. Ao fazê-lo, viu sua própria imagem refletida no espelho d'água e pensou que fosse algum belo espírito que ali vivia. Narciso ficou admirado com os olhos brilhantes, os cabelos anelados, o rosto de marfim e aspecto encantador do conjunto refletido

e apaixonou-se por si mesmo. Esquecendo-se de qualquer outra coisa, até mesmo de repouso ou alimento, Narciso não se cansava de contemplar a própria imagem. A chama do amor que o consumia foi a tal ponto atizada, que o jovem, depauperado, morreu (BULFINCH, 2002). Como Narciso, é preciso que o bebê reconheça e se encante com sua imagem, mas sem nela deixar-se afogar.

Para Freud, o fato de que uma unidade comparável ao eu não exista desde o nascimento refere-se a uma suposição necessária, diante dos achados acerca da sexualidade infantil e do funcionamento psíquico. Esses mesmos achados permitem afirmar a existência de pulsões auto-eróticas como primordiais. O primeiro período de vida do bebê é, então, denominado por Freud de auto-erotismo e é marcado pela vivência de um corpo fragmentado pela ação das pulsões que se originam e são satisfeitas em uma mesma zona erógena. Trata-se, como escreve Garcia-Roza (2004b, p. 42), de “um estado anárquico da sexualidade no qual as pulsões parciais procuram satisfação no próprio corpo, uma satisfação não unificada, desarticulada em relação às demais satisfações parciais, pura satisfação local”.

Esse corpo despedaçado, anárquico e desintegrado mostra-se, com regularidade, nos sonhos sob a forma de membros disjuntos, órgãos que aparecem fora do corpo, asas e chifres que aparecem não se sabe de onde, etc. Aparece também nos delírios e alucinações características da psicose que vêm ratificar a existência desse estado de desintegração, como no caso do Presidente Schreber que, no curso de sua doença relatava ter vivido muito tempo “sem estômago, sem intestinos, quase sem pulmões, com o esôfago dilacerado, sem bexiga, com as costelas esfaceladas, algumas vezes teria engolido parte de sua laringe junto com a comida, etc.” (FREUD, 1911/2010, p.23). Tal estado também pode ser contemplado a partir da arte, por exemplo, a partir das pinturas de Hieronymus Bosch ou de Frida Khalo. Esse estado de fragmentação parece também acometer Calil, que, em suas crises, passa dias vomitando e com diarréias, o que ele descreve dizendo que seu corpo está contra si.

Nesse primeiro período de vida, há uma indistinção entre a mãe e o bebê e será necessária uma nova ação psíquica para que o narcisismo seja instaurado. Essa nova ação psíquica foi denominada por Lacan (1949/1998) de estágio do espelho e inaugura a matriz do ideal na estrutura do eu, cuja lei é o transativismo: o eu é o Outro. Segundo Lacan, esse acontecimento pode ocorrer a partir dos seis meses, conservando-se até por volta dos dezoito meses de idade. É no estágio do espelho que o eu se constitui: a criança frente ao espelho inicialmente não reconhece a imagem refletida como uma imagem de si, mas sim como um

outro real. Em seguida, reconhece a imagem como uma imagem vazia. Até que, com o auxílio do outro materno, a criança se reconhece e percebe que não mais se trata da imagem de um outro, mas da imagem de si. Essa fase é vivida pela criança com encantamento e júbilo e possibilita que o *infans* saia de seu estado de fragmentação e se reconheça como completo, constituindo, assim, a ideia de si como um corpo.

Para Lacan, a função do estágio do espelho é a de estabelecer uma relação do organismo com sua realidade, do *Innenwelt* (mundo interior) com o *Unwelt* (mundo exterior) descrevendo-o como um:

[...] drama cujo impulso interno precipita-se da insuficiência para a antecipação - e que fabrica para o sujeito, apanhado no engodo da identificação espacial, as fantasias que se sucedem desde uma imagem despedaçada do corpo até uma forma de sua totalidade que chamaremos de ortopédica - e para a armadura enfim assumida de uma identidade alienante que marcará com sua estrutura rígida todo o seu desenvolvimento mental. Assim, o rompimento do círculo do *Innenwelt* para o *Unwelt* gera a quadratura inesgotável dos arrolamentos do eu. (LACAN, 1949/1998, p. 100)

O período acima descrito é chamado por Freud de Narcisismo (1914/2010b) e pode ser resumido como aquele em que ocorre a constituição do eu pela formação de uma imagem unificada do corpo. O eu é, antes de tudo, corporal, explica Freud (1923/2011), a “projeção mental de uma superfície” (p.32), uma pele que envelopa tanto conteúdos corporais quanto os conteúdos mentais (ANZIEU, 1989). Essa pele nem sempre é uniforme e uma falha considerável nesse processo pode desencadear estados psicopatológicos graves. É comum que indivíduos com o corpo coberto por tatuagens refiram-se a elas como uma segunda pele, o que me fez indagar, em um trabalho anterior (MACEDO, 2014) se as tatuagens poderiam vir a fazer suplência ao imaginário e, portanto, ao eu. Essa discussão será retomada no capítulo seguinte, que trata do ato de tatuar-se como modo de subjetivação.

Freud divide o Narcisismo em primário e secundário. O narcisismo primário caracteriza-se pelo eu como objeto privilegiado de investimento libidinal, ou seja, o eu é um grande reservatório da libido. Garcia-Roza chama atenção para uma possível confusão entre auto-erotismo e narcisismo e explica:

Poderíamos argumentar que, se no auto-erotismo o próprio corpo é tomado como objeto sexual, o auto-erotismo pode ser considerado como uma forma de narcisismo, narcisismo primário neste caso. Mas não é bem assim. O que ocorre no auto-erotismo é o que Freud denomina “prazer do órgão”, isto é, o prazer que o órgão retira dele mesmo. Não se trata do corpo considerado um todo, sendo tomado como objeto de investimento libidinal, mas partes de um corpo vivido como

fragmentado, sem unidade. Não há, no auto-erotismo, uma representação do corpo como uma unidade. O que nele falta é o eu, representação complexa que o indivíduo faz de si mesmo. (2004b p.48)

A constituição do eu se dá no encontro do bebê com sua imagem refletida no espelho e sua discursivização pelo outro materno e efetiva-se como uma reatualização do narcisismo dos pais que atribuem ao filho - e a imagem refletida, todos os ideais de perfeição e todos os privilégios que eles próprios foram obrigados a abandonar. Assim, “o eu que surge da confluência da imagem unificada que a criança faz de seu próprio corpo e dessa revivescência do narcisismo paterno é o eu ideal (*Ideal Ich*), que corresponde ao narcisismo primário” (GARCIA-ROZA, 2004b, p.48). *His Majesty the baby*, diz Freud (1914/2010b), Sua Majestade o bebê, como um dia pensaram ser os próprios pais e que agora podem concretizar seus sonhos não realizados através de sua cria. Para Freud,

No ponto mais delicado do sistema narcísico, a imortalidade do Eu, tão duramente açoitada pela realidade, a segurança é obtida refugiando-se na criança. O amor dos pais, comovente e no fundo tão infantil, não é outra coisa senão o narcisismo dos pais renascido, que na sua transformação em amor objetual revela inconfundivelmente a sua natureza de outrora. (1914/2010b, p. 37)

Mais tarde, o investimento da libido no eu ideal, característico do narcisismo primário é substituído pelo investimento libidinal nos objetos. A megalomania se arrefece, abrindo caminho para as relações objetais³⁵. Isso não quer dizer, outrossim, que todo montante da libido seja canalizado para o investimento objetual. Essa libido é investida nos objetos externos e retorna ao eu, marcando o que Freud denominou de narcisismo secundário e que Garcia-Roza explica da seguinte maneira:

A libido que anteriormente investia o eu passa a investir os objetos externos e posteriormente volta a tomar o eu como objeto. Entre o narcisismo primário e o narcisismo secundário, ambos se caracterizando por um investimento do eu, há um investimento da libido em objetos externos ao eu. Estes modos de investimento libidinal não devem ser considerados como constituindo fases ou etapas, umas substituindo as outras. De fato, não há um abandono completo do eu em benefício do investimento objetual nem posteriormente um abandono completo do investimento objetual em favor do eu; pode haver concomitância das formas de investimento com a predominância de uma delas. (2004b, p.49)

Com o estabelecimento do narcisismo secundário e o investimento em objetos externos, estabelece-se o ideal do eu (*Ich Ideal*). O ideal do eu, ao contrário do eu ideal, pode

³⁵ As relações objetais, ou relações de objeto designam o modo de relação do sujeito com seu mundo exterior.

ser descrito como uma projeção imaginária sobre o objeto, algo que surge no lugar da falta que se revela no momento em que se dá conta da impossibilidade de coincidência total entre o eu e o eu ideal. O ideal do eu surge então como aquilo que “falta” ao eu ideal.

Freud explica essa distinção da seguinte forma:

A esse ideal do Eu dirige-se então o amor a si mesmo, que o Eu real desfrutou na infância. O narcisismo aparece deslocado para esse novo Eu ideal, que como o infantil se acha de posse de toda preciosa perfeição. Aqui, como sempre no âmbito da libido, o indivíduo se revelou incapaz de renunciar à satisfação que uma vez foi desfrutada. Ele não quer se privar da perfeição narcísica de sua infância, e se não pôde mantê-la, perturbado por admoestações, durante seu desenvolvimento e tendo seu juízo despertado, procura readquiri-la na forma nova do ideal do Eu. O que ele projeta diante de si como seu ideal é substituto para o narcisismo perdido da infância, na qual ele era seu próprio ideal. (1914/2010b, p. 40).

O eu designa a representação que o sujeito faz de si mesmo. Isso porque, de acordo com Freud, ele é a projeção mental de uma superfície. Para Garcia-Roza, essa é uma representação complexa cuja fonte são imagens provenientes do mundo exterior e que formam uma unidade que é, tão somente, um conjunto de representações³⁶.

À representação inicial que corresponde à experiência de captação da imagem unificada de si mesmo, experiência que Jacques Lacan aponta como característica do estágio do espelho, a essa representação inicial acrescentam-se outras que vão formar o que Freud designou “sentimento-de-si” (*Selbstgefühl*). (2004b, p.52)

Pode-se dizer, assim, que o eu é a ideia de si como um corpo.

5.4. Eu me olho com os olhos que me olham

As operações que constituem o narcisismo são correlatas do registro psíquico do imaginário e sustentam a relação que o indivíduo estabelece com o próprio corpo. A constituição dessa projeção corporal depende que o outro materno signifique a imagem refletida no espelho através da linguagem, ou seja, é preciso que haja a mediação simbólica para que o eu se precipite. Entretanto, tanto no surgimento do sujeito como efeito da cadeia significante, quanto na precipitação do eu a partir do estágio do espelho, as instâncias simbólica e imaginária encontram-se inter-relacionadas e são, ainda, atravessadas pelo real.

³⁶ O conceito de representação foi apresentado e discutido no capítulo anterior. De forma resumida, designa aquilo que representa, em especial a reprodução de uma percepção anterior e é aquilo que forma o pensamento, opondo-se ao afeto.

O espelho é, em última instância, o olhar do outro. É ele que irá indicar para a criança o lugar que ela irá tomar no desejo do outro. Arnaldo Antunes consegue sintetizar o papel do olhar materno nos versos da música *O seu olhar*³⁷

o seu olhar lá fora
o seu olhar no céu
o seu olhar demora
o seu olhar no meu

o seu olhar seu olhar melhora
melhora o meu

onde a brasa mora
e devora o breu
onde a chuva molha
o que se escondeu

o seu olhar seu olhar melhora
melhora o meu

o seu olhar agora
o seu olhar nasceu
o seu olhar me olha
o seu olhar é seu

o seu olhar seu olhar melhora
melhora o meu

Esse olhar que incide na criança, no entanto, nem sempre é carregado de afetos positivos, como na canção de Arnaldo Antunes. Trata-se de um olhar impuro, carregado de afetos que condensam uma série de desejos dos pais, a começar pela escolha de seu nome, que recairão sobre a criança e serão fundamentais para a constituição do eu, por serem responsáveis por envelopar a pele do bebê dando-lhe um contorno desde o início de sua vida.

Somos olhados pelo outro, desde nosso nascimento e ao longo de toda nossa vida. Nosso corpo é sempre exposto e, independente do quanto o cobrimos, disfarçamos ou modificamos, ele nunca escapa da marca do outro através de seu olhar. Esse olhar é impossível de ser apreendido pois atravessa o objeto. Como explica Lacan, “Em nossa relação às coisas, tal como constituídas pela via da visão e ordenada nas figuras da representação, algo escorrega, passa, se transmite, de piso para piso, para ser sempre nisso em certo grau elidido - é isso que se chama o olhar” (1964/2011, p.76). Há que se distinguir o olho e o olhar, “a esquizo na qual se manifesta a pulsão ao nível do campo escópico” (1964/2011, p.76). Só

³⁷ ANTUNES, A. e TAIT, P. O seu olhar. **Ninguém**. BMG, 1995.

vejo e me vejo de um ponto, mas sou olhado de toda parte, como Io, vigiada pelos cem olhos de Argos.

Argos Panoptes era um gigante de cem olhos, servo fiel de Juno, e excelente pastor. Juno, ao perceber que Júpiter cortejava Io, ainda que a ninfa tenha sido disfarçada de novilha, entregou-a a Argos, ordenando que fosse vigiada atentamente. Argos tinha cem olhos na cabeça e, ao dormir, jamais fechava mais de dois, de modo que velava constantemente por Io. Júpiter, comovido pelo sofrimento da amante, ordenou que Mercúrio matasse Argos. Mercúrio atraiu o gigante tocando uma gaita, que Argos ouviu deleitado. Mercúrio então aproximou-se e começou a lhe contar histórias, entre elas a de como fora inventado o instrumento que tocava. Antes de terminar a história, Mercúrio percebeu que Argos adormecera, dessa vez com todos os olhos fechados. Mercúrio então golpeou-lhe a cabeça e atirou-a embaixo do rochedo, finalmente apagando a luz de seus cem olhos. Juno então tomou-os como ornamentos colocando-os na cauda do seu pavão, onde até hoje permanecem (BULFINCH, 2002).

O olhar vigilante que Argos dirige a Io é como o Outro que sempre vigia e que jamais cessa de olhar. Para Quinet, o olhar de Argos remete ao supereu:

O supereu é de fato um olhar que vigia, mas é também um saber do qual o sujeito não pode se esconder: seu corpo, seus atos e seu pensamento são, aí, transparentes [...] o excesso de olhar do Outro é um excesso comandado - um dos mais-de-olhar que surge no campo do Outro promovendo no sujeito o empuxo-a-ser-visto. (2002, p.242)

Lacan considera que o olhar pode funcionar como um objeto. De todos os objetos dos quais o sujeito reconhece-se dependente, o olhar é o mais inapreensível. “O olhar só se nos apresenta na forma de uma estranha contingência simbólica do que encontramos no horizonte e como ponto de chegada de nossa experiência, isto é, a falta constitutiva da angústia da castração” (LACAN, 1964/2008, p. 76). Lacan recorre a Merleau-Ponty, segundo o qual existe um onividente universal, para postular a existência de um dado-a-ver. Esse dado-a-ver é algo que existe antes do visto, algo como um olhar preexistente. Na explicação de Quinet:

[...] a pulsão indica que o sujeito é visto, que existe um olhar dirigido para o sujeito, um olhar que não podemos ver porque está excluído de nosso campo de visão. Esse olhar nos dá a distinção entre aquilo que pertence à ordem imaginária e o que pertence à ordem do real, onde a pulsão se manifesta. (2002, p. 155-156).

É no registro do real que a pulsão se manifesta. Já aquilo que nos é mostrado e o que vemos, pertence ao registro do imaginário, uma vez que o mundo visível nos é apresentado como um conjunto de imagens,

cuja geometria é dada pelo espelho e o estádio do espelho é, de fato, um protótipo da ordem imaginária, em que o eu é constituído em relação ao *semblante* ou semelhante, que está no centro da constituição do eu. O semelhante é o protótipo de estádio do espelho, e sua ordem especular é marcada como ordem escópica, que vem a ser o registro do olhar (Quinet, 2002, p.156).

O mundo vivível, das nossas percepções, é composto por imagens. Além desse mundo visível, há algo invisível, que é o registro do olhar. Não se pode captar o olhar. Enquanto o mundo visível pertence à ordem do imaginário, o do olhar pertence ao real. Se de um lado temos imagens, do outro temos pulsões. Essa manifestação pulsional nos predispõe a uma atitude passiva. A gramática pulsional, como explica Freud (1915/2010), opera em três tempos: um tempo ativo - eu vejo; um tempo passivo - sou visto; e um tempo médio (ou reflexivo) - eu me faço ser visto. Sobre os dois primeiros tempos dessa gramática, Quinet (2002) explica que o primeiro - “eu vejo” - é de uma ordem especular, já o segundo - “sou visto”, indica o objeto *a* como uma modalidade do olhar na ordem escópica. O olhar não é visto, há algo que o mascara. “O que o mascara é uma imagem: a imagem do outro. O objeto *a* é oculto pela imagem do outro, isso é necessário para que meu semelhante possa despertar meu desejo. Trata-se de uma condição necessária, porque o objeto *a* é a causa do desejo.” (QUINET, 2002, p. 156)

Há algo no ato de tatuar-se que invoca o olhar. Ao marcar a pele, o sujeito oferece algo ao olhar do outro, uma marca que ele mostra/esconde e que diz algo mais que a imagem gravada na pele parece revelar.

5.5. A Identificação

Um dos aspectos que mais chama atenção ao analisarmos o ato de tatuar-se sob o prisma da psicanálise é seu caráter identificatório. A identificação é um dos processos centrais da constituição psíquica, através do qual o sujeito constitui-se e transforma-se, apropriando-se, em momentos-chave de sua evolução, dos aspectos, atributos ou traços dos seres humanos

que o cercam (ROUDINESCO, 1998). A personalidade³⁸, assim, constitui-se e diferencia-se por uma série de identificações.

Freud chama de identificação o processo inconsciente realizado pelo eu quando este se transforma em um aspecto do objeto. Em 1896/2006, em uma correspondência a Fliess analisando a agorafobia nas mulheres, Freud define pela primeira vez a identificação, concebendo-a como o desejo recalcado de “agir como”, de ser como alguém. O problema volta a ser contemplado em seu *Manuscrito L enviado a Fliess* (1896/2006) no qual Freud questiona a teoria da sedução³⁹ e discute a pluralidade das personas psíquicas (comum na histeria), problema com o qual depara-se novamente em *A interpretação dos sonhos* (1900/2006), ao analisar o sonho da bela açougueira.

A sonhadora, a bela açougueira, relata a Freud um sonho no qual quer dar um jantar mas tudo o que tem é um pouco de salmão defumado. Ela quer sair às compras, mas lembra-se de que é tarde de domingo e que todo comércio estaria fechado. Ela quer telefonar a alguns fornecedores, mas o telefone está com defeito. Diante disso, dá-se conta de que deve renunciar ao desejo de dar um jantar. A sonhadora, em um outro momento, relatara a Freud seu desejo de comer caviar todas as manhãs, algo que seu marido ofereceria de bom grado, mas ela implora-o para não fazê-lo. Depois de relatar o sonho, a bela açougueira associa-o ao pedido de um convite para jantar feito por uma amiga, algo que agrada seu marido, embora essa amiga seja muito magra e seu marido prefira mulheres mais cheias. Freud, então, interpreta o sonho como a manifestação de um desejo de não ajudar a amiga a engordar porque aí ela poderia agradar mais seu marido. O prato preferido dessa amiga é o salmão, a única coisa que, em seu sonho, a bela açougueira tinha em casa. A sonhadora deseja que o desejo de engordar, expresso por sua amiga ao oferecer-se para jantar em sua casa, não se realize, a fim de que ela não seduza o marido da bela açougueira, que gosta de mulheres de “carnes fartas”.

³⁸ A noção de personalidade, embora pouco frequente, está presente na obra freudiana, muitas vezes apenas em suas entrelinhas. Pode-se notar que o mesmo ocorre com o termo estrutura que, apesar de sua ausência, é fundamental para a compreensão da obra de Freud. Essa noção de personalidade, entretanto, difere de uma acepção psicológica, e deve ser compreendida tanto por meio das identificações quanto da estruturação psíquica. Para um exame mais detalhado das noções de personalidade e de estrutura e suas aplicações na obra freudiana recomendo a leitura de: DUNKER, C. I. L. Estrutura e personalidade na neurose: da metapsicologia do sintoma à narrativa de sofrimento. *Psicologia USP*. Vol. 25. no. 1, 2014, pp.77-96, e: LAGACHE, D. *Psicanálise e estrutura da personalidade*. Paris: PUF, 1961.

³⁹ Os achados clínicos e sua própria auto análise fizeram Freud abandonar suas ideias acerca da cena da sedução, presentes nos relatos de seus primeiros casos de histeria. A crença na realidade dessa cena foi substituída pela ideia de fantasia.

A engenhosa interpretação freudiana mostra que, por inversão, o sonho adquire um novo sentido. A bela açougueira sonha com a não realização de um de seus desejos. A sonhadora, explica Freud (1900/2006), identificou-se com sua amiga ao sonhar que lhe aconteça o que deseja ver suceder com a amiga, ou seja, ter seu desejo de comer salmão na casa da sonhadora insatisfeito. Esse desejo de ter um desejo insatisfeito encontra corroboração na vida real da bela açougueira que se recusa a realizar seu desejo de comer caviar. É através da identificação com a amiga que a sonhadora permite encenar o seu desejo de ter seu desejo insatisfeito. Lacan sublinha que o desejo, desde sua aparição, surge como desejo insatisfeito (1957-1958/1999) Diferente de uma simples imitação, a identificação histérica corresponde a uma apropriação causada por uma etiologia idêntica e exprime-se aos modos de um “como se”.

Lacan, em seu seminário sobre as formações do inconsciente (1957-1958/1999), localiza no sonho da bela açougueira três identificações históricas distintas: a primeira, com a amiga, trata-se de uma identificação não com um simples significante, mas com uma conduta (a conduta de recusar aquilo que se diz querer), apontando para o desejo. A segunda identificação se dá com a fatia de salmão defumado, que surge no lugar do desejo do Outro, personificado no marido que diz gostar de uma “fatia de traseiro de uma bela garota” (FREUD, 1900/2006). A terceira e última identificação é aquela com o significante do desejo, ou seja, a identificação com o objeto que falta, com aquilo que causa o desejo. Soler resume essas três identificações da seguinte maneira:

[...] a primeira é a identificação com o objeto suporte do desejo, a segunda, com o sujeito do desejo, e a terceira, com o significante do desejo. Se disse “eu”, o sujeito poderia dizer: “Eu sou uma falta-a-ser, com certeza, mas pelo menos posso ser o que falta ao Outro.” “Ser o falo”, aí está a fórmula do desejo do sonho da espirituosa açougueira, e se trata de um voto de se fazer ser através da falta do Outro. (2005, p. 51)

Ainda em Freud, encontramos no texto sobre o narcisismo (1914/2010), uma relação dialética entre a escolha narcísica de objeto⁴⁰, ou seja a escolha segundo o modelo da própria pessoa, e a identificação, isto é, o sujeito ou qualquer uma de suas instâncias é constituído segundo o modelo dos seus objetos anteriores (pais e primeiros cuidadores).

⁴⁰ A escolha narcísica de objeto é aquela voltada para si. Contrapõe-se à escolha de objeto do tipo anaclítica, também chamada de vinculação sustentada, na qual a escolha está ligada ao Édipo, ou seja, à mulher que nutre ou ao homem que protege (FREUD, 1914/2010). Ao substituir a escolha de objeto de tipo narcísica pela anaclítica, o sujeito constitui-se com base no modelo parental ou em seus substitutos.

É somente em 1921, em seu trabalho sobre a Psicologia das Massas, que Freud irá sistematizar suas teorizações sobre a identificação, definindo-a como “a mais antiga manifestação de uma ligação afetiva a uma outra pessoa” e que “desempenha um papel na pré-história do Édipo” (1921/2011, p. 60). Nesse trabalho, Freud distingue três tipos distintos de identificação. Na primeira delas, a identificação é concebida como tendo um papel na pré-história do complexo de Édipo e corresponde ao estágio oral no qual a incorporação do objeto segue um modelo canibalesco de devoração. Essa primeira identificação é especialmente mítica, ou seja, não remete a nenhum fato clínico, mas constitui-se, sim, numa alegoria da maneira como o eu se transmitiria de uma geração para a outra, remetendo, assim, à identificação primária com o pai primitivo, aquele da ordem primeva, descrito por Freud em *Totem e tabu* (1913/2006).

O segundo tipo é o da identificação regressiva, discernível no sintoma histérico e que tem como uma de suas manifestações, a imitação não da pessoa, mas de um sintoma da pessoa amada, como Dora faz com sua tosse incessante, que nada mais é que uma imitação do sintoma de seu pai (1905 [1901]/2006). Freud descreve o ocorrido com Dora da seguinte maneira:

[...] a identificação tomou o lugar da escolha de objeto, e a escolha de objeto regrediu à identificação.⁴¹ Ouvimos que a identificação é a mais antiga forma de ligação afetiva; nas circunstâncias da formação de sintomas, ou seja, da repressão, e do predomínio dos mecanismos do inconsciente, sucede com frequência que a escolha de objeto se torne novamente identificação, ou seja, que o Eu adote características do objeto. (FREUD, 1921/2011, p. 63)

Nessas situações, explica Freud, a identificação pode tomar emprestado apenas um traço único da pessoa-objeto, como a tosse do pai de Dora ou o pedaço de salmão da bela açougueira.

O terceiro e último tipo de identificação descrito por Freud em *Psicologia das massas e análise do eu* (1921/2011) efetua-se na ausência de qualquer investimento sexual, isto é, desconsidera totalmente a relação objetal com a pessoa copiada. Ela ocorre, principalmente, no contexto de comunidades afetivas e é formada pelo vínculo estabelecido entre cada indivíduo com a coletividade e/ou com o condutor das massas, constituindo-se pela instalação do condutor na posição de ideal do eu por cada um dos membros da comunidade. Freud descreve seu mecanismo dando o exemplo de uma das garotas de um pensionato que

⁴¹ grifos do autor.

recebe uma carta do rapaz que ama secretamente e que lhe causa ciúme, desencadeando na jovem uma crise histérica. As amigas da moça, ao saberem do ocorrido, também acabam sofrendo o mesmo ataque, pela via do que Freud nomeia de infecção psíquica. Assim,

O mecanismo é aquele da identificação baseada em querer ou poder colocar-se na mesma situação. As outras gostariam de ter um amor secreto, e sob o influxo da consciência de culpa também aceitam o sofrimento que ele envolve. Seria incorreto afirmar que se apropriam do sintoma por compaixão. Pelo contrário, a compaixão surge somente a partir da identificação e a prova disso é que tal infecção ou imitação acontece também em circunstâncias nas quais se supõe uma simpatia preexistente ainda menor do que é habitual entre amigas de um pensionato. (FREUD, 1921/2011, p. 64)

Os trabalhos freudianos acerca da identificação discutidos até aqui podem levar, em alguns momentos, à confusão entre o investimento de objeto e a identificação. Essa distinção é esclarecida em *A dissolução do complexo de Édipo* (FREUD, 1925/2006). Nesse trabalho são discutidos os efeitos do complexo de Édipo sobre a estruturação do sujeito. Esses efeitos são descritos em termos de identificação, de modo que os investimentos dos pais são abandonados e substituídos por identificações.

O complexo de Édipo oferece à criança duas possibilidades de satisfação libidinal - ativa ou passiva. A ativa consiste em colocar-se no lugar do pai para manter relações sexuais com a mãe e a passiva consiste em tomar o lugar da mãe e ser desejado pelo pai. Quando se evidencia que essas duas formas de investimento do objeto não podem efetivar-se sem a realização da castração, ou seja, da possibilidade de perda do pênis como castigo nos meninos e a constatação de sua ausência na posição feminina, os investimentos direcionados aos pais são, então substituídos por uma identificação. Nisso consiste a dissolução do complexo de Édipo, que resulta na identificação (“sou homem” ou “sou mulher”) e na escolha de objeto (“desejo homens” ou “desejo mulheres”).

A identificação freudiana, como já foi dito, ocorre entre duas instâncias inconscientes: o eu e o objeto. Nasio (1997) localiza em Freud duas categorias principais de identificação. A primeira delas é a identificação do eu com o objeto total, que já foi discutida acima como o primeiro modo de identificação descrito por Freud em *Psicologia das Massas* (1921/2011) e que Nasio resume da seguinte forma:

O objeto total dessa identificação primária é o Pai mítico da horda primeva, que os filhos devorarão até que cada um deles se torne pai. Eles incorporam pela boca, e com o prazer oral de comer, o corpo despedaçado do Pai, ou, mais exatamente, um pedaço do corpo contendo a força paterna inteira. Por isso o eu ocupa inteiramente

o lugar paterno, por assimilar libidinalmente (prazer de boca) um excerto corporal da plena potência libidinal do Pai. (1997, p.119)

A segunda categoria freudiana descrita por Nasio (1997) consiste na identificação parcial do eu com um aspecto do objeto, que se divide da seguinte maneira: a) identificação parcial com o traço distintivo do objeto (identificação regressiva); identificação parcial com a imagem do objeto; b) com a imagem global do objeto - identificação narcísica; c) com a imagem local do objeto - identificação histérica; d) identificação parcial com o objeto enquanto emoção (identificação histérica).

A identificação parcial com o traço do objeto se dá antes da escolha de objeto e tem como mecanismo a introjeção⁴². Essa identificação é ponto de partida para os desenvolvimentos lacanianos (1961-1962/2003) e consiste na identificação do eu com um traço bem discernível cujo rastro foi apagado e que Freud estabelece como identificação regressiva, segundo a qual o eu estabelece, primeiramente, um vínculo com o objeto do qual depois se desliga, voltando-se sobre si mesmo e, então, regride e se decompõe nos traços simbólicos daquilo que não existe mais. Como explica Nasio:

O aspecto parcial do objeto é aqui um traço saliente, e o próprio objeto é um outro amado, desejado e perdido. [...] trata-se da identificação do eu com um traço de um objeto amado, desejado e perdido, e depois com o mesmo traço num segundo objeto, num terceiro e, enfim, com o mesmo traço em toda a série de objetos amados. O eu se transforma, assim, nesse traço incansavelmente repetido na sucessão dos objetos amados, desejados e perdidos no curso da existência. (1997, p. 120)

A identificação parcial com uma imagem global do objeto, também chamada de identificação narcísica, é a identificação patológica característica da melancolia. A identificação do eu dá-se, aqui, não a um traço como naquela descrita anteriormente, mas à imagem do objeto, isto é, à representação inconsciente do objeto desejado e perdido. Na melancolia, escreve Freud (1917/2019), “a sombra do objeto recai sobre o eu”. Assim:

[...] o eu reproduz fielmente os contornos e os movimentos daquele que o deixou, e assim se torna idêntico sua imagem total. Essa maleabilidade notável para vestir-se com a pele do outro se explica facilmente: a razão dela é o narcisismo. A imagem do objeto amado, desejado e perdido, que o eu entristecido agora torna sua, é na verdade sua própria imagem, que ele havia investido como sendo a

⁴² Através da introjeção, “o sujeito faz passar, de um modo fantasístico, de “fora” para “dentro”, objetos e qualidades inerentes a esses objetos” (LAPLANCHE, 2001). A introjeção aproxima-se da incorporação e é um dos mecanismos fundamentais para a compreensão da identificação.

imagem do outro. O eu não encontra outra pele senão a anteriormente amada porque, ao amá-la, refletia-se nela e amava a si mesmo. (NASIO, 1997, p. 122).⁴³

Enquanto na melancolia a identificação parcial ocorre com a imagem global do objeto, na histeria a identificação parcial se dá com a imagem local do objeto. Desse modo, "o eu efetua uma identificação com o outro contemplado apenas como objeto sexuado, ou, mais exatamente, com a imagem da parte sexual do outro" (NASIO, 1997, p. 123). Através da identificação histórica, Dora (1905 [1901]/2006) pôde assumir os dois papéis complementares desempenhados pela Senhora K, que ocupa o lugar do outro desejável, e por seu pai, que ocupa o lugar do outro desejante na cena de fantasia histórica da jovem. A Sra. K revela-se como um objeto sexualmente desejável aos olhos do pai de Dora, que a reduz à dimensão exclusiva daquilo que é desejável por um amante masculino. Dora identificou-se também com seu pai, mais especificamente, à tosse do pai, identificando-se, desse modo, ao papel do oposto desejante. Trata-se, aqui, de uma identificação por meio do sintoma, identificação que encontraremos em Calil, que se identifica ao sintoma de seu pai, como veremos mais adiante.

A última categoria freudiana da identificação é a identificação parcial com o objeto enquanto emoção, mais um caso de identificação histórica. Nesse modo de identificação, o eu histórico identifica-se não apenas com a imagem local do objeto, isto é, com o pai desejante ou com o outro desejável, no caso de Dora. A identificação, aqui, se dá com a emoção do orgasmo fantasiado por Dora ao presenciar um abraço entre um homem e uma mulher. Não se trata de uma identificação com uma forma de representação inconsciente pois o gozo não é representável. Assim, ao invés de uma identificação ao objeto, temos uma identificação à falta de representação. "Afirmar que o eu se identifica com objeto enquanto emoção significa, neste ponto, que o eu vem em lugar de um buraco na trama das representações psíquicas inconscientes" (NASIO, 1997, p. 125).

Os três modos de identificação histórica representam, então, três posições relativas ao desejo no cotejo sexual: a identificação com o objeto desejado, a identificação com o objeto desejante e a identificação com o objeto de gozo dos dois amantes.

Embora Freud tenha abordado a questão da identificação em diferentes trabalhos ao longo de toda sua obra ele abdicou-se de elaborá-la em seus ensaios metapsicológicos, o que não diminui a importância do conceito na obra freudiana. Lacan, por sua vez, situa a identificação no cerne de sua obra e já aborda a questão em seu trabalho sobre o estádio do

⁴³ A melancolia tem papel fundamental na compreensão do caso de Calil e será melhor apresentada e discutida no capítulo V desta tese.

espelho (1949/1998). A principal distinção estabelecida por Lacan em relação à acepção freudiana do conceito é que, para ele, o agente da identificação deixa de ser o eu e passa a ser o objeto. Desse modo, com esse conceito, Lacan tenta dar nome a uma relação em que um dos termos cria o outro promovendo a constituição de uma nova instância psíquica ou a causação de um novo sujeito.

Lacan situa a identificação primeiramente no registro do imaginário ao desenvolver seu trabalho acerca do estágio do espelho como formador da função de eu (1949/1998), já discutido anteriormente. É a assunção da imagem especular que funda a instância do eu a partir de uma identificação narcísica com a imagem refletida no espelho, desencadeando as séries identificatórias a partir das quais o eu será constituído.

Alguns anos mais tarde, em seu quinto seminário (1957-1958/1999), Lacan propõe uma formulação do Édipo a partir de três tempos lógicos, integrando o conceito à noção de constituição do sujeito sob a forma de identificações. Freud considerava o complexo de Édipo como a causa da neurose (1924/2011; 1923/2019), isto é, as fantasias edípicas mal recalçadas reapareceriam no adulto na forma de sintomas neuróticos. Lacan, por sua vez, considera o Édipo uma teoria familiar do declínio social da imagem paterna, o que estaria na origem das neuroses (NASIO, 2007).

Em um primeiro tempo a relação entre a mãe e o bebê é marcada por uma indistinção e por uma identificação do *infans* ao falo materno. Nesse primeiro momento a mãe ocupa o lugar de um Outro absoluto e o pai real (e conseqüentemente o pai simbólico) fica fora da cena, fora do circuito da relação mãe/bebê, aparecendo no discurso materno apenas de forma velada, incapaz de efetuar qualquer interferência ou corte na relação simbiótica estabelecida entre a mãe e o bebê. Essa primeira identificação é, então, do bebê com o falo materno, ou seja, com aquilo que se presume ser o desejo da mãe.

O segundo tempo é marcado pela intervenção de um terceiro, o pai ou seu substituto, introduzindo um corte na relação fusional estabelecida entre a mãe e a criança. Esse corte promove o estabelecimento da lei e permite que a criança se depare com a questão da falta. O pai passa a ocupar um lugar simbólico, o lugar do significante nome-do-pai que surge como metáfora da ausência da mãe. O pai é o personagem principal do drama edípico, sem a função do pai, a questão do Édipo não existe (1957-1958/1999). Ao ocupar o lugar do significante materno o pai produz um deslocamento: a criança imagina que o falo da mãe é o pai (imaginário) e não mais ele, como no primeiro tempo. Pai e falo se confundem na forma

de um falo imaginário que marca o pai - e não mais a mãe - como onipotente. Assim, o pai castra a mãe ao privá-la de sua relação fusional com a criança. A identificação aparece, aqui, sob a forma da descoberta da lei paterna da não onipotência da mãe.

No terceiro tempo lógico articulado por Lacan (1957-1958/1999), a questão da criança não é mais “ser ou não ser o falo”, mas, sim, “ter ou não ter o falo”. O falo, imaginário no tempo anterior, agora aparece como simbólico e, como tal, pode circular na cadeia significante. O pai é, essencialmente, uma metáfora, um significante que substitui o significante materno, o primeiro significante introduzido na simbolização. A função simbólica vê-se, desse modo, instalada, efetivando o corte entre o sujeito e o outro, impedindo, assim, que a criança se afogue no gozo mortífero do Outro. A identificação nesse terceiro tempo se dá sob a forma da simbolização da lei. É esse encontro com a falta que possibilita ao sujeito constituir-se como desejante.

Lacan dedicará seu nono seminário (1961-1962/2003) inteiramente à questão da identificação e estabelece, ali, que o importante na identificação deve ser, propriamente, a relação do sujeito com o significante. Inspirado no traço único presente na identificação regressiva freudiana, Lacan fundamenta a concepção do "um" como esteio da diferença e base da identidade. É no traço unário, conceito advindo do *einzigster Zug* freudiano, que Lacan situa o fundamento da identificação inaugural, a do sujeito distinto do eu, a essência do significante que é nome próprio.

Nasio (1997) localiza em Lacan três modos distintos de identificação, relacionando-os às categorias freudianas. O primeiro deles consiste na identificação simbólica do sujeito com um significante e resulta no nascimento do sujeito do inconsciente. Esse modo de identificação remete à identificação freudiana com o traço do objeto, discutida anteriormente. O sujeito do inconsciente, escreve Nasio (1997, p. 129), “é um traço ausente de minha história e que, no entanto marca-a para sempre”. Esse traço unifica o conjunto de significantes como um detalhe invariável que marca todos os momentos de dor, um signo distintivo que se repete em cada um dos significantes, para além da diferença. É esse o traço unário, essa marca singular invariavelmente presente ao longo da vida e que se constitui na parte mais íntima da identidade, desconhecida para o próprio sujeito.

Enquanto a identificação simbólica tem como efeito o nascimento do sujeito do inconsciente, a identificação imaginária resulta na precipitação do eu. O eu é, como já discutido anteriormente, um esboço, a marca de experiências perceptivas deixadas na criança

e do impacto provocado pela visão global de sua imagem refletida no espelho. A identificação com essa imagem possibilita a assunção de um contorno, projetando o eu como uma imagem unitária. Nesse modo de identificação, o eu se aliena na imagem do outro.

Finalmente, a identificação fantasística do sujeito com o objeto, que remete à categoria freudiana da identificação com o objeto enquanto emoção, resulta no nascimento do complexo psíquico chamado fantasia. Esse modo de identificação é decisivo na estruturação da fantasia inconsciente. A relação entre o sujeito e o objeto reduz-se a uma assemelhação entre um e outro, explica Nasio (1997), e se traduz na fórmula da fantasia $S \triangleleft a$, na qual o losango representa a identificação do sujeito com o objeto. A fantasia é, essencialmente, uma identificação do sujeito com o objeto e pode ser descrita da seguinte maneira:

[...] é uma formação psíquica, um produto destinado a entreter, à maneira de uma isca, o ímpeto da pulsão, e a evitar assim que ela atinja o limite hipotético um gozo intolerável que signifique a descarga total de energia pulsional. A função da fantasia inconsciente é, desse modo, barrar o acesso a um gozo absoluto e satisfazer parcialmente a pulsão, nem que seja mantendo sempre vivo esse excedente de energia que a fantasia não consegue canalizar. [...] A fantasia é uma defesa, uma proteção do eu da criança contra o medo do aniquilamento representado pela descarga total de suas pulsões. Isto, ao preço de fazê-lo sofrer, arrastando-o para uma crise motora eventualmente perigosa, e sem nunca decompor inteiramente uma força pulsional sempre ativa.

A identificação, como exposto acima, em nada se confunde com uma simples imitação e é fundamental para a compreensão dos mecanismos psíquicos envolvidos no ato de tatuar-se. É essencial, também, no estabelecimento da ideia de si como um corpo e na relação indissociável desse com a linguagem, resultando, invariavelmente, em um mal entendido, que será discutido a seguir.

6. O mal-entendido do corpo

As operações descritas acerca da constituição do eu deixam clara a relação indissociável entre o corpo e a linguagem que marcou a psicanálise desde seu início. A fala ressoa no corpo, mas para que isso aconteça, é preciso que ele lhe seja sensível. Para Lacan (1975-1976/2007) ele o é, porque “o corpo tem alguns orifícios, dos quais o mais importante é o ouvido, porque ele não pode se tapar, se cerrar, se fechar. É por esse viés que, no corpo, responde o que chamei de voz.” (p. 19) e, portanto à pulsão invocante. A fala, explica o autor,

também ressoa no olhar, sustentado pelo imaginário que ele implica. Para Lacan (1975-1976/2007, p. 31), a linguagem está “ligada a alguma coisa que no real faz furo”, ela é incapaz de recobrir todo real por não conter, nela mesma, uma mensagem unívoca mas, sim, sustentar-se apenas pela função que Lacan chamou de “furo no real” (p.32).

O eu freudiano que, por seu caráter cindido foi desmembrado por Lacan em [je] - sujeito do inconsciente e [moi] instância imaginária, leva o autor a afirmar que o fato do [je] ser capaz de tomar a palavra e falar de si na primeira pessoa do singular se deve à ilusão de completude que as operações anteriormente descritas permitem. Mas esse eu “não aparece sem comportar realmente o furo que nele subsiste, na medida em que sua consistência não passa daquela do conjunto do nó que ele faz com o simbólico e o imaginário.” (LACAN, 1975-1976/2007)

Decorre daí o neologismo *falasser*, advindo do francês *parlêtre*, e que descreve um sujeito que só existe enquanto e porque fala. O termo foi introduzido por Lacan na breve conferência *Joyce, o sintoma* (1975/2003) para comportar um sujeito marcado pela falta, pelo furo, um sujeito que *falta-a-ser*. Esse *falasser* **não** é um corpo, pois, diferente do que ocorre com os animais, não está completamente identificado a ele. O *falasser* **tem** um corpo, do qual precisa se apropriar; ele é um “ser falado falante” (MILLER, 2011, p.81). Ele é o sujeito afetado pela falta introduzida pelos significantes, que têm efeito não só de sentido, mas também de gozo, e que dividem seu corpo, que é atravessado pelo real. Para produzir *sinthoma* é preciso ter um corpo, não sê-lo.

Soler (2019) esclarece que o corpo apresenta-se, de início, como uma simples superfície na qual se inscreve o traço que permitirá distingui-lo, como já discutido anteriormente. A inscrição desse traço pode ser remetida à marcação do gado com um sinal de propriedade. De maneira similar, as marcas de pertencimento não faltam ao corpo do *falasser*, mas diferem do que ocorre com os animais, pois portam em si propriedades libidinais inseparáveis. A autora dá destaque a alguns fenômenos que merecem ser mencionados:

Pensem na tatuagem, que identifica e, ao mesmo tempo, situa como objeto erótico, na circuncisão em suas múltiplas incidências, mas também nesta prática - mais rara, sem dúvida, e que enche de indignação os ocidentais - que é a excisão e onde se indica, da maneira menos equívoca, uma tentativa de regular diretamente o gozo. Mais acidentais, não instituídas, há também as cicatrizes que se escondem ou se exibem como traços visíveis, gloriosos ou vergonhosos, de uma história. [...] Não esqueço também as marcas que o corpo do masoquista exhibe e que são estigmas de seu gozo. A esse corpo portador de marcas, que o riscam e que entalham sua forma, podemos opor o corpo que a moda modela. Demiurgo da imagem, a moda dota o corpo de formas substitutas, sem tocar a carne, aí onde a

cirurgia estética, mais radical, não se contenta com formas amovíveis, mas talha no vivo para refazer-lhes não somente um rosto ou uma silhueta, mas, vocês sabem, em seus excessos, um outro sexo, por transplante ou ablação. (SOLER, 2019, pp. 317-318).

O *falasser*, então, **tem** um corpo que, marcado em sua superfície, é essencialmente afetado em seu gozo. Não é o sujeito que o significante afeta, salienta Soler: “O significante apenas representa o sujeito - não sem consequências -, mas é o corpo que ele afeta”. (2019, p. 318). Lacan aborda essa questão em *...ou pior* ao dizer o seguinte:

Por mim, digo que o saber afeta o corpo do ser que só se torna ser pelas palavras, isso por fragmentar seu gozo, por recortar este corpo através delas até produzir as aparas que faço o (a), a ser lido objeto pequeno a - ou então, abjeto, como dirão quando eu houver morrido, ocasião em que enfim me entenderão -, ou ainda (a) causa primária de seu desejo. (1971-1972/2003, pp. 547-548)

O corpo, como já apresentado, é uma ficção de unidade, assim como o indivíduo é a ficção de unidade de um sujeito não dividido. Partindo dessa ideia, Dunker (2011a) apresenta a noção de corporeidade como uma categoria híbrida capaz de reunir diferentes aspectos discursivos e clínicos envolvidos na abordagem psicanalítica do corpo. Segundo o autor, a corporeidade pode ser definida “pelo conjunto de relações topológicas entre corpo, carne e organismo” (2011a, p.87).

“A carne é corpo antes que haja corpo propriamente dito, assim como o organismo é carne antes que haja carne propriamente dita”, escreve Dunker (2011a). Lacan (1962-1963/2005) recorre a Shakespeare para tentar dar conta daquilo que se perde para tornar-se sujeito. Como já foi dito, o sujeito, para a psicanálise, é efeito de linguagem, marcado pelo significante e, também, pela ausência de um objeto, o que o caracteriza como ser desejante. A constituição do sujeito remete necessariamente ao corpo, a locais de privilegiado investimento - as zonas erógenas - que se configuram como locais de troca com o Outro. Para advir como ser desejante, o sujeito tem que ceder, tem que consentir em perder algo, um pedaço de si, que opera como uma “moeda de troca” com o Outro.

Lacan nomeia esse pedaço perdido de “libra de carne”, fazendo alusão ao *Mercador de Veneza* (SHAKESPEARE, 1596/2009). Na história, um velho judeu, agiota e usuário de drogas, empresta dinheiro a Antônio, que aguarda a chegada de uma frota de navios de onde receberá o dinheiro para saldar sua dívida. Shylock que, na realidade, está mesmo interessado na noiva de Antônio, estipula um contrato, segundo o qual, em caso de atraso, Antônio deverá concordar em ceder uma libra de sua carne, que deverá ser cortada da parte do corpo

escolhida pelo credor. Antônio não consegue pagar sua dívida, e Shylock escolhe o coração. O caso é levado à corte que decide que Shylock tem direito a reaver seu empréstimo em forma de uma libra de carne, entretanto, deve receber sua dívida sem derramar uma só gota de sangue, uma vez que o sangue não estava no contrato. Como explica Dunker (2011a)

Este ponto, que não estava no contrato, torna a libra de carne, o peso específico do coração (453 gramas), indiscernível do resto do corpo de Antônio. A libra de carne é um precedente do conceito de *objeto a*, representando o mito da perda de uma parte do corpo (como a circuncisão) em troca da qual o sujeito terá acesso ao seu desejo (participando da ordem simbólica). Troca exata por um lado e metafórica por outro (afinal, é do coração que se trata). Troca simbólica cujo objeto permanece indiscernível, a não ser pelo corte letra-significante, uma vez que não se pode derramar uma gota sequer de sangue do organismo. (2011a, p. 104)

Como foi dito acima, a carne é corpo antes que haja corpo. É na carne que incide a função da identificação simbólica expressa pelo traço unário, que é anterior ao sujeito. Desse modo, “os ataques histéricos estão para o organismo assim como os equivalentes da angústia estão para a carne e o sintoma (conversivo ou compulsivo) está para o corpo” (DUNKER, 2011a, p. 106). Nesse sentido, pode-se dizer que os desarranjos intestinais e o vômito de Calil recaem sobre seu corpo.

Estabelecendo-se essa distinção entre corpo, carne e organismo é também possível compreender a sensação de estranhamento corporal que às vezes acomete o jovem participante desta pesquisa (como será melhor discutido nos capítulos IV e V), e que remete ao *unheimlich*⁴⁴ freudiano (1919/2010). Dunker (2011a) explica que o corpo estranho é, na verdade, a aparição da carne; isto é, o reconhecimento do corpo como objeto (organismo), porém um objeto incompleto, não-todo e não completamente pertencente a si mesmo. Esse estranhamento da carne, embora comum na histeria, não se restringe a ela, “mas [é] incidência da divisão do sujeito entre o imaginário e o real, que é inerente à estrutura do eu” (DUNKER, 2011a, p. 107).

Retomando o conceito de corporeidade, pode-se dizer, então, que

A carne é 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. [...] O corpo não é, portanto, o objeto que se simboliza, mas o agente ou a atividade simbolizante. A sua passividade receptiva é apenas uma ilusão decorrente do fato de que seu objeto de simbolização

⁴⁴ O *unheimlich*, o "estranho familiar" ou o "inquietante" é a categoria do assustador que remete ao que é conhecido de velho, mas, ainda assim, estranho. Para Freud (1919/2010) o estranho não é nada novo ou alheio, mas algo que é familiar e há muito tempo estabelecido na mente, algo que somente se alienou desta através do processo de repressão.

é o organismo imaginário, o que Deleuze (1985) chamou de corpos sem órgãos. (DUNKER, 2011a, p. 114)

O ato de tatuar-se incide sobre o corpo (como corporeidade em relação ao Outro) e sobre a carne (como relativa à corporeidade no mundo). Para melhor compreender o ato de tatuar-se, é preciso, contudo, recorrer a uma outra categoria, já mencionada anteriormente: a pele.

A pele, explica Neto, é um “órgão que faz contorno onde pode-se encontrar a imagem que institui um dentro e um fora” (2011, p. 76). A pele é lugar privilegiado para o contato com o outro por ser uma superfície em que o mundo externo e o mundo interno imprimem seus conflitos (ANZIEU, 1989). Ela tem uma função importante na formação da imagem corporal, ou seja, na constituição da ideia de si como um corpo, pois é ela que dá contorno ao eu. Winnicott (1979/1983) estabelece o papel da pele como o de uma membrana limite entre o eu e o não-eu (que, nos primórdios do desenvolvimento psíquico ainda não é reconhecido como o outro), denominando-a de “membrana do ego”. Essa membrana promove a diferenciação entre o mundo interior e o mundo exterior e contém a estruturação do esquema corporal.

A pele é, assim, o principal meio de contato do sujeito com o mundo e opera como uma interface entre o eu e o outro, entre o mundo interno e o mundo externo. Justamente por isso, a pele é um importante meio de manifestação de conflitos internos do sujeito, como ocorre por exemplo em casos de vitiligo (NETO, 2011), de psoríase (BORTOLETTO, 2011) ou de psicodermatoses (PETRI, *et Al.*, 2011). Dias *et Al.* (2007) levantam a hipótese de que o adoecimento de pele esteja relacionado à dificuldade de limitações entre o eu e o não-eu, descritas anteriormente. Nesse sentido, a compreensão do ato de tatuar-se precisa passar, necessariamente, pela noção de pele, podendo, inclusive, ser pensado como uma tentativa de (re)construção dos limites entre o mundo externo e o mundo interno estabelecidos por esse órgão.

A psicanálise, escreve Kaufmann (2019), nos permite operar com as relações absolutamente singulares do humano com seu corpo. Isso porque, como já foi explicado, não somos um corpo, mas temos um corpo. É por isso que o experimentamos em absoluta alteridade. Por sermos *falasseres*, seres falados falantes, não temos nenhuma relação natural com o mundo ou com a vida. Se a natureza segue seus instintos, nós, por efeito da incidência da linguagem, estamos irremediavelmente deles afastados.

Aqueles que podemos chamar de humanos, contudo, atravessados que somos pela dimensão simbólica e pela subversão que esta produz em nossa relação com o mundo, só existimos em nossas invenções “desnaturalizadas”. Assim, para nós, a alimentação, [...] longe da simples necessidade, transita da sofisticação da culinária a sintomas como a anorexia e a bulimia. Podemos tomá-la como um emblema, entre tantos outros, da afirmação freudiana de que, no humano, o corpo é escravo de dois senhores. Afinal, temos fome de que? (KAUFMANNER, 2019, p. 35)

Nossa relação com o corpo é de alteridade e estranheza, um mal-entendido que se instala na vida aos modos de um mal-estar, como já dizia Freud (1930/2010). Por ser inapreensível em sua totalidade, o corpo se apresenta sempre disjunto do ser. Essa disjunção, essa incompletude, e a ausência total de qualquer essência, é o que marca o *falasser* como falta-a-ser. Mas é isso também que possibilita que ele se invente e invente o mundo através da linguagem.

É nesse espaço onde reina sua precariedade que ele [o humano] se inaugura, vive sua diferença, constrói sua singularidade e seu gosto pela vida. Ali onde ele inventa seu tratamento único para o mal-estar que sua condição humana instala. Assim, a vida para o humano é acima de tudo uma invenção, um fio tecido a partir da linguagem e seus efeitos sobre o corpo, uma produção de sentido absolutamente singular a cada ser falante. O humano em nós, por mais que padeça das vicissitudes dos hormônios e neurotransmissores, não se encerra no sonho religioso de alguns, de nos reduzirmos a uma existência biológica. (KAUFMANNER, 2019, p. 36)

6.1 O *falasser*, o falta-a-ser

Para Lacan, há um gozo incomunicável que se infiltra em toda comunicação e não há comunicação sem mal-entendido. Como explica Veras (2012), a única forma de ultrapassar essa condição estrutural da fala é acreditando na existência de um sentido comum. Essa crença é difícil de ser sustentada, já que tudo leva à sua inconsistência. Sem o Outro não nos entendemos, mas esse Outro tem sempre uma estrutura de ficção. Isso se dá porque “a definição do humano como categoria universal fixa o sujeito como um ser social, que se humaniza precisamente através da experiência da linguagem e do contato com o Outro (VERAS, 2012, s/pág.). Entretanto, o ser é habitado pela *lalangue* - *alíngua*.

O conceito de *alíngua* aparece no final do ensino de Lacan e pertence ao domínio do onomatopéico. Trata-se de uma consequência da introdução do pedaço de carne que é o bebê no mundo da linguagem, mediada pelo outro materno. Lacan toma o termo do lalala, da

lalação que é precoce nos seres humanos. Basta ver um bebê e escutá-lo, em especial quando junto à mãe, para se dar conta de *lalangue* e de sua transmissão operada pelo outro materno. *Lalangue* é, assim, a manifestação do real na língua ou, dito de outro modo, a manifestação do real que transita no corpo em forma de *lalangue* e que se revela naquilo que faz furo na língua e que é da ordem do equívoco. “Em suma, só existe causa para o que manca” diz Lacan (1964/2011, p.29). O equívoco é a irrupção do real e *lalangue* é sua manifestação na língua.

A língua, como sistema, suporta o real de *lalangue*, que aponta para sua condição de não-toda, marcada pela falta. Lacan desenvolverá o conceito de *alíngua* em seu Seminário 20 - *mais, ainda* (1972-1973/2008). Para ele, a linguagem é uma elucubração de saber sobre *lalangue*: “é apenas aquilo que o discurso científico elabora para dar conta do que chamo alíngua” (p.148). *Lalangue* serve para coisas diferentes da comunicação, como demonstra a experiência do inconsciente, que é feito de *alíngua*. Esse termo, explica Lacan (idem), serve para designar a ocupação em cada um de nós pela língua dita materna.

O inconsciente é estruturado como uma linguagem, mas essa linguagem não existe como uma entidade independente. Ela é um saber concernente à função de *lalangue*. Como explica Lacan,

Certamente, é assim que o próprio discurso científico a aborda, exceto que lhe é difícil realizá-la plenamente, pois ele não leva em consideração o inconsciente. O inconsciente é o testemunho de um saber, no que em grande parte ele escapa ao ser falante. Este ser dá oportunidade de perceber até onde vão os efeitos da alíngua, pelo seguinte que ele apresenta toda sorte de afetos que restam enigmáticos. Esses afetos são o que resulta da presença de alíngua no que, de saber, ela articula coisas que vão muito mais longe do que aquilo que o ser falante suporta de saber enunciado. (LACAN, 1972-1973/2008, p. 149)

Milner, em *O amor da língua* (2016), parte do conceito lacaniano de *lalangue* para dimensionar as relações entre a língua e o desejo na tentativa de explicar como o inconsciente encontra-se envolvido dentro da língua e da linguagem: o bebê, movido pelo desejo de comunicar-se com mãe, o faz através da lalação, uma repetição onomatopéica utilizada a fim de suprir suas necessidades em um tempo anterior ao domínio da linguagem. O conceito de *lalangue* permite uma aproximação ao real da língua.

A linguagem é feita de *lalangue*. Assim, se o inconsciente é um saber, ele é um saber-fazer com *alíngua* que ultrapassa, em muito, aquilo que se tenta dar conta sob o nome de linguagem. *Lalangue* nos afeta primeiro já que tudo que ela comporta são afetos. “Se se pode

dizer que o inconsciente é estruturado como uma linguagem, é no que os efeitos de alíngua, que já estão lá como um saber, vão bem além de tudo que o ser que fala é suscetível a enunciar” (LACAN, 1972-1973/2008, p. 149). A linguagem é sempre, então, hipotética em relação ao que a sustenta, ou seja, *lalangue*. O discurso científico é o discurso concernente ao saber e esse saber repousa “no antro da língua” (p. 152), quer dizer, no inconsciente. Milner (2016) desenvolve a teoria freudiana de que a língua decorre da existência do inconsciente, articulando língua e desejo. Com isso, o autor chega no cerne da intersecção entre linguística e psicanálise.

A hipótese de Lacan, confirmada pela clínica, é a de que o indivíduo que é afetado pelo inconsciente é o mesmo que constitui o que ele chama de sujeito do significante que é representado pelo aforismo: o significante representa o sujeito para um outro significante. O significante, por si só, nada mais é do que pura diferença. Para Lacan, é “introdução da diferença enquanto tal, no campo, que permite extrair da alíngua o que é do significante” (LACAN, 1972-1973/2008, p. 153). Assim,

[...] Enquanto suporte formal, o significante atinge um outro que não aquele que ele é cruamente, ele, como significante, um outro que ele afeta e que dele é feito sujeito, ou, pelo menos, que possa sê-lo. É nisto que o sujeito se acha ser, e somente para o ser falante, um ente que está alhures, como mostra o predicado. O sujeito não é jamais senão pontual e evanescente, pois só é sujeito por um significante, e para um outro significante. (LACAN, 1972-1973 p.153)

Desse modo, o sujeito nada mais é que uma hipótese corroborada unicamente pelo indivíduo falante que o suporta. Aí o significante torna-se signo de um sujeito, isso porque há inconsciente, isto é “alíngua no que é por coabitação com ela que se define um ser chamado falante, que o significante pode ser chamado a fazer sinal, a constituir signo” (LACAN, 1972-1973/2008, p.153).

Lacan exprime, ainda no Seminário 20 (1972-1973/2008), a insuficiência na noção de sujeito para dar conta da dupla relação, disjuntiva e conjuntiva entre saber e gozo. Lacan introduz a partir daí o conceito de *falasser - parlêtre*. Se “o ser, é um corpo” (LACAN, 1972-1973/2008 p. 150), ou seja, se a ideia que o indivíduo faz de si é um corpo com o qual identifica seu ser, o *falasser* é o ser que experimenta em seu próprio corpo a linguagem em seu limite último, exilada de qualquer significação. Como explica Veras (2007, s./pág.),

(...) aquilo que faz Um, ou seja, aquilo que dá ao sujeito a certeza de existir, passa a ser vivido como um corpo estranho ao Eu, que fala, pois as palavras nunca dão

conta daquela primeira experiência de gozo, sempre ficando um resto que não consegue ser alcançado pelas palavras.

Lacan explica, em *Le Malentendu* (1980/1981), que o mal-entendido já existe antes de tudo, antes mesmo de todo legado que ele chama de barafunda (*bafouillage*) dos nossos antepassados. Desde antes, aquilo que nos sustenta, ou seja, o mal-entendido, já está instaurado e enraizado. O mal-entendido do corpo decorre do choque do significante com a carne, um acontecimento de corpo que fixa uma letra de gozo e, ao mesmo tempo, institui o campo do humano, do *falasser*. Tudo aquilo que se nos revela já são elocubrações do saber sobre *lalangue*. A cultura, esse legado dos *falasseres* é ficção, narrativas que velam aquilo que não cessa de não se inscrever.

O *falasser*, entretanto, tem um corpo, não é um corpo; e está marcado desde sua origem pelo mau encontro com *lalangue*, pelo mal-entendido de onde originam-se as marcas sobre seu corpo. O corpo é a única consistência do *falasser*, o que o mantém unido. O sintoma - pensemos, por exemplo, nos sintomas histéricos, mas também naquilo que acomete o participante desta pesquisa - é uma resposta desse encontro, sempre traumático, que está em jogo no acontecimento de corpo.

Para fazer *sinthoma*, é preciso ser um falasser: sujeito efeito de linguagem + corpo imaginário + furo real, enodando os três registros: simbólico, imaginário e real. O *sinthoma*, para Lacan, é o que permite enodar real, simbólico e imaginário, reparando erros que impeçam seu enlaçamento. Trata-se “de alguma coisa que permite ao simbólico, ao imaginário e ao real continuarem juntos, ainda que devido a dois erros, nenhum mais seguro que o outro” (LACAN, 1975-1976/2007, p.91).

Se o que permite formar as classes clínicas é o particular, aquilo que se assemelha de um sujeito a outro e que permite que se faça uma clínica a partir das estruturas, Lacan (1975-1976/2007) vai além ao inventar o conceito de *sinthoma* para designar o singular, algo “fora da clínica, fora da classificação, o singular em seu absoluto” (MILLER, 2011, p.84), algo que *ex-siste* à semelhança, uma singularidade que está em cada um, ainda que recoberta. O que Lacan chama de *sinthoma* é, “por excelência o conceito singular, cuja extensão é tão somente o indivíduo” (MILLER, 2011, p. 91). Ou seja, é uma invenção absolutamente singular do sujeito que lhe permite estar no mundo e, como consequência, fazer laço.

É como *falasser*, em sua articulação com o ato de tatuar-se, que o participante da pesquisa será tomado na construção de seu caso e, me antecipando à análise, compartilho aqui uma questão: através do ato de tatuar-se consegue o participante da pesquisa fazer *sinthoma*?

CAPÍTULO III

HISTÓRIAS ESCRITAS NA CARNE

[A body art] é o corpo que não pára de emitir mensagem, como um velho sobrevivente feito de carne, na grande máquina de produzir imagens e espetáculos.

(ARAÚJO, 2005)⁴⁵

Temos um corpo e esse corpo conta uma história, nossa história. O modo como essa história é contada e a mensagem que emitimos sempre escapa às nossas escolhas. Nossa história, inevitavelmente, é narrada por nossos corpos, seja através das marcas infligidas pelo tempo na forma de rugas, gordura e cicatrizes, seja na forma de sintomas que se manifestam no corpo, tal qual aqueles que chamaram a atenção de Freud nas histéricas que ele tratava há mais de um século atrás e que pavimentaram o caminho da psicanálise, seja, ainda, na forma de modificações corporais às quais escolhemos nos submeter.

Narrar é, essencialmente, contar uma história, seja através da escrita, de transmissões orais ou de imagens. Trata-se de um modo de organização e de transmissão da experiência humana. Em *O narrador* (1936/1987), Benjamin discute a emergência das narrativas centradas no eu e afirma que a narrativa que transmitia a experiência coletiva é substituída, na modernidade, pela informação jornalística e pelo romance, cujos objetos são as experiências individuais. A psicanálise, desde seu início, ocupa-se das narrativas de pacientes que tecem no divã a história de suas vidas, inaugurando uma prática que permite a emergência do sujeito do inconsciente.

O corpo é, também, *locus* para incontáveis narrativas ao possibilitar nele a circulação de mensagens seja através de sintomas, rugas, feições, gestos e cicatrizes, seja através das modificações e intervenções voluntariamente infligidas. Ele é uma superfície capaz de receber e divulgar as inscrições do tempo e das vivências que o alteram de forma efêmera ou definitiva, como é o caso da tatuagem. O corpo, sofre os efeitos dos significantes, da dimensão simbólica que o povoa de significações e de um gozo acéfalo que aponta para sua

⁴⁵ ARAÚJO, L. *Tatuagem, piercing e outras mensagens no corpo*. São Paulo: Cosaq Naif, 2005.

dimensão real. Ele pode ser pensado tanto como personagem, como o narrador das histórias e experiências individuais.

O homem, desde que se tem notícia de sua trajetória, modifica sua pele, seu corpo, seus cabelos, etc., respondendo às mais diversas motivações, ou demandas do Outro. Ainda que circunscritas como marcas da cultura, da moda e das demandas feitas ao corpo, essas modificações - e suas funções, entretanto, encontraram-se para além da mera superfície, sob a pele, no mundo interior.

Dentre as mais diversas modificações corporais às quais a carne pode ser submetida, ganham destaque, na narrativa de sofrimento de Calil, suas tatuagens. O ato de tatuar-se, que ocupa um importante lugar na história do participante desta pesquisa, já há muito foi destituído de seu lugar exótico e quase que inteiramente restrito a guetos de exclusão. Ao longo da história, a tatuagem foi considerada arte proibida, componente de rituais sagrados e decoração corporal pagã. Hoje, é comum nos depararmos com corpos tatuados de todas as idades e em qualquer ambiente e essas intervenções corporais vêm ganhando novos adeptos a todo momento. Beneti (2012) afirma que a tatuagem “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” (p.1-2).

A história da tatuagem vem sendo escrita, principalmente, por aqueles que a praticam. O interesse acadêmico pela prática é relativamente recente e tem sido abordado de diferentes maneiras, desde pesquisas etnográficas, como a desenvolvida por Osório (2006) acerca da prática da tatuagem na cidade do Rio de Janeiro, ou pesquisas contemplando aspectos sociais e simbólicos da tatuagem como a empreendida por Netto (2011) passando por investigações acerca da segurança biológica envolvida na prática e por discussões que adentram o campo da arte (SAD, 2016). No campo psicanalítico, o tema já vem sendo há um tempo explorado por Costa (2003, 2010, 2008) e, também, pela autora desta tese em trabalhos anteriores (MACEDO, 2014; MACEDO, PARAVIDINI e PRÓCHNO, 2014; MACEDO e PARAVIDINI, 2015; MACEDO & ALMEIDA, 2019).

Mais recentemente, foi também abordado por Silva (2012), que investigou as funções da tatuagem e da Identificação à luz da psicanálise freudiana. Esse trabalho foi um desdobramento do projeto de pesquisa de cooperação internacional “Estudo comparativo internacional das marcas corporais auto-infligidas à luz do laço social contemporâneo: Funções das tatuagens e escarificações na economia psíquica dos jovens adultos: gênese,

relação aos corpos, solução subjetiva”, que se propôs a estudar as modificações corporais sob duas vertentes: 1) fazendo um corte vertical da função das marcas corporais na economia psíquica e psicopatológica dos sujeitos; e 2) na direção horizontal do funcionamento social contemporâneo que suscita certos usos e práticas do corpo (SILVA, 2012). Essas duas vertentes interessam a esta pesquisa e serão tratadas pormenorizadamente mais adiante. Com o intuito de tentar compreender esse fenômeno como modo de subjetivação que aponta para uma forma de linguagem, é preciso, primeiramente, expor um breve panorama da história da tatuagem no Ocidente a fim de circunscrevê-lo na contemporaneidade.

A palavra *tattoo* tem origem na palavra taitiana *tau-tau*, que indica marcar algo, uma onomatopéia que representa o som produzido pelos instrumentos utilizados para a aplicação de pigmentos na pele e que aparece, pela primeira vez, nos diários do Capitão Cook, que se tornou o “pai” da palavra. Há, ainda, pontos em comum que prevalecem desde o início da prática e que estão presentes nas tatuagens contemporâneas. Mais que mero adorno, a tatuagem aparece, com frequência, como uma segunda pele, como marca identificatória ou elemento de pertencimento, amuleto mágico, representação imagética de crenças ou aspirações ou como signo de uma mudança de status (MACEDO, 2014).

Fisher (2002), em um artigo no qual pretende elucidar a prática contemporânea da tatuagem como uma prática simultaneamente física e social, tenta demonstrar como as tatuagens podem ser consideradas uma forma de resistência ao sintoma cultural de comoditização⁴⁶ do corpo, identifica, na contemporaneidade, quatro funções primárias da tatuagem que se sobrepõem. Primeiramente, as tatuagens teriam uma função ritualística. Em uma sociedade marcada pela ausência de rituais ou ritos de passagem situados fora das práticas religiosas, a tatuagem pode servir - como veremos que serviu a diversos povos indígenas - como a marca física de um evento vivido pelo indivíduo. Esses eventos, interpretados como significantes para quem os tatua, mas não necessariamente para a sociedade, podem variar desde a vitória em uma competição importante, a remissão de um câncer ou a comemoração de um divórcio concluído. As tatuagens poderiam, também, ter uma função identificatória, como concluí no trabalho citado no parágrafo anterior. Ao inscrever na pele símbolos estabelecidos pela sociedade ou por um grupo, o indivíduo identifica-se como parte desse grupo. O que a autora chama de grupo pode significar algo abrangente, como a

⁴⁶ *Commodities* são bens em estado bruto, geralmente de origem agropecuária ou de extração mineral ou vegetal produzido em larga escala e com características físicas homogêneas. Comoditizar, de acordo com Orend e Gagné (2009) significa padronizar e apropriar produtos culturais para audiências de massa.

nacionalidade ou algo particular, como um sobrenome. Uma terceira função das tatuagens seria a de proteção. Aqui, elas funcionariam como um símbolo ou talismã que protegeria o indivíduo de um mal geral ou específico. Finalmente, a quarta função da tatuagem seria decorativa. Cabe assinalar que mesmo como mero adorno corporal, a tatuagem carrega em si um aspecto fetichista e um caráter sedutor, mas pode também despertar aversão ou repulsa dependendo da arte escolhida e do local selecionado para inseri-la.

Este capítulo organiza-se da seguinte maneira: primeiramente será apresentada a história da tatuagem, assinalando alguns de seus principais usos ao longo do tempo, desde seu uso por sociedades primitivas até o seu renascimento e sua difusão no Ocidente a partir da segunda metade do século XX. Em seguida, o ato de tatuar-se será analisado como um modo de subjetivação, discutindo-se, assim, suas diferentes funções do ponto de vista da psicanálise e também sua possível relação com o sofrimento psíquico. Desse modo, espero ser possível estabelecer as bases para compreender o ato de tatuar-se na narrativa de sofrimento de Calil.

1. Um pouco de história

Os primeiros vestígios de corpos tatuados de que se têm notícia datam do paleolítico (10.000 à 38.000 a.C.). Esculturas e estatuetas do período apresentam desenhos gravados que provavelmente representam tatuagens e outras marcas corporais e foram encontradas próximas a instrumentos como ossos e dentes de animais que, como assinala Sad (2016), teriam sido possivelmente manipulados para a inserção de tinta e eram utilizados para a prática da tatuagem.

Múmias tatuadas em razoável estado de conservação também servem como vestígio para corroborar a ancestralidade da prática. O primeiro homem tatuado de que se tem notícia é Ötzi, conhecido como “homem de gelo”. Ötzi foi encontrado no Alpes de Venoste, entre a Áustria e a Itália e o gelo manteve seu corpo em surpreendente estado de conservação, possibilitando a descoberta de cinquenta e sete marcas de tatuagem na pele, todas nas costas e atrás dos joelhos, incluindo uma cruz em uma das pernas (SAD, 2016; ARAÚJO, 2005). As tatuagens de Ötzi parecem ter sido realizadas com pó de carvão, visíveis na camada da pele embaixo da epiderme e apontam para um provável uso terapêutico, provavelmente para o tratamento de problemas ósseos (SAD, 2016). Durante as pesquisas, cientistas descobriram que Ötzi sofria de uma série de problemas de saúde: seus dentes estavam podres, ele tinha artrite nas articulações, parasitas no intestino e pedras na vesícula biliar. Era também intolerante à lactose e tinha predisposição para uma série de doenças genéticas. Um estudo recente publicado pelo *Jornal Internacional de Paleontologia* (2018) confirma o uso medicinal das tatuagens. Os pesquisadores perceberam que as tatuagens do homem de gelo estavam localizadas perto ou exatamente no local de pontos de acupuntura tradicionais, como ao longo de meridianos ou em cima de órgãos e articulações, apontando para seu provável uso no tratamento das dores e doenças de Ötzi. O uso terapêutico ou profilático das tatuagens reaparece, séculos mais tarde, em diversas sociedades primitivas e ressoa na contemporaneidade, por exemplo, no uso recente de tatuagens para indicar o tipo sanguíneo, alergias e doenças graves, auxiliando, assim, no cuidado médico em caso de emergência.

A primeira mulher tatuada, de acordo com os registros, viveu há cerca de 4000 anos e apresentava diversas marcas em seu corpo, entre elas uma elipse tatuada na barriga (CARVALHO, 2010). Foram também encontrados indícios de corpos tatuados no Egito, no período de construção das pirâmides, embora seja provável que a prática tenha se iniciado

bem antes. Com a expansão do império, a prática da tatuagem se espalhou e foi acolhida pelas civilizações de Creta, Grécia, Pérsia e Arábia, que expandiram essa forma de intervenção corporal. Por volta dos anos 2000 a.C., a tatuagem já havia se espalhado pela China.

A múmia egípcia *Amunet*, encontrada em Tebas era a sacerdotisa de Hathor, a deusa do amor, e viveu há 4 mil anos. *Amunet* foi encontrada com pontos tatuados na barriga que provavelmente remetiam à sua fertilidade. Tatuagens ligadas à fertilidade também aparecem nas meninas *Enawenê Nawê*, tribo amazônica que tatua pontos na barriga e nos seios, marcando a entrada das meninas no período fértil. As tatuagens também aparecem no corpo de um guerreiro dos Citas que viveu há 2500 anos e foi encontrado, em 1945, onde hoje é a Sibéria. O guerreiro trazia peixes, ovelhas e carneiros tatuados nos braços, nas costas, no peito e na parte inferior das pernas (ARAÚJO, 2016.) O caráter ritualístico e sagrado da tatuagem, que marca seu uso nas sociedades primitivas, aparece também no corpo de um chefe indígena *Pazyryk*, encontrado congelado em excelente estado de conservação, mostrando elaboradas tatuagens vinculadas a animais místicos, provavelmente ligadas a significados totêmicos, como peixes, gatos, bodes e ovelhas.

Esses achados acerca do ato de tatuar-se demonstram sua importância na história da humanidade, independente da função que as tatuagens serviam. Marcar a pele, seja para tentar lidar com doenças do corpo, proteger a alma de males reais ou imaginários ou como uma forma de escrever na pele sua história atravessa séculos e espalha-se nas mais distintas culturas. Compreender seus usos ao longo da história pode ajudar a compreender sua recente popularização e seu lugar na história de Calil.

1.1. A tatuagem nas sociedades primitivas⁴⁷

As *tattoos* aparecem, em diversos momentos, ligadas a rituais e tradições. Nas ilhas Bornéu, mulheres tatuavam símbolos no antebraço, indicando alguma habilidade particular e

⁴⁷ O uso do termo “sociedades primitivas” pode causar um certo estranhamento e parecer desatualizado. Ele foi mantido por sua frequência na bibliografia consultada acerca da história e antropologia da tatuagem. Para uma problematização do uso do termo, especialmente no campo da antropologia, recomendo a leitura de: GOLDMAN, M. *Antropologia Contemporânea, sociedades complexas e outras questões*. Anuário Antropológico. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1995, pp. 113 - 153.

aumentando, assim, seu status perante futuros pretendentes a marido. O povo indígena Ainu⁴⁸, na Ásia oriental, usava a tatuagem para demonstrar seu status social. Lá, as meninas saindo da infância eram marcadas para demonstrar seu lugar na sociedade, assim como ocorria com as mulheres casadas. Foram eles os responsáveis pela introdução da tatuagem no Japão, onde a arte se desenvolveu como parte de um rito cerimonial e religioso. Os ainus produziam desenhos indicando o lugar que o dono da tatuagem ocupava na sociedade e a que tribo pertencia.

Mulheres quenianas tatuavam delicados desenhos nos braços, assemelhando-se a finas luvas de renda. Os guerreiras *dayak*⁴⁹, ao arrancar a cabeça de um inimigo, tinham suas mãos tatuadas para indicar o feito, hábito que persistiu até que, com a conversão ao islamismo ou ao cristianismo, a caça às cabeças passou a ser condenada. As tatuagens, para esses povos, invocavam respeito e garantiam um status social a quem as portava. Elas parecem apontar para uma prática ritualística, funcionando como um rito de passagem ou celebração de um feito, cujos vestígios se deixam revelar na contemporaneidade, por exemplo, nas tatuagens feitas para marcar um evento ou uma passagem importante da vida, a fim de mantê-lo presente, apesar da passagem do tempo.

A prática da tatuagem era comum entre os povos da Oceania. O que começou com temas básicos foi se desenvolvendo em uma impressionante diversidade de estilos, padrões e motivos, tornando difícil, em um primeiro olhar, reconhecer e diferenciar a prática de cada um desses povos. Dois temas básicos, entretanto, parecem persistir entre eles: desenhos ligados à natureza e a crença de que a arte da tatuagem é um dom divino, uma ordem dos deuses para que os homens se tornem tão belos quanto os animais - demonstrando o caráter decorativo das *tattoos*. Os desenhos apontam, também, para uma tentativa de comunhão com o mundo, possivelmente como uma forma de lidar com as ansiedades de se viver em sociedade e das dificuldades de domar a natureza (JARRETT, 2015). Os polinésios desenvolveram tatuagens para marcar comunidades tribais, famílias e ranques dos membros de uma tribo. Os habitantes das Ilhas Marquesas, por exemplo, são conhecidos pela excelente qualidade de suas tatuagens. Dentre eles, cada figura perfurada na pele tem seu nome distinto e a maioria delas pertence a uma parte específica do corpo e é associada a certos eventos, como a celebração por ter

⁴⁸ Os **ainus** ou **ainos** são um grupo indígena de Hokaido, Ilhas Curilas e Sacalina. Há, ainda hoje, cerca de 15.000 Ainus vivendo no Japão, embora o número possa ser bem maior já que muitos escondem sua ascendência. Há indícios de que os aborígenes australianos tenham traços ainus em sua linhagem (COMISSÃO EUROPEIA, 2012).

⁴⁹ Os **dayak** são um povo nativo de Bornéu, na Ásia.

matado - e às vezes comido - o inimigo. Essas marcas podem ser lidas como uma insígnia, “*a badge of honor*”, símbolos de comemoração que têm sua própria gramática e seu significado, como uma linguagem paralela compartilhada pelos marqueses (WALLACE, 2003).

Na Polinésia a tatuagem é consistentemente incorporada à cultura. Eles levaram sua arte até a Nova Zelândia e desenvolveram um estilo de tatuagem facial denominado *moko*, que resiste até os dias de hoje. Há evidências de que maias, incas e astecas usavam a tatuagem em seus rituais. Até mesmo tribos isoladas do Alasca praticavam a arte, com estilo indicando a influência dos *Ainu*, com quem parecem ter aprendido a arte. Em algumas culturas, acredita-se que tatuagens ao redor dos pulsos tenham o poder de afastar doenças ou espíritos traiçoeiros, uso que reaparece na contemporaneidade e no caso de Calil que vê, em algumas das imagens escolhidas para marcar sua pele, uma espécie de talismã.

As práticas de modificação corporal entre as sociedades não-ocidentais são, primariamente, uma declaração simbólica na qual as decorações e alterações corporais transmitem mensagens sobre as crenças e valores de um grupo. Tradicionalmente, explica Lemma (2010), essas modificações são investidas com o poder de garantir a imortalidade e a proteção tanto na vida terrena, quanto na vida após a morte. Essas tatuagens, vistas pelo Ocidente, sinalizam os corpos desses povos primitivos como exótico, fetichizando-os diante do olhar ocidental. É interessante observar a apropriação pelo ocidente de seus desenhos e motivos numa espécie de canibalismo cultural (FISHER, 2002) que, no século XVII são marcados nos corpos dos mais ricos a fim de transmitir uma mensagem de riqueza cultural. Na contemporaneidade esses desenhos e padrões ainda são bastante populares, mas não mais restritos às classes mais altas que tinham acesso à tatuagem a partir de suas viagens exóticas. A popularização da arte fez com que os mais distintos desenhos, advindos das mais distantes culturas fossem facilmente encontrados em qualquer estúdio, embora nem sempre seu significado e sua gramática tenham alcançado a mesma popularização.

1.2. Propriedade, crime e castigo

A tatuagem era também popular na Europa, embora seus usos se distingam daqueles dos povos primitivos acima descritos. Os gregos utilizavam a tatuagem como uma forma de comunicação entre espíões, com marcas que os identificavam e mostravam seu ranque. Os

gregos também introduziram o uso da tatuagem para marcar os corpos de escravos, assinalando sua propriedade. Essa prática foi apropriada pelos romanos que marcavam, além de seus escravos, os corpos de criminosos, prática cujos vestígios ainda aparecem nas tatuagens feitas nas prisões, que portam uma simbologia bastante peculiar, remetendo, muitas vezes, ao crime cometido ou ao grupo ou facção ao qual determinado prisioneiro pertence. Textos gregos e romanos antigos costumam referir-se às marcas corporais como *stigma*, ou palavras cognatas como o verbo *stizo*, e que chegou à nossa língua moderna traduzido como “marca de infâmia” ou “mancha moral”. Isso se deu, em parte, porque o fenômeno medieval da estigmatização, ou seja, o aparecimento de marcas nas mãos e pés de místicos como São Francisco de Assis, passou a ganhar outra conotação, não mais remetendo às formas de marcar a pele de escravos e prisioneiros com tatuagens, o que era antes conhecido como *stigmata* entre os gregos e romanos (JONES, 2000). Os japoneses do período Edo também marcavam seus prisioneiros. As primeiras ofensas eram marcadas com uma linha atravessando a testa. O segundo crime era marcado adicionando um arco. Uma terceira ofensa era marcada com outra linha. Juntas, essas três marcas formavam o ideograma japonês correspondente a “cachorro”. Com o tempo, os japoneses elevaram a tatuagem a uma forma estética de arte. Por volta de 1700, leis rígidas estabeleciam que apenas membros da realeza poderiam usar roupas adornadas e, como consequência, a classe média adornava-se com elaboradas tatuagens cobrindo todo o corpo. Nessa época, uma pessoa com o corpo coberto de tatuagens e vestindo apenas uma tanga era considerado muito bem vestido.

A tatuagem parece ter chegado ao porto japonês de Nagasaki pelas mãos dos chineses e coreanos, no período em que o Japão mudou sua capital para Edo e se fechou para o mundo Ocidental (1660-1847). A época foi marcada por uma série de proibições ao povo, fazendo com que se identificassem com os heróis da cavalaria dos romances *Suiko Den*, que lutavam contra a corrupção. Dos guerreiros retratados na novela, mais de uma dezena tinha suas peles tatuadas, que nos livros apareciam em ricas ilustrações. A popularidade das edições japonesas das novelas *Suiko Den*, explica Araújo (2005), fez com que trabalhadores braçais como carpinteiros, pedreiros e carregadores passasse a reproduzir as imagens desenhadas na pele de seus heróis em partes inteiras de seus corpos, com exceção das mãos, rostos e cabeça. Os desenhos acompanhavam a anatomia dos corpos e ganhavam vida com o movimento dos músculos. As tatuagens tornaram-se tão populares no Japão que chegava-se a dizer, na época, que quem não tivesse uma tatuagem, não era um trabalhador (ARAÚJO, 2005).

A prática da tatuagem foi definitivamente proibida no Japão em 1812, proibição que permaneceu até o final da 2ª. Guerra Mundial e, ainda hoje se vê identificada com a Máfia Yakuza que extraía a pele tatuada de seus inimigos para a fabricação de abajures, que faziam parte de seu comércio ilegal. Apesar de sua história marcada pela relação com a criminalidade e sua proibição, a arte japonesa da tatuagem é vista entre os tatuadores ocidentais como a mais refinada e mais rica, principalmente por ter conseguido manter seu caráter artesanal. Ainda que tenha tido um longo período de condenação no Japão, a tatuagem nipônica passou a atrair cada vez mais adeptos no ocidente e foi, por um período, prática comum entre os membros da nobreza. Realizadas durante viagens ao oriente, as *tattoos* chamavam a atenção por evocarem o exotismo da exploração de terras distantes.

As tatuagens feitas em escravos e prisioneiros marcavam seus corpos como pertencentes ao seu senhor ou ao estado, demarcando seu status social. É interessante observar a mudança ocorrida nas tatuagens de prisioneiros, de marcas não-consensuais indicando os crimes cometidos à prática voluntária estabelecida dentro das prisões na contemporaneidade. Os prisioneiros, além de marcarem seus crimes, utilizam as *tattoos* também para indicar sua filiação a um grupo ou gangue, com uma função que remete à identificação. O uso de tatuagens marcadas de forma involuntária em corpos sob a tutela do estado ressurgiu no século XX na prática dos nazistas de marcar os corpos dos judeus com números que, ao contrário de signo de identidade, promovem seu apagamento, transformando-os em mais um número nos campos de concentração.

1.3. As viagens do Capitão Cook

William Dampier, marinheiro, explorador e primeiro inglês a alcançar partes do que hoje é conhecido como Austrália, e também o primeiro a circunavegar o mundo três vezes, foi o responsável pela reintrodução da tatuagem no Oeste (PRESTON e PRESTON, 2005). Em 1691 ele trouxe a Londres um polinésio coberto de tatuagens chamado Prince Giobo, conhecido como “O príncipe tatuado”. Prince foi colocado em exibição tornando-se uma atração popular e lucrativa. A tatuagem já havia chegado à Europa há vários séculos, inclusive com vestígios de seu uso em sociedades primitivas, mas ainda levaria ao menos 100 anos para que deixasse sua marca no Oeste.

No final dos anos 1700, James Cook, navegador, explorador e cartógrafo inglês fez uma série de viagens ao Pacífico Sul. O capitão Cook relatou em seus diários o encontro com o povo Maori e descreveu a prática da tatuagem comum entre os membros dessa etnia (AUSTRALIAN DICTIONARY OF BIOGRAPHY, 1966). O povo de Londres acolheu suas histórias e o aguardava ansiosamente para ver os artefatos que ele trazia na volta para casa. Ao retornar de uma de suas viagens, Capitão Cook trouxe consigo um homem chamado Omar que, coberto de tatuagens, tornou-se, assim como Giobo, a sensação de Londres. A tripulação do Capitão Cook adotou o costume da tatuagem tornando-o moda entre os marinheiros de sua época. O interesse por essas figuras exóticas fez com que a alta classe londrina começasse a fazer pequenas tatuagens em lugares discretos, primeiro pelas mãos de nativos e depois por seus aprendizes locais. Essa prática não só passou a fazer parte da cultura dos marinheiros mas, por um curto momento, fez-se presente na moda da época evocando o charme primitivo de civilizações recém descobertas pelos exploradores ocidentais.

Práticas semelhantes às registradas pelo Capitão Cook também foram relatadas por Claude Lévi-Strauss e Curt Nimuendaju em suas descrições sobre povos indígenas da América Latina. Entretanto, essas marcas eram menos frequentes que as encontradas entre os povos da Oceania e também diferiam delas em seu modo de aplicação.

De certo, pode-se dizer que o Capitão Cook foi o responsável pela reabilitação da tatuagem no Ocidente, que há muito havia banido a prática pelo fato da Igreja Católica considerá-la como um modo de profanação do corpo, como será discutido a seguir.

1.4. Do sagrado ao profano

Os primeiros Bretões usavam as tatuagens em cerimônias. Os dinamarqueses, nórdicos e saxões tatuavam o brasão familiar e os *vikings* marcavam seus corpos com símbolos que evocavam seus deuses e que serviam tanto para protegê-los como para causar medo no inimigo. Tatuagens eram comuns entre os cavaleiros das cruzadas que marcavam em suas peles cruces e imagens que remetiam à sua fé cristã.

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 afligiam pareciam enigmáticos e assustadores, inexplicáveis a não ser pelos

mistérios da fé. As doenças que afetavam a carne eram tidas como castigo, consequência de uma vida impura e cheia de pecados e somente a intervenção da Igreja poderia promover sua cura, conforme já discutido no capítulo anterior. Nesse mundo, governado pela Igreja e marcado pela somatofobia, como apresentado no capítulo anterior, o corpo não pertencia ao homem, mas a Deus. Na Idade Média, com o aumento da influência da Igreja, as relações estabelecidas com o corpo indicavam que ele era algo pecaminoso e desvalorizado. Não se podia modificar ou profanar esse corpo que, embora usado pelo homem, pertencia a Deus. Como consequência, em 787 a.C., o Papa Adriano baniu a tatuagem, acompanhando outras proibições de práticas relativas ao corpo. Mesmo assim, sua prática encontrou resistência até a invasão normândica de 1066.

As tatuagens voltaram a fazer parte da cultura dos povos ocidentais, primeiramente nos corpos dos nobres e burgueses que marcavam em sua carne o exotismo de suas explorações. O aumento de sua popularidade na Europa se fez ressoar nos Estados Unidos, onde a tatuagem chega, também, como amostra de raridade, relacionada às andanças dos marinheiros e viajantes durante suas expedições (SAD, 2016). Assim, cada homem trazia em sua pele seu diário de viagem, marcas de contato com outras culturas e de amores ligeiros deixados para trás. O rol dos famosos aristocratas tatuados inclui o Czar Nicholas II da Rússia, o Rei George da Grécia, Rei Oscar da Suécia, Kaiser Wilhelm da Alemanha e a maioria dos membros da família real britânica, como dois dos filhos da Rainha Vitória, entre eles George V, o primeiro rei da Inglaterra com um dragão tatuado no braço.

O que impediu que a tatuagem se tornasse ainda mais popular foi seu lento e doloroso procedimento. Cada furo na pele era feito à mão e a tinta era aplicada a cada um deles individualmente. O instrumento utilizado assemelhava-se a um ancinho, tinha dentes e ossos incrustados na ponta; com um pedaço de madeira, batia-se em cima dessa ferramenta para que os dentes penetrassem na pele e depositassem o pigmento permanente que caracteriza a tatuagem (NETTO, 2011). Em 1891, Samuel O'Reilley, tatuador novaiorquino, patenteou a primeira máquina elétrica de tatuagem, baseada na caneta elétrica de Thomas Edison. Essa máquina permitiu que qualquer um pudesse ter uma tatuagem prontamente disponível por um preço razoável. Como as pessoas comuns podiam facilmente obter uma tatuagem, a alta classe acabou afastando-se dela.

Na virada do século XIX para o século XX, a tatuagem havia perdido grande parte de sua credibilidade. Os tatuadores trabalhavam em áreas desprezíveis da cidade, pessoas muito

tatuadas viajavam com circos e *freak shows*. A visão que se tinha da tatuagem era tão ruim que, em grande parte do século XX, ela se viu restrita à cena *underground* e esteve associada a grupos marginais como marinheiros, prostitutas e criminosos, remetendo-os ao conceito de anormais proposto por Foucault (1974-1975/2001). Nesse trabalho, Foucault estabelece uma genealogia do conceito de anormal estabelecido no século XIX que se dá, inicialmente em meio ao embate entre os saberes jurídico e penal até encaminhar-se para a psiquiatrização do desejo e da sexualidade, já no final do século XIX e com vestígios ainda remanescentes. Para Foucault (1974-1975/2001) três figuras constituem o terreno do discurso sobre o “anormal”: o monstro humano, o indivíduo a ser corrigido e a criança masturbadora. De certo modo, os indivíduos tatuados que participavam de *freak shows* e que, posteriormente viram-se associados a grupos marginais e transgressores nos remetem às duas primeiras categorias foucaultianas.

Até o início dos anos 60 a tatuagem era considerada uma prática de homens marginais e mulheres indecentes, geralmente prostitutas ou lésbicas (OSÓRIO, 2006). O cenário carcerário era também povoado por corpos tatuados, o que fez com que o rito fosse associado à criminalidade, remontando ao costume de marcar, na carne, os delitos cometidos.

1.5. O renascimento da tatuagem

Primeiro como distintivo de pequenos grupos, depois como expressão dos movimentos jovens, até ganhar a adesão e pessoas de todas as idades e estilos, a tatuagem e o piercing se popularizaram durante o século XX, alterando a paisagem das ruas neste novo milênio.

(ARAÚJO, 2005, p.65)⁵⁰

O movimento *hippie* e a contracultura com suas tribos urbanas de motoqueiros, roqueiros e artistas *underground*, além dos mais radicais *punks* e *skinheads* foram se apropriando da tatuagem e adotando-a como uma marca corporal “através da qual ostentavam publicamente sua vontade de romper com as regras sociais e de situarem-se deliberadamente à margem da sociedade” (PÉREZ, 2006, p.180). O caráter marginal da prática foi mantido até

⁵⁰ ARAÚJO, L. *Tatuagem, piercing e outras mensagens no corpo*. São Paulo: Cosaq Naif, 2005.

os anos 80 quando a tatuagem passou a ser mais um dos diversos adornos corporais que se tornaram cada vez mais populares no contexto de culto ao corpo que passou a vigorar no Ocidente. Até pouco mais de uma década, seu caráter ainda era exótico e excêntrico e povoava o imaginário de jovens que flertavam com a transgressão.

Embora a tatuagem tenha se afastado de seus aspectos ritualísticos, há quem ainda acredite que aquele que “veste” uma determinada imagem, chama para si o seu espírito. Por exemplo, a ferocidade de um tigre passaria a pertencer a pessoa que o tem tatuado. Apesar do desenvolvimento da técnica que hoje conta com modernas ferramentas para tatuar o corpo, a dor continua sendo parte indissociável desse processo. Para se ter uma tatuagem, é preciso furar repetidamente a pele, inserindo nela um elemento estranho, o pigmento. A dor parece estar associada ao caráter aditivo da prática e relatos de êxtase e ao gozo que os furos na pele conseguem provocar, o que remete ao que Freud chamou de compulsão à repetição (1914/2010b) e à pulsão com seu caráter indomesticável e selvagem (1920/2010), como será melhor abordado na análise do caso.

O caráter ritualístico da tatuagem, que parecia ter desaparecido, vem sendo resgatado por alguns grupos como *Brutal Black*, um coletivo de tatuagem que prioriza a dor em detrimento da estética (KAVIANI, 2017) ou na busca por artistas que ainda utilizam os instrumentos primitivos nas tatuagens feitas em Samoa. A tatuagem também precisa ser olhada do ponto de vista do culto ao corpo e suas tentativas extremas de controle e da sociedade de consumo por ter, por vezes, o valor de um *gadget*, de um objeto de fetiche.

O termo “sociedade de consumo” é utilizado, em economia, para designar o tipo de sociedade que se encontra em uma avançada etapa de desenvolvimento industrial e que se caracteriza pelo consumo massivo de bens e serviços, resultando em lucro ao comércio e às grandes empresas, aumento a renda, o que, por sua vez, acarreta mais consumo. Sob a ótica da sociedade de consumo, o corpo pode ser visto tanto como mercador quanto como mercadoria, tornando-se um instrumento a serviço do capital. Os limites ao gozo e ao desempenho do corpo, hoje parecem inaceitáveis. O corpo, na sociedade de consumo,

é produto de uma escolha, de um estilo, de uma modelagem. Cada indivíduo é responsável por seu corpo, reinventando e transformando à própria vontade. Esse é o novo discurso do gozo e do desempenho que obriga o indivíduo a dar-se um corpo tal que ele possa ir sempre além de suas capacidades atuais de produção e prazer. (DARDOT & LAVAL, 2016, p. 358)

Lacan aborda a questão do consumo através de um quinto discurso, o discurso do capitalista. A fim de compreender o papel da tatuagem como *gadget*, é preciso estabelecer algumas breves considerações acerca desse quinto discurso.

Freud, em *Mal-estar na civilização* (1930/2010), fala de duas tarefas impossíveis de trazer a felicidade: educar e governar. Alguns anos mais tarde, o tema é retomado em *Análise finita e infinita* (1937/2017) e Freud acrescenta uma terceira tarefa, a de analisar, considerando as três impossíveis de serem realizadas. Lacan, no *Seminário 17* (1969-1970/1992), retoma as ideias de Freud sobre as três profissões impossíveis, acrescentando uma quarta: fazer desejar. Partindo das ideias freudianas, Lacan articula sua tese sobre os quatro discursos que fazem laço social, observando que educar constitui o discurso da universidade, governar corresponde ao discurso do mestre, analisar ao discurso do analista e fazer desejar constitui o discurso da histórica.

O discurso como laço social é um modo de tratamento do gozo pela linguagem, um enquadramento da pulsão que irremediavelmente acarreta uma perda de gozo. Ainda no *Seminário 17* (1969-1970), Lacan introduziu o chamado discurso do capitalista, que se apresenta não como um quinto discurso, mas como um mais um, diferindo-se dos demais por ser incapaz de formar laço social. No discurso do capitalista, o sujeito passa a ser reduzido a um consumidor, enquanto o objeto causa de desejo (objeto a) torna-se um *gadget*, ocupando o lugar de outro no discurso do capitalista.

A palavra *gadget* é geralmente utilizada no ambiente tecnológico para designar dispositivos eletrônicos portáteis de maneira genérica e são considerados por Lacan (1969-1970/1992) como um produto do casamento entre a ciência e o capital, um sintoma do delírio funcional contemporâneo que toma o objeto como fonte de satisfação colocando em cena o esgotamento de seu valor funcional e o esplendor de seu valor como signo. Esses instrumentos são, por si, meios de gozo. Pensar a tatuagem como um *gadget* é reconhecer seu possível caráter de inutilidade - distanciando-se de suas diferentes funções discutidas até aqui - e de objeto de gozo, assemelhando-se a outros objetos contemporâneos de consumo.

Calil faz parte dessa sociedade de consumo, o que faz com suas tatuagens, ainda que com funções distintas, que se relacionam ao seu funcionamento psíquico, também portem em si seu caráter de objeto de consumo e de adereço da moda. O fato de circunscrever-se como uma prática socialmente aceita e desejada faz com que o ato de tatuar-se opere como uma saída subjetiva capaz de passar despercebida na contemporaneidade.

A relação entre o ato de tatuar-se e a sociedade de consumo encontra seu extremo no caso de Hostgator M. Dotcom que vendeu pedaços de sua pele para que empresas tatuassem seus logos e que hoje luta para ter ao menos seu rosto de volta (CONTI, 2015). Oliveira (2015) discute, a partir da análise do conto *Skin* de Roald Dahl, a possibilidade de comoditização do corpo através de tatuagens de marca:

Se por um lado levanta-se a possibilidade da tatuagem tornar-se uma commodity, por outro também discute-se a comoditização do corpo através da tatuagem, especificamente através das tatuagens de marca (corporate logo tattoos, segundo SCHEINER, 2006 e OREND; GAGNÉ, 2009) e dos billboards humanos (HENSLEY, 2010). Bengtsson et al., (2005) nos informam que marcas, bens de consumo e imagens do mercado constituem recursos culturais e encontram-se disponíveis ao processo negociação da identidade dos indivíduos e grupos. Portanto, quando uma pessoa se tatua com a marca de uma empresa, isso representa um ato permanente e deliberado de consumo dessa marca, afinal as marcas são consumidas não apenas por seu caráter utilitário, mas também pelo significado que delas emana. (OLIVEIRA, 2015, s./p.)

Essa comoditização do corpo através da tatuagem também pode ser pensada a partir da escolha de *tattoos* feitas por um determinado artista, que pode ter seus traços fetichizados como mercadorias de importantes marcas, valorizando, assim, a pele que estampam. Ou seja, algo de valor imaterial como o corpo, acaba sendo precificado, entrando na lógica do capitalismo.

Desde seus primórdios, pouca variação se viu nos materiais e métodos relacionados à prática da tatuagem, fazendo com que o processo de inserção da tinta na pele tenha permanecido quase o mesmo. Agulha com tinta inserida na pele através de pequenas perfurações, seja através de cinzéis, como faziam - e ainda fazem - os polinésios e maoris, ou através do uso de ferramentas feitas a partir de ossos de animais, como faziam os egípcios, ou ainda, das ferramentas utilizadas pelos tatuadores japoneses, pouca mudança se viu na prática, mesmo com o advento da máquina elétrica, inventada por Samuel O'Rilley. Embora a dor nos procedimentos realizados artesanalmente com instrumentos primitivos seja consideravelmente maior do que àquela infligida pela máquina elétrica moderna, ela ainda permanece. Persiste também o caráter artesanal e doloroso de se perfurar a pele e ter pigmentos nela inseridos, além do tempo, muitas vezes longo, investido em sua execução.

Comumente vista como produto, uma vez que o cliente compra uma imagem que será marcada em sua pele, a tatuagem encontra, na contemporaneidade, distintas funções, como já foi comentado anteriormente. Algumas dessas funções nos remetem a seus usos ao

longo da história, que acabam, de alguma forma, reencarnando na prática moderna de perfurar a pele, algo que ultrapassa os limites de moda e de (mais) um produto da nossa sociedade de consumo. Podemos, com Sad (2016), retomar de modo breve as funções históricas da tatuagem: marcas de realeza, signos de religiosidade, definições de status social, signos de individualidade, decorações por bravura em batalha, meio de punição, identificação de escravos e prisioneiros de guerra, fins medicinais e marcas de honra ou crimes.

Hoje, a explosão de modificações corporais, dentre as quais a tatuagem se encontra, está alastrada nas artes, na propaganda, nas páginas de revista, nos programas de tv, nos corpos que circulam em *shopping centers*, escolas, empresas ou no transporte público. Não mais restrita à guetos de exclusão, classes sociais ou econômicas, ou faixa etária específica, a tatuagem é comumente encontrada e, por isso, tem se tornado objeto de interesse de diferentes campos de investigação, como a psicologia, a sociologia, a antropologia, a arte e a psicanálise.

A tatuagem pode ser pensada em termos antropológicos, como na pesquisa empreendida por Osório acerca dos usos e da prática da tatuagem na cidade do Rio de Janeiro (2006), e retomada por Macedo (2014), Sad (2016) e Silva (2012). A tatuagem é vista por Osório (2006) como um fenômeno cultural relacionado ao modo como as pessoas se inserem em determinado ambiente e às formas como as pessoas, nesses ambientes, interagem com os indivíduos tatuados. O interesse do autor no modo como as pessoas se comportam, o que as leva a se tatuarem e as relações desencadeadas por um corpo tatuado destacam-se em sua abordagem antropológica.

As investigações sobre a sociologia da tatuagem aproximam-se daquelas desenvolvidas em um contexto antropológico, tal como aparece no trabalho de Pérez (2006), no qual o autor empreende uma etnografia da prática da tatuagem na contemporaneidade. O olhar sociológico se direciona, como aponta Sad (2016), aos modos como a tatuagem regula a interação entre as pessoas em uma dada sociedade ou tribo, e em como seus adeptos se organizam em uma hierarquia própria a partir dos modos como a prática é encarada.

A relação entre a tatuagem e a arte é extensamente analisada por Sad (2016) que propõe pensar a prática a partir do conceito de *process art*, campo da arte cujo foco está mais centrado no processo, nos modos de execução, do que no produto final. A dificuldade do campo da arte em reconhecer a tatuagem como uma de suas expressões encontra-se, como discute o autor, justamente no fato de que o foco das artes tradicionais está em seu produto final, que pode ser comercializável e colecionável. As tatuagens, embora sejam vistas como

modificações corporais de caráter permanente, não são, de modo algum, de caráter imutável. As *tattoos* sofrem alterações em decorrência da regeneração celular, do envelhecimento, do contato com o sol, da hidratação e alimentação, além de estar sujeita a danos na pele e no corpo que modificam o suporte da tatuagem que só se vê totalmente finalizada com a destruição total da pele em que está/esteve gravada.

Assim, ao pensar a tatuagem a partir da *process art*, Sad (2016) assinala que “a gravação de uma imagem na pele muitas vezes implica em um intrincado processo que (...) é tão importante quanto seu produto” (p. 17). O autor tenta dar conta das especificidades da tatuagem diretamente atreladas às especificidades de seu suporte - a pele - e sua proposta de encarar a tatuagem como processo, embora elaborada a partir de uma perspectiva teórico-metodológica distinta, vai de encontro à ideia desta tese de abordar não a tatuagem, mas o ato de tatuar-se, por ter, ainda que objetivos totalmente distintos, interesse não no produto final, no desenho gravado na pele do sujeito desta pesquisa, mas, sim, no processo envolvido em suas tatuagens, como será discutido adiante.

O ato de tatuar-se tem um lugar singular na narrativa de sofrimento do jovem participante desta pesquisa. Mais que adorno corporal, signo de pertencimento a uma tribo ou produto da moda, para ele, o ato de tatuar-se tem uma função - ou funções - que se relacionam com seu psiquismo. O que chama atenção, no caso que constitui esta pesquisa, é justamente a singularidade que se desvela no uso da tatuagem pelo participante da pesquisa. Para França Neto (2009), o singular não clama pela inclusão, pela submissão à hegemonia. A singularidade é o que de mais específico se produz em uma análise, no encontro entre analista e analisando. Entretanto, para que a singularidade do caso aqui analisado seja compreendida, é preciso considerar os usos e funções da tatuagem, além de algumas peculiaridades do olhar psicanalítico sobre essa prática.

2. O ato de tatuar-se como modo de subjetivação

Para a psicanálise, em especial a de orientação lacaniana, não nascemos com um corpo, é preciso construí-lo. Esse corpo, entretanto, jamais é uma obra acabada. Além das constantes mudanças às quais nossos corpos estão sujeitos pela incidência do tempo e da natureza, há uma força irresistível que nos compele a tentar, constantemente, interferir nesse corpo e tentar modificá-lo.

As modificações corporais são tentativas deliberadas de modificar a anatomia ou a aparência física. Essas mudanças geralmente são feitas por motivações estéticas, para melhorar a performance sexual, como ritos de passagem, como uma expressão de crenças religiosas, como um modo de demonstrar o pertencimento ou a filiação a um determinado grupo, como um recurso de memória, como uma forma de *body art* ou de expressão artística, dentre outras. A decisão de modificar o corpo pode ser guiada desde o desejo de decorar a pele para deixá-la mais bela e atraente para si e para outro até a compulsão que impele indivíduos a intervenções constantes em sua pele.

A tatuagem vem sendo objeto de interesse da psicanálise em várias de suas abordagens teóricas. Por ser inscrita na pele, de forma indelével, mesmo que não imutável, a prática aparece, com frequência, em estudos psicanalíticos, tendo como foco as implicações subjetivas do ato de tatuar-se para o sujeito, implicações que vão desde o caráter identificatório desencadeado por essas marcas, perpassando pela construção da ideia de si como um corpo e desembocando em considerações metapsicológicas e psicopatológicas.

No Ocidente moderno, a opção por marcas corporais, como a tatuagem, com frequência têm seu início na adolescência, como aconteceu com Calil. Ana Costa (2004) sugere que seu aparecimento nessa etapa do desenvolvimento parece designar um suporte para a circulação do corpo pulsional, fazendo com que seja libidinizado, mas também, fundamentalmente, que seja representado. Para a autora, a libidinização e a representação imagética do corpo são o que permite que circulemos socialmente. Costa (2004) aponta, portanto, para uma dupla função da tatuagem: coletivizar e singularizar os sujeitos, ao passo que marca e recorta o corpo, fazendo também bordas que permitem que o sujeito se relacione com o ambiente, com o outro e com a realidade, estabelecendo a fronteira eu-outro. Entretanto, essas bordas, fronteiras entre o interior e o exterior, entre o eu e o outro, não são constituídas de uma vez para sempre, precisam ser constantemente recortadas. Desse modo

vamos reconstruindo, ao longo da vida, nossos suportes corporais, isto é nossa carne, nossa pele e nossos músculos vão sendo transformados e remodelados, tanto pelos efeitos do tempo quanto através de intervenções voluntárias.

Silva (2012) faz uma breve revisão do olhar psicanalítico sobre a tatuagem em sua tese, cujo excerto, transcrevo a seguir:

A maioria dos artigos e livros inspirados na teoria lacaniana focalizam difrações e consequências subjetivas das tatuagens como escrita (COSTA, 2003; FERRARETO, 2010; COUY, DENNIS, MIELI, 2002), outros ressaltam o ponto de partida, a marca narcísica, as falhas na inscrição simbólica e significativa (BARBERIS e LIPPI, 2009; LAURU, 2004), alguns apontam a função de sustentação da estrutura psíquica (GASPARD e DOUCET, 2009), seja na neurose ou relacionada à psicose (MEASEY, 1972). Em Freud, temos Reisfeld (2006) com sua pesquisa abrangente e séria, LÍRIO (2010) e a hipótese da fundação da alteridade winnicottiana; LE BRETON, 2002; 2005; WIENER, 2004; GORENDER, 2008; PÉREZ, 2006; LO SARDO, 2009; OSÓRIO, 2006; LE HÉNAFF e HÉAS, 2007, SABINO e LUZ, 2006, que, de maneiras realmente heterogêneas, abordam a tatuagem no espaço entre assinatura e apagamento, sinal de sofrimento e via de inscrição, elemento da construção de uma nova subjetividade individual e social. (p.46)

A tese de Silva (2012) propõe discutir a tatuagem à luz da teoria freudiana da identificação, tendo como *corpus* entrevistas com sujeitos tatuados e com tatuadores. Algumas de suas considerações serão abordadas mais adiante, mas chamo atenção agora para sua proposta de análise, dividindo a tatuagem em Lado A - onde a autora discute “as motivações, a figura do tatuador, os desdobramentos da fixação da imagem na pele, a invasão de intensidades dolorosas/prazerosas e, por fim, a ideia que retorna, sobre a potência de modificação subjetiva das marcas corporais” (p. 24) e Lado B, ou o avesso da tatuagem, que “distante da marca *planejada, assimilada, inscrita no corpo, interpretação de si* reservada sobre a pele” (p. 38) aposta no ato de tatuar-se como uma forma de “esconder em cores vivas a flacidez monocórdica da existência” (p. 38). Esse Lado B, ou avesso da tatuagem busca ir além daquilo da tatuagem que aparece na poética da prática como inscrição, para tentar ir ao encontro daquilo que não entra na gramática e que resta de indigesto nesse ato de perfurar a pele e inserir novos elementos na forma de pigmentos, traços e desenhos.

O que interessa, neste trabalho, tem a ver com o que Silva (2012) nomeia Lado B da tatuagem, ainda que seu Lado A também precise ser levado em consideração. O caso de Calil, objeto desta investigação, não parece chegar às intervenções extremas, descritos por Kaviani (2017) e Conti (2015) na seção anterior. Ainda assim, sua pele já é coberta por cerca de quinze tatuagens de diferentes estilos, cores e tamanhos, remetendo à compulsão à repetição e ao

masoquismo, a um gozo mortífero que parece ligar-se à dor-prazer que ele encontra ao se tatuar e que desaparece assim que ele deixa o estúdio, fazendo com que prontamente planeje sua próxima *tattoo*, como será melhor discutido no Capítulo IV. Para Freud (1924/2011), a questão do masoquismo se estende a uma série de comportamentos sexuais, e rudimentos na sexualidade infantil. O masoquismo corresponde à satisfação sexual ligada ao sofrimento ou à humilhação. A compulsão à repetição, por sua vez, remete ao caráter conservador da pulsão e diz respeito ao processo de origem inconsciente pelo qual o sujeito se coloca ativamente em situações que lhe causam sofrimento, repetindo experiências antigas, mas com a impressão de que elas foram motivadas no presente. Tanto o masoquismo quanto a compulsão à repetição aparecem como elementos importantes na compreensão do ato de tatuar-se já que furar a pele causa dor, uma dor que dá prazer, remetendo ao gozo, e que, em casos como o de Calil, é repetida e revivida cada vez que ele decide marcar novamente sua pele. Calil parece tatuar-se em momentos em que sua angústia está prestes a transbordar e ele encara os momentos de ter a pele furada com um êxtase momentâneo que, muitas vezes, é prontamente seguido de períodos de melancolia e no desejo premente de ter a pele marcada.

Beneti (2012), ao escrever sobre a tatuagem e o laço social, aponta que seria interessante investigar se a tatuagem poderia surgir como uma tentativa do sujeito de recompor uma imagem de si, em determinados momentos, como em situações como a da histeria, em que os sujeitos podem lançar mão da tatuagem para recompor algo da imagem endereçada ao olhar do Outro; ou no desencadeamento de uma psicose, no momento em que o sujeito se encontra na tópica especular em que a imagem de si como um corpo parece se fragmentar. A sugestão do autor parece ir ao encontro das hipóteses levantadas nesta pesquisa, de que o ato de tatuar-se pode operar, para Calil, como uma saída subjetiva para seu sofrimento psíquico, vindo a aplacar sua angústia em momentos em que ela se torna avassaladora. Calil, a princípio, parece situar-se na fronteira entre a neurose e a psicose e, por isso, suas tatuagens, em uma análise inicial, parecem remeter tanto a tentativa de recompor algo da imagem endereçada ao olhar do Outro, quanto a de tentar recompor uma imagem de si em momentos de vivência de corpo fragmentado, remetendo a estados de desencadeamento de uma psicose.

Como discutido ao longo deste capítulo, as tatuagens estiveram presentes desde os primórdios da civilização, excluindo sua referência a qualquer espécie de causalidade contextual ou moda sazonal. Apesar disso, por um longo período, a prática da tatuagem viu-se

restrita a guetos e grupos marginais, chegando a provocar mal estar em quem as via. Seu uso foi, por alguns séculos, proibido, em decorrência da vigência do monoteísmo e sua regulação do corpo, que associava a tatuagem a rituais e cerimônias pagãos. Na Idade Média, essas marcas corporais eram sinônimo de infâmia e relacionadas ao marginal, constituindo-se fonte de desonra.

Jamais completamente abandonadas, essas práticas de intervenção corporal retornaram à cultura ocidental, primeiramente encarnando o fascínio pelo estrangeiro trazido ao ocidente nos tempos das grandes navegações, sendo depois adotada pelos marinheiros, responsáveis pelo seu retorno. Com a queda do monoteísmo e o declínio da moral cristã - ou, melhor, com a diminuição da regência das grandes religiões sobre os corpos dos indivíduos, a utilização de tatuagens, junto a outras formas de modificar e marcar o corpo como os *piercings* e as escarificações - disseminou-se na cultura ocidental, aos modos de um retorno do recalcado, que toma sua força do tempo de proibição pela religião.

As marcas corporais, em especial a tatuagem, reaparecem, então, como uma tentativa de representar o irrepresentável, de bordejar o organismo e construir um corpo capaz de circular socialmente (COSTA, 2003, 2004,2010; BENETI, 2012; MACEDO, 2014). Entretanto, aparecem, também, como uma tentativa de tamponar o buraco - a falta - que nos é constitutiva e que marca esse corpo-ficção que chamamos de nosso, como escreve Arnaldo Antunes⁵¹:

Momento VII

O corpo existe e pode ser pego.
É suficientemente opaco para que possa vê-lo.
Se ficar olhando anos você pode ver crescer o cabelo.
O corpo existe porque foi feito.
Por isso tem um buraco no meio.
O corpo existe, dado que exala cheiro.
E em cada extremidade existe um dedo.
O corpo se cortado espirra um líquido vermelho,
O corpo tem alguém como recheio.

É pelo viés do corpo, que se distingue do organismo e que, mais que carne, é imagem e discurso, que o ato de tatuar-se é abordado nesta pesquisa, sem, contudo, desconsiderar suas funções imagética e simbólica. Se a tatuagem tem um aspecto identificatório que possibilita que o corpo se inclua na circulação simbólica, como parece apontar o uso dessa prática na

⁵¹ Momento VII. In: “O corpo”, Arnaldo Antunes, trilha do balé O Corpo, 1999.

adolescência, isso não vale para todos. Ainda, embora constituam-se como lugar representacional para os sujeitos que se tatuam, tampouco essas marcas conseguem substituir completamente a necessidade de representação simbólica. Às vezes suporte de singularidade, as tatuagens podem também ser signo de apagamento da identidade em meio a um grupo, como ocorria com as tatuagens utilizadas pelos nazistas para marcar os corpos dos prisioneiros judeus. As tatuagens podem ser uma tentativa de tornar o corpo coletivo, fazendo-o circular socialmente, como ocorre com o uso de marcas que assinalam pertencimento à um grupo ou tribo, mas podem também ser associadas à paredes que visam proteger do real que invade e que carece de representação (COSTA, 2003, 2004, 2010; BENETI, 2012; MACEDO, 2014).

As tatuagens têm na função decorativa sua face mais comum e são frequentemente associadas ao exibicionismo. Embora haja um elemento do desejo que impele o indivíduo a mostrar suas tatuagens, há também algo que o impulsiona a escondê-las. Revelar essas marcas tem diversas funções, incluindo mostrar ao mundo seu estilo que pode apontar tanto para uma marca de singularidade quanto para um signo de identificação e pertencimento, podendo também sinalizar rebeldia e não conformismo às normas vigentes. Escondê-las, por sua vez, pode advir tanto do fato da *tattoo* ser algo absolutamente pessoal para o indivíduo que, por isso, não pretende compartilhá-la, quanto evitar ser marcado pelo estigma social.

As tatuagens são comuns em grupos que têm seus corpos regulados pelo Estado, o que é facilmente perceptível na predileção de prisioneiros e militares de terem seus corpos marcados. Essa tendência parece apontar para uma necessidade de se reclamar a posse ou de reapropriar-se de seu próprio corpo, como discute Fisher (2002). Isso quer dizer que, em condições de repressão e de controle sobre seus corpos, os indivíduos sentem a necessidade de reassumir sua posse. Nesse contexto, as tatuagens aparecem como um sintoma social que aparece como a perda de agenciamento do corpo em decorrência do poder do estado. Para Fisher (2002), é como se o corpo tivesse sido “infectado” pelo estado e tatuá-lo fosse uma tentativa de retomá-lo. Se as tatuagens involuntárias infligidas à prisioneiros e escravos apareciam como uma forma de controle do estado sobre os corpos, como discutido anteriormente, tatuar voluntariamente o corpo que, de certa forma, é regulado e controlado pelo estado, pode ser visto como uma apropriação cultural dessa forma de regulação sobre os corpos que possibilita o re-estabelecimento de sua posse pelos indivíduos.

Em 2017, a atriz americana Lena Dunhan, 31 anos, postou uma série de fotos em seu perfil do Instagram mostrando suas mais recentes *tattoos*. Suas tatuagens chamaram a atenção da mídia⁵², principalmente pelas legendas que as acompanhavam: “*Been tatting myself up like crazy this month*” [...] “*I think it gives me a sense of control and ownership of a body beyond my control*”⁵³, escreveu a atriz na legenda de uma foto da tatuagem em sua coxa. Na mesma época, Lena estava lidando com um caso grave de endometriose, uma doença dolorosa na qual o tecido que normalmente cobre a parte interna do útero - o endométrio - cresce do lado de fora, doença que envolve, também, os ovários, as trompas de falópio e o tecido que recobre a pélvis⁵⁴. Dunhan teve que se submeter a cinco cirurgias para lidar com sua endometriose e passou por uma dolorosa recuperação. A atriz sempre foi bastante aberta sobre suas dificuldades e sobre como as tatuagens a ajudaram a lidar com elas. As *tattoos*, pareciam dar a Dunhan um profundo senso de agenciamento sobre o próprio corpo, que estava absolutamente fora de seu controle.

O uso das tatuagens para lidar com o real do corpo que foge totalmente ao controle do indivíduo tornando ainda maior a fenda entre o corpo ortopédico, constituído no imaginário, e a carne não é algo novo na história de Dunhan. Em uma entrevista ao canal HBO durante a primeira temporada de sua série *Girls*⁵⁵, Lena falou sobre suas tatuagens, que apareciam constantemente em cenas da série. A atriz mencionou que engordou bastante quando entrou na puberdade, o que fez com que tivesse a sensação de ter perdido completamente o controle sobre seu corpo. Lena alega que as *tattoos*, em sua maioria ilustrações de livros infantis⁵⁶, a ajudaram a retomar a posse de seu corpo que estava se tornando maior e muito diferente do corpo infantil com o qual se identificava. Não deixa de ser interessante a escolha das ilustrações dos livros infantis remetendo ao corpo infantil que Lena perdeu. É como se Lena estivesse tentando reclamar a posse de sua carne e inscrever no simbólico as mudanças pelas quais estava passando.

⁵² <https://www.refinery29.com/2017/06/160884/lena-dunham-new-tattoos-body-ownership-endometriosis>

⁵³ “Tenho me tatuado feito louca este mês”[...] “Eu acho que isso me dá um senso de controle e posse de um corpo que está frequentemente fora do meu controle” (Tradução livre).

⁵⁴ <https://www.refinery29.com/2017/06/160884/lena-dunham-new-tattoos-body-ownership-endometriosis>

⁵⁵ DUNHAN, L. **Girls**. HBO, 2012-2017.

⁵⁶ O tatuar-se pode ou não depender do desenho e do local escolhido para inseri-lo. No caso de Dunhan, a escolha de ilustrações de livros infantis parece remeter a um tempo em que ela acreditava ter controle sobre seu corpo, isto é, à infância e ao corpo infantil que saiu de seu controle com a entrada na puberdade. É essa sensação de controle que Dunhan diz tentar resgatar ao tatuar seu corpo.

Tatuar-se ajudou Lena, em dois momentos distintos, a lidar com o real do corpo, um corpo cuja anatomia e funcionamento não correspondiam à imagem que ela tinha de si e as expectativas que tinha sobre esse corpo e que remetem ao ideal do eu. O corpo de Lena, segundo seus relatos, parece sair constantemente de seu controle e precisa ser remodelado no imaginário e re-inscrito no simbólico para que seja possível para sua dona habitá-lo. É também de um corpo fora de controle que Calil fala quando, durante suas crises, não consegue parar de vomitar e chega a acreditar que pode ter algo muito grave, algo como um tumor, em seu organismo.

Experiências traumáticas também parecem levar a uma sensação de perda da posse sobre o corpo. Laura Gutierrez-Gomes, em entrevista ao Sydney Morning Herald (25/07/2008) falou sobre como as tatuagens a ajudaram a recuperar-se da dor e do trauma de ter sido abusada sexualmente. Laura relata que, após ter sido abusada, entrou em uma fase marcada pelo abuso de drogas e álcool até ter chegado ao ponto de encontrar-se em um carro, semi-consciente, beijando dois homens diferentes, no que ela descreve como uma tentativa desleixada de retomar o controle sobre sua sexualidade, sobre seu corpo. Laura fala das pressões que a sociedade impõe sobre os corpos, em especial sobre os corpos das mulheres. Essas imposições e pressões sobre o corpo e a sexualidade das mulheres, que vão desde o controle sobre a forma, os cuidados de higiene e a moda até o que é considerado aceitável no exercício da sexualidade, tornaram-se claras para Laura quando ela finalmente confrontou o trauma decorrente do abuso sexual que sofreu. Ao reconhecer a violação que havia sofrido, outras formas de violação e demandas sobre seu corpo vieram somar-se ao seu sofrimento. Cerca de um ano antes da entrevista, Laura conta ter feito sua primeira *tattoo*, ato que descreve como deliberado e libertador. “*By marking it with something I’ve chosen, a menacing, angry-looking, green-eyed jaguar on my back, I was branding my body as mine, and I needed that*”⁵⁷. Chama atenção o uso da palavra *branding: to brand*, marcar a ferro, algo que se faz com o gado para demarcar posse. Laura diz que, ao marcar sua carne estava retomando a posse e o controle de seu corpo de uma forma que ela descreve como mais saudável que as tentativas anteriores, quando engajava-se em encontros sexuais regado a álcool e drogas e, de certa forma, mais livre das pressões sociais que reforçavam seu sofrimento. “*I needed that to feel my body was for me to enjoy, for me to embellish, for me to*

⁵⁷ “Ao marcar meu corpo com algo que eu escolhi, um jaguar de olhos verdes com um olhar bravo e enlouquecedor, eu estava marcando meu corpo como meu, e eu precisava disso”. (Tradução livre)

dress and undress, for me to live in and make a home of"⁵⁸. Laura diz que às vezes, ao perceber seu jaguar refletido no espelho, quase consegue sentir as vibrações do felino defendendo-a e protegendo sua carne, fazendo-a se lembrar de que seu corpo não está a deriva ou desprotegido.

A escritora Megan Nolan escreveu um relato para a revista *Stylist*⁵⁹ contando como tatuar-se ajudou-a a superar a percepção destrutiva que tinha sobre seu corpo. Nolan descreve como o ódio que sentia sobre o próprio corpo era atuado (*acted out*)⁶⁰ através da anorexia e do auto-flagelo, na forma de cortes auto-infligidos. A relação de Megan com o próprio corpo se agravou depois dela ter sofrido episódios de violência sexual no começo de sua vida adulta, o que a levou ao que ela chama de completa desconexão de seu corpo. Nolan descreve a experiência de ter sua pele tatuada por cima das cicatrizes decorrentes dos cortes que fazia em sua carne como um momento em que seus braços passaram de um lugar de culpa para um lugar de alegria. As *tattoos* promoveram uma mudança positiva na percepção corporal de Megan Nolan que, segundo a escritora, parecem pertence-lhe mais que a carne na qual foram inscritas. "*My tattoos calm the strange muddy feeling of disorientation I often get when I unexpectedly see my reflexion. Now I look down at them happily, smile at myself as I pass at shopping windows and catch a glimpse. (...) They really make me feel like myself*"⁶¹ Enquanto Dunhan demonstra recorrer às tatuagens como uma forma de lidar com o real que escapa na anatomia e fisiologia de seu corpo, Nolan, aparentemente encontrou nelas uma maneira de remodelar seu corpo, a projeção mental do seu eu.

Mais que uma forma de remodelar a imagem do corpo intervindo no real da carne, as tatuagens são também uma forma de discursivizar a angústia que aplaca o sujeito e que pode aparecer na forma de sintomas, como os descritos por Megan, Lena e Laura. Tem sido comum encontrar relatos de sujeitos que recorrem às tatuagens na tentativa de lidar com cicatrizes na carne ou em seu psiquismo, como uma tentativa de cura e que remonta aos seus usos mais

⁵⁸ "Eu precisava sentir que meu corpo era para eu gozar, para eu enfeitar, para eu vestir e despir, para eu habitar e transformar em um lar. (Tradução livre)

⁵⁹ <https://www.stylist.co.uk/life/how-tattoos-help-body-perception-confidence/71239>

⁶⁰ A expressão *acting out* consiste em colocar em prática ou em ato. No processo de análise, consiste em atuar ao invés de recordar ou colocar em palavras as pulsões, fantasias e desejos do sujeito. O conceito, entretanto, não se restringe à situação analítica e é usado para descrever passagens inconscientes ao ato, dentro ou fora do tratamento psicanalítico. Quando Nolan diz que o ódio pelo seu corpo era atuado através da anorexia, ela parece remeter a uma passagem inconsciente ao ato de forçar-se a não comer e ao submeter-se ao auto-flagelo.

⁶¹ "Minhas tatuagens acalmam a estranha sensação turva de desorientação que frequentemente sinto quando me vejo inesperadamente refletida no espelho. Agora eu as olho com felicidade, sorrio para mim mesma quando passo por vitrines e me vejo de relance. (...) Elas me fazem sentir mais como mim mesma." (Tradução livre)

primitivos, já discutidos anteriormente. A atribuição de propriedades curativas às modificações corporais como as *tattoos*, tem sido um recurso entre os povos ocidentais contemporâneos, que procuram, nessas práticas, uma tentativa de auto-cura.

As tatuagens vêm sendo utilizadas, por exemplo, para ajudar mulheres a superar os traumas e as cicatrizes decorrentes de violência doméstica, como é o caso do projeto *A pele da flor*, criado pela tatuadora Flávia Carvalho⁶². Além de cobrir e ressignificar as cicatrizes deixadas pela violência, Flávia oferece um espaço seguro para que as mulheres possam falar de suas experiências. A tatuadora Fernanda Souza⁶³ tem um projeto similar. Vítima de abuso sexual na juventude, Fernanda encontrou nas tatuagens uma forma de ajudar outras mulheres, também vítimas de violência, a superarem seus traumas.

O adoecimento orgânico também pode deixar marcas traumáticas, como é o caso de um câncer de mama e da conseqüente mastectomia. A retirada de uma mama pode deixar marcas que vão além das cicatrizes deixadas na pele e da presente ausência do órgão retirado. Diferente da micropigmentação paramédica, procedimento feito para recuperar a aparência dos mamilos e das auréolas após a mastectomia, os desenhos tatuados na pele vêm ressignificar as cicatrizes e a história de mulheres para além das marcas deixadas pela doença⁶⁴. Essa atribuição de propriedades curativas às tatuagens remetem aos seus primórdios, onde elas pareciam ser utilizadas com esse fim, como no caso de Ötzi, apresentado na seção 1 deste capítulo.

A maleabilidade da carne, explica Lemma (2010), possibilita que ela seja usada como uma tela na qual formas mais desejáveis possam ser inscritas ou, ainda, possibilitando que um corpo avariado possa ser consertado, remodelado e redesenhado. Entretanto, há que se considerar a tatuagem também como sintoma - o que, já explicava Freud, não deixa de ser uma tentativa de cura.

As *tattoos*, especialmente nas últimas décadas, tornaram-se bastante populares, circunscrevendo-se como marca dos corpos na sociedade contemporânea. Giddens (1991) chama atenção para o cultivo narcísico dos corpos como resposta às realidades sociais, mas, também, como uma tentativa de construir e controlar o que o corpo inconscientemente representa e que pode ser vivido como terrivelmente fora de controle ou até mesmo nojento e

⁶² https://www.vice.com/pt_br/article/9azp5v/a-tatuadora-que-oferece-novos-comecos-a-vitimas-de-violencia-domestica

⁶³ <https://claudia.abril.com.br/noticias/tatuadora-oferece-servico-gratuito-para-mulheres-vitimas-de-violencia/>

⁶⁴ <https://www.medley.com.br/blog/saude-feminina/tatuagem-mastectomia>

aversivo. Ao longo da história fica clara a dificuldade encontrada pelos humanos em lidar com sua existência encarnada e os sofrimentos que o real inevitavelmente impõe aos nossos corpos.

2.1. Tatuagem e sofrimento psíquico

Desde seu advento a psicanálise compreende que o sofrimento mental inscreve-se no corpo, seja na forma de sintomas conversivos, como os que acometiam as histéricas que há mais de um século chamaram a atenção de Freud e que, ainda hoje, aparecem na clínica na forma de paralisias, dores crônicas como a enxaqueca e a fibromialgia, perda da voz, desarranjos intestinais - como os que acometem frequentemente Calil - e uma série de outros males que ultrapassam o campo estritamente mental; seja na forma de vivências corporais estranhas e, aparentemente, inexplicáveis como aquelas descritas durante estados psicóticos.

Seeman (2017), em um artigo sobre identidade e esquizofrenia, aponta para uma prevalência acima da média de marcas corporais encontradas entre jovens adultos atendidos pelos sistemas de saúde mental. A identidade, ou seja, o senso de eu, ou, como já discutido anteriormente, a ideia de si como um corpo, não é estática e, no contexto particular das psicoses ou dos estados limítrofes, é marcada por uma fluidez caracterizada por mudanças inconsistentes tanto em sua autobiografia como em sua representação de si ao longo do tempo. Essa fluidez mais acirrada da auto-percepção da identidade ou da ideia de si como um corpo talvez seja esperada entre pacientes psicóticos que, durante suas crises, podem querer modificar sua aparência exterior na tentativa de conformá-la às mudanças em seu corpo imaginário. Outras tentativas de modificação também podem marcar esses momentos de crise, como a mudança do nome próprio, a conversão para uma nova religião, a procura por cirurgias plásticas ou a modificação do corte e da cor do cabelo ou do estilo seguido e, ainda, a procura por intervenções corporais como as tatuagens. Contudo, em sua maioria, a literatura considera as tatuagens como uma tentativa não-delirante de estabelecer ou declarar ao mundo uma nova identidade ou, ainda, rebelar-se contra identificações antigas.

É claro que nem todos os indivíduos que modificam seus corpos estão passando por um episódio psicótico ou estão em sofrimento mental agudo, como já foi discutido anteriormente. Ainda assim, a decisão de alterar o corpo pode, sim, marcar a entrada em um

estado mental psicótico e surgir como um impulso incontrolável que empurra o indivíduo a marcar e modificar seu corpo. Não raro, recursos de modificação corporal como as cirurgias plásticas têm se tornado adereços para personalidades em estado de desintegração, afirma Lemma (2010), escondendo ou disfarçando não apenas as rugas e marcas do tempo, mas uma angústia inominável. Se tatuagens e outras formas de modificação corporal podem ser uma tentativa de fazer laço, como sugere Beneti (2012), ou possam funcionar como possível suplência ao Nome-do-pai⁶⁵ (MILLER, 2010), elas podem também sinalizar uma tentativa de mascarar a angústia, levantando, na pele, paredes que possam proteger o sujeito dos males que o assolam, na tentativa de fazer borda entre o eu e o Outro que o invade.

Embora a mídia, a cultura e a moda tenham seu papel na experiência subjetiva de corpo; isto é, um corpo que não está solto no universo, mas que está inscrito em uma cultura e sujeito às suas demandas e à realidade imposta pelo mundo; é simplista demais crer que somente isso dê conta das questões relativas aos distúrbios e ao sofrimento relacionados à imagem corporal e aos impulsos que impelem os indivíduos a modificarem seus corpos.

Assim, nesta pesquisa, proponho olhar o ato de tatuar-se para além de seu caráter ornamental, buscando escutar aquilo que ele pode dizer sobre o sofrimento psíquico de Calil. Pretendo, então, tomar a tatuagem, além de uma inscrição, como uma escrita, como algo que vai além de uma simples impressão, um decalque de significantes, mas que decalca “os efeitos de língua, o que dele [do significante] se forja por quem a fala” (LACAN, 2003, p. 22). A escrita, escreve Rinaldi (2007, p. 277), “cava sulcos no real, ao apropriar-se dos efeitos do significante, recortando pedaços do real, através da letra”. Desse modo, o que proponho é da ordem de um deciframento⁶⁶, uma tentativa de, a partir do ato de tatuar-se, desvendar algo acerca do gozo e do saber de Calil, participante desta pesquisa.

⁶⁵ A questão do ato de tatuar-se poder operar como suplência ao Nome-do-pai será discutida na análise do caso do Calil, no capítulo V desta tese. Brevemente, o Nome-do-pai refere-se à função simbólica paterna “ou seja, aquilo que constitui o princípio eficaz do Édipo” (CHEMAMA, 1995, p. 57). Dizer que as tatuagens podem vir a fazer suplência ao Nome-do-Pai quer dizer que elas podem operar como um substituto desse significante no enodamento dos registros real, simbólico e imaginário.

⁶⁶ A ideia de deciframento remete ao modo como Freud propõe abordar as formações do inconsciente. Essa operação é chamada por Alouch (1995) de transliteração. “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” (MACEDO, 2014, pp. 96-97). Assim, apostar em um deciframento é tentar escapar do equívoco de uma interpretação imaginariamente capturada à correspondência entre uma ideia e seus conteúdos figurativos, entre as imagens inscritas na pele e seus supostos sentidos.

CAPÍTULO III

CALIL E AS MARCAS CORPORAIS

*O caminho é de âmbito maior
Que a aparência visível do que está fora
Excede de todos nós o exterior
Não pára como as cousas nem tem hora*

(Fernando Pessoa)⁶⁷

Este capítulo inicia-se com uma apresentação do caminho metodológico desenvolvido nesta pesquisa. Na primeira seção, serão tecidas algumas considerações teórico-metodológicas que fundamentam esta tese. Em seguida, serão estabelecidas as bases para a construção de um caso clínico para, depois, explicar-se como se deu a constituição do *corpus*. Na segunda seção, o caso de Calil será apresentado e, na última seção, seguir-se-á o rastro das tatuagens do jovem na tentativa de compreender seu papel em sua narrativa de sofrimento. Nas sessões dois e três, construção e análise se misturam, seguindo-se, assim, a estrutura e o modo de apresentação de casos em psicanálise, para tentar extrair dali traços de singularidade.

⁶⁷ PESSOA, F. Qualquer caminho leva a toda parte. In: LOPES, T. R. (Org.) **Pessoa por conhecer - Textos para um Novo Mapa**. Lisboa: Estampa, 1990, p. 95.

1. Percurso Metodológico

1.1. Considerações teórico-metodológicas

O trabalho da psicanálise é, desde os seus primórdios, tarefa terapêutica e investigação científica. O encontro com o paciente - ou, como no caso deste trabalho, com o participante da pesquisa - pode vir a propiciar descobertas que não se restringem apenas a um determinado indivíduo, mas que podem ser integradas a teorias já existentes sobre o funcionamento psíquico e seus transtornos. Freud, no artigo *Dois Verbetes de Enciclopédia*, define a psicanálise como sendo o nome dado a:

(1) um procedimento para a investigação de processos mentais que são inacessíveis por 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 acumula numa nova disciplina científica” (1923 [1922]/2006, p. 253).

Diversos tipos de investigação são possíveis em psicanálise, de acordo com Mezan (2006): pode-se desenvolver uma pesquisa conceitual, uma pesquisa histórica, uma pesquisa por entrevistas clínicas, dentre muitas outras. É possível, também, desenvolver uma pesquisa a partir da construção de um caso clínico, como a que propõe esta tese.

A psicanálise é filha da ciência moderna, da qual é tributária, sem a qual jamais se teria produzido o sujeito da ciência, conforme apresentado no Capítulo I. Essa mesma ciência estabeleceu, ao longo dos séculos, a neutralidade e a imparcialidade como importantes paradigmas, varrendo o sujeito e aquilo que lhe é particular para debaixo do tapete. Lacan, em *A ciência e a verdade* (1966/1998) aponta para o fato de que a psicanálise não seria possível sem o ideal de ciência inaugurado por Descartes:

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

Embora Freud tenha recebido críticas acerca de um pretenso rompimento como o cientificismo de sua época, Lacan assinala que foi esse mesmo cientificismo que “conduziu

Freud, como nos demonstram seus escritos, a abrir a via que para sempre levará seu nome” (1966/1998, p. 871). Freud nunca se desvinculou dos ideais desse cientificismo e, ainda que tenha feito alguns desvios, manteve sempre o rigor científico preconizado pelo *cogito*. Apesar dos esforços freudianos, os critérios de cientificidade da psicanálise são outros e têm a ver com a linguagem, como explicam Dunker, Ramirez e Assadi (2017, p. 10):

Eles não têm a ver apenas com o estudo das qualidades e das particularidades incomensuráveis entre os seres falantes. Eles têm que ver com o estudo da linguagem, campo que introduz uma nebulosa problemática permanente entre descrever e narrar, entre representar e intervir entre proposições e performativos, entre enunciado e enunciação, entre fala e discurso. Há propriedades que surgem quando passamos dos sistemas de escrita para os lógicos ou matemáticos. a tese de que não há metalinguagem implica que não há hierarquia ou estratificação entre estas perspectivas, mas que paradoxos lógicos, contradições conceituais, inversões narrativas e oposições significantes não são imediatamente traduzíveis e comensuráveis entre si. Não há metalinguagem porque o fracasso de cada flexão da linguagem, a consistência de cada universo de discurso, pode não ser idêntico. Tais propriedades, ditas propriedades emergentes da linguagem, requerem uma consideração específica sobre a noção de temporalidade, que se encontra presumida na construção de casos clínicos. Tais propriedades supervenientes exigem também critérios de verificação e, conseqüentemente, de regime de verdade, que criam uma espécie de litoral entre a ficção e o documentário.

Ainda assim, o sujeito da psicanálise não é outro senão o sujeito da ciência, mas a psicanálise faz emergir nossa responsabilidade em relação a essa posição sujeito, uma vez que a ciência mostra-se “definida pela impossibilidade do esforço de saturá-lo” (1966/1998, p. 875). Apesar disso, ou talvez por isso, a ciência do inconsciente tem como um de seus desígnios, desde os seus primórdios, oferecer uma escuta àquilo que é da ordem do inconsciente, a que Freud referiu-se como uma outra cena, e que nos invoca a “dar a palavra ao sujeito e a não renunciar àquilo que constitui sua particularidade” (SAURET, 2003).

O método psicanalítico é capaz de dar voz ao sujeito e, ao mesmo tempo, de localizar algo de singular que diga respeito aos seus modos de gozo⁶⁸ e ao lugar que ocupa no mundo, levando em conta os efeitos de sua incompletude constitutiva e mantendo a ética da psicanálise em sua capacidade de preservar a falta como causa do desejo.

A psicanálise parte da premissa de que aquilo que o paciente tem a ensinar não pode ser dito em uma fala consciente, direta, mas mediante uma escuta que possibilita a escansão de significantes que venham a dizer algo sobre o enigma de seu inconsciente. Seja no *setting*

⁶⁸ Os modos de gozo são os modos como Eros e Tânatos, ou seja, como as pulsões se encontram na intersecção dos três registros: real, simbólico e imaginário. Esses modos de gozo se materializam na forma de um ganho primário dos sintomas que pode tanto resultar em prazer quando em desprazer, em dor ou em ausência de dor. "Somente há gozo no ser que fala e porque fala" (BRAUSTEIN, 2007, p. 11). O gozo pode remeter tanto a um excesso intolerável de prazer ou a manifestações do corpo que aproxima-se da tensão extrema.

analítico ou no contexto de uma pesquisa acadêmica, o paciente ou o participante da pesquisa é convidado a falar livremente sobre aquilo que lhe vier à cabeça, exprimindo indiscriminadamente todos os pensamentos que habitam sua mente, fazendo associações espontâneas a partir de suas representações inconscientes. Espera-se que com essa técnica as censuras sejam suspensas tornando possível o acesso às profundezas da alma daquele que a ela se deixa entregar. O método psicanalítico conta também com a transferência como um de seus pilares. Ela atualiza, no presente, as fantasias que alimentaram, na mais tenra infância, os primeiros laços afetivos. O encontro entre o analisando/participante da pesquisa e o analista/pesquisador é capaz de desencadear a repetição de desejos inconscientes do primeiro tendo como objeto o segundo. É através da análise, da interpretação e do manejo da transferência que torna-se possível acessar (e tratar) os desejos e os modos de gozo, aquilo que há de mais singular em um sujeito.

O caminho da pesquisa psicanalítica pode ser trilhado de diferentes maneiras, mas independente da escolha, o modelo nos é sempre dado pelo analisando que realiza, no divã, a investigação de sua própria vida. É a partir desse modelo que a psicanálise se estabelece como ciência, tendo como objeto o inconsciente, como método a transferência e como técnica a associação livre. Dunker e Zanetti diferenciam três modalidades de pesquisa psicanalítica:

- * A “*pesquisa realizada pelo analisante*” através da associação livre sob transferência, que resulta em interpretações e construções visando o solucionamento de seus sintomas;
- * Da “*pesquisa realizada pelo clínico*” através da associação livre numa transferência com a própria análise e supervisão, que resulta em interpretações e construções visando tanto o solucionamento de dificuldades experimentadas no campo da transferência, como na questão do diagnóstico e da direção da cura;
- * Da “*pesquisa realizada pelo clínico*”, retrospectiva, através da construção e da escrita do caso em uma transferência de trabalho, que resulta na dissolução da transferência do lado do analista por meio de uma escrita, visando a transmissão. (2017, p. 39)

As três modalidades se imbricam na constituição e na análise do *corpus* desta tese, que se deu a partir da construção do caso clínico de Calil. Um caso não é uma descrição realista ou naturalista de um tratamento, mas, sim, o relato de uma experiência particular que se materializa na singularidade da escrita, como será discutido na seção a seguir.

1.2. Construção e(m) análise

A psicanálise tem como uma de suas características uma íntima associação entre a investigação clínica, o tratamento e as teorizações sobre a psiquê. A construção e a transmissão dos saberes desse campo foram se desenvolvendo através do minucioso estudo de casos que se tornaram paradigmáticos e decisivos na constituição do arcabouço teórico da psicanálise. O que começou com Freud desde os seus primeiros *Estudos sobre a Histeria* (1893-1895/2006) consolidou-se com a análise e transmissão de casos célebres como o de Dora (1905 [1901]/2006) e do Homem dos ratos (1909/2013) ou ainda com a construção do caso de paranóia do presidente Schreber a partir da análise de sua autobiografia (1911-1913/2010). A estratégia de transmissão via caso, na psicanálise, foi adotada pelos seguidores de Freud que não só promoveram uma releitura de seus casos mas contribuíram, também, com casos próprios, transformando essa uma tradição que permanece viva nos dias de hoje em todas as escolas que habitam o vasto campo da psicanálise.

Algumas condições referentes à clínica devem ser respeitadas ao se construir um caso e são marcadas pelas seguintes características, de acordo com o que sugerem Costa Val e Lima (2014): o sujeito deve ser sempre o protagonista na construção de uma verdade sobre si, o que, não necessariamente, possa vir a implicar a produção de alguma verdade universal; além disso, assim como na situação analítica, a construção e escrita de um caso deve ser sempre uma experiência orientada em direção ao real. Não se pode esperar, portanto, qualquer tipo de completude ou totalidade acerca da verdade sobre o participante desta pesquisa, mas, pode-se, sim, oferecer, a partir da análise do *corpus*, reflexões sobre a função do ato de tatuar-se na história de sofrimento de Calil.

A opção pela construção do caso visa a demarcar uma oposição a outras práticas clínicas como a psiquiatria contemporânea e as terapias baseadas em evidência⁶⁹, hoje bastante difundidas, que se fundam em protocolos semiológicos e que contribuem para um apagamento da singularidade inerente a todo e qualquer processo de adoecimento. Trata-se, como afirma Viganò, de “uma forma estrutural que substitui a transmissão esotérica por uma série de conceitos conectados logicamente” (2010, p.2). O dualismo mente-corpo foi

⁶⁹ “Tratamentos baseados em evidências referem-se a intervenções que apresentam evidência empírica de sua eficácia. Evidência significa que a intervenção foi comparada a um grupo controle ou outro tratamento ativo, sendo demonstrada resposta terapêutica. [...] O movimento da psicoterapia baseada em evidências refere-se ao esforço em identificar, testar, desenvolver e, sobretudo, estimular a disseminação e o uso de técnicas validadas em pesquisas científicas.” (PHEULA & ISOLAN, 2006, p. 75)

substituído, na psicanálise, por uma equação em que “mente = corpo, na qual o sinal da equação é a clínica, o caso clínico” (VIGANÒ, 2010, p.2), ou seja, a clínica psicanalítica torna corpo e mente inseparáveis, impossíveis de serem apreendidos de forma independente. Com isso, a busca por uma etiologia orgânica foi substituída pela construção do caso clínico.

Viganò (1999), em um outro artigo sobre a construção do caso clínico, assinala que a elaboração dinâmica de um saber cujo foco é o sujeito que sofre de seu sintoma, introduz uma perspectiva diferente da que a ciência positivista adota ao favorecer a universalidade e a objetividade em detrimento do sujeito. O autor nos convida a pensar o caso como uma tentativa de encontro com aquilo que não se pode dizer, mas que pode ser circunscrito por um saber a partir de uma operação metafórica. O real aparece, então, como impasse da escrita, como aquilo que sustenta o que não pode se escrever. Está posto o objetivo da construção do caso: reduzi-lo a “uma escrita mínima que permitiria a circunscrição do real como impossível” (COSTA VAL e LIMA, 2014, p.102). Por isso, mais que a construção de um saber sobre a pulsão e de um trabalho de deciframento e interpretação do sintoma, está também em jogo a invenção de um saber sobre algo que não se encontra no registro das interpretações e que foi chamado por Freud de “verdade”.

A ideia de construção aparece em Freud como uma invenção necessária ao desenvolvimento de uma análise. É ela que orienta a análise e, através dela, o analista tenta encontrar uma coerência para o material que aparece em pedaços irregularmente distribuídos ao longo das sessões de análise. É através da construção que alguns significantes podem vir a assumir o valor de fragmentos inconscientes que portam um saber. Um caso clínico precisa ser construído "porque ele envolve, necessariamente, a função do esquecimento e da separação com relação ao real ocorrido na sessão" (DUNKER, RAMIREZ & ASSADI, 2017, p.9). É por isso que não basta filmar ou gravar as sessões e depois transcrevê-las e analisá-las quanto aos seus processos enunciativos e movimentos subjetivos. Não se trata, de modo algum, de tentar dar conta da produção de uma verdade inequívoca, mas sim, de oferecer uma metáfora - prenhe de verdade - que a substitua. A construção tem a ver com os efeitos que intervenções e interpretações provocam no sujeito ao permitirem-lhe acesso a um saber, ao passo que pode vir também a guiar futuras intervenções.

"Se o esquecimento de alguns elementos e sua reconstrução por meio de procedimentos auxiliares não fosse uma condição integrável dos métodos, casos clínicos em psicanálise não se difeririam do uso que eles encontram na medicina" (DUNKER, RAMIREZ

& ASSADI, 2017, p. 9) ou em algumas psicologias. A construção visa, então, "operar em lacunas, em determinados intervalos entre significantes, onde as associações e interpretações sozinhas não produzem mais efeito algum" (DUNKER & ZANETTI, 2017, p. 27). Desse modo, o que se tem, como *corpus* desta tese, não é, de modo algum, uma transcrição naturalista, um testemunho exato da história de sofrimento de Calil. O que se tem é uma construção, armada por conceitos e elos associativos e que é, simultaneamente, uma desconstrução, uma tentativa de separação entre o sujeito e o objeto ao qual ele se via antes identificado. Nesse processo, menos importante que o assentimento consciente do paciente são as corroborações indiretas que se revelam na evolução de seu discurso e que se mostram como evidências clínicas das hipóteses levantadas na construção do caso.

O psicanalista, em seu trabalho de análise, faz uso de dois dispositivos fundamentais: a interpretação e a construção. O analista, ao se colocar no lugar de objeto, convoca um sujeito a produzir algo absolutamente singular sobre sua verdade. Essa verdade, entretanto, revela-se de modo cifrado, cabendo ao analista desmontar os procedimentos pelos quais se dá sua produção. A interpretação, como escreve Fontenele, seria "um instrumento de que disporia o psicanalista para abordar todos os meios pelos quais o inconsciente se mostra" (2002, p. 21), fazendo, assim, parte do método de tratamento psicanalítico.

No trabalho analítico, o analisando, ao associar livremente, é levado a recordar suas vivências, incluindo aquelas que foram recalçadas. Essas recordações, entretanto, nem sempre obedecem a uma estrutura narrativa linear, cabendo ao analista, "inferir o esquecido a partir dos sinais por ele, analisando, deixados, ou, mais corretamente, ele, analista, terá que *construir* o esquecido." (FREUD, 1937/2017, p. 367). São essas construções que estabelecem a conexão entre o trabalho do analista e do analisando e que interessam também ao pesquisador que se propõe a trabalhar com o estudo de um caso. Freud compara o trabalho de construção por parte do analista, ao trabalho de um arqueólogo, que

constrói as paredes de um prédio a partir dos resquícios de parede ainda existentes, determina a quantidade e a posição de colunas a partir de depressões no solo, reconstitui os antigos ornamentos e pinturas de parede a partir de restos encontrados nos escombros, o analista procede da mesma forma quando tira as suas conclusões a partir de fragmentos de lembranças, associações e declarações ativas do analisando. (FREUD, 1937/2017, p. 376)

A analogia feita por Freud requer, contudo, uma ressalva. Enquanto para a arqueologia, a reconstrução de um prédio ou monumento é, muitas vezes, o objetivo final, na

análise, a construção constitui um trabalho preliminar, devendo a narrativa dela proveniente ser, então, objeto de análise. Como esta tese propõe como método a análise de um caso clínico, algumas considerações acerca da constituição do *corpus* fazem-se necessárias e encontram-se na seção a seguir.

1.3. A constituição do *corpus*

“Não há pesquisa clínica sem encontro que mobilize a palavra”, escreve Sauret (2003, p. 97). Assim se deu a constituição do *corpus* desta tese: a partir do encontro da analista/pesquisadora com Calil. Em um primeiro momento esse encontro se deu no *setting* analítico, ou seja, na situação de tratamento, registrado através de relatos produzidos ao final de cada sessão⁷⁰, até sua interrupção, depois de aproximadamente dois anos. Esses relatos foram levados à supervisão onde foram discutidos fazendo surgir daí a questão-chave que norteia esta tese: Qual a função do ato de tatuar-se na narrativa de sofrimento de Calil? Foi a partir dessa questão-chave que esta tese começou a se delinear e fez-se então necessário um segundo momento, marcado por entrevistas não estruturadas, tendo como elementos motivadores as tatuagens de Calil, que foi convidado a falar livremente sobre cada uma delas. Após cada uma das entrevistas, relatos foram produzidos, tendo, também, como substrato, aquilo que foi extraído ao longo de seu tratamento.

Os relatos produzidos nesses dois momentos condensaram-se na construção do caso e em sua formalização em uma estrutura narrativa, que oferece um olhar sobre alguns aspectos da história de Calil, ressaltando os pontos cegos, a falta de saber sobre o sofrimento que o acomete, seu lugar em sua constelação familiar⁷¹ e também no mundo.

⁷⁰ Freud, no caso Dora (1905 [1901]/2006), deixa claro que o caso clínico foi passado para o papel apenas de memória, ao final do tratamento, mas enquanto sua memória ainda estava fresca e exacerbada pelo seu interesse na publicação. Por isso, seu registro não é fonograficamente exato, mas pode reivindicar um alto grau de veracidade. Soma-se a isso a recomendação freudiana de que não se tome notas durante as sessões, algo que pode ter danosas consequências para a transferência (1912/2017), o mesmo pode ocorrer caso as sessões sejam filmadas ou gravadas.

⁷¹ O que chamo aqui de *constelação familiar* diz respeito à história que precedeu o nascimento de Calil, ou seja, sua pré-história e as relações familiares fundamentais que estruturaram a relação de seus pais e que assinalam seu lugar na família. A constelação do sujeito é formada na tradição familiar pela narração de um certo número de traços que especificam a união dos pais, como assinala Lacan em *O mito individual do neurótico* (1953/2008).

A escrita de um caso, como já foi dito anteriormente, não obedece ao rigor das descrições naturalistas, tampouco deve ser ostensiva ou rebuscada. Para Reis e Sanches:

A escrita é um campo, para o qual a pergunta “por que nós escrevemos” não alcança uma só resposta. [...] De quem é a autoria de um caso clínico? Talvez a **autoria** do caso clínico esteja na autorização também de sua escrita, um caso escrito, ainda que não formalizado, **mas que reedita o desejo de analista** e talvez aí a honestidade de propósito do texto anterior, **uma pegada que não se apaga completamente**⁷². (2017, p.77)

O motor de um caso clínico é o desejo do analista. Esse desejo não comporta autoria, entretanto, ao ser aquele que escreve o caso e o torna público, o analista/pesquisador torna-se autor de uma obra que não lhe pertence exclusivamente. Um caso clínico é, desse modo, um texto que não se escreve só e que, por isso, ao constituir o *corpus* de uma pesquisa exige o consentimento do paciente. Esse consentimento foi dado de pronto: “Pode até usar o meu nome”, disse Calil. Entretanto, esse consentimento verbal não foi considerado suficiente. O fato desta tese ter sido produzida no âmbito acadêmico teve como uma de suas exigências a submissão de seu projeto ao Comitê de Ética e Pesquisa e teve que atender aos protocolos convencionais.

Essa exigência merece ser discutida, uma vez que um caso clínico psicanalítico, para efeitos de pesquisa, torna-se um “caso inspirado em fatos reais” e uma produção que pertence ao psicanalista e que, portanto, não necessitaria de anuência de um Comitê de Ética para seu uso. Alguns vêem aí uma flagrante violação das regras de pesquisa ética em psicologia e, igualmente, em linguística. Nisso, vejo, com Dunker, uma incompreensão acerca da especificidade do método psicanalítico:

Incompreensão quiçá apoiada pela pouca explicitação que os psicanalistas têm feito até aqui sobre isso. Ademais o argumento do consentimento livre e esclarecido emana de pesquisas nas quais há riscos adicionais ou próprios da experimentação, eventualmente com alteração do protocolo recomendado ou com imprevisibilidade de resultados. No caso da psicanálise, esta contingência não se aplica nem deve ser aplicada. Para ela ou todo tratamento é experimental, no sentido das incertezas que ele carrega quanto a resultados e efeitos ou nenhum tratamento é experimental, no sentido de que a psicanálise não admite simulação de seu próprio procedimento. (2017, p. 201)

A experiência com o Comitê de Ética, no âmbito desta tese, mostrou-se exaustiva e resultou em uma série de demandas e exigências que não parecem ter pertinência no campo de

⁷² Grifos dos autores.

pesquisas não experimentais. Tais demandas e exigências demonstraram o desconhecimento do comitê e o despreparo ao analisar projetos que não sejam de ordem experimental. Há, ainda, um outro motivo para não seguir os protocolos convencionais exigidos pelos comitês de ética das universidades brasileiras, e

diz respeito justamente ao fato de que a passagem das três dimensões do método de tratamento para as quatro dimensões do método de investigação⁷³ dá-se com a permanência da mesma ética. Neste sentido, o sigilo, inclusive do nome do paciente deve ser mantido inclusive no que diz respeito a instituições públicas ou de pesquisa. Fazer um paciente assinar o termo de consentimento livre e esclarecido significa endossar este equívoco de que X (a vida do paciente) equivale a Y (o ponto que faz unidade no relato do caso). O argumento de que os comitês de ética são idôneos, incorruptíveis, que o material será guardado, sob condição de sigilo eterno e garantido, sob a tutela do Estado, não se aplica. Aqui o método de tratamento tem precedência sobre o método de investigação. Ética da psicologia e ética da psicanálise, nesta situação, estão em desacordo. Com isso chegamos inesperadamente à ideia de que o que faz a clinicidade do caso é a ética da psicanálise. (DUNKER, 2017, p. 201)

Embora a investigação que deu origem a esta tese tenha sido submetida às exigências do CEP, essa discussão merece ser levada em consideração na produção de futuras pesquisas, especialmente no âmbito das investigações realizadas em psicanálise e em linguística.

Como dito no início desta seção, não há pesquisa clínica em psicanálise sem que haja um encontro que mobilize a palavra. Calil, desde o início de seu tratamento, mora no exterior, o que fez com que nossas sessões ocorressem sempre de maneira esporádica, tanto presencialmente, durante suas vindas ao Brasil, quanto via *FaceTime*, sempre de acordo com sua demanda, o que não constituiu obstáculo para que a transferência se instaurasse. As entrevistas foram feitas, em sua totalidade, via *FaceTime* e foram também orientadas pela escuta psicanalítica, ou seja,

com base no desejo do analista e no princípio de condução do tratamento - por meio do entrelaçamento entre a estilística particular do analista, a universalidade da teoria psicanalítica e a singularidade do processo de subjetivação do paciente, vetorizando-se entre o necessário e o impossível com a contingência. (CARDOSO & FRANCO, 2017, p. 97)

O desejo do analista é um conceito forjado por Lacan a fim de dar um novo rumo às elaborações feitas pelos analistas em torno da contratransferência (1960-1961/2010;

⁷³ Três temporalidades distintas envolvem a construção de um caso clínico; (1) narração da época do tratamento; (2) reformulação mítica de seus passos; (3) dissolução da lógica transferencial. A eles se acresce uma quarta temporalidade que se aplica ao âmbito da investigação: (4) tempo da escrita do caso para efeitos de transmissão e publicação da experiência (DUNKER, 2017).

1964/2011). Trata-se de um desejo esvaziado de fantasia e que tem a ver com a função analítica, ou seja, com o desejo de obter a diferença absoluta ao conduzir a análise na direção de isolar os significantes da constelação simbólica de uma posição subjetiva particular. Esse desejo está ligado ao nada como denominador comum de todos os objetos *a* (JORGE, 2017), ou seja, dos objetos causa do desejo. É um desejo que está situado mais além da fantasia, o que ressalta a importância do analista ter se submetido à análise pessoal. O desejo do analista é o desejo movido pela falta de saber fantasístico, pelo não saber que sustenta a operação analítica e que baliza a escuta psicanaliticamente orientada.

É esse não saber que orienta a construção de um caso, via régia da pesquisa clínica em psicanálise. O caso,

situa-se justamente entre sua conexidade e coerência interna (as leis particulares da escrita e da narrativa) e sua correspondência e referencialidade externa (as leis mais gerais da linguagem e da lógica). Ele é o ponto de conexão entre a psicopatologia e as formas simbólicas e culturais. (DUNKER, 2017, p. 189)

Esse ponto de conexão é o que procura esta tese, ao analisar a função do ato de tatuar-se na narrativa de sofrimento de Calil. Para isso, é preciso considerar não somente a psicopatologia inerente ao caso, mas como ele situa-se em relação ao ato de tatuar-se como prática social, estabelecida e difundida há mais de cinco mil anos, como foi amplamente exposto no Capítulo III desta tese. Como explica Rosa, não cabe à psicanálise esgotar, isoladamente o fenômeno social que investiga, mas cabe-lhe “incidir sobre aquilo que escapa aos outros campos” (2018, p. 27).

Nesta pesquisa, construção e análise encontram-se imbricados de modo inseparável e se organizam da seguinte forma: na primeira parte, um esboço da história de Calil será apresentado, a fim de contextualizar seus laços familiares e afetivos e o lugar que as tatuagens parecem ocupar em sua narrativa. A segunda parte será dividida em eixos temáticos, separados de acordo com cada uma de suas tatuagens - ou grupos de tatuagens, organizados a partir da forma de Calil falar sobre suas marcas. As falas de Calil serão apresentadas, ao longo da narrativa, em negrito e recuo, a fim de se diferir das citações de obras. Vale salientar, novamente, que não se trata de transcrição, mas sim, daquilo que foi possível extrair dos relatos feitos após cada uma das sessões e das entrevistas. Ambas as partes têm como substrato as considerações teóricas tecidas nos Capítulos anteriores e como eixo, as questões-chave que norteiam esta tese: qual a função do ato de tatuar-se na narrativa de sofrimento de

Calil? e, no caso de Calil, as tatuagens podem ser consideradas um modo de linguagem? Finalmente, a construção do caso e a narrativa construída sobre os desenhos escritos/inscritos em sua pele se juntarão, formando o *corpus* desta tese e o corpo de Calil.

2. Uma narrativa de sofrimento

A angústia é, para Freud, o afeto fundamental na clínica psicanalítica, matriz de todos os outros afetos, um sinal no psiquismo do retorno do recalado (1915/2010). Ela é, segundo Lacan (1962-1963/2005), sinal da divisão do sujeito entre gozo e desejo. Essa divisão consiste no fato de que o desejo pode ser compreendido como um aspecto simbólico da dinâmica do inconsciente (instaurado pela castração, que institui a falta a partir da incidência da lei), sendo, portanto, correlato ao sujeito. O gozo, por sua vez, é da ordem do real, e, portanto, correlato da pulsão de morte, tendo na compulsão a repetição uma de suas manifestações. É a angústia e o sofrimento por ela causado que marcam a narrativa de Calil e é por seu fio que tento, aqui, escrever seu “pequeno romance familiar”, tentando dar sentido à sua história para, no capítulo seguinte tentar compreender o lugar ocupado pelo ato de tatuar-se em sua história.

Desde os primeiros trabalhos freudianos, a infância tem lugar de destaque. Em 1909 (1909/2006), Freud compartilhou o caso do pequeno Hans, contribuindo para a compreensão da angústia na infância. O menino Hans foi a primeira criança a se beneficiar da psicanálise, embora não tenha sido diretamente analisado por Freud, que atuou como uma espécie de supervisor de seu pai, com quem estudava e passou a corresponder-se com frequência a respeito do filho. Hans era filho de Max Graf, um musicólogo que frequentava os encontros da Sociedade das Quartas-Feiras e estava familiarizado com os trabalhos de Freud e suas descobertas sobre a sexualidade infantil. Graf, em sua casa, percebeu que seu filho Hans, de 3 anos, passou a investigar a sexualidade após o nascimento de sua irmã, Hanna, e começou a tomar notas sobre o comportamento do filho e levar anedotas ao grupo de psicanalistas, anedotas que muito interessavam Freud naquele momento.

O pequeno Hans estava acostumado a adormecer ouvindo a mãe lhe contar histórias e também a fazer passeios de mãos dadas com ela, observando o movimento dos cavalos na rua, algo que muito apreciava. O nascimento de Hanna forçou Hans a ter que compartilhar a

atenção e os cuidados da mãe que, até então dispensava-lhe toda atenção. Hans passou a ter dificuldades para dormir e ficava ouvindo o barulho dos cavalos e das pessoas de sua janela. Também desenvolveu o hábito de brincar com seu “faz-pipi” e de interessar-se pelos “faz-pipi”, que ele atribuía até mesmo a objetos inanimados como seus brinquedos. Ciente do ciúme que a chegada de um irmãozinho pode causar na criança, a mãe de Hans começou a chamá-lo para ajudá-la nos banhos de Hanna. O menino assistia a tudo com aparente desinteresse e continuava brincando com seu trenzinho, mas sempre que podia, continuava suas investigações acerca de “faz-pipi”, seu e dos outros e passou a se interessar pela diferença entre seu “faz-pipi” e o da irmã, entre o do papai e o da mamãe.

Hans acompanhava os banhos de Hanna, mas rejeitava a diferença entre seus corpos, dizendo que o “faz-pipi” dela logo iria crescer. Em suas investigações Hans descobriu também que seu pai tinha um “faz-pipi” bem maior que o seu, e mostrou-se surpreso ao descobrir que sua mãe não tinha um. Descobriu, em seus passeios, que os cavalos tinham um “faz-pipi” e que os dos grandes eram maiores que o “faz-pipi” do papai. Os cavalos pequenos tinha um “faz-pipi” pequeno e os grandes um “faz-pipi” grande. Estabelecia-se, assim, a relação entre os cavalos grandes e seu pai. Percebendo o grande interesse do filho pelos órgãos genitais, a mãe tentava convencê-lo, sempre que estavam a sós, que brincar com seu “faz-pipi” era feio. Depois dessas pequenas repreensões, quando era surpreendido masturbando-se, Hans se sentia ameaçado e constrangido.

Em um passeio a sós com a mãe, Hans sente muita vontade de brincar com seu “faz-pipi”, mesmo sabendo que poderia ser repreendido. Mesmo assim ele o faz enquanto conversa com a mãe. De repente, um barulho interrompe a conversa dos dois. Um cavalo havia tropeçado e caído no chão. Hans se assusta e pergunta à mãe como um animal daquele tamanho poderia escorregar. A mãe tenta acalmar o filho sem muito sucesso. No dia seguinte, Hans, relutante, aceita passear novamente com a mãe, mas cai em prantos quando encontra um cavalo, com medo de que o animal o mordesse. Imediatamente, a mãe lhe pergunta se ele andou colocando a mão em seu “faz-pipi”. Hans começa, a partir daí, a desenvolver graves sintomas de fobia que só pioravam. A criança não queria mais sair de casa, pois havia cavalos por toda rua e seu sono estava cada vez mais prejudicado pelo barulho de cavalos e carroças na rua.

Diante desse cenário, Max Graf procurou Freud, que passou a orientá-lo em seus encontros e através de suas correspondências e chegou a visitar o pequeno Hans algumas

vezes. Freud acreditava que, analogamente ao mito de Édipo, Hans queria ser ninado e acariciado pela mãe, rivalizando assim com o pai. Para o psicanalista, a fobia do menino estava relacionada ao momento que ele vivia, com a chegada da irmã e a perda do lugar de centro de todas as atenções da mãe. Somente isso, entretanto, não explicava a grave fobia que o menino sentia de cavalos.

Freud tentou, então, reconstruir uma espécie de romance familiar, uma narrativa que tentava dar sentido ao que Hans estava sentindo, dando lugar a todos os elementos e sintomas presentes no caso: o ciúme com a chegada da irmã, a curiosidade sobre a sexualidade que aparecia em sua aparente obsessão por “faz-pipis”, nas perguntas sobre o nascimento, que não eram satisfeitas pela história da cegonha, e na fobia por cavalos. Freud compartilhou seus achados com o pai do menino, que sob sua sugestão passou a oferecer esclarecimentos sobre a sua sexualidade. Os diálogos entre pai e filho eram transcritos e levados a Freud, que supervisionava o “tratamento”. Longe de atender aos critérios para uma análise clássica, a escuta da angústia de Hans, por meio das conversas com seu pai, permitiu que o menino se retirasse da posição fóbica na qual se encontrava. O enigma acerca do sintoma de Hans começou a ser resolvido quando o menino fez um desenho de um grande cavalo com um risco na cara, o que Freud analisou como sendo um bigode, remetendo ao bigode de Max, pai do menino. Em um outro momento, Hans, ao ver o pai saindo com pressa, disse “Papai, não se afaste assim nesse trote!”, ao que o pai respondeu: “Ah! Então você fica com medo do cavalo que se afasta de você num trote”. Era essa a comparação inconsciente que Hans fazia, do pai com os cavalos. O jogo de palavras fez o menino rir e abriu espaços para conversas constantes nas quais a resistência de Hans ia se quebrando e seus sintomas desaparecendo.

O caso de Hans interessa a este trabalho tanto por demonstrar como as crianças ainda bem pequenas estão sujeitas ao sofrimento psíquico, mas também que têm recursos para enfrentá-los. Hans, com o tratamento conduzido pelo próprio pai, foi capaz de superar sua angústia e transformar-se em um adulto saudável. Reis (2011), ao discutir o caso, retomou as ideias de Freud acerca da angústia, dentre elas, que sintomas fóbicos “poderiam estar alinhados aos sintomas obsessivos ou histéricos como efeito de uma ação de esquecimento ativo de recordações desagradáveis.” No caso do pequeno Hans, foi necessário que o menino desenvolvesse uma fobia para que conseguisse lidar com a angústia de castração que o invadia. A fobia também lhe trazia os benefícios secundários de ter de volta a atenção dos pais, que havia diminuído com o nascimento de sua irmã.

Há que se diferenciar o medo e a fobia. Ambos funcionam como um anteparo, uma proteção; e o medo, de menor intensidade, pode avançar para a fobia. O objeto fóbico vem “socorrer” o sujeito de sua angústia, que fixa-se em um objeto, possibilitando que, desse modo, seja tratada. Freud chama a fobia de histeria de angústia, que é por ele considerada a neurose infantil por excelência. As fobias são consideradas, até certo ponto, normais entre as crianças. Entretanto, podem ser graves, a ponto de tornarem-se incapacitantes, como no caso de pequeno Hans, e que parece ter acometido Calil desde muito cedo. Reis (2011) destaca que se tem observado hoje no tratamento das fobias uma mudança nas nomeações da angústia. “Nos últimos anos, esse sentimento que se desdobra em uma gama de sintomas tem sido chamado de síndrome do pânico”. Para a psicanálise, desde Freud, a angústia não tem outro nome senão “angústia”, o único afeto que não engana (LACAN, 1962-1963/2005). É a angústia que marca a história de Calil, o que ele nomeia, ecoando a fala do próprio pai, como “pânico” e que parece localizar-se no seu medo de abandono.

A partir do caso do pequeno Hans, diversos analistas dedicaram-se à análise de crianças, com destaque para os trabalhos de Melanie Klein, Anna Freud e Winnicott. Desde então, a psicanálise tem olhado com atenção para a infância, não somente para o desenvolvimento psíquico, mas, também, com grande interesse nas manifestações sintomáticas das crianças, que sinalizam a angústia como afeto presente desde o trauma do nascimento, passando pela constituição psíquica e pelo conflito edípico, acompanhando o sujeito ao longo de toda sua vida. São as manifestações da angústia e o sofrimento por ela acarretado que marcam a vida de Calil, desde o nascimento. Contudo, diferente do pequeno Hans, que chegou à vida adulta sem grandes percalços, o sofrimento de Calil agravou-se ao longo do tempo.

Calil é o filho mais novo de um casal de profissionais liberais e recebeu o mesmo nome do avô paterno que é também o nome de seu pai, Kalil, como apenas uma letra diferente. Seus pais se conheceram na faculdade e logo se casaram. O pai, filho único de pais humildes de origem árabe, há muito era órfão de pai e responsável pelos cuidados de sua mãe. Já a mãe de Calil, Íris, veio de uma família bastante conflituosa, mas cheia de posses e que, por isso, era contra o casamento dos dois. Mesmo indo contra sua família, Íris casou-se com Kalil, antes mesmo que ele terminasse seus estudos e logo tiveram seu primeiro filho, Matheus. Não demorou muito para que uma segunda filha, Heloísa, também viesse a se juntar à família.

Quando Calil nasceu, sua família já havia se estabilizado financeiramente e as dificuldades dos primeiros anos de casamento pareciam ter sido superadas. Entretanto, dificuldades de outra ordem vieram marcar a história da família.

O nascimento dos dois primeiros filhos de Íris transcorreu sem maiores percalços, mas logo após o parto de Calil, Íris teve algumas complicações e precisou passar um tempo hospitalizada, não podendo amamentar o recém-nascido, que teve seus primeiros cuidados delegados à avó paterna, que se tornou responsável pelos cuidados das crianças, já que Kalil e Íris passavam grande parte do dia trabalhando. Nas palavras de Calil:

Minha vó - mãe do meu pai - era que cuidava da gente quando a gente era pequeno. Ela fazia tudo pra gente, principalmente pro Matheus, mas colocava a Heloísa pra trabalhar na cozinha e ajudar a limpar a casa desde pequena e ficar fazendo bolo pro Matheus que era o neto preferido. Ela era meio turrona, mas amava muito a gente. (...) Agora minha vó, mãe da minha mãe, sempre foi louca. Uma mulher ruim. Quando minha mãe era criança ela afogou o cachorro dela no rio só de ruindade. A gente acha que ela fez trabalho pras coisas darem errado pra gente porque ela só gosta de dinheiro e do filho homem, que rouba ela

Calil sempre fala da avó paterna com carinho e saudade, mas descreve a avó materna como uma mulher ruim e acredita que ela tenha feito “feitiços” contra a família, tema que reaparece em seus momentos de crise. Calil também sempre retoma a história do cachorro da mãe, afogado pela avó, para falar de sua “ruindade” e, principalmente, como uma tentativa de justificar o que ele chama de “loucura” da mãe.

A infância de Calil foi marcada por uma constante espera pela mãe que sempre se atrasava e que às vezes esquecia de buscá-lo na escola. Calil conta que suas crises de ansiedade começaram aí. Ainda muito novo, com cerca de 4 anos de idade, Calil conta ter tido graves crises de ansiedade que se desencadeavam sempre na hora de ir para a escola e que resultavam em fortes desarranjos intestinais:

Eles achavam que eu tinha alguma alergia ou algum problema, mas é que eu não queria ir pra escola porque eu sabia que minha mãe ia esquecer a gente.

Devido às constantes crises, Calil fez uma série de exames, não tendo sido detectado nada de ordem orgânica, foi encaminhado à terapia, tempo que ele diz não recordar muito bem, mas que diz ter ajudado, já que ele parou de passar mal sempre antes de ir para a escola. É interessante como, embora relate ter feito terapia na infância devido às crises de ansiedade que tinha, em alguns momentos, em especial quando fala de sua sexualidade, Calil diz que os pais o mandaram para a terapia porque ele era meio afeminado e que eles tinham medo dele “virar gay”.

A angústia de ser esquecido aparece em uma outra história que Calil retoma com frequência e que parece ter marcado sua infância”

Eu era muito fã da Xuxa quando eu era pequeno. Eu assistia o programa todo dia e eu gostava de dançar e cantar as músicas dela. Aí um dia, eu acho que eu tinha uns 5 anos, minha tia me levou no Show da Xuxa, no estúdio, e eu fui escolhido para subir na nave com ela no final do programa. Aí eu subi com ela e ela saiu e me deixou sozinho no escuro até que eu chorei e uma paqueta veio me buscar. (...) Depois disso eu comecei a odiar a Xuxa.

Uma outra cena volta com frequência na narrativa de Calil sobre o medo de abandono que sentia em relação à mãe. Calil conta que se lembra de, ainda muito pequeno, estar em uma festa de aniversário com muita vontade de fazer xixi. Ele conta que sua mãe gostava muito de filmá-los o tempo todo e que estava filmando a festa quando ele lhe disse que estava apertado:

Eu fiquei chamando ela falando que eu queria fazer xixi e ela continuou filmando e não tinha ninguém para me levar ao banheiro, daí eu fui, tirei a roupa e fiz xixi no meio de todo mundo. Só aí ela parou pra brigar comigo.

Em uma festa de criança, possivelmente cheia de adultos a quem Calil poderia recorrer para levá-lo ao banheiro, era a mãe que ele queria. Mais uma vez, Calil sentiu-se abandonado.

O medo de abandono reaparece nos momentos mais graves de crise, já na vida adulta de Calil. Durante uma dessas crises, talvez a mais grave que eu tenha acompanhado de perto e que ocorreu durante uma de suas visitas ao Brasil, Calil me pedia para não deixá-lo sozinho e diz que a família o deixa ainda mais ansioso. Calil me pede que o acompanhe até mesmo no banheiro, durante crises de vômito. Durante essa mesma crise, Calil fala que se sente sufocado na casa da família:

A casa tá cheia de lixo que minha mãe fica juntando. A gente mora numa casa gigante que parece um chiqueiro e que é cheia de coisas estragadas e cheia de plantas sem cuidar. Tem uma trepadeira na entrada que já está tomando conta de tudo, quando eu entro eu fico achando que ela vai me engolir e me dá um desespero. (...) Eles têm dinheiro mas vivem quebrado e devendo (...) Um dia chegaram para cortar a luz porque minha mãe tinha esquecido de pagar, aí meu pai fica desesperado. A casa tá caindo aos pedaços, o carro da minha mãe também (...) ela vive carregando tudo quanto é bicho no carro que nem tem mais banco. Da última vez que eu entrei tinha até carrapato. Ela vive levando tudo quanto é bicho pra casa também. De manhã eu nem consigo dormir porque os micos ficam gritando e batendo na janela pedindo comida (...) Isso sem contar as gritarias das brigas dela com meu pai o tempo inteiro e da bateção de panela na cozinha (...) Parece que eu tô num hospício.

A casa dos pais ocupa um lugar importante na história de Calil, que parece sentir-se, com frequência, sem lugar.

Quando eu nasci eu tinha que dormir entre as camas da Heloísa e do Matheus porque não tinha lugar pra minha cama, daí eles construíram

uma mansão e eu tive que continuar dividindo o quarto com o Matheus porque eles não podiam fazer um quarto só pra mim. (...) Eu tive que ir morar sozinho pra ter um quarto só meu sem ninguém mexendo nas minhas coisas.

A necessidade de um lugar só seu aparece constantemente na narrativa de Calil e se contrapõe, de maneira interessante, ao seu medo de ficar só. Já na adolescência e no começo da vida adulta, Calil se queixa da falta de privacidade e de ter que dividir o quarto com o irmão que, às vezes trazia as namoradas para dormir em casa. Mesmo depois de sair de casa e ir morar em outro país, Calil continua se queixando da falta de privacidade quando vem visitar a família e diz sentir-se sufocado por eles e pela casa, o que, não raro, faz desencadear várias crises de ansiedade que duram praticamente o tempo todo das visitas. Durante as visitas, a família, em especial seu pai, queixa-se e “emburra” quando tem que dividir a atenção do filho e quer ficar o tempo todo grudado na cria. Calil vê isso como uma demonstração de amor, mas um amor que às vezes o sufoca, como a casa dos pais parece fazer.

O modo como Calil descreve a casa dos pais parece remeter às histórias de casas assombradas, como a da série *The haunting of the Hill House*⁷⁴. Na série, uma família se muda para uma antiga mansão a fim de reformá-la e vendê-la. A casa, entretanto, parece um organismo vivo e pulsante e passa a assombrar a família que vive ali. Uma das cenas mostra um dos filhos retornando à casa já abandonada e vendo-se diante da escadaria principal, tomada por trepadeiras que a deixam com um caráter sinistro e amedrontador, muito parecido com o modo como Calil descreve a casa de seus pais. Na série, a casa tem efeitos na família e leva seus membros à loucura, como se a desordem da casa, cheia de problemas, enigmas e fantasmas daqueles que ali viveram, houvesse sido incorporada por seus moradores.

De modo similar, a desordem da casa dos pais de Calil aparece, também, em sua família:

Ali não tem ninguém normal, mas fica parecendo que só eu é que tenho problemas.

⁷⁴ FLANAGAN, M. *The Haunting of the Hill House*. Netflix, 2018.

O pai, Kalil, também sofre de graves crises de ansiedade, fica nervoso demais com frequência e já teve três infartos, todos desencadeados por problemas causados pela esposa Íris, segundo Calil. Kalil, quando mais novo, teve graves crises de pânico que ele diz se assemelham às de seu filho, fez terapia por um longo tempo e, até hoje, toma medicação para ansiedade.

Íris, segundo o filho, tem severas alterações de humor, é perdulária e absolutamente irresponsável com as finanças, é uma acumuladora compulsiva - de lixo, bichos e plantas, segundo Calil, e tem o hábito de “fugir” quando faz alguma coisa que a família pode considerar irresponsável, geralmente algo de ordem financeira e “se esconde” na fazenda ou na casa de algum parente para evitar brigas com o marido. Kalil, em diversas ocasiões considerou separar-se de Íris (segundo Calil, “apenas no papel”, para evitar mais confusão no nome do marido) e chegou a cogitar interdita-la, mas, segundo Calil, nunca tem coragem:

Meu pai briga com a minha mãe, mas não tem coragem de largar ela nem de fazer nada (...) nem de obrigar ela a procurar ajuda mesmo ela já tendo quase matado ele mais de uma vez,

diz Calil referindo-se aos infartos do pai.

Os irmãos mais velhos também parecem estar, cada um à sua maneira, enredados na loucura da família, como descreve Calil. Matheus, o mais velho, tem um comportamento que Calil descreve como excêntrico:

ele sempre foi meio esquisito, desde quando a gente era pequeno. Meio distante também,

o que Calil diz ser sua maneira de lidar com a loucura dos pais. Heloísa, por sua vez, é o “saco de pancadas” da família. Calil fala de um relacionamento difícil entre a irmã e a mãe que ele considera uma forma de Íris descontar o que sua mãe - a avó de Calil - fazia com ela. É Heloísa quem tem que dar conta das crises dos pais e é dela que Calil sente-se mais próximo e a quem recorre primeiro nos casos de dificuldade. Heloísa também sofre de graves episódios de ansiedade e depressão e tem momentos de crise às vezes tão graves quanto as de Calil.

A família de Calil é bastante espiritualizada e ligada ao misticismo. Umbandistas praticantes, tanto a mãe quanto o pai são médiuns e “recebem” espíritos. Os filhos também relatam experiências místicas e encontram conforto em práticas religiosas. Ao final da adolescência e começo da vida adulta os três irmãos faziam parte de um grupo de jovens que se reuniam para orações, aconselhamento e trabalhos de caridade. O grupo de jovens é lugar de conforto para Calil e, já morando fora do Brasil, é marcado em sua pele em um movimento que parece apontar tanto para um recurso de memória, quanto para o seu caráter de amuleto, algo que possa lhe trazer proteção.

O pensamento mágico⁷⁵ é um recurso recorrente na economia psíquica da família de Calil e aparece tanto na atribuição dos males da família a um “feitiço” feito pela avó materna para lhes causar mal, quanto nos recursos buscados em momentos difíceis, com uma conversa com o “preto velho”, uma “benzedura”, velas acesas para os santos ou oferendas para os orixás. Lindenmeyer e Ceccarelli explicam que a expressão “pensamento mágico” é utilizada para descrever “a crença segundo a qual certos pensamentos levariam não apenas à realização de desejos, mas também à prevenção de eventos problemáticos ou desagradáveis” (2012, p. 45). O pensamento mágico é típico da infância e de culturas mais primitivas, além de ter importância em algumas práticas religiosas. Nos adultos, a persistência do pensamento mágico costuma sugerir um sintoma de imaturidade ou indicar alguma forma de desequilíbrio psíquico. A origem do pensamento mágico se confunde com a dos mitos e ambos estão entrelaçados tanto na formação do psiquismo quanto na dos sintomas, como no caso de Calil, que atribui os sofrimentos da família aos feitiços feitos pela avó materna. Não somente palavras, mas objetos podem ser imbuídos de poderes mágicos. O recurso à fé e ao mágico parece aplacar um pouco da angústia, não só de Calil, mas de toda a família, e irá transparecer nas imagens que escolhe marcar em sua pele.

Em uma de suas mais graves crises, Calil chegou a ser levado por amigos a uma sessão de “desencapetamento” em uma igreja evangélica e diz ter visto o “capetão” saindo de seu corpo. Durante essa mesma crise, Calil dizia ouvir esse “capetão” dizendo para ele se machucar, se matar. Segundo ele, era como um vulto pairando na sua cabeça, mas que ele sabia que não era real, mesmo podendo ouvi-lo. Em outros momentos de crise, Calil conta

⁷⁵ O pensamento mágico “é um tipo de pensamento que fere frontalmente os princípios da lógica formal, bem como os indicativos e imperativos da realidade. O pensamento mágico segue os desígnios dos desejos, das fantasias e dos temores, conscientes ou inconscientes, do sujeito, adequando a realidade ao pensamento, não o contrário” (DALGALARRONDO, 2008, p. 197)

que, enquanto dirigia, parecia ouvir uma voz mandando ele “jogar o carro em um poste ou em cima de um caminhão”.

O tratamento ao qual Calil se submeteu durante a infância parece ter melhorado os sintomas que lhe traziam sofrimento na época, ou, pelo menos, aplacá-los a ponto de não mais o deixarem incapacitado. Entretanto, outros sintomas parecem ter ganhado lugar em sua história.

Calil tornou-se um jovem popular e cercado de amigos. Mesmo assim, as crises de ansiedade continuaram, ainda que menos graves que em sua infância, além de terem ganhado novos contornos. Ainda muito novo, com cerca de 12 anos, Calil começou a beber com amigos. O uso do álcool era sempre marcado pelo abuso e, não raro, resultava em vômitos e desarranjos intestinais. Embora não bebesse todos os dias, o exagero e os efeitos que o consumo acarretavam tornaram-se uma constante em sua vida:

Não era nada demais, era o que todo mundo fazia. Às vezes eu passava mal nas festas e vomitava e depois continuava bebendo (...) às vezes eu não parava de vomitar e tinha diarréias no dia seguinte. (...) Passar mal me deixava mais ansioso e aí eu não conseguia parar de vomitar (...). Aí depois eu ficava uns dias na minha, mais quieto (...).

Além do abuso de bebidas, Calil passou a apresentar episódios frequentes de abuso da comida, ou “*binge eating*”⁷⁶. Esses exageros agora pareciam “justificar” suas crises de vômito e desarranjo intestinais, além de uma, aparentemente, auto-diagnosticada “síndrome do intestino irritável”. Calil, na adolescência, também passou a recorrer a uma outra estratégia para lidar com sua angústia fazendo pequenos cortes com estilete nos braços - e que ele escondia usando sempre blusas de manga comprida, em momentos que ele descreve como de tédio, que, em geral, ocorriam quando estava na escola, e que parecem apontar para um mergulho na melancolia, da qual ele precisava escapar infligindo cortes à sua carne. Calil, até os dias de hoje, também rói suas unhas até a carne, recurso do qual ainda se vale em momentos de ansiedade.

⁷⁶ Episódios recorrentes de ingestão de uma quantidade exagerada de comida, em geral, em um curto espaço de tempo, levando ao desconforto. Os episódios também costumam ser seguidos de um sentimento de vergonha e culpa e podem ou não ser acompanhados pelo uso de mecanismos compensatórios nada saudáveis, como o hábito de forçar o vômito ou o uso de laxantes. (Fonte: <https://www.nationaleatingdisorders.org/learn/by-eating-disorder/bed>)

Tais estratégias parecem remeter ao que é descrito pela psicopatologia como episódios de automutilação, ou seja, a auto lesão voluntária de um membro ou de uma parte do corpo a ponto de cortá-los ou destruí-los completamente⁷⁷. A automutilação não é uma prática nova e há muito apresenta-se na história, com um caráter ritualístico ou religioso⁷⁸. Há, entretanto, uma distinção entre as automutilações praticadas como uma espécie de rito de passagem ou demonstração de fé religiosa, daquelas praticadas solitariamente e que sinalizam o sofrimento psíquico.

Freud, em *O problema econômico do masoquismo* (1924/2011), aborda a questão da possível mescla entre as pulsões de vida e as pulsões de morte e admite a existência de um caráter masoquista da pulsão, cuja satisfação está associada à dor e ao desprazer. Para Freud, toda dor tem em si a possibilidade de produzir uma sensação prazerosa, tanto na forma de uma tensão que provoca prazer ou de um relaxamento prazeroso da tensão. Em *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade* (1905/2016), Freud falava do masoquismo como uma das espécies mais significativas de perversão, junto ao sadismo. Para Freud (1915/2010), as agressões contra si mesmo fazem parte de um dos destinos possíveis da pulsão, ou seja, voltar-se para o eu. A automutilação parece traduzir uma tentativa de busca de prazer através do alívio de uma sensação desprazerosa, um modo de dar conta da angústia que assola o sujeito e vê-se transbordar, até que os cortes produzidos no real do corpo consigam, de algum modo, contê-la.

A angústia opera na lacuna da simbolização. Como escreve Reis (2018, p.52):

A prática da automutilação tem se produzido à medida que a angústia avança insistentemente sobre o campo da subjetividade. Desta forma, faz-se necessário que investiguemos as etiologias escamoteadas pelos sintomas evidenciados nesse campo, que instalam um mal-estar no corpo para além da subjetividade mediante as marcas da angústia no psiquismo, transferindo-se para o corpo através dos transbordamentos somáticos, sentidos na pele em forma de cortes que silenciam os gritos desesperados e aliviam o sofrimento.

⁷⁷ A automutilação “é o impulso (ou compulsão) seguido de comportamento de autolesão voluntária. São pacientes que produzem escoriações na pele e nas mucosas, furam os braços com pregos e pedaços de vidro, arrancam os cabelos (tricotilomania), etc. As automutilações leves e moderadas são observadas em indivíduos com transtorno de personalidade *borderline*, naqueles com transtorno obsessivo-compulsivo e alguns deficientes mentais. As formas mais graves de automutilação em psiquiatria são a auto-enucleação (extração do próprio olho) e a auto amputação do pênis, que ocorrem em pacientes psicóticos, geralmente esquizofrênicos em estado alucinatório-delirante e indivíduos com psicoses tóxicas, produzidas por alucinógenos.” (DALGALARRONDO, 2008, p. 179)

⁷⁸ Um dos exemplos de automutilação de caráter religioso pode ser o uso do cilício, ainda frequente em alguns grupos católicos. Trata-se de uma pequena corrente de metal leve, com pequenos dentes lixados, utilizado em torno das coxas, braços ou cintura. Os católicos apostólicos romanos fazem uso do cilício como forma de penitência, de expiação de seus pecados.

Para Lacan (1962-1963/2005), a existência da angústia está ligada ao desconhecimento do lugar que ocupamos no desejo do outro, isto é, está ligado a uma demanda, mesmo que arcaica e tem sempre algo de enganoso. É isso que, para ele, "explica a faceta angustiante daquilo que dá a essa falsa demanda uma resposta saturadora" (1962-1963/2005, p. 76). Assim, a automutilação parece representar um corte, uma espécie de hiato no registro simbólico de algo que aponta para o desejo e que transborda sintomaticamente no corpo - tanto em seu aspecto real, quanto no simbólico e no imaginário. Para Reis (2018, p. 54), "a automutilação constitui uma resposta à mordada imposta ao desejo, que opera uma interdição dos significantes que produzem a simbolização necessária à elaboração dos conflitos intrapsíquicos".

Assim, a automutilação aparece como uma alternativa à dor psíquica que acomete o sujeito, o que chamo, no caso de Calil, de um mergulho na melancolia, promovendo, através dos cortes na pele, uma espécie de alívio da sensação de vazio. É interessante como, já adulto, Calil fala de uma vontade de se tatuar que surge em momentos em que relata estar em um tédio absoluto, novos mergulhos na melancolia da qual precisa escapar marcando a pele e sentindo alguma dor.

Nos momentos de ansiedade, Calil recorria ao mundo da fantasia para sentir-se melhor. Era em histórias como as de Harry Potter, Senhor dos Anéis, X-Men e nos filmes e nas séries de aventura que Calil encontrava conforto:

Quando eu estava crescendo, Buffy e os Power Rangers eram meus amigos e a Isla Nublar⁷⁹ era onde eu podia me esconder do mundo real

O que é chamado aqui de "mundo da fantasia" tem um papel importante na história de Calil, não só como recurso para lidar com as vicissitudes de sua vida, mas também nas escolhas que ele faz em sua vida. Personagens e símbolos que remetem a esse mundo são marcados em sua pele, como discutirei com mais detalhes no próximo capítulo. Além disso, já adulto e com as crises de pânico bem agravadas, Calil continua buscando refúgio nas aventuras e histórias de heróis para confortá-lo nos momentos mais difíceis, assim como fazia quando estava crescendo.

⁷⁹ Ilha na qual se passa a história de *Jurassic Park* - Parque dos dinossauros (Spielberg, S., 1993).

Assim como Harry Potter, que antes vivia em um armário embaixo na escada, encontrou na magia uma forma de lidar com seus problemas - mesmo que isso o tenha colocado em enrascadas ainda maiores, Calil também buscou o mundo da fantasia para tentar dar sentido a sua vida e um encaminhamento para sua angústia. Mas, como Harry, Calil acabou colocando-se em enrascadas ao escolher viver nesse mundo e acabou vendo suas crises se agravarem.

Ao final da faculdade, Calil decidiu se mudar para outro país para estudar cinema, algo que já estava programando há algum tempo. Para financiar sua ida, planejou fazer uso da herança deixada pelo avô materno e que lhe seria enviada em parcelas mensais para custear sua vida fora do Brasil. A adaptação à vida em outro país levou algum tempo e nos primeiros anos vivendo fora, Calil queixava-se com frequência da falta de amigos e de sentir-se só. Ao mesmo tempo, dizia que teve que mudar para longe para que o relacionamento com seu pai pudesse melhorar:

Eu tive que me mudar para outro hemisfério e morar longe por mais de 10 anos para começar a entender meu pai... para o nosso relacionamento começar a dar certo (...) O casamento dos meus pais sempre foi horrível e ter uma avó maligna de verdade, que jogou o cachorro da filha no rio para morrer afogado e que já deixou cabras mortas na porta da casa das filhas me fez nunca querer me casar ou ter filhos ...

Estudando cinema, Calil logo começou a trabalhar na Indústria, primeiro fazendo estágio com um diretor importante e depois trabalhando como assistente de atores e produtores. O trabalho de assistente sempre demandou muito de Calil, que tinha que dar conta desde questões relacionadas ao trabalho, passando por questões do dia a dia, como providenciar funcionários, buscar comida, chegando a ser responsável por lidar com questões de ordem extremamente pessoal, como o relacionamento de seus patrões com os filhos ou com os companheiros:

Eu já tive até que terminar namoro pra ela (...) coisa que eu mal sei fazer pra mim (...) e tive que ficar vigiando o cara enquanto ele tirava

as coisas da casa (...)também tinha que lidar com as crises de insegurança porque ela não era tão famosa como já tinha sido...,

disse Calil sobre um de seus primeiros empregos na Indústria. Depois disso, Calil trabalhou para um casal de atores famosos, cujas demandas frequentemente extrapolavam para questões de ordem pessoal que tomavam conta de todo seu dia e de toda sua vida. Nessa época Calil passava uma boa parte do seu dia no trânsito, resolvendo os problemas de seus patrões. As crises de ansiedade, que nunca haviam cessado completamente, voltaram a se agravar.

Mais de uma vez, Calil teve sérios episódios que ele descreve como “*crises de pânico*”, momentos que ele descreve como de absoluto desespero. Em alguns desses momentos, recebi ligações de Calil, que chorava convulsivamente e relatava uma vontade de jogar o carro em um poste ou bater atrás de um caminhão. Nesses momentos, apenas me fazia presente - ainda que por telefone, e o ouvia - na maioria das vezes sem entender muito bem o que ele dizia no meio do choro e o acompanhava até que ele se sentisse seguro para voltar a dirigir e ir para casa. Nessa época, Calil passou a ser medicado e a tomar os mesmos remédios que o pai tomava para suas “*crises de pânico*”, como ambos nomeavam esses episódios, ecoando o diagnóstico e repetindo o mesmo tratamento do pai, Kalil, não raro, depois de passada a crise, em momentos em que Calil parecia adentrar a melancolia, ele dizia que “*precisava*”, ou que “estava na hora” de fazer outra *tattoo*, e seu único impedimento para marcar o corpo parecia ser sempre de ordem financeira.

Foi nessa época, também, que Calil finalmente assumiu sua homossexualidade para a família, algo de que os pais já desconfiavam e que os irmãos já sabiam, mesmo que Calil nunca tivesse falado abertamente sobre isso. Calil preocupava-se mais com a mãe, em não ser aceito e em como ela reagiria sabendo que ele jamais casaria ou teria filhos. As tatuagens já estavam se proliferando na época e várias marcas já se espalhavam pelo corpo de Calil. A saudade de casa aparecia na forma de um coração sagrado contendo símbolos importantes para ele, imagens remetendo às histórias que lhe traziam conforto desde a infância também apareciam na escolha de desenhos, como um esqueleto de dinossauro tatuado no braço, um trecho de um livro que marcou sua infância tatuado em seu peito e um desenho remetendo à uma de suas músicas favoritas inscrito em seu peito. Não muito tempo antes de assumir sua homossexualidade para a família, as assinaturas dos pais foram gravadas em seus pulsos, num

movimento que parece apontar para uma tentativa de assegurar sua presença - e seu amor, marcados em sua carne.

Na mesma época que trabalhava com o casal de atores, Calil começou a trabalhar também com um importante produtor, responsável, na época, pela franquia de filmes do X-men. Calil sentia-se empolgado e feliz com o trabalho, mais ainda pelo fato de estar trabalhando com os heróis de sua infância. Sua demanda de trabalho aumentou e, ainda que já estivesse acostumado a trabalhar com chefes que exigiam atenção total, outros desafios surgiram com esse trabalho, agravando bastante o estado de Calil.

Eu saí do Brasil porque eu tive que fugir da loucura da minha família e tô trabalhando com gente mais doida ainda aqui (...) parece que eu atraio essas coisas.

Calil ficou cada vez mais ocupado e queixava-se com frequência, das crises de seu chefe, que incluíam episódios em que ficava violento e fora de controle. Seu chefe também estava envolvido em escândalos que se tornaram conhecidos até mesmo por aqui e estava sendo acusado de abusar sexualmente de jovens o que acabou levando-o a se afastar do projeto no qual trabalhavam. A situação no trabalho foi ficando insustentável, até que Calil decidiu pedir demissão e “dar um tempo” do trabalho com cinema. Calil começou a trabalhar em bares e parecia levar uma vida relativamente mais tranquila, mas se dizia insatisfeito por não estar trabalhando em sua área, além das dificuldades financeiras. As crises de pânico então voltaram, dessa vez muito mais graves. Assim como em sua infância, os sintomas eram sentidos fortemente em seu corpo, com crises de vômito que pareciam não ter fim e que o deixavam ainda mais ansioso. As crises começaram a se tornar incapacitantes, forçando-o a se afastar do trabalho por uns dias sempre que aconteciam.

Em uma de suas visitas ao Brasil, Calil teve a mais graves dessas crises que começou durante uma viagem à praia com a família. Calil acredita que a crise começou porque havia comido algo estragado e que, como não conseguia parar de vomitar, desencadeou uma crise de pânico:

Eu acho que eu comi alguma coisa estragada e aí comecei a vomitar e não parei mais (...) quando a gente voltou meu pai me levou pro hospital

e eu fiquei internado tomando soro e fiz um monte de exames (...) eu tava com muito medo, eu achei que tivesse alguma coisa muito ruim, um câncer (...) mas não deu nada, era só pânico mesmo.

Devido à gravidade da crise, fui chamada pela família e encontrei Calil visivelmente debilitado, depois de vários dias passando mal. Mesmo assim, dizia estar sentindo-se sufocado e com medo da família forçá-lo a permanecer no Brasil:

Eu preciso ir embora para melhorar, aqui eles ficam em cima de mim o tempo todo e me deixam mais ansioso. Eu sei que eles ‘tão preocupados, mas meu pai nem desgruda de mim, minha mãe fica me dando suco de caju o tempo inteiro para eu parar de passar mal e eles não deixam nem eu dormir (...) Quando eu voltar pra casa eu melhora, eu sei (...) Ficar na casa cheia de tranqueira da minha mãe e com as plantas tomando conta de tudo e cheia de bichos e os dois [o pai e a mãe] brigando o tempo todo ...

Calil passou vários dias em estado de crise, chorando o tempo todo e com acessos de vômito e diarreia, além de quase não conseguir se alimentar até que conseguimos - a família e eu, que ele consultasse um psiquiatra. Até então Calil não havia feito uma consulta, mas aceitou principalmente quando isso foi colocado como condição para que ele voltasse para sua casa, fora do Brasil.

Calil, em nossos encontros durante essa crise, falava do medo de ficar sozinho e da frustração de ter tido, até hoje, apenas um relacionamento amoroso e de como tinha dado tudo errado. Falava também da frustração de não estar trabalhando com o que queria e de ter deixado seu “*emprego dos sonhos*”:

Eu ‘tava trabalhando com o que eu sempre sonhei e não queria ter abandonado, mas eu não dava mais conta (...) Ele [seu chefe] é completamente descontrolado (... tinha vez que ele ficava nervoso e quebrava tudo, já deu problema em hotel quando a gente viajava pra promover algum filme e depois eu tinha que resolver (...) ele também

abusava [das drogas] e depois ficava dias deprimido e eu tentava ajudar, mas não tinha jeito (...) também tinha os problemas dos processos [seu chefe havia sido acusado de embebedar e abusar de jovens e a notícia havia sido divulgada mundialmente, manchando sua imagem e a do filme que estavam para lançar], que estouraram bem na época do filme (...) uma vez ele ‘tava tão louco que ele tentou me agarrar, abusar de mim (...) eu não estava mais dando conta, tive que sair (...) mas eu gostava muito do meu trabalho, era o que eu sempre quis fazer, mas não dava mais e agora eu não sei se eu vou conseguir um trabalho assim de novo (...) eu tenho medo de ficar trabalhando em bar o resto da vida ou de ter que voltar pra cá ...

Ao contar essa história, Calil me mostrou a tatuagem que fez antes de pedir demissão. Ele e o chefe fizeram, juntos, tatuagens idênticas, remetendo ao filme no qual haviam trabalhado. Mesmo tendo passado por momentos de abuso e ter sido enredado pela loucura do chefe, ou talvez por isso mesmo, Calil escolheu marcar em sua pele essa relação. Essa, na verdade, é uma das diversas tatuagens de Calil que remetem ao mundo da fantasia no qual se refugiava na infância e que ele escolhe inscrever em sua pele, tanto em momentos que, a princípio, parecem ser de celebração, como o final de um projeto, ou em momentos em que ele diz estar “*muito entediado*” e decide fazer uma nova *tattoo*.

O que Calil descreve como “*tédio*” parece, na verdade, sinalizar momentos de desamparo absoluto, um mergulho na melancolia que parece acometê-lo desde sua adolescência, quando fazia riscos no braço com o estilete. Ao escolher fazer uma nova tatuagem, não raro, Calil coloca-se em dificuldades financeiras, algo que também marca sua vida e que remete às dificuldades dos pais em lidar com dinheiro:

Às vezes eu queria fazer uma tatuagem, mas não tinha dinheiro (...) eu já saí pra fazer uma só e voltei pra casa com três, daí quando eu fui ver eu não ia ter dinheiro pra pagar o aluguel, mas na hora era o que eu precisava (...) Eu sempre fui meio descontrolado com dinheiro, igual meus pais (...)

Alguns meses após a crise descrita anteriormente, Calil teve que retornar ao Brasil, com sua situação ainda mais agravada. As crises haviam continuado e ele veio passar algumas semanas com a família para buscar tratamento. Em nossos encontros, sugeri que Calil procurasse terapia em seu país e que a fizesse com mais frequência, mas continuei à disposição para atendê-lo, o que acontecia - e continua acontecendo, principalmente, durante suas crises mais graves. Quando não está em meio às crises de ansiedade - ou de pânico, como ele diz, Calil fala de tédio, de solidão e de não saber o que fazer de sua vida:

É muito difícil levantar da cama. Ou eu ‘tô passando mal de ansiedade, ou eu tô tão deprimido que eu não quero nem levantar. Eu penso em me matar, mas eu nunca vou fazer isso, porque eu sei que é egoísmo mas às vezes quando eu ‘tô mal parece que tem uma voz mandando eu fazer alguma coisa ruim, mas eu sei que é na minha cabeça (...) Eu ‘tô cansado de passar a vida toda assim ...

Calil tem momentos em que se sente um pouco melhor, mas as crises de ansiedade voltam com frequência. Elas aparecem em momentos em que se vê diante de brigas familiares, dificuldades financeiras ou no trabalho e são sempre marcadas por um completo descontrole de suas funções intestinais. É nos momentos de depressão, ou de tédio, que geralmente Calil decide fazer uma nova tatuagem, ou faz planos para marcar alguma parte do corpo, quando suas finanças permitem. Esse movimento parece remeter a uma tentativa de se içar do fundo da melancolia, sentindo na carne algo que o desperte, ao mesmo tempo em que discursiviza algo de sua história, o que nem sempre consegue fazer através de sua fala. As tatuagens também parecem ter para Calil, uma função de amuleto, de algo que o protege dos males que o assolam o que percebo pela escolha das imagens tatuadas.

Tatuar-se parece ser um recurso provisório e capenga, que, embora tenha o efeito de resgatá-lo da melancolia, não deixa de ser apenas temporário, como um grampo que “prende” temporariamente real, simbólico e imaginário, mas que logo afrouxa ou se solta, precisando um novo grampo ser colocado em seu lugar. A fim de melhor compreender o ato de tatuar-se na história de sofrimento de Calil, seguirei no rastro de suas tatuagens para tentar dar sentido às marcas em sua pele.

3. No rastro das tatuagens de Calil

3.1. Um calango, uma pena e a passagem à vida adulta

Aos 17 anos, Calil fez sua primeira tatuagem:

Eu queria um dragão, aí a Heloísa falou que era coisa de presidiário (...) Tinha que ser no pé porque foi onde meu pai deixou, pra meia esconder (...) Cedrigo [esse é o nome que Calil deu ao calango] saiu bem feio, nada igual a imagem que eu escolhi. Aprendi a amar Cedrigo, mas vai infelizmente ser cobrido pela garra de um velociraptor.

Calil conta ter ido ao estúdio fazer essa primeira tatuagem acompanhado de um amigo mais velho que estava indo, também, fazer sua primeira tatuagem.

Foi ele que me ensinou a beber, que foi comigo fazer minha tatuagem e que tava comigo a primeira vez que eu transei com uma menina ... Ele que me levava nas festas desde que eu tinha uns 12 anos porque meu irmão não tinha muita paciência.

Calil, que havia tido uma infância marcada por graves crises de pânico que ele atribuía, principalmente, ao medo de ser esquecido pela mãe na escola, chegou a adolescência ainda com sintomas de ansiedade que apareciam na forma de seu abuso de álcool, *binge eating* e, também, nos cortes que fazia em seus braços com estilete, principalmente durante as aulas, em momento que ele referia como tédio e que marcaram seus anos de colegial.

A neurose infantil que marcou os primeiros anos de Calil na escola e que parecia ter melhorado, ou, ao menos, deixado de ser incapacitante, foi ganhando outros contornos à medida que Calil ia crescendo. Como discutido na seção anterior, neuroses de angústia são características da infância e costumam ser superadas com o desenvolvimento. Entretanto, o sofrimento de Calil pareceu ir ganhando novas dimensões com o passar dos anos.

A adolescência, como compreendemos hoje, não é um processo natural, invariável, a-histórico e a-cultural. Trata-se de um produto da Modernidade e do Romantismo, um conceito forjado pela cultura ocidental no século XIX para designar o período de vida do indivíduo

situado entre a infância e a vida adulta. É muito mais um momento lógico que cronológico, ou seja, não pode ser circunscrito a um determinado período de tempo, que termina ao se atingir uma idade pré determinada ou um ponto pré estabelecido de maturação orgânica. Por ser uma operação psíquica que se fez necessária na contemporaneidade, a adolescência pode se estender por vários anos, até que o sujeito possa aceder a uma posição adulta.

A visão da adolescência como fase crítica, que envolve complexas operações psíquicas que, não raro, acabam acarretando sofrimento, é algo típico das culturas ocidentais modernas e contemporâneas. Em outras culturas não há adolescência, mas sim um momento de transição da infância para a fase adulta, muitas vezes marcado por cerimônias e rituais que têm por finalidade oficializar o acesso à maturidade e à sociedade. Esses ritos, muitas vezes, são marcados no corpo, como no caso dos Karajás, que tatuam o rosto com dois círculos em um doloroso processo artesanal para marcar a passagem da infância para a idade adulta. Sem os rituais de iniciação, a passagem para a vida adulta se dá gradualmente. O abandono das tradições que promoviam a travessia para o mundo adulto, mapeando os significantes e viabilizando a ocupação de um lugar simbólico, deixa aos jovens a responsabilidade e a tarefa que era anteriormente desempenhada pelos rituais, infligindo nos adolescentes um trabalho psíquico.

Chama atenção, na história de Calil, não somente o momento que ele escolhe para fazer sua primeira tatuagem, mas o fato de que o faz na companhia de um amigo que parece servir de “guia” para o seu caminho de passagem à vida adulta, acompanhando-o em todas as importantes experiências que fazem parte desse período de transição, como o consumo de bebidas alcoólicas, a companhia para festas e sua entrada na vida sexual (que, segundo Calil, foi facilitada por esse amigo). O calango marcado na pele de Calil parece, inicialmente, apontar para um caráter ritualístico, não muito distante daquele dos Karajás. Contudo, ao considerarmos a história de Calil, algo mais chama atenção: o jovem, que antes cortava sua pele em momentos que ele descrevia como de tédio, abandonou o hábito após fazer sua primeira tatuagem. No entanto, é simplista pensar em uma mera substituição, sem considerar os movimentos psíquicos que marcam a adolescência.

As elaborações freudianas destacam a infância como momento primordial na constituição do sujeito, fazendo apenas algumas referências à puberdade, definida, na maioria das vezes, em função da maturação das zonas erógenas genitais e em suas implicações psíquicas. Freud optou, em seus trabalhos, pelo uso do termo puberdade, uma vez que na

Alemanha da época a palavra “adolescente” tinha um caráter pejorativo e negativo, Em um dos *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade* (1905/2016), Freud, no texto intitulado *As transformações da puberdade*, fala da puberdade como a passagem da sexualidade infantil para a adulta, através do Complexo de Édipo. Trata-se de um período de reedição de questões relativas à sexualidade infantil, sobretudo naquilo que diz respeito aos primeiros objetos amorosos. Entretanto, o autor não chega a discutir os mecanismos envolvidos nesse período.

Na adolescência, o sujeito é invadido por um excesso pulsional para o qual desconhece o meio de satisfação, ainda que parcial, ao mesmo tempo em que é convocado pela sociedade a ocupar um novo lugar na divisão dos papéis e funções sociais. É, também, um período de reedição do estágio do espelho, descrito por Lacan (1949/1998) como um momento psíquico e ontológico da evolução humana, como discutido no Cap. II desta tese.

A passagem da adolescência implica as seguintes instâncias, como assinala Backes (2004): 1) um real que surge como acontecimento e que se faz notar nas modificações corporais decorrentes da puberdade e que encontram um controle possível; 2) um imaginário sustentado pela imagem que o outro especular inicialmente sustenta; 3) a necessidade de uma inserção na via discursiva, uma transmissão via significante - palavra, linguagem - ou seja, a necessidade de uma ordem simbólica. Há um saber em questão que reconfigura o corpo do adolescente possibilitando-lhe uma afirmação subjetiva através de mediações simbólicas e da reiteração da metáfora paterna.

A ideia da adolescência como período de reatualização do estágio do espelho foi desenvolvida por Rassial (1999), a partir das ideias de Lacan. Esse tempo é marcado pelo luto de um corpo infantil e pela constituição psíquica do corpo adulto, pela passagem do eu especular para o eu social. Nesse período, o jovem tem que lidar com a morte simbólica do outro primordial que lhe forneceu a imagem e os traços de seu corpo infantil (em geral representado pelas figuras parentais) e passa a interrogá-lo. A projeção mental do “eu” como uma superfície vacila ao passo que o sujeito vê suas referências deslocarem-se da esfera privada para a ordem pública, do campo familiar para o social. É um tempo de passagem de um corpo pulsional, que adquiriu sua representação na infância, para um corpo pulsional que, na adolescência, precisa incluir o exercício de uma posição sexuada.

O adolescente, via de regra, vê-se em dificuldade diante da assunção dessa nova imagem corporal. Tornar-se grande, adulto, implica abandonar o corpo infantil, o corpo primeiro constituído diante do espelho e reconstruir a imagem do corpo que a puberdade não

só modificou, mas trocou de valor e de estatuto. Há, também, uma mudança de referências: o olhar e a voz maternos que davam sustentação e contorno ao corpo infantil serão agora substituídos pela voz e olhar do semelhante e novas identificações deverão se processar. A adolescência, como operação psíquica, acarreta um abalo das âncoras narcísicas, um desligamento dos pais e um encontro com o real do sexo que faz furos e que convoca o sujeito a se posicionar frente à sociedade e à cultura.

O jovem sente-se ameaçado em sua identidade. O Outro especular que fornecia a identidade imaginária e era encarnado pelas figuras parentais é interrogado e passa a caber ao adolescente validar ou invalidar aquilo que o espelho lhe oferece. Essa nova identidade, sugere Backes (2004), será construída a partir da invenção de um lugar de passagem do familiar para o social, da afirmação de si, do falar em nome próprio e de uma nova simbolização dos traços que o espelho lhe ofereceu.

Ao adentrar a adolescência, o jovem já tem um caminho percorrido, marcado pelas identificações estabelecidas e vê-se confrontado com um real que o obriga a reposicionar-se para dar conta dos novos elementos que surgem à sua frente. Se na infância as identificações simbólica e imaginária são primordialmente ligadas às figuras parentais, na adolescência outras importantes identificações ocorrerão, agora com os semelhantes, os grupos e os parceiros amorosos.

O corpo, para a psicanálise, é carne e ossos moldados em uma imagem, desenhada e recortada pela linguagem. Essa imagem é feita de significantes e sentido, mas também de um resto, um buraco na prótese imaginária que é o corpo e que aponta para a impossibilidade de uma total representação. Há sempre um desencontro entre a projeção imaginária que chamamos de corpo e aquilo que é carne, organismo. Quando perdemos uma representação que ampara nosso corpo - como ocorre na passagem da adolescência - precisamos reconstruir os orifícios que o organizam em uma erogeneidade, refazer suas bordas. É a partir da silhueta da realidade do mundo que nos diferenciamos dos outros objetos que o habitam, estabelecendo um interior e um exterior e possibilitando a circulação de um corpo social.

A necessidade de tomar posse do próprio corpo e de seus desejos ganha destaque na adolescência, uma vez que é através do corpo que encontramos o outro, que negociamos nossa semelhança e nossa diferença em novos grupos e espaços sociais (LEMMA, 2010). Agora, separando-se do olhar familiar, o adolescente busca novas identificações nas quais se ancorar. Quando surgem na adolescência, as marcas corporais, como as tatuagens, parecem

designar um suporte para a circulação do corpo social e têm a ver com a (re)constituição do corpo pulsional, fazendo com que ele seja libidinizado, mas, também, fundamentalmente, que seja representado. A libidinização e a representação imagética do corpo são o que permite que circulemos socialmente. Ana Costa (2004) aponta, então, para uma dupla função da tatuagem - que pode ser pensada também em relação a outras modificações corporais: coletivizar e singularizar os sujeitos ao passo que marca e recorta o corpo e fazer bordas corporais. São essas bordas que possibilitam nossa relação com o ambiente, com o outro e com a realidade. Entretanto, elas não são constituídas de uma vez para sempre, precisam ser constantemente recortadas e é desse modo que vamos reconstruindo nossos suportes corporais.

Calil, ao escolher fazer sua primeira tatuagem, encontrou limites impostos pela família, desde a escolha do desenho - não o dragão que queria e que remetia às histórias de fantasia das quais tanto gosta, mas um calango - que nem ao menos saiu como desejado, e que foi feito no pé, onde pudesse ser escondido, atendendo a um pedido de seu pai. Há uma interferência clara da família em sua escolha, interferência essa que aparece em diversos momentos de seu discurso, por exemplo, quando ele diz que teve que mudar de país para que pudesse conseguir se relacionar melhor com o pai, ou quando ele diz sentir-se sufocado pela família em momentos de crise. Chama atenção como até mesmo em um movimento que poderia apontar para uma tentativa de separação da família e de constituição de limites, de bordas, acaba se destacando pela invasão das figuras familiares em sua escolha. Embora tenha escolhido um amigo, o mesmo amigo responsável por introduzi-lo ao mundo adulto, para acompanhá-lo em sua primeira *tattoo*, é a sombra do pai e da família que acaba sendo marcada em sua carne. Ainda assim, tatuar-se parece ter aberto um novo caminho para Calil lidar com sua angústia e viria a se tornar um recurso crescente em momentos de impasse enfrentados pelo jovem.

Cerca de dois anos depois, Calil fez uma nova tatuagem. Uma pena colorida tatuada em seu braço:

Eu escolhi o desenho, as cores e aí fui num tatuador famoso e perguntei se alguém já tinha feito aquela tatuagem e paguei caro para ele rasgar o desenho, porque eu não queria que ninguém tivesse um desenho igual. (...) Daí uns meses depois eu tava viajando e encontrei um cara da minha cidade com um desenho idêntico, feito pelo mesmo tatuador e no

mesmo lugar, no braço (...) até as cores eram quase idênticas (...) eu fiquei com muita raiva disso (...) eu ficava rindo quando ficavam zoando a gente, mas eu fiquei com raiva

Na adolescência, como já apontado, as marcas corporais aparentam designar um suporte para a circulação social do corpo, reconstituindo o circuito pulsional e fazendo com que o corpo seja libidinizado e, essencialmente, representado para o outro, na captura de seu olhar. A libidinização e o suporte representacional permitem dois movimentos, como aponta Costa (2008): o de pertença a um grupo e o de expressão de um erotismo.

Ao escolher um desenho e insistir com o tatuador para que fosse algo único, Calil parece estar a procura de algo que o marque como singular. Se seu calango não saiu como o esperado - a começar por não ser o dragão que queria, o desenho da pena parece ter sofrido menos interferências da família, talvez porque agora, maior de idade, Calil não dependia mais da autorização do pai para tatuar-se, mas, também, demonstrando as primeiras tentativas de demarcar seu próprio desejo. Além de uma tentativa de tomar posse e demarcar seu corpo, um corpo que desde muito novo está sempre fora de seu controle e que é palco para sua angústia. Calil parece, nesse momento, ansiar por algo que o diferencie e que o torne singular. Ao dar-se conta de que o desenho que escolheu estava no braço de outra pessoa, alguém com quem tinha amigos em comum, Calil se decepciona e se irrita, talvez dando-se conta de que a imagem não cumpriria a função que ele esperava, de diferenciá-lo diante de sua família e de seu grupo.

As modificações parecem possibilitar um rearranjo entre o real do corpo em transformação na passagem da adolescência e a imagem narcísica que não mais corresponde aquela do eu infantil e que precisa adequar-se para que esse novo corpo venha circular socialmente. Assim, o conflito entre o tempo infantil e o tempo adulto que se expressa no corpo, encontra na prática da tatuagem um recurso para a elaboração de um excesso psíquico decorrente desse processo. Entretanto, como destacam Macedo, Gobbi e Waschburger (2009), as marcas corporais expressam mais que uma experiência de ressignificação, não raro, um fracasso desse processo, como os relatos de Calil parecem sinalizar.

As transformações corporais contam uma história cuja trama muitas vezes encontra-se, não em sua superfície, mas sob a pele. Mais que um meio para expressar faltas e excessos comuns na adolescência, essas transformações ajudam a dar contorno a um corpo assolado

pelo real da puberdade e permitem que o sujeito encontre novas ancoragens identificatórias, separando-se das figuras parentais. Apontam, mais, para a singularidade presente nas escritas corporais, constituindo-se como um modo de subjetivação. No caso de Calil, essas marcas ganham destaque crescente em sua história, tornando-se não somente recurso em momentos que eu chamo de impasse, mas formando em sua pele a trama de sua história discursivizada em sua carne.

3.2. Sem amor eu nada seria

Há algum tempo já morando fora do Brasil, Calil voltou a tatuar seu corpo. O recurso à tatuagem passou a ser cada vez mais frequente em sua vida. Entretanto, no princípio, Calil procurava “esconder” os novos desenhos da família. Mesmo morando longe de casa e fazendo as *tattoos* com seu próprio dinheiro, o jovem sempre se preocupava com a reação dos pais, especialmente da mãe, que, segundo ele, “fazia um escândalo” cada vez que via uma nova marca em seu corpo. Ao mesmo tempo em que marca sua pele demarcando sua posse sobre seu próprio corpo, um corpo separado dos pais, Calil precisa esconder suas tatuagens, sempre preocupado com a reação da família. É como se, quando está fora do Brasil, seu corpo fosse seu e dele pudesse fazer o que quisesse; mas, de volta à casa da família, esse corpo necessitasse estar adequado às regras da casa e da família, uma família que como ele mesmo diz, o ama, mas também o sufoca. Assim Calil descreve sua *tattoo*:

Eu fiz um sagrado coração, sabe, um coração com as chamas saindo (...) daí eu marquei umas coisas nele (...) coisas que eu sentia falta do Brasil (...) carnaval, o grupo de jovens (...) e também fiz um desenho que lembra Harry Potter, e uma flor, que é o nome da minha mãe, tudo pequeno, escondido no meio do coração (...). Eu tatuei num lugar que não dá pra ver fácil, na minha costela e fiquei escondendo pra minha mãe não ver e não encher o saco (...). Depois quando eu fui fazendo mais tatuagens e não dava pra esconder, sempre que minha mãe via uma nova eu falava que ela já sabia dessa ...

Muito antes da descoberta da função do coração como bomba impulsionadora de sangue, ele já era tido como centro da vida, da coragem e da razão, além de ser um dos mais universais dos símbolos, encontrado desde as civilizações mais antigas. Com o surgimento do Cristianismo, o coração e seu símbolo ganham outra dimensão. O sagrado coração, para o cristianismo, não é apenas uma criação artística humana. Trata-se de uma revelação divina feita por Jesus a Santa Margarida Maria Alacoque e é representando como um coração fora do peito, cercado de espinhos e ardendo em chamas. De acordo com a simbologia católica, de uma representação do amor de Deus pelos homens, amor este que fez com que Jesus desse sua vida. Ainda de acordo com tal simbologia, o coração de Jesus ardendo em chamas significaria que seu amor está vivo e atual. Ele não está no passado, quando Jesus foi crucificado, mas está vivo e ardendo ainda hoje. Os espinhos, segundo tal simbologia, significariam a indiferença dos homens a esse amor. O apogeu desse símbolo, explica Prates,

coincide com o culto ao Sagrado Coração de Jesus, ligado ao calvário quando a lança do centurião romano atravessa o tórax de Cristo na cruz. São João descreve essa ferida como o coração trespassado de Jesus, o Salvador, que derramou seu sangue pela salvação dos homens. Para os primeiros cristãos o Coração de Jesus se tornou o símbolo da bondade e da caridade cristãs. (2005, p. 1028)

O sagrado coração é um símbolo religioso que remete à fé, à devoção a Jesus, à misericórdia, à caridade e ao amor divino. Parece, ainda, representar um desejo de amparo divino e de expiação do sofrimento. Com seu coração tatuado na costela, Calil parece marcar não apenas sua fé, mas também aquilo que lhe constitui e que, de certo modo, foi sacrificado na mudança para um novo país, o que aparece nos pequenos desenhos escondidos na imagem marcada em seu corpo. É como se o amor aparecesse tatuado em seu corpo não somente como homenagem, mas como sacrifício necessário para que pudesse levar a vida que gostaria, longe do Brasil.

Não muito tempo depois de tatuar seu sagrado coração, Calil fez uma nova tatuagem:

Eu fiz outra tatuagem, em volta do meu tornozelo (...) É Coríntios 13⁸⁰ (...) a gente sempre lê isso no grupo [o grupo de jovens do qual participa] (...) eu sinto falta dos encontros quando eu tô aqui (...) eu fiz na semana santa que é quando eu mais sinto falta de estar com eles (...) eu sinto falta de um lugar assim aqui, quando eu tô sozinho (...) eu rezo em casa, mas eu sinto falta (...) Eu fiz no tornozelo que também dá pra esconder se eu quiser, com a meia. Mas eu só escondo mesmo da minha mãe (...) hoje eu nem escondo mais, tem tantas (...) eu acho que ela já desistiu (...)

No décimo-terceiro capítulo da Primeira Epístola aos Coríntios, Paulo fala do amor como a maior necessidade dos homens e mais importante dos dons. O amor aparece novamente como tema marcado na carne de Calil. O sagrado coração e o texto em seu tornozelo foram feitos pouco tempo depois de Calil ter se mudado para outro país. Nos primeiros anos vivendo fora, Calil dizia sentir-se muito sozinho e isolado, sem amigos de verdade e sentindo falta da família. Calil ainda mantinha-se muito ligado à vida e às pessoas que havia deixado no Brasil. Em suas visitas, tentava dividir seu tempo entre os amigos, a diversão e sua família. Seu pai, principalmente, queixava-se da atenção compartilhada e, não raro, ficava “de mal” de Calil e emburrava quando sua casa estava cheia de visitas para Calil. Em suas vindas, nessa época, Calil tentava sempre participar de reuniões com seu grupo de jovens e ver todos aqueles de quem gostava, o que tomava todo seu tempo.

⁸⁰ Ainda que eu falasse as línguas dos homens e dos anjos, e não tivesse amor, seria como o metal que soa ou como o sino que tine.

E ainda que tivesse o dom de profecia, e conhecesse todos os mistérios e toda a ciência, e ainda que tivesse toda a fé, de maneira tal que transportasse os montes, e não tivesse amor, nada seria.

E ainda que distribuísse toda minha fortuna para sustento de pobres, e ainda que entregasse o meu corpo o meu corpo para ser queimado, e não tivesse amor, nada disso me aproveitaria.

O amor é sofredor, é benigno; o amor não é invejoso; o amor não trata com leviandade, não se ensoberbece.

Não se porta com indecência, não busca os seus interesses, não se irrita, não suspeita mal;

Não folga com a injustiça, mas folga com a verdade;

Tudo sofre, tudo crê, tudo espera, tudo suporta.

O amor nunca falha; mas havendo profecias, serão aniquiladas; havendo línguas, cessarão; havendo ciência, desaparecerá;

Porque, em parte, conhecemos, e em parte profetizamos;

Mas, quando vier o que é perfeito, então o que o é em parte será aniquilado.

Quando eu era menino, falava como menino, sentia como menino, discorria como menino, mas logo que cheguei a ser homem, acabei com as coisas de menino.

Porque agora vemos por espelho em enigma, mas então veremos face a face; agora conheço em parte, mas então conhecerei como também sou conhecido.

Agora, pois, permanecem a fé, a esperança e o amor, estes três, mas o maior destes é o amor. (CORÍNTIOS 13)

Eu sempre tentava ver todo mundo que eu gosto e ficar com a minha família, mas o tempo nunca dá e meu pai sempre acabava achando ruim porque achava que eu não ‘tava dando atenção pra ele (...) lá eu demorei a ter amigos e até hoje não é como meus amigos daqui, eu sentia falta (...) eu não queria e não quero voltar prá cá, mas quando eu vinha eu queria matar a saudade (...) agora quando eu venho, meu pai sempre programa uma viagem pra praia, eu acho que pra ter certeza que eu vou ficar só com ele (...) eu nem acho mais ruim ...

As tatuagens, como já discutido no capítulo III, podem funcionar como um recurso de memória, um modo de marcar na pele algo do qual o sujeito quer ou precisa se lembrar. Pode, ainda, ser um signo de pertencimento a um grupo ou tribo. Ao tatuar um calango em seu pé e uma pena em seu braço, Calil pareceu irritar-se porque o primeiro não saiu como desejava e o segundo acabou não sendo o signo de singularidade que ele ansiava. Por sua vez, as primeiras *tattoos* feitas por Calil depois de se mudar para outro país parecem remeter a uma tentativa de marcar na carne o amor daqueles que ele havia deixado para trás e dos quais sentia falta.

A saudade de casa e dos amigos e a solidão que sentia morando fora apareceram na forma de um coração sagrado com pequenos símbolos escondidos, remetendo àquilo do qual mais sentia falta. Calil refere-se aos momentos em que se sentia só, como momentos de tédio. Mais uma vez, o significante tédio parece apontar para a melancolia que Calil sente e que vai se agravando ao longo dos anos. Tanto o sagrado coração quanto o texto bíblico parecem falar de amor, do amor que Calil sentia falta e que precisou ser marcado em sua carne para tirá-lo da melancolia em que se encontrava.

Entretanto, algo mais chama atenção. Mesmo já adulto, vivendo longe de casa e fazendo o que bem quisesse de seu corpo - o que inclui desde tatuagens até a bebida que consome e as drogas que experimenta, ao voltar ao Brasil, Calil preocupa-se em esconder as tatuagens de seus pais, principalmente da mãe. É como se, ao voltar para casa, seu corpo, de certo modo, deixasse de pertencer somente a ele, como se seus pais se apossassem de seu corpo e tentassem regulá-lo, ainda que de modos distintos. Enquanto o pai exige a presença física do filho de quem não parece querer se desgrudar ao longo de toda sua estada no Brasil,

a mãe parece reclamar sua carne, queixando-se das tatuagens que ele faz e que ela considera um desrespeito, uma traição.

A cada vinda ao Brasil, Calil aparece com mais tatuagens, ao menos uma nova marca na pele. Calil também vai se afastando dos amigos e das coisas que antes gostava de fazer sempre que voltava para sua cidade, tentando passar o maior tempo possível com os pais para “ter menos estresse”. Calil também passa a relatar sentir-se “sufocado” quando está no Brasil, o que vai se tornando marcante em seus relatos:

Eu gosto de vir pra cá e ficar [com os pais], mas dá uma semana eu já vou ficando doido e quero voltar pra minha casa (...) é uma gritaria, uma bateção de panelas logo cedo, meu pai e minha brigando e a casa uma bagunça (...) vai me dando agonia (...) eu amo eles, mas não dou conta mais de ficar muito tempo com eles, eu vou ficando doido igual eles (...)

Esse amor do qual Calil sente falta, mas que o sufoca; que ele marca em sua pele, mas que, ao mesmo tempo, esconde para que a mãe não se chateie; que reclama sua presença mas que parece transbordar ao ponto dele querer voltar logo para sua casa, parece ser um amor para além do que ele às vezes consegue suportar, um amor que precisa ser marcado na carne quando ele está distante, mas que parece ser demais quando ele retorna ao lar.

O amor é essencial em sua vida. “Sem amor eu nada seria” lê-se nos versos do Coríntios gravado em seu tornozelo. O amor pelas coisas que deixou para trás e que têm importância em sua vida foram, de certo modo, sacrificados para que ele pudesse seguir com seus planos e sonhos, como parece remeter seu sagrado coração. Há também que se considerar o sacrifício que às vezes parece acarretar ser tão amado a ponto de sentir-se sufocado, demonstrando a ambivalência da marca que tatuou em sua costela. Mais que mero recurso de memória, portanto de funcionamento simbólico, essas tatuagens parecem remeter ao real, ao pedaço de sua vida que foi deixada para trás e que precisou ser (re)inscrita no real de sua carne e ao amor que transborda na tinta gravada em sua pele.

3.3. O essencial é invisível aos olhos

*On ne voit bien qu'avec le coeur
L'essentiel est invisible pour les yeux*

(Antoine de Saint-Exupéry)⁸¹

O ato de tatuar-se tem um lugar importante na vida de Calil. Embora a primeira vista seu uso possa parecer meramente decorativo, as *tattoos* aparecem em sua vida com diferentes funções, como vem sendo discutido ao longo deste capítulo. As tatuagens apresentadas nesta seção, embora esteticamente bastante distintas parecem apontar a tentativa de emitir uma mensagem comum e parecem apontar tanto para as identificações de Calil quanto para o modo como se vê diante do mundo.

A primeira dessas tatuagens é a epígrafe desta seção, tatuada em seu peito com letra cursiva e remete a infância de Calil e a sua relação com o grupo de jovens do qual participa:

Eu sempre gostei do livro desde pequeno e a gente usava muito no grupo de jovens.

O livro ao qual Calil refere-se é o clássico infanto-juvenil *O pequeno príncipe* de Antoine de Saint-Exupéry (2001), cuja história é narrada por um aviador que tem uma pane no deserto do Saara e, ao despertar de sua primeira noite de sono encontra uma pequena criança pedindo-lhe que desenhe um carneiro. Essa pequena criança é, na realidade, um príncipe que vive só em seu pequeno asteróide B612, tendo como sua única companhia uma arrogante rosa, nascida de um botão que, certo dia um vento forte trouxe ao seu lar. A rosa repele o jovem ao mesmo tempo que lhe enche de demandas. Cansado de se dedicar a uma flor que só o repreende, o pequeno príncipe sai de seu asteróide e parte sozinho para outros planetas, a fim de desbravar o mundo. A rosa exige do menino sua fidelidade e seu amor, além de cuidados que vão além das responsabilidades de uma pequena criança, o que faz com que o pequeno príncipe sofra e se angustie até que decide fugir, aproveitando uma migração de pássaros selvagens.

O pequeno e melancólico príncipe encontra várias figuras em sua jornada e sua história proporciona ao leitor uma reflexão sobre como o ser humano é responsável por aquilo

⁸¹ DE SAINT-EXUPÉRY, A. **Le petit prince**. Mariner books, 2001.

que conquista ou cativa, mas, também, sobre como somos marcados por aqueles e aquilo que encontramos no caminho. Calil, ao escolher a citação do livro para tatuar em seu peito, faz referência ao grupo de jovens do qual participa e que é de grande importância em sua vida, tanto que já havia sido “homenageado” em sua tatuagem do sagrado coração. O grupo é um local de acolhimento para Calil e também de exercício de sua fé e de sua caridade, importantes para o jovem.

Os escritos tatuados em seu peito parecem remeter à uma identificação ao grupo, um elemento de pertencimento, mas, também, é possível pensar em uma identificação ao pequeno príncipe que, sufocado pelo amor da rosa - assim como Calil sente-se sufocado pelo amor da família - decide aventurar-se em outros planetas, interrogando-se sobre o mundo e seu lugar nele. De acordo com Lacan, a identificação faz com que o outro se interrogue “não somente sobre seu lugar, mas sobre sua identidade, tem que se situar, não no interior de um recipiente limitado que seria seu corpo, mas no real, total e bruto com o qual tem que lidar” (1960-1961/2010, p. 101).

Os dizeres escolhidos por Calil aparecem na conversa do pequeno príncipe com a raposa:

- Adeus, disse ele...
- Adeus, disse a raposa. Eis o meu segredo. É muito simples: só se vê bem com o coração. O essencial é invisível para os olhos.
- O essencial é invisível para os olhos, repetiu o príncipezinho, a fim de se lembrar. Foi o tempo que perdeste com tua rosa que fez tua rosa tão importante.
- Foi o tempo que eu perdi com a minha rosa ... repetiu o príncipezinho, a fim de se lembrar.
- Os homens esqueceram essa verdade, disse a raposa. Mas tu não deves esquecer. Tu te tornas eternamente responsável por aquilo que cativas. Tu és responsável pela rosa...
- Eu sou responsável pela minha rosa... repetiu o príncipezinho, a fim de se lembrar. (SAINT-EXUPÉRY, 2001, s/p.)

A rosa parece representar para o pequeno príncipe a segurança emocional que o grupo de jovens representa para Calil. Ambos têm suas demandas. O grupo, desde que Calil se mudou, requer sua presença, algo que nem sempre pode ser atendido e que lhe acarreta sofrimento por estar distante. Ao mesmo tempo, o grupo lhe traz conforto e acolhimento, como a rosa, ao seu modo, fazia com o pequeno príncipe, que acabou dando-se conta do amor que ela sentia por ele.

A mensagem escolhida por Calil, de que o essencial é invisível aos olhos aparece, de outra forma em outra de suas tatuagens, um pequeno barco no oceano tocado apenas pela ponta do focinho de uma imensa baleia, completamente submersa. Assim conta o jovem:

Eu quis fazer uma tatuagem assim desde que eu vi o quadro dela, da Lora Zombie. O quadro é bem mais bonito que a *tattoo*, saiu só metade certa. Gosto bastante de baleias e o quadro tem a frase “*sometimes big whales kiss your boats not so as you notice*”. Li que na vida tem coisas muito maiores que a gente acontecendo sem nosso conhecimento. O desconhecido traz medo mas pode ser muito bom.

Calil fala de sua identificação à obra de Lora Zombie⁸² que, de certo modo, ressoa a mensagem tatuada em seu peito. A identificação é o processo central pelo qual o sujeito se constitui e se transforma, assimilando ou se apropriando, em momentos-chave de sua evolução, dos aspectos, atributos ou traços dos seres humanos que os cercam (ROUDINESCO, 1998), como já foi discutido no capítulo II desta tese. Aqui, Calil decide marcar em sua carne mensagens com as quais se identifica e que dizem algo sobre ele.

O uso das tatuagens para transmitir uma mensagem apontam para uma função simbólica do ato de tatuar-se. Essa mensagem pode apontar para a singularidade, entretanto, ao considerarmos que tanto os dizeres de *O pequeno príncipe* quanto o desenho de Lora Zombie tornaram-se nos anos recentes, tatuagens populares, pode-se pensar que, para além da singularidade, essas *tattoos* escolhidas por Calil apontam para sua inclusão no grupo daqueles que, de certo modo, pensam igual a ele e reconhecem a mensagem que quer transmitir.

3.4. Nome destino

algo é o nome do homem
coisa é o nome do homem
homem é o nome do cara
isso é o nome da coisa
cara é o nome do rosto
fome é o nome do moço

⁸² Lora Zombie é uma artista russa cujos trabalhos são frequentemente categorizados como Grunge Art. Seus trabalhos remetem aos cartoons e demonstram uma mistura de cores que remete aos quadrinhos. Zombie também tem como tema criaturas místicas e de contos de fadas. (Fonte: <https://urban-nation.com/artist/lora-zombie/>)

homem é o nome do troço
osso é o nome do fóssil
corpo é o nome do morto
homem é o nome do outro

(ArnaldoAntunes, 1993⁸³)

Nosso nome nos antecede, não somos nós que o escolhemos, ele é escolhido para nós, quase sempre por nossos pais. O nome próprio, para a psicanálise, tem a ver com o desejo do Outro e é o que possibilita a entrada do neonato na fala e na linguagem. Antes de falar, somos falados, e esse nome próprio nos designa antes mesmo de nosso nascimento. Embora seja chamado de nome próprio, ele só o é na medida que nos apropriamos dele e a ele nos identificamos.

Em *Dicionário de nomes próprios* (2003), Amélie Nothomb escreve um romance que gira em torno dos nomes das personagens, peças-chave do enredo. Lucielle e Fabien, jovens de 19 anos de idade, resolvem “brincar de casamento” e ter um filho. A história começa com uma disputa entre os dois sobre que nome dar ao bebê. Enquanto Fabien sugere nomes comuns, Lucielle, após encontrar um dicionário de nomes na biblioteca do avô, decide que a criança terá um nome forte e pouco usual. A disputa acaba em tragédia quando, na impossibilidade de entrar em acordo com Fabien, Lucielle o mata e vai ter a filha na prisão. Lá consegue, não sem objeções, dar à filha o nome que queria: Plectrude. Após conseguir registrar e batizar a filha, Lucielle enforca-se na prisão e deixa Plectrude para a irmã cuidar. O desejo de Lucielle se materializa na escolha do nome da filha e, ao ser completamente alcançado, a aniquila. Plectrude cresce carregando seu nome como um talismã e faz do incomum o ordinário em sua vida, e da história de sua nomeação, seu destino.

Frege (1892/1978) considera o nome próprio um sinal que deve designar ou referir a um objeto determinado de um modo determinado - diferente do nome comum, que refere a um conceito. Para o autor, um nome próprio deve ter ao menos um sentido, ou será apenas uma mera sequência vazia de sons, e deve ter, também, uma referência, que designe ou nomeie um objeto. É apenas mediante o sentido que o nome próprio se relaciona com o objeto. Os sentidos, para Frege, são modos de apresentação do mesmo objeto. Como explica

⁸³ ANTUNES, A. Nome. In: **Nome**. BMG, 1993.

Almeida (2017), é possível que a noção de nome próprio em Lacan articule-se ao objeto e não à cadeia significante, sendo, então, solidário à noção de letra.

O nome tem efeitos psíquicos e na carne daquele que o recebe, que jamais lhe é indiferente, como na história de Plectrude. Um nome remete ao traço unário e constitui-se como uma marca do apagamento do objeto irremediavelmente perdido, como discutido no Capítulo II desta tese. Lacan, em seu seminário sobre a identificação (1961-1962/2003) define o nome próprio pela relação da emissão nomeadora com algo que remete à letra. Um nome carrega alguma coisa que é da ordem de uma transmissão geracional ao extrair do Outro um significante para inserir o filhote de humano em um registro jurídico, estabelecendo-o como parte de uma linhagem e, também, algo da ordem de uma transmissão simbólica que abarca o acontecimento da nomeação em si, transformando-o em uma contingência. De acordo com Mariani (2014, p. 133-134):

É a partir desse nome legalmente validado que podemos ser designados socialmente mesmo que a nossa revelia. Esse funcionamento linguístico e social mostra tanto o aspecto convencional do nome próprio quanto implica seu caráter referencial produzindo um efeito de identidade por repetição. O nome próprio funciona como uma referência para o sujeito, uma vez que o sujeito é designado a partir desse nome que lhe é dado ao nascer.

Essa nomeação legal produz um efeito de unicidade, explica a autora, uma vez que essa atribuição de um nome próprio funciona identificando histórica e socialmente esse novo bebê. Tal unicidade pode ser compreendida como um efeito de colagem entre o nome e a pessoa (MARIANI, 2014).

Seria um nome, essa letra marcada na carne, um destino?

Calil, como já foi dito, recebeu o nome de seu pai, Kalil, com apenas uma letra modificada, abasileirando o nome de origem árabe que tem como um de seus significados, “amado”, e desde sua infância, viu-se identificado não somente ao seu nome mas, como já foi anteriormente assinalado, também ao sintoma do pai e do seu avô, também chamado Calil.

Não gosto do meu nome. Ninguém entende e é um saco repetir 5 vezes [...] Tenho o mesmo nome do meu avô, não me importo muito porque ele morreu muito antes de eu nascer, apesar que todos falam que a gente é parecido e gosta muito de beber e é viciado em jogo e festa.

Os nomes, assim como na história de Plectrude, têm um lugar importante na vida de Calil que carrega não apenas nome e sintomas quase idênticos aos do pai e do avô, mas, também, as assinaturas do pai e da mãe tatuados em cada um dos pulsos.

[...] eu tinha ido fazer outra tatuagem com uns amigos e tava bêbado, mas eu já queria tatuar as assinaturas deles fazia tempo, fazer uma homenagem pra eles, por isso eu carregava elas na carteira desde que tinha mudado [...] eu gastei meu dinheiro do aluguel com essas tatuagens, mas eu queria ter eles sempre comigo, apesar das raivas, eles me amam e sou metade cada um [...] quem sabe também eles não param de achar ruim minhas tatuagens, agora que tem uma homenagem pra eles...

Enquanto na passagem da adolescência para a vida adulta Calil pareceu recorrer às tatuagens de um calango e de uma pena em uma tentativa de reclamar a posse de seu próprio corpo e de torná-lo singular, como discutido na seção 3.1. deste capítulo; anos mais tarde, ao marcar a pele com a letra dos pais, Calil parece ter tentado devolver a posse do pai e da mãe sobre seu corpo, que estava geograficamente distante mas que, aparentemente, ainda pertencia, ao menos em parte, a esses pais.

A letra, para Lacan (1961-1962/2003), é um elemento criptográfico que torna possível o desvendamento da língua oculta do inconsciente, uma vez que ela, a letra, estrutura-se como uma lei de linguagem que seria a mesma do inconsciente. A criança, ao nascer, submete-se à linguagem por intermédio do agente do Outro, em geral encarnado na figura da mãe, ou daquele que ocupa seu lugar. No caso de Calil, em vista de uma internação da mãe por complicações após o parto, esse lugar foi ocupado, em suas primeiras semanas de vida, por seu pai e por sua avó paterna. Esse contato é o que permite a estruturação do aparelho psíquico e, mais adiante, a constituição do eu (como discutido no Capítulo II) e da ideia de si como um corpo. Para que o *infans* advenha como um sujeito desejante, é necessário que haja uma suposição subjetiva, inscrevendo uma marca antecipatória no organismo. Isso se dá desde antes mesmo do nascimento, na escolha do nome que será dado ao bebê, na preparação para recebê-lo e, também, através da fala que o agente materno endereça ao recém-nascido, confirmando sua existência no simbólico.

Aquele que ocupa o lugar do outro materno, destinatário do endereçamento dos apelos do bebê é demandado por ela a fazer-se comparecer. Ainda que a resposta dos agentes cuidadores seja o mutismo, afirmam Neves e Vorcaro (2011), pode-se supor que esse sujeito é, de alguma maneira, marcado pela presença - ou ausência - do Outro. Desse modo são implantados os primeiros significantes no organismo e, assim, o sujeito recebe sua primeira assinatura, que estabelece sua relação com o Outro.

O traço é a primeira marca do surgimento do sujeito a partir do significante. Para Lacan (1961-1962/2003) todo significante é constituído pelo traço, ou seja, tem o traço como suporte. Lacan parte da noção de traço único, apresentada por Freud como um modo de identificação parcial a um traço do objeto e o transforma em traço 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 ideia de identificação que perpassa as identificações imaginárias” (RINALDI, 2008, p. 60) ou seja, identificações marcadas pela imagem, para constituir-se em um modo de identificação simbólica, ao significante, que faz o sujeito do inconsciente emergir como uma nova instância psíquica.

A identificação simbólica consiste no nascimento do sujeito do inconsciente, compreendido como a produção de um traço singular que se distingue ao retomarmos um a um cada significante de uma história. “Sujeito do inconsciente” é o nome da relação abstrata que se dá entre um significante e um conjunto de significantes. Trata-se de um efeito, do nome dado à expressão concreta de um equívoco. O sujeito do inconsciente é um traço ausente de sua história que, no entanto, está marcado para sempre. Esse traço, explica Nasio (1997), unifica o conjunto de significantes, detalhe invariável que marca, por exemplo, todos os momentos de sofrimento psíquico de um sujeito. É um signo distintivo que se repete em cada um dos acontecimentos significantes, para além de suas diferenças. Esse é o traço unário: marca invariavelmente presente ao longo da vida, traço distintivo que baliza a história do indivíduo e que é da ordem da singularidade e pode ser percebido tanto nas parcerias que o sujeito faz ao longo da vida, quanto em suas formas de sofrimento.

Lacan (1961-1962/2003) sustenta que se o nome próprio é um significante que o sujeito pode usurpar para se representar, esse mesmo nome próprio não tem como significar totalmente o sujeito, pois se encontra na dependência de alguma coisa que se constitui como falta em uma temporalidade e uma lógica que são de outra ordem. O funcionamento do nome se desvela em sua relação com a pergunta “quem sou eu?”, que é respondida com a falta no

campo do Outro de um significante que diga tudo desse sujeito e que aponta para a dependência da formação do sujeito em relação à existência de efeitos do significante como tal. O sujeito é capturado como efeito do significante do Outro. Embora o nome próprio designe aquele que o porta, ele é pouco legível, o que faz com que o sujeito busque outros significantes para tentar dar conta daquilo que é, ou seja, da ideia que tem de si.

Essa ideia de si desenvolve-se a partir da construção do eu como projeção mental de uma superfície corporal e é discursivizada pela linguagem do Outro, como já foi discutido no capítulo III. Há sempre uma não coincidência entre aquilo que é da ordem da carne e aquilo que é o corpo. Tentamos lidar com essa não coincidência, dentre outras formas, através das intervenções corporais.

É interessante como, na tentativa de dar conta desse desencontro, Calil recorre, dentre outras tatuagens, à assinatura de seu pai e de sua mãe, de quem diz ter-se distanciado fisicamente ao mudar-se para outro país por sentir-se sufocado pela relação com a família, além do fato de não encontrar um modo de realizar-se profissionalmente no Brasil. Geograficamente longe desse “sufocamento”, Calil recorre à letra dos pais para marcar algo que parece remeter à uma submissão ao desejo desses pais e um retorno ao sintoma do pai, ou seja, às crises de pânico. Algum tempo depois dessas tatuagens terem sido feitas, suas crises de ansiedade se agravaram consideravelmente, como se uma identificação à letra que remete tanto ao seu nome quanto ao do pai houvesse se re-atualizado, retornando em sua carne e em sua psiquê na forma das graves crises de pânico (como Calil as nomeia), com crises de vômito que, não raro, se desencadeavam em internações hospitalares. A letra da mãe escrita em seu pulso também tem efeitos e aparece na crescente sensação de solidão e abandono relatadas por Calil com frequência cada vez maior e que remetem à relação estabelecida com a mãe em sua infância, quando sentia-se constantemente esquecido.

Tatuar a pele com os nomes dos pais, embora pareça ser algo da ordem de uma homenagem ou um recurso de memória a fim de mantê-los sempre por perto, funções simbólicas da tatuagem, discutidas no capítulo III desta tese, ao ser mais profundamente analisado, no caso de Calil, há algo que remete àquilo que é feito com o gado, que é marcado com as iniciais de seu proprietário a fim de assegurar sua posse sobre aquele animal. De modo similar, ao tatuar seus pulsos com as assinaturas, com a letra dos pais, Calil, embora geograficamente distante, parece se re-alienar à letra e ao desejo de seus pais.

É, ainda, um tempo depois de tatuar os nomes dos pais em seus pulsos que Calil assume, para eles, sua homossexualidade. A reação dos pais foi a de que já sabiam, mesmo assim, Calil sente que decepcionou os pais, especialmente a mãe, que gostaria que ele lhe desse netos. As assinaturas dos pais, marcadas em sua pele, parecem operar, assim, como uma espécie de garantia de que, embora desejante, o corpo de Calil ainda se encontre alienado ao desejo de seus pais, o que gera grande sofrimento no jovem.

Calil, diferente de Plectrude, não gosta de seu nome, mas o encarna, encarnando, junto, a história e os sintomas de seu pai e de seu avô. Calil parece evocar os nomes de seus pais ao ver-se deles separados, e encontrar-se na posição de ter que assumir seu desejo.

Sobre *Dicionário de nomes próprios*, Nothomb escreve:

Para um escritor, não há maior tentação que a de escrever a biografia de seu assassino. Dicionário de nomes próprios: um título de dicionário para evocar todos os nomes que terá dito minha assassina antes de pronunciar minha sentença. É a vida daquele que me deu a morte. (2003, s./p.)

Na história, Plectrude encarna o destino de seu nome ao transformar-se naquilo que sua mãe teve que se tornar para nomeá-la: uma assassina. Calil, ao seu modo, também encarna a história de seu nome e dos nomes de seus pais, ao ter, desde a infância, crises de pânico assim como seu pai, os vícios e a predileção pela boemia, herdados do avô, e a marca do signifiante “esquecido”, advindo de sua mãe. Ao tatuar as assinaturas de seu pai e de sua mãe em seus pulsos, Calil parece re-atualizar a relação problemática estabelecida com eles, re-atualizando seus sintomas, e parece fazer, assim como Plectrude, dos nomes de sua vida, um destino.

3.5. Nós, os excluídos

*Mutant and proud*⁸⁴

*(X-men First Class, 2011)*⁸⁵

⁸⁴ A frase apareceu primeiro no filme X-Men: First Class (2011) e tornou-se um dos lemas dos X-men e de seus fãs, aparecendo em diferentes contextos desde então. A frase “Mutantes e orgulhosos” convoca o orgulho pela diferença e ressoa muito além do universo dos filmes e dos quadrinhos.

⁸⁵ Vaughn, M. **X-men: First Class**. 20th Century Fox, 2011.

Calil, desde a sua infância, recorre ao universo da fantasia em momentos em que precisa de conforto. Desse universo, fazem parte dinossauros, criaturas mágicas e super heróis, como os X-men, com quem Calil diz identificar-se desde a infância. Já adulto, Calil veio a trabalhar em alguns projetos ligados à franquia, um de seus maiores orgulhos:

Eu nunca fui muito ajustado e os mutantes sempre foram uma fonte de conforto, de força e de esperança desde criança e também adulto. Eu nunca pensei que eu conseguiria andar nesses estúdios e ser uma pequena parte de uma franquia que significa tanto pra mim. Eu encontrei pessoas que se importam muito, que trabalham muito e que fazem o imenso trabalho de fazer um filme como esse. Eu não sei direito, mas parece que nesse universo eu consegui me encaixar.

Os X-men são um grupo de super heróis mutantes que aparecem tanto no universo dos quadrinhos quanto na tv, no cinema e nos videos games. Os X-men são mutantes, uma subespécie de humanos com habilidades especiais que, em sua maioria, lutam pela paz e pela igualdade entre os mutantes e os demais humanos em um mundo onde são perseguidos e excluídos. Eles são liderados pelo Professor Xavier, que é também fundador de uma escola para esses humanos especiais. Os mutantes desse universo fantástico vêm há muito servindo como analogia para um mundo onde minorias lutam contra exclusão e injustiça, como ocorre nas histórias dos X-men. Um outro paralelo também pode ser feito entre as histórias desses mutantes e as experiências de um grupo frequentemente marginalizado, os LGBTQI.

Andrew Wheeler (2014) faz uma interessante análise nesse sentido ao olhar para os X-men como uma representação da família e da comunidade *queer*. A maioria das personagens mutantes é composta por órfãos, exilados e excluídos. Os X-men tornam-se, então, sua tribo substitutiva cujos membros estudam, servem e vivem juntos. O fato de que eles não se parecem fisicamente, afinal, os mutantes advêm de diversas partes do mundo, destaca a ideia de que essas pessoas não compõem uma família natural, mas decidiram viver juntas.

Nas palavras de Wheeler (2014), isso parece uma versão aperfeiçoada do que seria, para muitos, uma realidade da comunidade gay. Embora as minorias, de um modo geral, tenham experiências distintas, uma experiência é bastante comum entre os membros da

comunidade LGBTQI, e bastante incomum entre outras minorias identitárias: o fato de que lésbicas, gays, bissexuais e pessoas trans tipicamente não advêm de famílias LGBTQI, o que faz com que aqueles com essas identidades cresçam frequentemente isolados de outros com identidade similar. Soma-se a esse isolamento, o fato de que muitas culturas e muitas famílias estigmatizam a identidade LGBTQI.

Outros grupos não-*queer* também crescem diferentes de seus pais ou de suas famílias, como é o caso de crianças adotadas, pessoas com algum tipo de deficiência, ou aqueles com identidades interraciais, como discute Andrew Solomon em *Longe da árvore* (2013). Solomon foi diagnosticado com dislexia na infância e já na vida adulta, descobriu-se homossexual. As duas identidades tiveram efeitos distintos em seus pais, o que fez com que ele se interessasse pelo que acontece quando pais têm filhos que não se ajustam aos padrões familiares, como acontece com os mutantes da ficção. Na obra, Solomon (2013) diferencia dois tipos de identidade. Por um lado existem as identidades verticais, ou seja, aquelas compostas por características obtidas através da família, como etnia, língua e religião. Por outro lado, existem as identidades horizontais, aquelas que se diferenciam das encontradas nos pais ou na família, como uma deficiência ou uma identidade sexual diversa. Para Solomon (2013, p. 11)

Não existe isso que chamam de reprodução. Quando duas pessoas decidem ter um bebê, elas se envolvem em um ato de “produção”, e o uso generalizado da palavra “reprodução”, com a implicação de que duas pessoas estão quase se trançando juntas é, na melhor das hipóteses, um eufemismo para confortar os futuros pais antes que eles se metam em algo que não podem controlar.

Como o próprio Solomon conta, a superação de sua dislexia só foi possível porque ele pôde contar com a paciente dedicação dos pais, em especial de sua mãe. Criado em um lar estruturado e em um ambiente privilegiado, Solomon sempre teve acesso a todo afeto, atenção e suporte terapêutico necessários para o tratamento. Contudo, quando sua homossexualidade latente passou a transparecer na adolescência, os mesmos pais que sempre o haviam cercado de amor e compreensão reagiram com intolerância e vergonha (SOLOMON, 2013). É o medo dessa rejeição que muitos indivíduos com identidades LGBTQI sentem, como relata Wheeler (2014). O medo comum da adolescência de ser excluído ou de ficar só é acentuado para aqueles com identidades *queer* e não é incomum, mesmo entre aqueles advindos de famílias e comunidades acolhedoras e compreensivas, acreditarem que podem vir a ser rejeitados. Esse é um medo que aparece também com frequência no discurso de Calil. Nesse sentido, os X-men

representam a fantasia de que a comunidade LGBTQI pode criar sua própria rede de suporte, unidos por seus medos e sonhos em comum.

Como aqueles com identidades LGBTQI, os mutantes não necessariamente nascem mutantes. Seus pais, seus irmãos e seus filhos não são necessariamente mutantes. Suas famílias e suas comunidades não são necessariamente mutantes e eles não nasceram em uma cultura assim. Eles são anômalos mesmo dentro de suas próprias famílias. Como a comunidade LGBTQI, os mutantes da ficção enfrentam um elevado medo de serem odiados por aqueles que mais deveriam amá-los. Por isso mesmo, os X-men representam uma versão do que as famílias dos exilados LGBTQI poderiam criar para si. Wheeler (2014) deixa claro que a necessidade de sair de casa e forjar uma nova família não é uma experiência universal para todos os adolescentes *queer*, tampouco é uma experiência majoritária. Entretanto, trata-se de um medo universal, mesmo entre aqueles que nascem em famílias amorosas e tolerantes e que não sabem como seus pais, seus irmãos, sua família e sua comunidade receberão sua identidade sexual. Saber que é possível encontrar um grupo com o qual é possível identificar-se, uma família de *outsiders*, de mutantes como os X-men, representa, assim, um alento e uma esperança para todos aqueles que se sentem excluídos, como Calil relata sempre ter se sentido.

Em sua diversidade, os X-men também ajudam a normalizar a sensação de ser um estranho. Os mutantes vindos de diversas partes de mundo e de diferentes etnias demonstram visualmente que eles são uma família forjada não por seus laços consanguíneos, mas também que ser diferente de sua família não implica que precisem ficar sós. Isso opera uma espécie de garantia para jovens *queer*, segundo Wheeler (2013) e trás segurança para aqueles que se sentem excluídos.

Os X-men têm grande importância na história de Calil, a ponto dele ter escolhido marcá-los em sua pele:

Eu fiz a tatuagem com meu ex chefe quando a gente acabou um dos projetos e quando eu já não ia trabalhar pra ele, por causa de todos os problemas. Foi pra comemorar esse fim e também porque os mutantes são importantes pra mim. A gente fez a mesma tatuagem na perna, juntos (...) É o escudo dos X-men.

Como já relatado na seção 2 deste Capítulo, Calil encontrou diversas dificuldades em seu trabalho, especialmente no que diz respeito àquilo que caía sob sua responsabilidade. Calil conta que trabalhava naquilo que sempre sonhou, na produção de filmes do universo dos X-men, entretanto seu chefe era, em suas palavras, “doido”. Os limites das relações de trabalho eram comumente atravessados e Calil via-se responsável por cuidar da vida pessoal de seu chefe, o que incluía ter que lidar com situações de abuso e violência, o que fez com que ele decidisse pedir demissão: “pra eu não ficar doido também”, disse ele. Essa decisão foi bastante difícil para o jovem que estava finalmente trabalhando com os heróis com os quais sempre sonhou. Mesmo assim, Calil decidiu marcar a pele com uma tatuagem idêntica a desse chefe abusivo.

O chefe, conta Calil, também é homossexual e tem graves problemas psíquicos, um vício em medicamentos e acessos frequentes de raiva, além de episódios de depressão, o que fazia com que o jovem tivesse que lidar com uma série de questões que iam muito além das tarefas de um assistente comum.

Ao decidir fazer uma tatuagem idêntica junto ao chefe, mais que marcar sua identificação aos mutantes dos X-men, como discutido anteriormente, Calil eterniza essa relação abusiva com chefe. A tatuagem, aqui, parece ter uma dupla função. Primeiramente, há um caráter identificatório que parece situar-se no registro imaginário. Desde a infância Calil tem no universo da fantasia uma fonte de conforto e parece também identificar-se com a imagem desses mutantes.

Para Freud, a identificação é um processo inconsciente realizado pelo eu quando este se transforma em um aspecto do objeto. Lacan, por sua vez, tenta dar nome a uma relação em que um dos termos cria o outro, promovendo o surgimento de uma nova instância psíquica. Assim, se em Freud o agente da identificação é o eu, em Lacan, o agente da identificação passa a ser o objeto, ou seja, a coisa com a qual o eu se identifica e a causa do eu, como já apresentado no Capítulo II desta tese. Para Freud, o eu é a projeção mental de uma superfície (1923/2011), um esboço, uma marca de uma experiência perceptiva excepcionalmente deixada na criança - e também no adulto. Embora o eu se precipite no estádio do espelho, ele não é, de modo algum, uma instância estática, mas, sim, um instância marcada por cada uma das experiências e das imagens com que o eu entra em contato ao longo da vida. Esses encontros produzem marcas que modificam o eu, (re)atualizando essa instância, como parece ter acontecido com os mutantes eternizados na tatuagem de Calil.

Em segundo lugar, há também um caráter simbólico nessa tatuagem que aponta para uma tentativa de significação dos eventos que marcaram sua relação com o chefe e com o projeto que era para ele tão importante. Não é incomum o uso das tatuagens para marcar um acontecimento importante, o que chama atenção é a ambivalência desse evento marcado na carne.

Ao falar dos acontecimentos que o levaram a pedir demissão Calil demonstra um grande sofrimento, tanto pelas dificuldades em lidar com as “loucuras” e não raro, com o abuso do chefe, quanto pelo fato de ter abandonado seu “emprego dos sonhos” por isso. Anos mais tarde, Calil voltaria a trabalhar, dessa vez com um outro chefe, em produções do universo dos X-men, o que demonstra a importância desse grupo de excluídos em sua vida.

3.6. Outros riscos

Calil havia deixado o Brasil em busca do seu sonho de trabalhar na indústria cinematográfica e conseguiu trabalhar no universo de seus heróis da infância. O que parecia seu emprego dos sonhos, entretanto, tinha um lado amargo: as dificuldades e os abusos do chefe, que Calil era obrigado a tolerar e que fizeram seu sofrimento mental agravar-se a ponto da situação tornar-se intolerável e Calil ter que pedir demissão. Por algum tempo, Calil decidiu trabalhar como *bartender*, até que encontrasse uma nova oportunidade em sua área. Nesse período Calil também iniciou seu primeiro relacionamento sério, com um jovem alguns anos mais novo. O relacionamento durou algum tempo, mas sempre com dificuldades, o que para Calil era novidade, já que esse era seu primeiro relacionamento sério.

Seu período sabático acabou durando bem mais que o planejado por Calil e seu relacionamento acabou durando menos, chegando ao fim após aproximadamente um ano. Antes do término do seu namoro, Calil fez uma de suas visitas ao Brasil e teve uma de suas piores crises.

A gente tava na praia, todo mundo e acho que eu comi alguma coisa que me fez mal, daí eu comecei a passar mal e não parei mais. A gente voltou pra casa e eu continuei passando mal, vomitando sem parar e aí foi me dando pânico e eu tava me sentindo sufocado naquela casa cheia de

bagunça e de lixo ... eu fiz um monte de exames e tive que ficar internado e eu tinha certeza que eu tava com alguma coisa séria porque eu não melhorava, mas era pânico de ficar naquela casa e no meio das brigas e das loucuras deles.

Acompanhei Calil durante essa crise. Calil chorava o tempo todo, mal conseguia comer e tinha acessos constantes de vômito. Seu discurso girava em torno de dois temas, a loucura que parecia rodeá-lo onde quer que ele estivesse e o medo de ficar só, medo esse que parece remeter à sua infância, aos tempos que era “esquecido” na escola por sua mãe, época que suas crises de ansiedade começaram.

Eu atraio gente louca. Só tem doido na minha família e aí eu vou trabalhar com gente mais doida ainda. Eu gostava do meu trabalho, mas não tava aguentando tanta loucura, aí eu venho pra cá e só tem briga, a casa bagunçada, cheia de lixo da minha mãe ... a casa parece um lixão. Eu só quero ir embora...

Eu vou acabar ficando sozinho, eu tenho medo de ficar sozinho, de não ter ninguém ...

Calil, quando conseguia falar, retornava a esses temas e, mesmo sem condições, insistia em voltar para casa. Sugerí, então, que Calil procurasse um psiquiatra. Essa foi sua primeira consulta já que, até então, suas medicações eram indicadas pelo pai. Calil foi medicado e orientado a continuar o tratamento e, mesmo contra vontade da família retornou aos Estados Unidos.

As crises de ansiedade continuaram, sempre bastante graves. Ao sair de uma delas Calil tatuou um esqueleto de tiranossauro em seu braço e disse que “ajudava a melhorar”. Mais uma vez, a escolha da *tattoo* marca em sua carne o universo da fantasia. É interessante como, em meio a graves crises, Calil tenta, como fazia na infância, refugiar-se na Isla Nublar. É como se seu tiranossauro operasse como um amuleto, como algo que pudesse lhe trazer conforto e proteção, ainda que não de forma permanente.

Quatro meses depois, Calil retornou ao Brasil. Antes de retornar disse que só ficaria na casa dos pais se a mãe tirasse o lixo acumulado e se a trepadeira na entrada da casa fosse cortada. Consultou-se com um novo psiquiatra, participou de cerimônias religiosas e parecia um pouco melhor após duas semanas. Algo, no entanto, ainda o angustiava: Calil queria um nome, um diagnóstico para aquilo que sentia. As “crises de pânico”, como nomeadas por seu pai, pareciam não dar conta daquilo que sentia. Calil chegou, então, à conclusão de que era hora de cuidar de seu próprio tratamento e de fazê-lo onde escolheu viver. O jovem procurou um médico e um terapeuta com quem passou a se consultar. Nosso relacionamento de analista/analizando que desde o começo via-se borrado por nossa proximidade também chegou ao fim, embora tenhamos mantido contato e tenhamos nos reencontrado para as entrevistas que também compõem esse caso.

Calil, desde então, fez outras tatuagens e diz ter planos de fazer outras mais. Quando a melancolia parece apontar, Calil diz que “tá na hora de fazer outra *tattoo*”. O diagnóstico que tanto queria também veio na forma de um “Transtorno Bipolar”, o que lhe trouxe algum conforto e uma medicação que parece lhe ajudar, embora as crises reapareçam de vez em quando e, com elas, a urgência por marcar novamente sua carne.

CAPÍTULO V

A PROPÓSITO DE UMA DIAGNÓSTICA

*Eu fico louco
Eu fico fora de si
Eu fica assim
Eu fica fora de mim*

*Eu fico um pouco
Depois eu saio daqui
Eu vai embora
Eu fico fora de si*

*Eu fico oco
Eu fica bem assim
Eu fico sem ninguém em mim*

(Arnaldo Antunes, 1995)⁸⁶

A palavra é ferramenta essencial para a atividade terapêutica, a cura pela fala. É ela que nomeia o sofrimento e abre o caminho para encontrarmos uma saída das trevas do mal-estar. O estabelecimento de um diagnóstico é condição fundamental para o direcionamento de uma análise. Calil, ao chegar aos meus cuidados, tem seu diagnóstico na ponta da língua: “eu tenho síndrome do pânico, igual meu pai”. Mas, afinal, o que isso quer dizer? Mais, ainda, o que isso diz sobre Calil, sobre o modo como ele sofre, sobre seus sintomas?

No capítulo anterior, o caso de Calil foi construído a partir dos relatos de seu tratamento e de suas entrevistas posteriores. Este capítulo inicia-se com uma discussão acerca daquilo que é entendido como diagnóstica para, em seguida, partindo dos significantes escandidos do discurso do jovem, tentar estabelecer uma diagnóstica do sofrimento de Calil e tentar compreender o ato de tatuar-se em seu funcionamento psíquico.

Na medicina o diagnóstico indica a determinação de uma doença através de seus sinais e sintomas e implica uma descrição, na definição de sua etiologia e em uma classificação. Baseado em uma semiologia, o diagnóstico tem o objetivo de determinar a natureza da doença (etiologia) e também de classificá-la para enquadrá-la em uma nosografia (diagnóstico diferencial). De acordo com Abel, o diagnóstico "é a base para o estabelecimento do prognóstico e do tratamento, ou seja, é a etapa inicial de uma análise, visto ser necessário

⁸⁶ ANTUNES, ARNALDO. Fora de si. In: **Ninguém**. BMG, 1995.

que se defina o diagnóstico antes da implementação dos procedimentos terapêuticos” (2013, p. 18).

A preocupação de Freud com o diagnóstico está presente desde seus trabalhos pré-psicanalíticos, quando ainda fazia operar o método catártico (1893-1895/2006). A função do diagnóstico, para Freud, é a de estabelecer se o caso em questão se beneficiaria do uso desse método. Nesse sentido, era importante levar em consideração tanto critérios clínicos quanto o caráter e a predisposição do candidato ao tratamento. Ocorre que, em psicanálise e também no método catártico, diagnóstico e tratamento se confundem, uma vez que a investigação pela etiologia dos sintomas já é, em si, uma forma de tratá-los.

O método psicanalítico conta, então, com um período experimental, um tempo inicial no qual são empreendidas as entrevistas preliminares, (que já compõem, em si, uma espécie de tratamento provisório) nas quais já aparece claramente a imbricação das forças inconscientes que impulsionam o sujeito em busca de tratamento. Trata-se de um período de sondagem, que serve tanto para que o analista conheça o caso quanto para que decida se ele é de fato apropriado para uma psicanálise. Isso implica na distinção entre neurose e psicose, ou seja, na elaboração de um diagnóstico estrutural.

Freud estabelece sua hipótese diagnóstica a partir dos sintomas típicos apresentados mas, também, tendo como base o modo como o sujeito, candidato à análise, se posiciona frente ao seu sintoma. Para Freud, é essencial que o quadro se caracterize como uma neurose, deixando claro que uma psicose só poderia ser tratada por meio de alterações no método (FREUD, 1905 [1904]/2006), discussão que será retomada por Lacan décadas mais tarde.

A psicanálise leva em conta não somente a forma do sintoma, mas principalmente seu conteúdo e o que isso significa para aquele que vive e experimenta seu sofrimento. Isso quer dizer, essencialmente, que o sintoma tem um sentido, isto é, que no caso de Calil, seus desarranjos intestinais e os momentos que ele diz experimentar um tédio absoluto têm algo a dizer sobre sua história. Para Freud, desvendar o sentido do sintoma envolve investigar suas origens e seus objetivos:

Temos incluído duas coisas como ‘sentido’ de um sintoma: o seu ‘de onde’ e seu ‘para quê’ ou sua ‘finalidade’ – ou seja, as impressões e experiências das quais surgiu e as intenções a que serve. Assim, o ‘de onde’ de um sintoma se reduz a impressões que vieram do exterior, que uma vez foram necessariamente conscientes e podem, a partir daí, ter-se tornado inconscientes através do esquecimento. O ‘para quê’ de um sintoma, seu propósito, no entanto, é invariavelmente um processo endopsíquico, que possivelmente teria sido

consciente, no início, mas pode igualmente não ter sido jamais consciente e ter permanecido no inconsciente desde o início. (FREUD, 1916-1917/2006).

Desse modo, interessa mais saber aquilo que de individual existe nos sintomas de Calil do que o fato de que seus desarranjos intestinais caracterizem um quadro de síndrome do pânico, como ele nomeia seu mal-estar. Portanto, escreve Abel:

a hipótese diagnóstica é baseada nos sintomas típicos, mas o tratamento psicanalítico se apóia [sic] principalmente nos sintomas individuais e no que pode haver de individual nos sintomas típicos. Seguindo essa linha de raciocínio, penso que podemos chegar à conclusão de que para Freud tem mais importância no tratamento o sintoma individual que o típico. Ou seja, a hipótese diagnóstica não tem importância decisiva para o curso do tratamento, visto que se pode intervir principalmente nos sintomas individuais e no que há de individual no típico, na busca de seus sentidos conectados às experiências do sujeito. (2013, p. 25)

O objetivo do diagnóstico para Lacan assemelha-se ao estabelecido por Freud, ou seja, decidir se um caso é ou não adequado ao tratamento psicanalítico. Entretanto, diferente de seu predecessor, Lacan encoraja os analistas a não recuarem diante da psicose, tampouco se intimidarem pelo perigo de delirar com o paciente (1966/1998). Ainda assim, ao menos em sua primeira clínica, Lacan orienta para a importância do diagnóstico estrutural a fim de que não se corra o risco de fazer eclodir a psicose em um paciente pré-psicótico erroneamente diagnosticado como um neurótico(1955-1966/1985).

Podemos distinguir, em Lacan, duas posições frente ao diagnóstico. Em sua primeira clínica, estrutural, o diagnóstico diferencial entre neurose, psicose ou perversão continua sendo feito a partir dos mecanismos desencadeados em defesa à angústia de castração, como já fazia Freud. Essas defesas cristalizam as estruturas psíquicas a partir de sua relação com a função paterna, ou seja, do destino dado ao Nome-do-Pai (1957-1958/1999). Como explicam Figueiredo e Machado, Lacan parte das categorias psiquiátricas reduzindo-as a três grandes campos, neurose, psicose e perversão.

Ele as usa de forma estrutural, isto quer dizer que ele tenta extrair dos tipos descritivos da estrutura do sujeito, cernindo no discurso de cada paciente aquilo que, funcionando como um operador estrutural, organiza o modo de cada sujeito lidar com a castração. Isto nos mostra que, antes de ser um estruturalista, Lacan era um psicanalista, o que não é pouco, já que seu modo de entender as estruturas clínicas levava em conta a descoberta freudiana do inconsciente e conseqüentemente a transferência. Assim, quando trata dos tipos descritivos, ele o faz levando em consideração que eles foram observados e descritos de fora da transferência e que, no caso da psicanálise, todo trabalho é feito na transferência. Portanto, sua busca da estrutura não era apenas uma veleidade teórica, uma

tentativa de inserir a psicanálise na onda estruturalista, esta preocupação revelava também um rigor teórico que implicava numa nova prática. (2000, p. 78)

A segunda clínica lacaniana, topológica, é chamada de borromeana por alguns de seus comentadores e se funda no fato de que o ser falante é consequência da relação estabelecida entre os diferentes registros. Nela, as estruturas se definem em relação à posição relativa de Real, Simbólico e Imaginário⁸⁷ e seu entrelaçamento a partir do nó borromeano, que será apresentado na seção 4 deste capítulo. As estruturas mantêm seu valor de orientação para o trabalho do analista, mas perdem seu caráter definitivo de classificação. O critério passa a ser o nó, que pode estar mais ou menos bem amarrado ou que pode ser substituído por outra forma de amarração, como parece apontar o caso de Calil. Já no final de seu percurso, Lacan (1975-1976/2007) introduz um quarto nó na amarração dos três registros que ele nomeará de *sinthome* e que será discutido mais adiante. A clínica borromeana consiste, então, "em identificar, a partir do envoltório formal do sintoma, a possível existência de um lapso no nó; o que aconteceria pela ausência da amarração adequada dos registros pelo quarto nó que caracteriza a função paterna" (LEITE, 2000, p. 37).

Para além do diagnóstico, Dunker (2011b, 2015) propõe a ideia de uma diagnóstica que, para o autor, é composta pelos efeitos de sentido e pelas re-significações que um diagnóstico pode ter para um sujeito, diante do aspecto social de sua patologia. Promover uma diagnóstica é, então, refazer laços entre trabalho, linguagem e desejo, articulando mal-estar, sofrimento e sintoma, como já foi dito na Introdução desta tese. Uma diagnóstica deve se opor a um diagnóstico baseado em síndromes, quadros e distúrbios e deve envolver a absorção dos efeitos do diagnóstico no interior da ação clínica.

Uma diagnóstica é composta pelos efeitos, pelos sentidos e pelas "re-designações" que um diagnóstico pode ter para um sujeito ou para uma comunidade diante do aspecto social de sua patologia. Ela é fundamentalmente uma resposta ética que podemos criar para dar destino ao que a psicanálise chamou de mal-estar. (DUNKER, 2015, p. 21)

A partir de uma diagnóstica, o diagnóstico deixa de ser tomado apenas como um ato de nomeação clínica de uma condição de adoecimento, possibilitando a reconstrução de uma forma de vida.

⁸⁷ A relação entre os três registros foi discutida no Capítulo II e será retomada um pouco adiante neste capítulo.

Considerar o diagnóstico em psicanálise a reconstrução de uma forma de vida envolve tanto a diagnóstica do sujeito como a transversalidade diagnóstica entre disciplinas clínicas (médica, psicanalítica, psiquiátrica, psicológica), tanto a flutuação discursiva dos efeitos diagnósticos (jurídico, econômico, moral) como sua incidência no real das diferenças sociais (gênero, classe, sexualidade). (DUNKER, 2015, p. 24)

Designar e nomear o sintoma inscreve o mal-estar e o sofrimento em um novo registro de discurso, diferindo, desse modo, o sintoma na acepção psicanalítica do sintoma em outras clínicas.

Se o mal-estar se mostra na finitude de nosso corpo, na precariedade de nossos acordos humanos, em nossa disposição à repetição e à angústia, resistindo à vagueza de sua nomeação, o sofrimento determina-se pela narrativa e pelo discurso nos quais se inclui ou dos quais se exclui. Retenhamos que os termos pelos quais a psicanálise fala da passagem do mal-estar ao sofrimento designam, antes de tudo, usos locais da linguagem: *romance* familiar do neurótico, *teorias* sexuais infantis, *mito* individual do neurótico, *ética trágica* da psicanálise. Romance, teoria, mito ou tragédia são categorias formais, gêneros literários e discursivos que nos mostram como há um trabalho social da linguagem que se cruza na determinação do sofrimento. (DUNKER, 2015, p. 25)

O mal-estar, efeito da renúncia a todo gozar, é essencialmente uma experiência linguística de fracasso de nomeação que frequentemente liga-se a uma procura de motivos. Ele aparece no sujeito na forma de angústia que circunscreve o mal estar no tempo e no gozo.

Um dos objetivos deste trabalho é promover uma diagnóstica a partir da construção do caso de Calil. De acordo com Viganò (1999), o caso é uma tentativa de encontro com aquilo que não se pode dizer, mas que pode ser circunscrito por um saber a partir de uma operação metafórica. Um caso coloca em jogo a construção de um saber sobre algo que se encontra além do registro das interpretações e que só pode ser produzido a partir do encontro entre o analista e o analisando, entre o pesquisador e o participante da pesquisa.

A narrativa do caso é construída em conjunto, o inconsciente do analista/pesquisador é posto à disposição do analisando/participante. Ao escrever o caso, o analista/pesquisador busca dar sentido àquilo que aparece na análise e nas entrevistas. O fio que conduz a construção do caso de Calil é o de suas tatuagens, das marcas que faz na pele e que parecem tentar dar algum sentido à sua existência e um destino ao seu sofrimento.

Calil relata sofrer, desde sua infância, de “uma síndrome do pânico”, ecoando o diagnóstico de seu pai, Kalil, que, segundo o filho, sofre da mesma maneira, e que é intercotada por períodos de depressão.

De acordo com Dalgalarondo (2008),

As **crises de pânico** são crises intensas de ansiedade, nas quais ocorre importante descarga do sistema nervoso autônomo. Assim, ocorrem sintomas como: batadeira ou taquicardia, suor frio, tremores, desconforto respiratório ou sensação de asfixia, náuseas, formigamentos em membros e/ou lábios. Nas crises intensas, os pacientes podem experimentar diversos graus da chamada despersonalização. Essa se revela como sensação de a cabeça ficar leve, de o corpo ficar estranho, sensação de perda de controle, estranhar-se a si mesmo. Pode ocorrer também a desrealização (sensação de que o ambiente, antes familiar, parece estranho, diferente, não-familiar). Além disso, ocorre com frequência nas crises de pânico um considerável medo de ter um ataque do coração, um infarto, de morrer e/ou enlouquecer. (p. 305)

As síndromes depressivas, hoje compreendidas no quadro dos transtornos de humor, ainda segundo Dalgalarondo (2008),

Do ponto de vista psicopatológico, as síndromes depressivas têm como elementos mais salientes o **humor triste** e o **desânimo** (Del Pino, 2003). Entretanto, elas caracterizam-se por uma multiplicidade de sintomas afetivos, instintivos e neurovegetativos, ideativos e cognitivos, relativos à autoavaliação, à vontade e à psicomotricidade. Também podem estar presentes, em formas graves de depressão, sintomas psicóticos (delírios e alucinações), marcante alteração psicomotora (geralmente lentificação ou estupor) e fenômenos biológicos (neurais e neuroendócrinos) associados. (p. 307)

Um diagnóstico, como o de “síndrome do pânico” e “depressão”, serve, em primeiro lugar, para que se possa definir um tratamento para o paciente, em geral, estabelecido pelo psiquiatra que o recebe. Serve também como um auxiliar para estatísticas. Do ponto de vista terapêutico, seu papel é bastante simplificado, ou seja, ao saber a que classificação pertence o sujeito, poder-se-á deduzir o tratamento correspondente, seja psicoterápico, farmacológico ou misto. (IZAGUIRRE, 2011).

Embora útil, um diagnóstico pouco ou nada diz sobre o sujeito que sofre. Quando Calil diz que sofre de “síndrome do pânico” e “depressão” isso talvez diga algo de seu sintoma, mas não conta, por exemplo, do fato disso apenas ecoar o diagnóstico do pai, um pai que tem o mesmo nome que o seu (Kalil) e que diz que o filho sofre da mesma maneira. Um pai que tem dificuldade em se separar do filho e que, às vezes, o “sufoca” com seu amor. Também diz muito pouco sobre funcionamento psíquico de Calil, o modo como consegue fazer laço e, no caso específico desta pesquisa, sobre como o ato de tatuar-se entra em sua dinâmica e sobre o modo como faz, ou tenta fazer, suas amarrações. Pouco diz também sobre sua experiência humana e sobre como se estrutura em referência ao real, simbólico e imaginário.

No capítulo anterior, o caso de Calil foi construído e suas tatuagens foram circunscritas em sua história de sofrimento. Aqui, partindo do diagnóstico de “síndrome do pânico” compartilhado por Calil no início de seu tratamento, o caso do jovem será analisado a fim de discutir a função do ato de tatuar-se em seu funcionamento psíquico e de promover uma diagnóstica do sofrimento de Calil, tomando suas tatuagens como fio condutor.

1. “Eu tenho pânico, como meu pai”

As manifestações da angústia afetam Calil desde sua infância. É no significante “pânico”, emprestado de seu pai (Kalil), que o jovem consegue encontrar uma nomeação para o seu sofrimento e para o transbordamento que recai em seu corpo na forma de crises de vômito e desarranjos intestinais. Nesta seção, parto da noção de desamparo, presente desde os primórdios da obra freudiana, para discutir os efeitos daquilo que Calil chama de “pânico” em sua narrativa de sofrimento e, finalmente, analisar sua identificação ao sintoma do pai.

O pânico é uma categoria psiquiátrica relativamente recente e tenta dar conta de um conjunto de características clínicas extremadas e de uma exuberância de sintomas objetiváveis a partir de um ponto de vista médico. Apesar de seu terrível caráter de transbordamento afetivo, o pânico não supõe um estado mórbido, isto é, independe da existência de uma enfermidade específica. Entretanto, explica Pereira (2008, p. 21), “ele constitui, antes de mais nada, uma possibilidade de existência de todos os humanos, sendo passível de eclodir a qualquer momento da história de uma vida”. A partir da noção de desamparo (*Hilflosigkeit*), elemento central da metapsicologia da angústia, é possível situar a questão do pânico na psicopatologia psicanalítica.

As elaborações freudianas sobre o desamparo vão desde a condição de prematuridade do recém-nascido, levando-o a depender totalmente dos cuidados de um outro para sua sobrevivência até a condição existencial humana de, ao procurar um sentido transcendental para sua vida em deuses ou líderes, dar-se conta de que o lugar último de fiador simbólico é vazio (FREUD, 1926/2014).

A palavra “desamparo” aparece em 1895, no *Projeto para uma psicologia científica* (1895/2006), e é utilizada por Freud para relatar que o recém-nascido precisa de ajuda para sobreviver. Essa ajuda será encontrada no primeiro cuidador, em geral a mãe, que passará a responder aos sinais de apelo do bebê, atendendo suas necessidades, mas também provendo-lhe algo mais, que é da ordem do afeto. Na história de Calil, esse lugar de primeiro outro foi ocupado pela avó materna e pelo pai, uma vez que sua mãe teve que passar por um longo período de internação e convalescência após dar a luz.

Está instaurada, desde as primeiras experiências de vida, a condição de desamparo que balizará a relação do humano com os outros e com o mundo. Essa condição de desamparo evidencia o papel central do outro tanto no sentido de aplacar as tensões pulsionais internas

quanto como fonte de tensão externa com a qual o humano precisa lidar. Para Marin “esboça-se a ideia da condição de desamparo como impossibilidade de defesa face ao desejo onipotente do outro” (2002, p. 131). Essa dupla função do outro acompanha os sujeitos ao longo de toda a vida, ora operando como fonte de desamparo, ora aplacando-o.

Em *Psicologia das massas e análise do eu*, Freud (1921/2011) descreve o pânico [*panik*] desencadeado pelo rompimento súbito e inesperado de todos os laços do sujeito com uma figura idealizada, elevada ao status de mestre todo-poderoso, deixando em seu lugar um vazio. Decorre, daí, um encontro repentino com o desamparo fundamental sobre o qual erguia-se essa figura idealizada, à imagem de um deus tranquilizador e protetor, fiador da estabilidade do mundo contra todos os perigos.

A instauração do desamparo não decorre apenas da incapacidade constitucional de lidar com as necessidades internas e do encontro com a realidade e com as demandas do mundo exterior. O desamparo, para Freud, designa um estado de impotência em que o sujeito se encontra diante de uma situação vivida como traumática que se materializa na forma de um excesso de excitação que o aparelho psíquico não consegue elaborar, situação detalhada pelo autor em *Inibição, Sintoma e Angústia*. (1926/2014).

A angústia, que era inicialmente considerada por Freud como originada da libido, passa a ser considerada como uma reação a uma situação de perigo ou traumática que têm em comum o medo da perda ou da separação do objeto amado. O protótipo para a angústia seria o trauma decorrente da situação do nascimento: "A primeira experiência angustiante, ao menos para os seres humanos, é o nascimento, e ele significa objetivamente a separação da mãe, pode ser comparado a uma castração da mãe (segundo a equação criança = pênis)" (FREUD, 1926/2014, p.70). Em outras palavras, escreve Freud mais adiante,

a angústia é a reprodução de uma vivência que encerrava as condições para tal aumento da excitação e para a descarga em trilhas específicas, e que é desse modo que o desprazer da angústia adquire seu caráter próprio. No ser humano, tal vivência prototípica é o nascimento, e por isso nos inclinamos a ver no estado de angústia uma reprodução do trauma do nascimento. (1926/2014, p. 73)

Freud, ao longo de *Inibição, sintoma e angústia* busca um entendimento acerca da natureza da angústia, mas reconhece a dificuldade em apreendê-la. Para ele, a angústia é algo que se sente e que provoca sensações físicas de desprazer e explica:

Nós a denominamos um estado afetivo, embora também não saibamos o que é um afeto. Como sensação, ela tem caráter obviamente desprazeroso, mas isso não esgota seus atributos; nem todo desprazer, pode ser denominado angústia. Há outras sensações de caráter desprazeroso (tensões, dor, tristeza), e a angústia precisa ter outras particularidades além dessa. (FREUD, 1926/2014, p. 72)

A angústia é, para Lacan, o único afeto que não engana. O termo afeto, em psicanálise, tem sua origem na terminologia da psicologia alemã onde é utilizado para exprimir qualquer estado afetivo, independente de sua tonalidade. Para Freud, as pulsões exprimem-se em dois registros: o do afeto e o da representação, sendo o segundo "a expressão qualitativa da quantidade de energia pulsional e de suas variações" (LAPLANCHE, 2001, p. 9). O afeto é, com frequência, considerado como sendo da ordem do inefável, do inominável, uma experiência radicalmente subjetiva sobre a qual nada se poderia dizer. Para Pereira

Sendo evanescente a natureza da "experiência afetiva" e consumindo-se em si mesma, ela nada nos deixaria de transmissível em si mesma, ela nada nos deixaria de transmissível a não ser sombras a partir das quais a memória e a linguagem esforçar-se-iam - em vão - para restituir um simulacro imperfeito do vivido original. Segundo tal concepção, o afeto tocava diretamente à essência das coisas, numa espécie de contato tão imediato com a verdade, que ele escaparia a todo discurso possível. Haveria algo de sagrado no afeto e corre-se o risco de profaná-lo pelo uso de uma palavra excessivamente segura de suas possibilidades de denotação. Um discurso sobre o afeto constituiria, sob essa óptica, um documento vivo da indigência da linguagem, já que falar de afeto é ao mesmo tempo dele se afastar. (2008, p. 22)

Ainda assim, é primariamente em torno dos afetos que se constitui aquilo que é da ordem do sofrimento. Afetos de todo tipo e que, não raro, escapam da compreensão humana estão no cerne de toda experiência clínica em psicanálise. É porque é afetado, muitas vezes de modo penoso e dolorido, que o sujeito é impelido à análise e, com sucesso, à cura, "exprimindo-se, assim, toda a dimensão trágica da experiência humana do sofrimento - *pateei machos*: um sofrimento que comporta a possibilidade de transformar-se em sabedoria" (PEREIRA, 2008, p. 23).

A emergência do afeto como efeito da rememoração do recalado é marca da eficácia da intervenção psicanalítica. Em *Estudos sobre a histeria* (1893-1895/2006), Freud constata que somente quando um afeto que estava originalmente ligado a uma representação da qual se desligou é revivido é que uma rememoração encontra seu efeito terapêutico. Cabe lembrar, aqui, que o afeto não é recalado, mas apenas os significantes que o amarram o são. O afeto continua circulando de forma convertida, deslocada, permanecendo à deriva até irromper no

sujeito. Daí decorre a constatação de Lacan (1962-1963/2005) de que em seu caráter de horrível certeza, a angústia constitui-se como aquilo que não engana.

A abordagem freudiana do afeto sustenta-se na dimensão simbólica estruturada pelo Édipo, sua fonte de emergência, e única capaz de atribuir-lhe sentido. Para Freud,

[...] a abordagem da questão fundamental de afeto dá-se sempre em relação à dimensão simbólica estruturada pelo Édipo, fonte de sua emergência e única capaz de atribuir-lhe sentido. Mesmo a angústia, esse afeto indeterminado por excelência, não constitui por si só uma dimensão afetiva natural, auto-evidente, mas assinala antes de tudo a possibilidade de desabamento do sistema simbólico que dá coerência e sentido ao existir humano. A contribuição de Freud para este tema mostrou que a angústia, mesmo a mais desenfreada, comporta no cerne de sua indeterminação alguma coisa da ordem de uma memória em estado de suspensão (ainda que seja através da desconcertante hipótese de uma “memória filogenética”) que aguarda ser recuperada e historicizada. (PEREIRA, 2018, p. 25)

O afeto é, essencialmente, aquilo que incide sobre o sujeito, ou seja, um estímulo, em termos freudianos, ou um significante, como diria Lacan. A angústia é, assim, a afetação mais elementar que aflora da relação com o outro e não pode ser recalçada, apenas reprimida. Apenas representações ou significantes são recalçados, como já foi dito anteriormente. O afeto é reprimido e transformado em outra coisa, como no caso das somatizações (diferente das conversões históricas que resultam do recalque). Um afeto pode também ser reprimido em sua fonte e, quando isso acontece com frequência, encontramos as manifestações da angústia como a fobia social e o pânico que Calil diz acometer-lhe, e que remete ao sintoma de seu pai.

Os ataques de pânico são, em sua maioria, brutais e incompreensíveis. Uma experiência de pura perda que não consegue se inscrever no campo da linguagem. Calil diz que, em suas crises, mal consegue respirar e não consegue fazer nada além de chorar e vomitar, destacando o estatuto do corpo e do primitivo nos fenômenos de angústia. Ele não consegue situar o que faz desencadear as crises, a não ser quando elas acontecem em suas visitas ao Brasil, como discutido no capítulo anterior. Ainda assim, elas parecem apresentar-se sempre de forma incompreensível do ponto de vista psíquico, e carecem de significantes para que sua experiência seja simbolizada.

É justamente a falta radical de palavras que caracteriza o pânico. Para Pereira (2018), essas crises apresentam-se como um esmagamento da linguagem que se revela na forma de um mutismo, uma paralisia, e que coloca o sujeito na situação de só poder falar de sua avassaladora vivência psíquica *a posteriori*, num tempo em que o pânico não mais esteja presente.

O pânico, assim como a experiência psicanalítica, constitui uma modalidade distinta de enfrentar a dimensão dos limites do simbólico, daquilo que é dizível:

[...] esta condição de falta fundamental de garantias sobre a qual desenrola-se tudo o que revela da linguagem e, por conseguinte, de toda a vida psíquica que Freud chama de desamparo [*Hilflosigkeit*]. Para Freud, tal precariedade intrínseca da organização psíquica decorre dos limites da linguagem em tornar possível uma apreensão subjetiva definitiva do sexual. Sob essa perspectiva, *entrar em pânico seria uma forma particular e desesperada de fazer face a essa dimensão de desamparo e de falta de garantias absolutas no que concerne à inscrição simbólica da sexualidade.* (PEREIRA, 2008, p. 31)

O pânico de Calil parece alimentar-se da falta de saber e de controle sobre seu corpo, ao mesmo tempo em que dela se origina. É em seu corpo que os sintomas recaem, desde a sua infância, na forma de desarranjos intestinais e de vômitos, para os quais Calil e sua família vão buscando encontrar sentido, buscando nomes, exames e tratamentos para o que parece ser um transbordamento da angústia, alimentando fantasias de um adoecimento orgânico que explique o sofrimento do jovem. Enquanto nas histéricas os sintomas são da ordem do dizer, ou seja, estão inscritos no simbólico, no caso de Calil não parece haver qualquer simbolização ou metaforização. Mas esse pânico alimenta-se, também, do medo da perda do objeto que transparece em suas lembranças de infância quando dizia ser sempre “esquecido por sua mãe na porta da escola” e que reaparece, quando adulto, em seu medo de ficar só, que se acirra durante suas crises. É no medo do abandono que o jovem parece localizar a origem de suas crises que, segundo ele, ocorriam de modo a “evitar ir para a escola e ser esquecido”.

Há, no entanto, algo mais que merece atenção na narrativa de Calil, que não sofre de uma maneira qualquer, mas diz “tenho pânico como meu pai”, identificando-se ao seu modo de sofrimento. A questão da identificação já foi apresentada no Capítulo II e revisitada no capítulo anterior. Contudo, antes de retomá-la aqui é preciso apontar e discutir algumas questões relativas à formação de sintomas.

Os sintomas têm um sentido. Essa é uma das bases sobre as quais sustenta-se a clínica psicanalítica. Eles têm, também, uma conexão com a vida de quem os produz (FREUD, 1917a/2016) e constituem-se em algo prejudicial ou, ao menos, incômodo, causando desprazer e sofrimento. Para Freud (1917c/2006) os sintomas neuróticos são resultado de um conflito que surge em virtude de um novo método de satisfazer a libido. Freud explica esse conflito da seguinte maneira:

O conflito surge pela frustração em consequência da qual a libido, impedida de encontrar satisfação, é forçada a procurar outros objetos e outros caminhos. A pré-condição necessária do conflito é que esses outros caminhos e objetos suscitem desaprovação em uma parte da personalidade, de forma que se impõe um veto que impossibilita o novo método de satisfação, tal como se apresenta. A partir desse ponto, a formação dos sintomas prossegue seu curso [...]. As tendências libidinais rechaçadas conseguem, não obstante, abrir caminho por algumas vias indiretas, embora, verdadeiramente, não sem levar em conta a objeção, submetendo-se a algumas deformações e atenuações. As vias indiretas são aquelas que tomam a formação dos sintomas; estes constituem a satisfação nova ou substituta, que se tornou necessária devido ao fato da frustração. (FREUD, 1917b/2006, p. 353)

Essas duas forças que entraram em conflito reencontram-se no sintoma e reconciliam-se através do acordo, da formação de compromisso que ele constitui. É por ser apoiado nessas forças que o sintoma é tão resistente. Um dos componentes desse conflito é a libido insatisfeita, que foi repelida da realidade e agora precisa procurar outras vias para se satisfazer. Freud complementa:

Se a realidade se mantiver intransigente, ainda que a libido esteja pronta a assumir um outro objeto em lugar daquele que lhe foi recusado, então a mesma libido, finalmente, será compelida a tomar o caminho da regressão e a tentar encontrar satisfação, seja em uma das organizações que já havia deixado para trás, seja em um dos objetos que havia anteriormente abandonado. A libido é induzida a tomar o caminho da regressão pela fixação que deixou após si nesses pontos do seu desenvolvimento. (FREUD, 19117c/2006, p. 362)

A inibição da libido em sua fonte através da repressão foi discutida acima, tendo como efeito manifestações de pânico como as de Calil e seu pai. Há, na formação dos sintomas, um constante trabalho psíquico tanto do ponto de vista econômico, isto é, na circulação e repartição da libido, quanto no que diz respeito à manutenção da formação de compromisso. O sintoma é algo que prejudica e empobrece a vida do sujeito. Contraditoriamente, talvez, é também algo que aparece com recorrência em produções artísticas ou em manifestações religiosas. Além disso há, lembrando Lacan, uma relação de amor entre o sujeito e seu sintoma, um apego ou uma identificação difícil de se desfazer.

Os sintomas não se desenvolvem ao acaso. Eles obedecem a certas condições de produção, com possibilidades e variações dentro de uma mesma estrutura. É preciso lembrar que, para Freud, o normal e o patológico distinguem-se por uma diferença quantitativa e não qualitativa. Em trabalhos como *A interpretação dos sonhos* (1900/2006), *Psicopatologia da vida cotidiana* (1901/2006) e *O chiste e sua relação com o Inconsciente* (1905/2006), Freud demonstra como as condições para a formação dos sintomas podem ser pesquisadas também nas pessoas que não padecem de sofrimento psíquico e lembra o leitor que “os mesmos

processos pertencentes ao inconsciente têm seu desempenho na formação dos sintomas, tal qual o fazem na formação dos sonhos - ou seja, condensação e deslocamento” (FREUD, 1917a/2006, p. 369). Ou seja, os sintomas, como o inconsciente, são estruturados como uma linguagem.

Há, também, que se considerar o papel da fantasia na formação dos sintomas. “Se há neurose, há fantasia e se há fantasia podemos supor a presença do sintoma” (DUNKER, 2003, p. 147). A fantasia designa a vida imaginária do sujeito e opera como um roteiro imaginário, correlato da realidade psíquica, no qual o sujeito representa para si mesmo sua história e a história de suas origens. Para Freud, “As fantasias possuem realidade *psíquica*, em contraste com a realidade *material*, e gradualmente aprendemos a entender que, no *mundo das neuroses*, a *realidade psíquica* é a *realidade decisiva*.” (FREUD, 1917a/2006, p. 370)

Na análise, partindo dos sintomas, é possível chegar ao conhecimento das experiências infantis às quais a libido está fixada, explica Freud (1917a/2006). Essas cenas e experiências nem sempre são verdadeiras:

Se as experiências infantis trazidas à luz pela análise fossem invariavelmente reais, deveríamos sentir estarmos pisando em chão firme; se fossem regularmente falsificadas e mostrassem não passar de invenções de fantasias do paciente, seríamos obrigados a abandonar esse terreno movediço e procurar salvação noutra parte. Mas, aqui, não se trata nem de uma nem de outra coisa: pode-se mostrar que se está diante de uma situação em que as experiências da infância construídas ou recordadas na análise são, às vezes, por igual, certamente corretas, e na maior parte dos casos são situações compostas de verdade e de falsificação. Às vezes, portanto, os sintomas representam eventos que realmente ocorreram, e aos quais podemos atribuir uma influência na fixação da libido, e, por vezes, representam fantasias do paciente, não talhadas para desempenhar um papel etiológico. (FREUD, 1917a/2006, p. 369)

Ao argumentar o papel da realidade psíquica em oposição à realidade material, Freud salienta o valor da cena primária, da sedução e da castração e deixa claro que a necessidade e o material para as fantasias procede das pulsões, mas diz que “está ainda por ser explicado por que sempre são geradas as mesmas fantasias com o mesmo conteúdo” (1917a/2006, p. 372). Freud chega, inclusive, a levantar uma hipótese filogenética para aquilo que ele chama de *fantasias primitivas*. Através dessas fantasias, o indivíduo entraria em contato, além de sua própria experiência, com experiências primevas que suplementariam sua própria experiência naquilo em que ela foi demasiadamente rudimentar. Ainda que algumas das explicações de Freud careçam de desenvolvimento, é indiscutível o papel da fantasia na estruturação da neurose e na constituição dos sintomas.

Além das condições estruturais, existem também condições individuais, específicas, que determinam a escolha do sintoma. Em sua *Conferência XVII*, Freud propõe uma distinção entre os sintomas individuais e os sintomas típicos:

O sentido de um sintoma, conforme verificamos, possui determinada conexão com a experiência do paciente. Quanto mais individual for a forma dos sintomas, mais motivos teremos para esperar que seremos capazes de estabelecer esta conexão. A tarefa, então, consiste simplesmente em descobrir, com relação a uma ideia sem sentido e uma ação despropositada, a situação passada em que a ideia se justificou e a ação serviu a um propósito. [...] Existem, contudo - e são muito frequentes - sintomas de tipo bem diferente. Devem ser descritos como sintomas 'típicos' de uma doença, são quase os mesmos em todos os casos, as distinções individuais neles desaparecem, ou pelo menos diminuem, de tal forma, que é difícil pô-los em conexão com a experiência individual dos pacientes e relacioná-los a situações particulares que vivenciaram. (1917a/2006, p. 277)

Ora, se os sintomas típicos, como a dúvida e a repetição característicos da neurose obsessiva, ou a indiferença e o asco, comuns na histeria, ocorrentes com regularidade nas neuroses nos remetem à estrutura, os sintomas individuais, por sua vez, têm a ver com as experiências históricas singulares que remontam à situação traumática e às vivências infantis. Enquanto os sintomas típicos são fortemente transgeracionais e prendem-se ao compartilhar de uma fantasia, os individuais constituem-se em uma solução singular para o conflito.

Tem-se, ainda, um terceiro tipo de sintoma, os chamados sintomas transitórios que se situariam em um momento intermediário da formação de um sintoma representado pelo retraimento da libido, pela introversão, pela angústia difusa e pela irritabilidade. “É comum, neste período, a aparição de sintomas de curta duração, no entanto graves, tais como a despersonalização ou a mania, que a tradição psicanalítica posterior a Freud denominou de sintomas transitórios” (DUNKER, 2003, p. 149). Esses sintomas são transitórios tanto porque costumam desaparecer rapidamente quanto por situarem-se em um momento de transição na história do sintoma.

A tripartição entre sintomas típicos, individuais e transitórios, embora útil é um tanto insólita por dois motivos, explica Dunker (2011c), primeiro porque sintomas *típicos* são sempre *individuais*, sintomas *transitórios* podem também ser típicos e sintomas *individuais* podem ser *transitórios*. Em segundo lugar, Freud compara sintomas com relação ao tempo (transitório, permanente, intermitente, crônico), com relação a sua regularidade social em uma determinada época, cultura ou contexto (típico, atípico, único, específico, genérico) quanto à sua função para o sujeito (individual, coletivo, produtivo, improdutivo, criativo, empobrecedor). Para Dunker:

Apesar de insólita e inconsistente - e talvez justamente pela sua incapacidade de reunir um conjunto que inclua todos os casos possíveis -, esta classificação revela níveis diferenciais de leitura do patológico, nem sempre explicitados pelos que se dedicam a estudar a diagnóstica psicanalítica. O que genericamente designa-se por sintoma - esta categoria que funda historicamente toda clínica possível - admite tanto o sentido de *experiência de sofrimento* (sintomas transitórios), como o sentido de *signo de um processo patológico* (sintomas típicos), além do sentido de *mal-estar ainda não reconhecido ou nomeado coletivamente* (sintomas individuais). Há formas de sofrimento que ainda não podem ser nomeadas e outras que já não podem ser mais reconhecidas, assim como há mitos individuais e coletivos, transitórios e permanentes, típicos e atípicos. Isso nos habilita distinguir o sofrimento *excessivamente nomeado*, codificado sob formas jurídicas, morais ou clínicas, ao modo do sintoma típico, do *sofrimento insuficientemente nomeado* que se apresenta como mal-estar difuso (*Unbehagen*), angústia flutuante ou condição incurável atinente a uma forma de vida. (2011c, p. 117)

Essa inconsistência na tipificação dos sintomas, apontada por Dunker chama a atenção para o fato de que a psicopatologia psicanalítica, ou seja, a forma de sofrimento psíquico está inscrita em uma cultura, ou seja,

o diagnóstico se faz sobre uma forma de vida que deve incluir ou pressupor suas próprias práticas, produtivas ou improdutivas, de nomeação (autodiagnóstico), sua economia social de conversão, determinativa ou indeterminativa, do sofrimento em sintoma ou mal-estar (interdiagnóstico), bem como sua inserção em dispositivos práticos ou institucionais de tratamento da falta ou do excesso (paradiagnóstico). (DUNKER, 2011b, p. 118)

A análise costuma caminhar dos sintomas típicos, mais generalizantes, para os sintomas individuais, mais singulares. Embora tenha dedicado ao menos três conferências a discussão da formação dos sintomas e sua tipificação (1917a/2006; 1917b/2006; 1917c/2006) a questão da identificação em relação aos sintomas aparece apenas como subtexto e em um exemplo clínico de uma mulher acometida por um ritual obsessivo. No ritual, a mulher era impelida a, antes de dormir, ir e vir de um cômodo adjacente ao seu quarto e, entre uma ação e outra, fazer pequenos e triviais pedidos à sua empregada. A interpretação freudiana levou à cena da noite de núpcias, na qual seu marido foi impotente, e ao temor de que esse segredo fosse revelado aos empregados.

Para Freud, (1917a/2006) a chave do sintoma estaria na identificação da mulher ao marido, uma vez que em seu ritual obsessivo ela imitaria a corrida de um cômodo ao outro, executada pelo marido na noite de núpcias na tentativa de tentar esconder dos empregados a sua impotência. O uso que Freud faz do termo ao analisar o ritual obsessivo acima descrito

parece remeter ao sentido mais fraco e pouco psicanalítico da palavra identificação, como se o processo se assemelhasse a uma mera imitação.

A identificação, como já discutido no capítulo II, é um processo central na constituição e transformação do sujeito e seu papel é fundamental na formação dos sintomas. Seu lugar é estratégico na análise que Freud faz do caso Dora (1905 [1901]/2006) e do "homem dos ratos" (1909/2013). Trata-se, também, de um processo fundamental na compreensão do sofrimento de Calil que, como já dito repetidas vezes, sofre como seu pai.

A ausência explícita do termo identificação nas conferências sobre o sintoma pode se explicar no fato de que o termo esteja subsumido em alguns processos envolvidos na formação de sintomas. Dunker cita como exemplo o fato de que Freud fala da regressão a escolhas de objeto abandonadas e lembra o leitor que "uma das definições da identificação é justamente uma substituição regressiva de objetos abandonados" (2003, p. 150), movimento dirigido à identificação.

Uma outra definição da identificação, também mencionada no Capítulo II e retomada no capítulo anterior, é de que ela é a forma mais primitiva de laço afetivo com o outro, ou seja, com o objeto. Freud dedica boa parte de sua conferência sobre os caminhos da formação dos sintomas (1917c/2006) à discussão do papel da fantasia na produção dos sintomas, como discutido acima. A fantasia, escreve Dunker,

é o ponto máximo de estase da libido, condensa o narcisismo do sujeito e portanto, coordena todo o sistema identificatório, quer pela via das instâncias ideais, quer pela via da identificação ao desejo do outro, com toda ambivalência que isto comporta. (2003, p.150)

A hipótese de que Calil identifica-se ao sintoma do pai vê-se corroborada por exemplos clínicos freudianos, como Dora (FREUD, 1905 [1901]/2006) e o "homem dos ratos" (FREUD, 1909/2013), já acima mencionados, demonstrando que não há novidade na identificação ao sintoma do parceiro ou da família. Essa transmissibilidade familiar do sintoma pode ser explicada pelo fato de que a família constitui-se como o pequeno universo de alteridades na qual o sujeito se constitui. É também nesse pequeno universo que uma narrativa de sofrimento pode ou não ser reconhecida e legitimada.

Ao dizer que sofre de pânico como seu pai, Calil encontra um rastro de legitimidade e de reconhecimento, além de uma espécie de fortalecimento do laço entre os dois. Ocorre, assim, uma identificação ao sintoma familiar, como se o fracasso de simbolização de seu pai

houvesse reencarnado em Calil, que se identifica a um traço de seu pai, seu “pânico”. Dunker explica essa transmissibilidade da seguinte maneira: “O conflito que não é resolvido por uma geração se expressa, no entanto, sob forma positiva no sintoma da geração seguinte ou em um membro dessa geração diante dos demais” (2003, p. 11), sobreinvestindo o vínculo narcísico na família.

Contrapondo-se à transmissão positivada descrita no parágrafo anterior, Dunker propõe um contramodelo baseado na transmissão por negativização, onde a transmissão dependeria de um movimento desidentificatório em relação ao sofrimento familiar. Isto é, “a invenção do sintoma, na sua forma individual, exige a criação de uma nova forma de sofrimento, distinta da que é oferecida pela geracionalidade” (2003, p. 151).

O sofrimento de Calil não se restringe aos ataques de pânico como os do pai, embora esses sejam dramáticos e tenham acompanhado o jovem desde sua infância. Calil sofre, também, de momentos que ele descreve como tédio absoluto, momentos aqui nomeados de mergulhos na melancolia. Seu ato de tatuar-se aparece justamente como uma tentativa de se resgatar do salto sem redes no abismo melancólico. Esses mergulhos parecem apontar para uma tentativa de desidentificação ao sintoma do pai e de diferenciação na sua forma de gozo, como será discutido na seção a seguir.

2. Mergulhos na melancolia

No romance *My year of rest and relaxation*, Otessa Moshfegh (2018) narra a história de uma jovem que resolve entrar em uma hibernação química. A jovem narradora é magra, rica, bonita, recém graduada em uma importante universidade e vive em um confortável apartamento em Nova York financiado, como tudo mais em sua vida, por sua rica herança. Contudo, existe um vazio em sua vida, um sofrimento inominável que vai além do luto pela perda de seus pais e dos relacionamentos sadomasoquistas que tem com a melhor amiga e com o namorado. Sem saber o que fazer com isso que nem ao menos consegue nomear, a anti heroína resolve experimentar uma hibernação narcótica com a ajuda de uma psiquiatra nada ética. O tédio e a vontade única de uma completa alienação do mundo narrada sob a névoa de uma louca combinação medicamentosa remete aos períodos de melancolia de Calil.

É inegável o sofrimento acarretado pelo que o jovem chama de pânico e sua identificação ao sintoma de seu pai, como discutido na seção anterior, mas não é isso que chama mais atenção em seu sofrimento. Entre suas crises, Calil relata momentos de tédio absoluto, marcado pelo que parece apontar para uma ausência total de desejo e que nomeio aqui de mergulhos na melancolia. É na carne que Calil procura algo que o resgate desse “tédio”, riscando seus braços com estilete durante as aulas na sua adolescência e, mais tarde, tatuando-se, no que parece ser uma tentativa de voltar do fundo da melancolia. Nesta seção, partindo de acepções acerca da melancolia e de articulações com a seção anterior e com o caso de Calil, tentarei discutir a hipótese dos mergulhos do jovem na melancolia como sendo uma tentativa mortífera de desidentificação do sintoma do pai para, na seção seguinte, discutir a função do ato de tatuar-se em sua narrativa de sofrimento.

O sofrimento psíquico não é casual, tampouco encontra explicações suficientes na biologia ou na anatomofisiologia. Isso porque ele é histórico e também cultural.

Esquirol gostava de repetir que a loucura é a “doença da civilização”. As doenças humanas, de fato, não são puras moléstias naturais. O paciente suporta seu mal, mas também o constrói, ou o recebe de seu meio; o médico observa a doença como um fenômeno biológico, mas, ao isolá-la, ao designá-la, ao classificá-la, faz dela um ser da razão e expressa um momento particular dessa aventura que é a ciência. Do lado do doente, como do lado do médico, a doença é um fato da cultura, e muda com as condições culturais. (STAROBINSKI, 2016, p. 15)

O parágrafo acima encontra-se na Introdução de *A tinta da melancolia* (2016), obra que Starobinski dedicada à investigação e discussão dos aspectos históricos e culturais do

difuso e persistente conceito de melancolia. A primeira parte do livro é uma revisita à tese de psiquiatria do autor, de 1960, e consiste na análise da história do tratamento da melancolia, desde a origem do termo, na Grécia Antiga, até 1900. Na segunda parte, o autor move-se pelas diferentes facetas da melancolia e, em um diálogo com as produções culturais, discute desde a condição de sofrimento nela implicada até a consciência trágica sobre a condição humana que dela decorre e que escreve com sua tinta, negra como a bile que nos primórdios era tida como causa da melancolia, algumas das obras mais importantes da humanidade.

Na obra de Starobinski é possível perceber a persistência do termo “melancolia”, conservado pela linguagem médica desde o século V antes da era cristã. Essa persistência, segundo o autor, “não demonstra nada além do gosto pela continuidade verbal” (2016, p.16), uma vez que por trás da continuidade do termo, os fatos que o circundam variam consideravelmente.

A palavra melancolia (*melancholia*) advém da bile negra (*melas*, negro; *chore*, bile) que em excesso é responsável pela tristeza. O termo surge a partir da concepção de que a natureza compreenderia quatro estações, a matéria, quatro qualidades fundamentais: o calor, o frio, o seco e o úmido), e o homem, quatro elementos. Decorre daí a teoria atrabilis, que marcou a patologia mental até o século XVIII:

[...] no início do século IV a.C., Hipócrates formulou a teoria dos humores, que seriam igualmente quatro: o sangue, a linfa, a bile negra e a bile amarela. As condições de saúde ou de doença estariam, de acordo com a teoria, relacionadas ao equilíbrio e ao desequilíbrio dessas substâncias no organismo. Designando, inicialmente, apenas uma substância que fazia parte do corpo, a melancolia passou depois, por associação, a nomear a condição doentia associada ao excesso de tristeza. (EDLER, 2015, p. 20)

O termo melancolia, como já dito por Starobinski (2016), demonstrou longevidade, persistiu às mudanças culturais e ao desenvolvimento da ciência e resistiu à desvinculação de suas raízes na teoria atrabilis, atravessando a época clássica e o Renascimento até que, na primeira metade do século XIX, deu-se um deslocamento para o termo depressão, que passou a ser amplamente difundido durante o século XX e no início do século XXI. Embora o termo melancolia jamais tenha sido completamente deixado para trás, o termo depressão (que tem sua origem na economia sugerindo a ideia de pressão para baixo, achatamento, queda) passou a ser amplamente utilizado pela medicina e pela psiquiatria na descrição de estados de tristeza. (EDLER, 2015; STAROBINSKI, 2016).

Na contramão da psiquiatria, que hoje situa as modalidades depressivas em seu capítulo de transtornos do humor⁸⁸, a psicanálise mantém o uso do termo melancolia. Freud, ao longo de sua obra, faz uso do termo depressão e da expressão "estados depressivos" e classifica a melancolia como o mais grave desses estados, dedicando-lhe um de seus mais importantes artigos *Luto e melancolia* (1917/2019).

Na abertura desse trabalho, Freud salienta a oscilação conceitual da melancolia que “apresenta-se sob várias formas clínicas, cuja síntese em uma unidade não parece assegurada, e das quais algumas lembram mais afecções somáticas do que psicogênicas” (1917/2019, p. 99). Entretanto, a fim de discutir a acepção do conceito de melancolia é preciso ter em mente, como lembra Edler (2015), que o quadro melancólico descrito por Freud seria designado hoje como uma forma de psicose, embora tenha sido inserido por ele nas neuroses narcísicas. O termo neuroses narcísicas foi inicialmente utilizado por Freud para dar conta das psicoses funcionais (cujos sintomas não são efeitos de uma lesão somática), opondo-se às neuroses de transferência, isto é, aquelas que são mais acessíveis ao tratamento psicanalítico por prestarem-se à instauração da transferência, mas acabou caindo em desuso ao final de sua obra.

Antes de dar seguimento à discussão acerca da melancolia, uma breve distinção das estruturas da neurose e da psicose faz-se necessária. Uma estrutura, escreve Netto, “é um conjunto complexo de elementos interdependentes, que não podem operar isoladamente, e cada um depende dos outros” (2010, p. 176). Elas dependem de um conjunto, no qual a presença e a atuação do pai têm um papel determinante. São três as estruturas clínicas: neurose, psicose e perversão.

À luz das inovações conceituais de *O eu e o isso* (1923/2011), Freud publica dois artigos em 1924 a fim de pensar os dois principais quadros nosográficos da psicanálise no âmbito da nova apresentação do aparelho psíquico com três instâncias, o Isso, o Eu e o Super-

⁸⁸ Os transtornos de humor compreendem uma vasta categoria psiquiátrica que consiste de três grandes síndromes: as síndromes ansiosas, as síndromes depressivas e as síndromes maníacas. As síndromes ansiosas são ordenadas em dois grandes grupos, o primeiro, composto por quadros em que a ansiedade é constante e permanente (ansiedade generalizada, livre e flutuante); e o segundo, nos quais há crises de ansiedade abruptas e mais ou menos intensas, como as crises de pânico de Calil, discutidas na seção anterior. As síndromes depressivas caracterizam-se, de um modo geral, pelo humor triste e pelo desânimo, embora caracterizem-se por uma multiplicidade de sintomas. A melancolia poderia situar-se aqui, classificada como depressão psicótica, marcada por delírio de ruína ou culpa, delírio hipocondríaco ou de negação de órgãos ou alucinações com conteúdos depressivos. Finalmente, as síndromes maníacas seriam aquelas marcadas pela euforia e pela alegria patológica, manifestando-se como agitação psicomotora, exaltação, loquacidade ou logorréia e pensamento acelerado. (DALGALARRONDO, 2008)

Eu.⁸⁹ Em *Neurose e Psicose* (1924a/2019), Freud faz uso pela primeira vez do termo psicose, como esclarecem Iannini e Tavares:

Embora ao longo das últimas décadas Freud tivesse se interessado por fenômenos presentes em diversas manifestações e formas da psicose, é a primeira vez que isola essas duas entidades clínicas, neurose vs psicose, na forma como serão consolidadas na literatura psicanalítica subsequente. (2019, p. 277)

Para Freud (1924a/2019), a diferença fundamental entre a neurose e a psicose é que a primeira é resultado de um conflito entre o Eu e seu Isso; e a segunda é resultado de uma perturbação semelhante entre o Eu e o mundo exterior. As neuroses, segundo Freud (1924a/2019) se originam do fato do Eu não aceitar nem querer conduzir para a descarga motora uma moção pulsional poderosa do Isso ou, ainda, barra o objeto visado por essa pulsão. O Eu defende-se da reivindicação do Isso através do mecanismo de recalque. Como consequência, o recalado luta contra esse destino criando caminhos alternativos para a satisfação, caminhos sobre os quais o Eu não tem poder algum. Essa substituição impõe-se, então, ao Eu pela via do compromisso; isto é, do sintoma. O Eu, descobrindo sua unidade ameaçada pela intrusão desse novo elemento, prossegue na luta contra o sintoma, tal como fez com a moção pulsional original, constituindo, assim, o quadro da neurose, como ocorre com o "pânico" de Calil, discutido na seção anterior. Freud acrescenta que

De nada adianta objetar ao fato de que o Eu, ao empreender o recalque, está, no fundo, obedecendo às leis do Super-Eu, que, por sua vez, têm sua origem nas influências do mundo real exterior e que no Super-Eu encontraram sua representação. O que permanece é o fato de que o Eu tomou partido dessas forças, que suas exigências são nele mais fortes do que as exigências pulsionais do Isso e que o Eu é a força que promove o recalque contra aquela parte do Isso e o fortifica através de um contrainvestimento da resistência. A serviço do Super-Eu e da realidade, o Eu entrou em conflito com o Isso; eis aí o estado de coisas em todas as neuroses de transferência. (FREUD, 1924a/2019)

As psicoses, por outro lado, apontam para a perturbação das relações entre o Eu e o mundo exterior. Como explica Freud "o mundo exterior governa o Eu de duas maneiras: primeiro, através de percepções atuais e sempre renováveis; segundo através do repertório de

⁸⁹ Freud, em sua segunda tópica, oferece a seguinte distinção entre as três instâncias do aparelho psíquico. O Isso, do ponto de vista econômico, seria o reservatório da libido; do ponto de vista dinâmico, estaria em conflito com o Eu e o Super-Eu. O Eu, amplamente discutido no Cap. 2 desta tese, seria, nesse ponto das teorizações freudianas, instância mediadora entre as reivindicações do Isso, os imperativos do Super-Eu e as exigências da realidade. O Super-Eu, finalmente, operaria como um juiz ou um censor do Eu e seria responsável pela consciência moral, pela auto-observação e pela formação de ideais. (FREUD, 1923/2011; LAPLANCHE, 2001) O Super-Eu tem um importante papel na compreensão da melancolia.

percepções antigas” (1924a/2019, p.273). Essas percepções antigas fazem parte do que Freud chama de “mundo interior” e configuram-se como um patrimônio que faz parte do Eu. Na psicose, não apenas a aceitação de novas percepções é recusada, mas também o mundo interior tem sua significação e seu investimento retirados. O Eu cria automaticamente para si um novo mundo exterior e interior: "esse novo mundo é construído de acordo com as moções de desejo do Isso, e o motivo dessa ruptura com o mundo exterior foi um grave e intolerável impedimento de desejo [*Wunschversagung*] por parte da realidade" (FREUD, 1924a/2019, p. 273). Os delírios, característicos da psicose, seriam, assim, uma tentativa de cura, “um remendo colocado onde originalmente havia surgido uma fissura na relação do Eu com o mundo exterior” (FREUD, 1924a/2019).

Freud resume os traços distintivos entre neurose e psicose da seguinte maneira:

[...] na primeira, o Eu, dependente da realidade, reprime [*undertrückt*] uma parte do Isso (da vida pulsional, enquanto o mesmo Eu, na psicose, a serviço do Isso, afasta-se de uma parte da realidade. Para a neurose, seria então decisivo o domínio da influência real [*des Realeinflusses*], e para a psicose, o do isso. A perda da realidade estaria dada de início para a psicose; para a neurose, ao que parece ela estaria evitada. (1924b/2019, p. 279)

Ocorre que a neurose é, em sua essência, um meio de se afastar da realidade, uma fuga da vida real. A situação inicial da neurose decorre do recalçamento de uma moção pulsional que tem como efeito a instauração de processos de compensação para a parte prejudicada do Isso que reage contra o recalçamento. O afrouxamento do vínculo com a realidade aparece como consequência desse segundo passo na formação da neurose. Na psicose há, também, a distinção de dois passos. O primeiro arrancaria o Eu da realidade, enquanto o segundo procuraria reparar o prejuízo e restabelecer a relação com a realidade às custas do Isso. O segundo passo da psicose busca compensar a perda da realidade, não às custas de uma limitação do Isso, mas através da criação de uma nova realidade, que não apresenta mais o mesmo embate da realidade abandonada. O segundo passo tanto na neurose quanto na psicose sustenta-se nas mesmas tendências, servindo à demanda de poder do Isso que não se deixa intimidar pela realidade.

Tanto a neurose quanto a psicose são a expressão da rebelião do Isso contra o mundo exterior, seu desprazer, ou se preferirem, sua incapacidade de se adequar à necessidade real à Ananké [...]. Neurose e psicose distinguem-se muito mais entre si na primeira reação introdutória do que na subsequente tentativa de reparação. (FREUD, 1924b/2019, p. 281)

Na neurose há uma restauração da realidade, enquanto na psicose dá-se uma fuga dela. Enquanto a neurose contenta-se com evitar a parte correspondente da realidade e proteger-se do encontro com ela, algo que é franqueado pela existência de um mundo de fantasia; na psicose ocorre a construção de um novo mundo externo e interno. Assim, conclui Freud, “para ambas, neurose e psicose, não apenas conta a questão da *perda da realidade*, mas também a de uma *substituição da realidade*” (FREUD, 1924b/2019). O que difere as duas, além de seus mecanismos subjacentes são resultados de seus precipitados psíquicos: a fantasia, para a neurose; o delírio para a psicose.

Na aula de 7 de dezembro de 1955 em seu seminário sobre as psicoses, Lacan (1955-1956/1985) oferece uma análise de *Neurose e Psicose* (1924a/2019) e de *A perda de realidade na neurose e na psicose* (1924b/2019). Nessa aula, Lacan esclarece os mecanismos envolvidos na neurose e na psicose, a partir de sua leitura dos textos freudianos. A neurose é marcada pelo mecanismo do recalque [*Verdrängung*] que Lacan diz ser o mesmo que o retorno do recalçado [*Unterdrünckt*]. Para Lacan, não é correto dizer que a sensação interiormente reprimida (recalque) é projetada de novo para o exterior (recalçado), mas sim que o que foi rejeitado volta do exterior. Lacan chega a essa conclusão a partir da leitura do artigo de Freud (1925/2019) sobre a negação, no qual é afirmado que o retorno do recalçado só pode se dar pela negação. A psicose, por sua vez, tem como mecanismo a forclusão [*Verwefung*], que faz com que algo seja posto de fora da simbolização geral que estrutura o sujeito (LACAN, 1955-1956/1985). Assim, o que caracteriza a neurose é o recalque e o que caracteriza a psicose é a forclusão.

A melancolia, como dito anteriormente, pertence ao quadro das psicoses. Entretanto, diferente das demais psicoses que resultam de um conflito entre o Eu e o mundo exterior, a melancolia se origina de um conflito entre o Eu e o Super-Eu:

[...] o Super-Eu unifica em si influências tanto do Isso quanto do mundo exterior, tornando-se, de certa forma, um modelo ideal daquilo a que visa todo anseio do Eu: a reconciliação com suas diversas dependências. A conduta do Super-Eu deveria ser levada em consideração - o que até agora não aconteceu - em todas as formas de adoecimento psíquico. Entretanto, podemos postular, provisoriamente, que também deve haver afecções que têm por base um conflito entre Eu e Super-Eu. A análise nos dá certo direito de supor que a melancolia seria um exemplo desse grupo; então, reservaríamos o nome de “psiconeuroses narcísicas” para perturbações desse tipo. (FREUD, 1924a/2019, p. 275)

Do modo como hoje é compreendida, a melancolia, como já foi dito, situar-se-ia no quadro das psicoses. Para melhor compreender essa inclusão, retomo aqui a discussão empreendida por Freud acerca da melancolia. Freud faz suas primeiras interrogações sobre essa afecção em seu *Rascunho G* (1895/2006??). Nesse trabalho Freud descreve um quadro de apatia, anestesia sexual e empobrecimento da excitação que, na época, ele considerava ser decorrente de uma hemorragia interna, “como se a excitação escoasse através de um furo” (EDLER, 2015, p. 29). É nesse trabalho que aparecem as primeiras associações entre o luto e a melancolia que serão destrinchadas duas décadas depois (1915/2019).

Mais que uma simples analogia entre os dois termos, em *Luto e Melancolia* (1915/2019) Freud fornece uma detalhada análise dos mecanismos que os envolvem na qual o primeiro serve de modelo para o segundo. O luto, explica Freud (1915/2019), é uma reação à perda de uma pessoa querida ou de uma abstração que esteja no lugar dela, como a pátria, a liberdade ou um ideal, e é comumente superado depois de um tempo. A melancolia, por sua vez, caracteriza-se por um profundo e doloroso desânimo, por uma suspensão de qualquer interesse pelo mundo externo, pela perda da capacidade de amar, pela inibição da capacidade para realização e pelo rebaixamento do sentimento de si (ou autoestima). O luto apresenta os mesmos traços, menos um: o rebaixamento do sentimento de si.

A melancolia, assim como o luto, pode ser a reação à perda de um objeto amado; mas, com frequência, é possível reconhecer que essa perda é de natureza mais ideal. “Não é que o objeto tenha realmente morrido, mas, como objeto de amor, foi perdido” (1915/2019, p. 102). Em alguns casos, acrescenta Freud,

acreditamos dever nos apoiar na suposição de uma perda como essa, mas não conseguimos discernir com clareza o que foi perdido, e com razão podemos supor que o doente também não é capaz de entender conscientemente o que ele perdeu. Esse também poderia ser o caso de quando o doente sabe qual é a perda que ocasionou a melancolia, na medida em que ele, na verdade sabe *quem*, mas não sabe *o que* perdeu nele. Isso nos levaria, de alguma forma, a ligar a melancolia com uma perda de objeto que foi subtraída da consciência, diferentemente do luto, no qual não há nada inconsciente no que se refere à perda. (FREUD, 1915/2019, p. 102)

Retomo aqui a hipótese levantada ao final da seção anterior, segundo a qual os mergulhos na melancolia de Calil seriam decorrentes de uma tentativa de desidentificação ao sintoma de seu pai, o “pânico”. É possível que, no processo de tentativa de desidentificação, Calil depare-se com a perda de seu ideal de “filho do pai”, do herdeiro de seu nome e de seu sintoma, o que resultaria em sua aproximação de um estado melancólico. É preciso deixar

claro que o estado depressivo é quase uma constante no sofrimento de Calil, mesmo durante suas crises de pânico. Contudo, há momentos em que esse estado depressivo aproxima-se da melancolia profunda, da qual o jovem parece conseguir emergir ao marcar sua pele com uma nova tatuagem.

A melancolia é marcada por uma inibição e uma falta de interesse que são comuns ao luto, cujo trabalho absorve o Eu. O mesmo ocorre na melancolia, embora nela não seja possível saber ao certo aquilo que arrebatou o Eu. Há algo mais que a difere do luto: na melancolia, como já dito, ocorre um extraordinário rebaixamento do sentimento de si, um grandioso empobrecimento do Eu. “No luto, o mundo se tornou pobre e vazio; na melancolia foi o próprio Eu”(1915/2019, p. 102). A melancolia decorre do abalo de uma relação de objeto, como explica Freud:

Houve uma escolha de objeto, uma ligação da libido a uma determinada pessoa; em consequência de uma *ofensa real* ou de uma *decepção* causada pela pessoa amada, sobreveio um abalo dessa relação de objeto [*Objektbeziehung*]. [...] O investimento de objeto provou ser pouco resistente, foi suspenso, porém a libido livre não se deslocou para outro objeto, mas se recolheu para o Eu. (1915/2019, p. 107)

No Eu, essa libido recolhida serve para estabelecer uma identificação do Eu com o objeto abandonado. Isto é, “a sombra do objeto caiu sobre o Eu” (FREUD, 1915/2019, p. 107), que agora é visto por uma instância especial como o objeto abandonado. Assim, “a perda do objeto se transformou em uma perda do Eu, e o conflito entre o Eu e a pessoa amada, em uma cisão entre a crítica do Eu [*Ichkritik*] e o Eu modificado pela identificação.

Calil, em seus mergulhos na melancolia, relata um tédio, uma tristeza sem motivo aparente, mas que o arrebatou, uma falta de interesse no mundo, além de fazer comentários auto depreciativos, indicando uma percepção rebaixada sobre seu sentimento de si, acirrando seu medo de ficar só.

Eu vou acabar ficando sozinho, eu tenho medo de ficar sozinho, de não ter ninguém...

Essa fala, que aparece repetidamente em suas piores crises, descritas no capítulo anterior, parece apontar para o medo da perda do objeto idealizado, isto é, da parte do seu Eu identificada ao pai e que assinala seu lugar na família.

Faz-se necessário deixar claro, aqui, que Calil não parece atravessar completamente a fronteira entre a neurose e a psicose. O jovem faz mergulhos na melancolia em suas tentativas de desidentificar-se do “pânico” do pai, mas não atinge seu fundo, não embarca de vez na psicose e parece ser resgatado desse destino através de suas tatuagens. Ainda assim, o sofrimento de Calil parece apontar para algo que vai além da depressão neurótica e que o deixa às bordas da psicose.

A diferenciação entre a depressão neurótica e a melancolia ganha relevo com a leitura lacaniana da obra de Freud, especialmente sua leitura aprofundada de *Luto e melancolia* (1915/2019). Em sua leitura, Lacan não deixou de se valer das considerações da psiquiatria clássica acerca das psicoses e da melancolia (LUSTOZA, 2018; QUINET, 2006), fundamentais para a compreensão dos fenômenos elementares que podem ser compreendidos como o núcleo primitivo da psicose. A partir da leitura das conferências clínicas do psiquiatra Ségla, Quinet (2006) explica que os denominados fenômenos elementares constituem o quadro clínico básico da melancolia, sem a existência de delírio. É a presença de alguns desses fenômenos que sustenta a suposição de que Calil faz mergulhos na melancolia, mas não submerge completamente, uma vez que a psicose não se consolida.

A melancolia *per se* aparece depois de um período prodrômico, isto é, um período de incubação no qual já se encontram as manifestações mínimas da doença que, para o olhar leigo, podem passar despercebidas ou serem confundidas com outros distúrbios (LUSTOZA, 2018; DALGALARRONDO, 2008). Os fenômenos elementares aparecem nesse período e se organizam em três grupos: fenômenos relacionados ao corpo; fenômenos relacionados ao pensamento; e dor moral (LUSTOZA, 2018; QUINET, 2006).

Os fenômenos corporais aparecem na forma de dores vagas, fadiga profunda, sensação de vazio ou zumbidos na cabeça, distúrbios do sono e do apetite. Como explica Lustoza (2018), esses fenômenos constituem um estado cinestésico penoso e uma experiência de desconexão entre as diversas dimensões da corporeidade. É como se as excitações internas fossem sentidas como algo estranho, alheio ao sujeito. Os fenômenos do pensamento, por sua vez, caracterizam-se por desordens próprias às operações intelectuais que aparecem na forma de uma dificuldade em concentrar-se ou fixar a atenção e uma perturbação do nexo entre o pensamento e a ação. Percebe-se, nesse momento, a apatia e o tédio que aparecem na lentidão da marcha, no discurso lento, monótono e repetitivo e na negligência em relação ao trabalho, à higiene e à conservação de si. Essa depressão física e do pensamento aparece nos momentos

que Calil chama de tédio, que diferem de suas chamadas “crises de pânico”, descritas anteriormente. Nesses momentos de mergulho na melancolia, o jovem diz não sentir vontade de fazer nada, deixa de tomar banho por vários dias, tem dificuldades no trabalho e diz querer apenas dormir, como a jovem do romance de Ottessa Moshfegh (2017) apresentada no início desta seção.

De acordo com Quinet (2006), esses distúrbios do corpo e do pensamento estão na origem do que é chamado por Ségla de “dor moral”, sintoma mais característico da melancolia que se traduz em uma larga gama de paixões tristes que vão desde o tédio e o abatimento (como os que acometem Calil) até a angústia, o terror e o estupor.

A dor moral provoca no sujeito um estado de anestesia, de desestesia psíquica, fazendo com que ele se isole cada vez mais do mundo exterior e se feche sobre si mesmo: ele vê tudo negro e se torna negativo. A dor moral, que se originou nos distúrbios corporais e mentais, os amplifica ainda mais, alimentando o penar. (QUINET, 2006, p. 190)

Calil, nesses momentos, acredita que nada de bom pode lhe acontecer. Seu pessimismo toma conta, além da culpa, como se seu Eu se colocasse como objeto para os maus tratos do Super-Eu. O jovem, entretanto, não consegue enunciar as razões que justifiquem todo esse tédio, pessimismo e culpa e parece simplesmente tentar suportar resignadamente a dor que lhe é infligida, geralmente, isolando-se e dormindo pelo maior tempo possível.

Os mergulhos de Calil na melancolia às vezes se confundem com suas crises de pânico, mas, com frequência, aparecem em momentos posteriores às suas crises. É como se Calil sofresse de uma desordem provocada na junção mais íntima de seu sentimento de vida, tal como propõe Lacan em *Questão preliminar* (1955/1998), algo que remete à experiência subjetiva de desorganização que o jovem parece se referir ao dizer que seus órgãos estão “contra si”, e que o fazem sofrer o que chamei no capítulo anterior de “pseudoalucinações”, como quando o jovem diz haver ouvido e visto um “capetão”, lhe incitando a fazer mal a si próprio.

A presença dos fenômenos elementares não é suficiente para que se estabeleça um diagnóstico estrutural de psicose. A eles precisa-se somar a posição do sujeito que só pode ser determinada a partir da escuta. A estrutura psicótica permite que o sujeito faça de sua experiência uma certeza e é aí que se ancora a hipótese de que, embora faça mergulhos na melancolia, Calil não submerge de vez na psicose, uma vez que suas experiências não

aparecem em seu discurso sob a forma de uma certeza, de uma afirmação não aberta à verificação e que prescindiria do assentimento do Outro.

Pelo contrário, mesmo ao experimentar o que parecem ser fenômenos elementares da melancolia, Calil mantém ao menos um grão de dúvida, por exemplo, quando diz que sabe que o “capetão” não é real, mesmo podendo vê-lo, ouvi-lo e senti-lo; ou, ainda, quando diz acreditar que pode estar sendo acometido de uma grave doença devido aos desarranjos que acompanham suas crises de pânico, mas, ainda assim, submete-se a uma série de exames e consultas médicas colocando sua crença em xeque. Não há certeza psicótica no discurso de Calil, mas, sim, uma crença neurótica que deixa suas experiências e suas afirmações abertas à confirmação ou à contestação dialética, colocando o jovem sempre à espera de novas significações.

Do ponto de vista estrutural, onde, então situaria-se Calil? Essa questão será discutida na seção a seguir.

3. A não-neurose de Calil

O caso de Calil, conforme analisado até aqui, parece apontar para os limites da clínica psicanalítica, ao menos no que diz respeito ao seu aspecto estrutural. O jovem, em diversos momentos, parece situar-se nos limites da neurose, mas não chega a adentrar completamente um quadro de psicose. Isso, a princípio, parece remeter ao que a psicanálise nomeia como casos-limite, ou *borderline*, como preferem os analistas pós freudianos de linha inglesa. Nesta seção, serão discutidos a hipótese de uma não-neurose como alternativa diagnóstica para Calil e os limites de um diagnóstico estrutural para a compreensão de seu caso, em especial, para a compreensão do papel do ato de tatuar-se na história de seu sofrimento.

Ainda no início da gestação desta tese, deparei-me com o termo “não-neurose” em uma obra de Marion Minerbo (2009). Na obra, a autora propõe-se a estudar duas formas de subjetividade que se desenham no campo da psicopatologia psicanalítica: a subjetividade neurótica e a não-neurótica. Minerbo estabelece essa organização a partir da obra de Andre Green que, por sua vez, foi influenciado pelas obras de Melanie Klein e seus seguidores, que contribuíram para a maior compreensão e para inclusão terapêutica de pacientes cujo modo de funcionamento apontaria para uma psicose mais ou menos circunscrita. Esse funcionamento, explica a autora, apareceria nas mais diversas estruturas psíquicas, incluindo a psicose. Esse modo de organização proposto por Green possibilita articular produtivamente a ideia de estrutura às contribuições kleinianas.

Adentrar as teorizações de Melanie Klein e de Andre Green sem dúvida desviaria os propósitos desta tese que se assenta, principalmente, na leitura lacaniana da obra de Freud e nas contribuições originais de Jacques Lacan. Entretanto, a ideia de não-neurose, a princípio, pareceu útil por abarcar, além das psicoses e perversões, os estados-limite. Segundo Minerbo,

Fazem parte dessa forma de subjetividade todas as patologias relacionadas aos problemas na constituição do Eu, qualquer que seja a maneira pela qual aquela subjetividade tenha se organizado/desorganizado diante da angústia narcísica: compulsões e adições, distúrbios alimentares, patologias de vazio de feitio melancólico, patologias do ato coloridas por diversos tipos de violência, somatizações, perversões e uma gama de apresentações, chamadas por Freud de neuroses narcísicas ou neuroses de caráter. (2009, p. 28)

Calil, com seu “pânico” herdado do pai, com seus mergulhos na melancolia e com sua dificuldade de simbolização que, não raro, demanda intervenções na pele na forma de

tatuagens para tentar se efetivar, poderia facilmente situar-se entre as não-neuroses. A alternância entre momentos em que a angústia de separação predomina, como quando o jovem diz que tem medo de ficar só ou quando parece enlutar-se diante de uma possível desidentificação ao sintoma do pai; e momentos em que parece sentir-se invadido por percepções e experiências que não consegue simbolizar, como quando Calil relata ver, ouvir e sentir o “capetão”, ou quando não consegue dar conta de suas experiências corporais, acreditando poder estar sofrendo de uma doença grave, parecem apontar para uma não-neurose.

Dentre as não-neuroses, Minerbo (2009) dedica-se à análise dos chamados *borderline* ou estados-limite, por serem mais comuns na clínica do que as psicoses desencadeadas. A leitura da obra da autora, embora tenha sido importante para a compreensão inicial do caso de Calil, impõe limites, principalmente por filiar-se a uma psicanálise distinta daquela que sustenta esta tese e a qual me filio. Recorro, assim, a outros textos para melhor compreender o sofrimento do jovem, mantendo, ainda, o termo não-neurose que se mostrou essencial para sua compreensão.

O uso do termo não-neurose parece supor a neurose como norma e as demais formas de subjetividade como desvio. Minerbo (2009) reconhece a problemática do termo que pode apontar para o que chama de “neurótico-centrismo”. Entretanto, o uso desse termo busca sinalizar diferentes modos de subjetivação e não estabelecer uma fronteira entre o normal e o anormal. “Vê-se como, de um ponto de vista rigorosamente psicanalítico, não faz muito sentido dizer que João, um *borderline*, ‘é mais doente’ que José, um neurótico. O neurótico pode sofrer muito mais do que um *borderline*, a ponto de inviabilizar sua vida. Já esse último pode conseguir amar e trabalhar, se seu objeto contribuir para poupá-lo de angústias que o fariam descompensar” (MINERBO, 2009, p.32). Vale destacar que é justamente nesse neurótico-centrismo que se assentam algumas das mais importantes críticas feitas à psicanálise: “Todas as críticas contra a incorporação estruturalista da psicanálise, como o falocentrismo (Derrida), o androcentrismo (teoria feminista), o logocentrismo (nietzscheanos), o etnocentrismo (teoria pós-colonial) e o edipianismo (Deleuze e Guattari), convergem para essa espécie de primazia conferida à estrutura neurótica. Nossos críticos insistem no fato de que essa estrutura neurótica, uma vez tornada normalopática, reproduz e universaliza certo tipo de família, certo tipo de sofrimento (paranóico, em vez de esquizofrênico), um tipo de ligação entre sexualidade e aliança (Foucault), assim por diante. Como modelo e meta da

condição do sujeito, a neurose adquire frequentemente valor de paradigma para processos de simbolização, de articulação de desejo e de laço social com o outro” (DUNKER, 2015, p. 330). Essas críticas parecem advir de uma sobreposição entre a teoria da constituição do sujeito à teoria da estrutura. Entretanto, o real da estrutura talvez não seja o real do sujeito ou o real do objeto, explica Dunker (2015). “Disso decorre uma ampla redução da diagnóstica psicanalítica ao diagnóstico de estrutura - logo, como sintoma - e, como tal, uma interpretação do sofrimento psíquico centrado na hipótese do excesso de experiências improdutivas de determinação. A linguagem, o falo, o complexo de Édipo e o Nome-do-Pai são os modos de determinação do mal-estar como sintoma. As críticas mais salientes à diagnóstica estrutural mostram-se, indiretamente, críticas ao privilégio, no interior da teoria lacaniana de apenas uma das metadiagnósticas da modernidade” (DUNKER, 2015, p. 332). A escolha do termo para tentar circunscrever o sofrimento de Calil tem a ver com a primeira hipótese formulada sobre o caso e com as construções que dela decorreram e de modo algum procura tomar a neurose como paradigma da normalidade.

As narrativas clínicas dos estados-limite não deixam dúvida quanto à sua gravidade, evidenciando a centralidade do corpo como meio privilegiado de expressão de sofrimento, como no caso do jovem Calil. Como explicam Moretto, Kupermann e Hoffmann (2017), parece que as subjetividades em questão nessas não-neuroses não mais encontram meios para representação do excesso pela via da linguagem, restando a alternativa de inscrição no registro corporal. É o que ocorre, por exemplo, quando Calil diz que seu corpo está contra si, pois não consegue controlar suas funções intestinais e tem vômitos incessantes sem qualquer explicação orgânica que os justifique. É o que parecia acontecer quando, na adolescência, o jovem fazia cortes pequenos e superficiais em seus pulsos quando era acometido pelo que descreve, já adulto, como tédio. É o que parece apontar para o ato de roer as unhas até que seus dedos fiquem em carne viva. É, também, algo que parece estar ligado à vontade quase que incontornável de tatuar-se que irrompe em momentos de impasse ou de tédio absoluto, como descrito no capítulo anterior.

Os estados-limite, ou *borderline*, podem ser compreendidos como estados em que há uma estrutura psicótica com apresentação neurótica temporária ou duradoura como consequência de uma fragilidade na linha de demarcação entre neurose e psicose, que podem ser concebidas tanto como estruturas distintas, conforme discutido acima, ou como estados que se relacionam de um modo contínuo, como propõem alguns analistas pós freudianos de

linha inglesa, como Melanie Klein e Bion. Podem, também, a partir das concepções de Kernberg, apresentarem-se como uma organização psíquica intermediária entre a psicose e a neurose que não se caracterizaria pela instabilidade, mas, sim, pela heterogeneidade, sendo, assim, uma estrutura singular (MORETTO, KUPERMANN & HOFFMANN, 2017), ideia à qual me filio.

A questão do limite é fundamental para a compreensão desses estados e está presente desde os primórdios da obra freudiana, sustentando a proposta de um aparelho psíquico que se divide em diferentes instâncias (Inconsciente - Pré-consciente/Consciente) delimitados por fronteiras. Essas fronteiras são fundamentais para a constituição subjetiva e para o estabelecimento das bordas corporais que delimitam e diferenciam o mundo interno do mundo externo, a interioridade da exterioridade. Esses limites possibilitam e favorecem a diferenciação entre o Eu e o outro, e sustentam a ideia de si como um corpo. Esse sentimento, essa ideia de si advinda dessa diferenciação, é o que permite que circulemos socialmente e que façamos laço com os outros.

Freud retoma essa questão do limite em *Mal-estar na civilização* ao discutir o que ele chama de “sentimentos de nós mesmos, de nosso Eu” (1930/2010, p. 16) e que nesta tese é chamado de sentimento de si⁹⁰. Como explica Freud, nada parece mais seguro do que esse sentimento; entretanto, isso não passa de um engodo:

Este Eu nos aparece como autônomo, unitário, bem demarcado de tudo mais. Que esta aparência é enganosa, que o Eu na verdade se prolonga para dentro, sem fronteira nítida, numa entidade psíquica inconsciente a que denominamos Id, à qual ele serve como uma espécie de fachada - isto aprendemos somente com a pesquisa psicanalítica, que ainda nos deve informar muita coisa sobre a relação entre o Eu e o Id. Mas pelo menos para fora, o Eu parece manter limites claros e precisos. (1930/2010, p. 16)

Esse Eu que se projeta para fora como uma unidade nos remete à ideia de si como um corpo, abordada em capítulos anteriores. Para Freud, essa indistinção de fronteiras entre o Eu e o outro só pode aparecer em um estado que não seria considerado patológico: no

⁹⁰ Freud aborda essa questão a partir de uma dúvida levantada por Romain Rolland após a leitura de *O futuro de uma ilusão*. Rolland lastima a ausência, no texto, de uma discussão acerca do que chama de sentimento oceânico, um sentimento religioso ligado à experiência direta da sensação de eterno. Freud, como explica Roudinesco, “rejeita de imediato a ideia de que tal sensação possa constituir a essência da religiosidade: a seu ver, ela é, em vez disso, uma repetição do sentimento de plenitude que o bebê experimenta antes da separação psicológica da mãe, sentimento de plenitude este que é característico do eu primário, do eu-prazer do qual o adulto, um eu apequenado pelo encontro com o princípio de realidade, sente saudade periodicamente. Se acreditamos encontrar nesse “sentimento oceânico” a fonte da necessidade religiosa, é por esquecermos que essa necessidade não é primária, que não passa de uma reformulação da necessidade de proteção pelo pai: o “sentimento oceânico” evocado por Romain Rolland, definitivamente, é apenas uma tendência ao restabelecimento do narcisismo ilimitado que é específico do eu primário. (1998, p. 490)

enamoramto. Quando estamos completamente apaixonados, a fronteira entre o Eu e o objeto parece desaparecer e o Eu e o outro parecem estar preparados para agir como se fossem um só. Trata-se, Freud esclarece, de uma exceção. A fragilidade na delimitação entre o Eu e o outro, entre o mundo interno e o mundo externo é uma das características das não-neuroses.

Para Freud,

A patologia nos apresenta um grande número de estados em que a delimitação do Eu ante o mundo externo se torna problemática, ou os limites são traçados incorretamente; casos em que partes do próprio corpo, e componentes da própria vida psíquica, percepções, pensamentos, afetos, nos surgem como alheios e não pertencentes ao Eu; outros, em que se atribui ao mundo externo o que evidentemente surgiu no Eu e deveria ser reconhecido por ele. Logo, também o sentimento do Eu está sujeito a transtornos, e as fronteiras do Eu não são permanentes. (1930/2010, p. 17)

A ideia de uma autonomia do Eu é, portanto, equivocada. Essa instância não passa de uma fachada, uma projeção imaginária de uma superfície que se prolonga sem fronteiras no inconsciente pulsional. Existe, contudo, uma fronteira clara e nítida entre o Eu e o mundo exterior, salvo nos casos patológicos, conforme indica Freud na citação acima. De acordo com Hoffmann e Costa:

A gênese desta “fronteira” é tributária da experiência feita pelo bebê sobre o objeto de satisfação, como o seio, está “fora” de seu eu-prazer e seu reencontro necessita de uma ação específica. Esta oposição entre o eu-prazer e o objeto (perdido) empurra o eu ao reconhecimento do “mundo exterior” e, deste fato, ao reconhecimento dos limites do gozo do “ilimitado”, de seu narcisismo de origem, como testemunha o “sentimento oceânico”, a “sensação de eternidade”⁹¹. Assim, se instaura o princípio de realidade, pela faculdade de julgar entre o objeto perdido e o objeto correspondente no mundo exterior: experiência que, na maioria das vezes, resulta no julgamento de que “não é isso!” e de que nenhum objeto é capaz de proporcionar a satisfação - é daqui a falta que o sujeito experimenta pela satisfação. (2014, p. 249)

Esse limite na constituição subjetiva viria, então, da primeira experiência da perda de um objeto e de seu gozo. É a perda de um objeto anteriormente reconhecido pelo bebê como parte de seu corpo que permite a distinção entre ele e sua mãe e o estabelecimento do limite entre o Eu e o mundo exterior. Ao ser conhecido como objeto perdido, essa parte passa a aparecer para o Eu como algo advindo de fora, constituindo, assim, o limite psíquico entre o que é interno e o que é externo, entre o Eu e o outro. O estabelecimento dessa borda é essencial, como já dito anteriormente, para a circulação social. Conforme Moretto, Kaufmann

⁹¹ Ver nota anterior.

e Hoffmann, "é justamente a condição psíquica de reconhecimento das diferenças e de estabelecimento de limites entre Eu e outro que permite a ação civilizatória e de integração com a cultura, funcionando como barreira à hétero e a auto-destruição" (2017, p. 103).

Vale lembrar que uma das funções psíquicas do ato de tatuar-se, especialmente quando se dá na passagem da adolescência, discutida nos capítulos III e IV, é justamente o de (re)fazer as bordas que permitem ao sujeito relacionar-se com o outro e com a realidade, (re)estabelecendo a fronteira Eu-outro. Essa função é importante no caso de Calil que, conforme analisado no capítulo anterior, pareceu recorrer à sua primeira tatuagem (um calango tatuado em seu pé) como uma tentativa de tomar posse de seu próprio corpo. Essa tentativa foi de certo modo frustrada uma vez que o jovem deparou-se com limites impostos por sua família quanto ao lugar e ao desenho que iria tatuar. Ainda assim, Calil pareceu encontrar nas *tattoos* um recurso para tentar estancar sua angústia. Esse recurso, no entanto, não se mostrou definitivo; pelo contrário, passou a fazer parte de sua economia psíquica, tendo sido requisitado com frequência depois dessa primeira tatuagem.

Essa distinção entre o Eu e o outro às vezes não se institui ou é falha. No primeiro caso estaríamos diante de uma psicose e no segundo diante de um estado-limite. Entretanto, essa diferença não é clara e se coloca, ainda, como uma questão:

Ou não se constitui, no aparelho psíquico, a condição de diferenciação entre Eu e outro, ou essa condição de diferenciação ficaria manca, falha, na medida em que o limite, não estando consolidado, dificultaria o delineamento suficientemente claro das fronteiras e das instâncias psíquicas, bem como entre o Eu e o outro (interno-externo). Estaríamos, na primeira hipótese, diante de casos de psicose, enquanto a segunda estaria referida, propriamente ao que deveríamos chamar de "casos-limite"? (MORETTO, KAUFMANN & HOFFMANN, 2017)

A fala de Calil aponta, em diferentes momentos, para angústia de separação e, também, para o vazio de sua existência. Enquanto em casos de sofrimento neurótico o sofrimento é vivido a partir da experiência da angústia de castração, Calil, como ocorre com sujeitos em estados-limite, parece encontrar-se à beira do precipício, sem qualquer borda para se agarrar ou algo no qual ancorar-se. Essa experiência de falta de fronteiras bem estabelecidas entre o Eu e o outro se faz perceber nos relatos que Calil faz sobre suas visitas ao Brasil. O jovem parece sentir-se invadido pela presença constante do pai que não quer separar-se do filho por um só minuto. A própria casa dos pais é fonte de angústia como no relato em que o jovem tem a sensação de que a casa, com suas árvores ameaçadoras, com a bagunça acumulada pela mãe e com seus bichos, pode devorá-lo.

Embora o sofrimento de Calil seja incontestável, sua narrativa às vezes parece carecer de qualquer implicação, em especial nos momentos aqui chamados de “mergulhos na melancolia”. Sua fala, nesses momentos, denota sentimentos de inutilidade, de vazio, de tédio absoluto, mas não parece haver queixa alguma, apenas informações e questionamentos sobre seu estado, o que me remonta, mais uma vez, ao romance de Moshfegh (2017) citado no início da seção anterior. Em suas crises mais graves, o jovem procura as razões de seu sofrimento no histórico da família: “todo mundo é doido”, e chega a atribuí-lo a feitiços feitos pela avó materna, como se o sofrimento fosse algo exterior ao jovem, algo com o qual tem que lidar sem que seja necessária qualquer implicação.

Moretto, Kaufmann e Hoffmann destacam a ausência de queixa nos casos-limite e dizem que, ao invés de um sujeito da queixa, comum nas neuroses, há ali apenas um informante:

O curioso é que o nosso informante, a despeito de sua relação de exterioridade com o sofrimento que experimenta, apresenta-se, ele próprio, disposto a oferecer-se ou a oferecer seu corpo não tanto para uma escuta que fundamentaria a clínica psicanalítica, mas para investigação científica, como se o corpo não fosse seu, numa relação onde também pouco importa para ele a identidade desse Outro que, ele supõe, o tomará como objeto de sua investigação. (2017, p. 107)

Ainda quando eu estava às voltas com minha dissertação de mestrado (MACEDO, 2014), Calil, sabendo do meu interesse pelo ato de tatuar-se, ofereceu-se como objeto de pesquisa. Quando, anos mais tarde e já não mais na condição de meu paciente, abordei-o a fim de que falasse sobre suas tatuagens, explicando a pesquisa e as recomendações do comitê de ética, o jovem disse que não fazia questão do anonimato e ofereceu, inclusive, fotos de suas *tattoos*, caso fosse necessário, sequer importando-se com quem poderia vir a ler esta tese e se poderia ser identificado.

O ato de tatuar-se já ganhara destaque na narrativa de Calil antes que seu caso se tornasse objeto desta tese e, por isso, me chamara a atenção desde o princípio de meu percurso de pesquisadora. Após as primeiras entrevistas, em que Calil passou a contar sobre suas tatuagens, levei o caso para a discussão com meu supervisor clínico.⁹² A minha hipótese, a princípio, era a de que se tratava de um estado-limite. Há, entretanto, uma questão instituída a partir dessa hipótese, que aponta para o problema da conceituação de limite e da

⁹² Os pormenores da supervisão, assim como a relação transferencial estabelecida com Calil durante seu tratamento e re-estabelecida nas entrevistas serão discutidos no Capítulo VI, no qual teço observações sobre a transferência no âmbito do tratamento de Calil e no da construção desta tese.

classificação diagnóstica desses casos. Essa hipótese, embora bem fundamentada no modo como Calil expressa seu sofrimento, parecia, contudo, limitar-se, ainda, a uma abordagem estrutural do caso, de grande valor diagnóstico e no apontamento de um encaminhamento clínico, porém insuficiente para dar conta da singularidade do sofrimento do jovem e do lugar ocupado pelas tatuagens em seu funcionamento psíquico.

A insuficiência do modelo teórico-clínico baseado apenas na estrutura fez-se revelar na análise do ato de tatuar-se empreendido por Calil, cuja função aparece de forma diversa em diferentes momentos de sua história, conforme analisado no capítulo anterior. No entanto, apesar da aparente função flutuante, a escuta do jovem apontava para o ato de tatuar-se como um fio capaz de indicar o caminho para a compreensão da singularidade de seu sofrimento. A partir daí foi, então, levantada a hipótese borromeana que será discutida na seção a seguir.

4. Uma hipótese borromeana

A análise do caso de Calil, empreendida até aqui, poderia circunscrever-se naquilo que foi apresentado na abertura deste capítulo como clínica estrutural e que marca o primeiro ensino de Lacan. Nele, a noção de inconsciente advém de uma releitura de Freud, sustentada pelos pressupostos estruturalistas, da qual decorre um dos mais conhecidos axiomas lacanianos: “o inconsciente é estruturado como uma linguagem (1954), apresentado e discutido no capítulo II desta tese. Com isso, Lacan indica que não há substancialidade no inconsciente, mas apenas uma rede de relações combinatórias, acompanhando a tese de Saussure (1999) de que a língua é um sistema. O sujeito aparece, aqui, como um efeito da relação entre S1 e S2, ou seja, não pode significar a si mesmo, tampouco esgota-se em um significante, mas emerge das relações produzidas dentro de uma cadeia significante. Esse sujeito constitui-se na e pela linguagem, ou seja, a partir de sua relação com o Outro, que nesse momento representa o tesouro dos significantes e também a alteridade. Há, na primeira clínica, uma primazia do simbólico, que Soler explica da seguinte maneira, tomando como referência a relação entre os três registros nos primeiros seminários lacanianos:

[...] no Seminário 1, cujo título é *Os escritos técnicos de Freud* - que Lacan começou em setembro de 1954, apenas um ano depois de “Função e campo da fala e da linguagem”-, o que me impactou é que ele utiliza maciçamente as categorias de imaginário, simbólico e real, ao passo que se olharem os seminários seguintes - o Seminário 2, o Seminário 3 (sobre *As psicoses*), o Seminário 4 (sobre *A relação de objeto*), e em seguida o Seminário 5 (*As formações do inconsciente*), não é mais do imaginário, do simbólico e do real que se fala: fala-se do simbólico e das elaborações do simbólico. No fundo, não se trata de um desaparecimento, mas de uma espécie de apagamento do uso das três categorias, em prol das questões que Lacan se coloca sobre a linguagem, a cadeia significante, os símbolos etc. (2018, p. 53)

Essa primazia aparece no modo como as estruturas clínicas diferenciam-se, isto é, por sua relação com um significante fundamental: o Nome-do-pai, um significante peculiar que não se articula na cadeia significante, “mas tem como propriedade fazer com que os significantes que compõem o código se articulem de modo a produzir sentidos mais ou menos compartilhados” (MACHADO, 2003, p.4). Para Lacan, é no nome do pai que se deve reconhecer o suporte da função simbólica que, desde a aurora dos tempos históricos, identifica sua pessoa à figura da lei (LACAN, 1953/1998). O nome do pai e sua função implicam uma fé, como explica Porge :

[...] O pai é um nome cujo referente não é garantido por uma verdade da experiência, ele é garantido pela fé na nominação deste nome. *Pater sempre incertus est* é a verdade fundamental, reconhecida como tal por Freud e por Lacan, de onde se origina a função tão particular do pai. A incerteza estrutural sobre a paternidade torna incontornável sua abordagem pela fé na palavra que nomeia o pai. Daí o termo Nome-do-Pai. (1998, p. 8)

O Nome-do-Pai assemelha-se a um nome próprio que não é o do próprio pai, embora lhe concerna. Trata-se do pai como função, como terceiro que vem para estabelecer um corte na relação simbiótica entre a mãe e seu bebê. Entretanto, ainda que o Nome-do-pai não seja identificado ao nome próprio do pai, as duas problemáticas não são totalmente estranhas, como demonstra o caso de Calil, cujo nome, herdado do pai (Kalil) e do avô (Calil) parece inaugurar e reafirmar sua identificação ao sintoma do pai.

Para Porge,

O nome próprio - no qual se deve incluir o prenome, [...] divide o sujeito, pois, quando o sujeito quer agarrar sua identidade através do seu nome próprio, ele aí encontra uma determinação exterior que o ultrapassa e que faz obstáculo à auto-apreensão de sua identidade. O nome e o prenome que o identificam lhe vêm de seus pais e a tomada da sua identificação, por este meio, confronta-o com o desejo do Outro. É o que se traduz por *nomen omen*, o nome fixa o destino. É por isso que o prenome é geralmente escolhido com cuidado, mesmo se este cuidado não é sempre desprovido de ambiguidades. (1998, p. 16)⁹³

É na relação com o significante Nome-do-Pai que se organizam as estruturas clínicas:

Na neurose o Nome-do-Pai é o significante que metaforiza o desejo da mãe. É a resposta do simbólico a uma falta no real, ou seja, diante da falta de um objeto que dê conta do desejo - que é do sujeito, mas vem do Outro -, comparece um significante que possibilita que esta falta se articule na linguagem; a isto chamamos de função fálica. É ela que possibilita que outros objetos - objetos 'a' - venham convergir para este lugar produzindo pequenas e fugazes satisfações. É a função fálica que nos faz falar e nos proporciona a ilusão de sentido, de sermos compreendidos e de compreendermos. É ela que nos possibilita que não tenhamos que ver o mundo a olhos nus, que possamos fantasiar. (MACHADO, 2003, p. 3)

A função paterna lacaniana baseia-se no pai freudiano, que, por sua vez, pode ser compreendido através de suas duas vertentes. A primeira delas é a do pai primitivo da ordem primeva (FREUD, 1913/2006) que marca uma exceção por ser aquele, e somente aquele, que de tudo (e de todas as mulheres) pode gozar, impondo aos outros uma impossibilidade de

⁹³ Porge faz uso das expressões “nome” e “prenome”. Nesta tese, como é mais comum na língua portuguesa, “nome” refere-se ao primeiro nome (ou prenome). Calil, além de ter herdado o sobrenome do pai, herdou também seu nome (Khalil), com uma letra modificada, escrito de forma idêntica ao nome do avô paterno (Calil), conforme discutido no capítulo anterior.

acesso ao gozo absoluto. A morte desse pai possibilita o estabelecimento das relações sociais, normatizando as relações de parentesco e de troca, possibilitando o nascimento do sujeito da cultura. A segunda vertente diz respeito ao pai do Édipo, aquele que interdita o incesto, marcando assim a impossibilidade de um gozo absoluto ao instaurar a castração (FREUD, 1924/2006). Assim,

o pai do Totem fala de um ponto de impossibilidade para todos, uma impossibilidade de estrutura, enquanto o pai do Édipo fala de uma interdição para cada um, uma impossibilidade para o sujeito; o primeiro estaria referido à estrutura da linguagem e o segundo ao sujeito. Entendendo a impossibilidade como castração temos que uma é de estrutura e outra, que está referida ao drama pessoal, é da ordem do mito e vai dar origem à fantasia (Coelho dos Santos, 2000). O simbólico tenta dar conta da castração através do conjunto dos significantes. No nível individual esta operação se concretiza pela metáfora paterna, ou seja, a substituição do desejo da mãe pelo significante do Nome-do-Pai. Desta operação metafórica surge o desejo do sujeito que, devido à origem, tem como base o desejo da mãe nomeado e sustentado pelo pai. (MACHADO, 2003, p.4)

Vê-se, desse modo, como é no registro simbólico que parece situar-se a chave para a compreensão das estruturas clínicas na primeira clínica lacaniana. Enquanto na neurose o significante Nome-do-Pai é responsável por metaforizar o desejo da mãe; na psicose esse mesmo significante está foracluído e, por isso,

o sujeito psicótico não tem na linguagem um recurso para dar conta do desejo da mãe, ficando a mercê de ser objeto do gozo do Outro. Lembremos que neste período do ensino de Lacan a significação se dá pela relação entre os significantes, o sujeito se engendra na linguagem - o significante representa o sujeito para outro significante. A foraclusão do Nome-do-Pai e a conseqüente não inscrição do sujeito na ordem fálica produz um vazio de significação. Ele vai gerar os fenômenos de código e os de mensagem evidenciando a falta de um significante que represente o sujeito. Vai também provocar um curto circuito pelo qual o desejo do sujeito é reconhecido no desejo do Outro. No caso da foraclusão, o campo do Outro deixa de manter uma continuidade com o campo do sujeito para ser tomado como totalmente de fora, isto é, como voz. As alucinações e delírios seriam diferentes maneiras de lidar com as conseqüências da foraclusão. As alucinações seriam tentativas de significação pelo imperativo do Outro e os delírios uma busca desenfreada de sentidos para o sem sentido que é o mundo quando se conta com o anteparo da fantasia. (MACHADO, 2003, p. 5)

Isso faz com que o sujeito psicótico seja invadido por um gozo que não lhe pertence, mas que incide sobre seu corpo de forma aniquiladora. Aquilo que não foi inscrito retorna no real causando perplexidade. Os fenômenos corporais de despedaçamento e aniquilação, como já discutido anteriormente, denotam a falha na constituição da ideia de si como um corpo. As

alucinações, por sua vez, se constituem pela voz imperativa do Outro, da qual o sujeito não consegue escapar.

Calil, como discutido acima, parece situar-se, ao mesmo tempo, em ambos os campos - o da neurose e o da psicose - e em nenhum deles. Por isso, tomar o Nome-do-Pai como referência pareceu insuficiente para compreender o caso do jovem em sua singularidade. Há algo na história de Calil e no modo como o ato de tatuar-se opera para o jovem que demanda um passo para além daquilo que comporta uma análise estrutural de seu caso, daí a necessidade de recorrer à topologia borromeana.

Lacan recorre à topologia borromeana para tentar dar conta daquilo que escapa ao sentido e que, por isso, deve ser bordejado de uma outra maneira. A análise, em seu primeiro ensino, é marcada pela tentativa de simbolizar ou tratar o inconsciente interpretável, isto é, aquilo do sintoma que é possível analisar a partir da cadeia significante. Isso não quer dizer que não haja sempre um resto, algo do inconsciente que é impossível de ser analisado, um gozo opaco com o qual o sujeito terá que aprender a lidar. Ainda assim, há uma preocupação estruturalista com o simbólico que perde seu proeminente destaque na segunda clínica, quando Lacan passa a se ocupar das diferentes e singulares amarrações entre os três registros diante da falha estrutural da linguagem com a qual todos têm que se haver.

A consequência dessa virada no ensino lacaniano é que, enquanto para a neurose pode-se fazer uma teoria restringida ao Édipo para se pensar a solução subjetiva, para a psicose é preciso verificar caso a caso como o sujeito produz sua solução modulando a relação entre os três registros. Multiplicam-se, portanto, as possibilidades de saída que funcionarão como direção no tratamento, devendo cada caso ser examinado em sua singularidade. (GUERRA, FIGUEIREDO, *et al.*, 2008)

Essa virada no ensino lacaniano permite pensar casos como o de Calil para além dos limites impostos pela estrutura, e pensar no sujeito não somente como um sujeito do significante, mas, também, como um sujeito do gozo. Essa distinção é explicada por Guerra:

Em 1966, ele [Lacan] irá articular a oposição entre sujeito do significante e sujeito do gozo, instalando uma disjunção entre os dois termos essenciais à clínica. De um lado, o sujeito do significante funciona como base para uma clínica orientada pela produção do sentido, pela busca de uma verdade, desde sempre perdida na experiência traumática. De outro, o sujeito do gozo veicula um modo de satisfação e um circuito de repetição que estão além da captura do significante. (2008, p. 380)

Isso possibilita compreender o ato de tatuar-se na narrativa de sofrimento de Calil não somente como um modo de tratamento da angústia ou de tentativa de simbolização

daquilo que é da ordem do traumático - embora ambas as funções continuem tendo grande importância no caso do jovem - mas como um modo singular de amarração dos três registros, real, simbólico e imaginário, que impede Calil de mergulhar de vez na melancolia. Para compreender a hipótese borromeana levantada a respeito do jovem Calil é preciso primeiro destacar algumas concepções fundamentais que a sustentam.

A noção de simbolização perpassa o primeiro ensino de Lacan e é correlata do simbólico. Como explica Soler, “uma simbolização consiste em assimilar - na cadeia do simbólico, na cadeia significante - aquilo que provém de outro lugar, seja do imaginário ou do real. Hoje, às vezes dizemos 'significantização’” (2018, p. 55). Através do processo de simbolização, aquilo que veio de fora deve ser assimilado na cadeia verbal.

Assim, simbolizar é admitir no discurso articulado, ou seja na “cadeia significante da fala” (LACAN, 1953-1954/1986), os elementos que ficaram de fora. Trata-se dos elementos perceptivos, ou seja, vistos, ouvidos ou sentidos, que dizem respeito tanto ao próprio corpo quanto ao corpo do outro, isto é, elementos imaginários e reais, como explica (LACAN, 1953-1954/1986). Uma vez assimilados à cadeia, esses elementos se transformam e “cava-se, no real, um buraco” (LACAN, 1953/1954/1986, p. 261), o que indica que há dois estatutos distintos para o real e o imaginário: o do antes e do depois da simbolização. Para Soler:

Uma simbolização consegue alojar o imaginário e o real no discurso, no lugar do significado, o que consiste em transformá-lo em uma significação. [...] Por meio da operação do que ele [Lacan] chamava de simbolização, o referente imaginário e real - que às vezes ele chama “significável”, “o que estava por significar” - tornou-se significado. Ou seja, Lacan consegue fazer a simbolização entrar na matriz saussuriana. (2018, p. 58)

Temos, então, para o Lacan do *Seminário I* (1953-1954/1986), dois estados distintos de simbólico, imaginário e real. Um primeiro estado no qual real e imaginário encontram-se desconectados, fora da cadeia de discurso, e um segundo estado no qual real e imaginário são furados pela cadeia significante, ou seja, pela linguagem. Desse modo, num primeiro momento em que não faziam parte do discurso, imaginário e real estão desenodados (para usarmos um termo borromeano), ao passo que, quando irrompem na cadeia significante por meio da simbolização, estão enodados.

Essa distinção entre os dois estados é importante para a compreensão do nó borromeano e da segunda clínica lacaniana, que pressupõe cada um dos registros como independentes e sem hierarquização. "A partir dessa introdução do nó borromeano, há toda

uma fenomenologia a ser retomada, que diz respeito à relação com o corpo (imaginário), com o verbo (simbólico) e com o gozo vivente (real), conforme eles estejam enodados ou não. (SOLER, 2018, p. 74). O imaginário desenodado é um imaginário que não inclui as significações do desejo e da fantasia, mas apenas a imagem do corpo. “É por isso que Lacan repete o tempo todo que o imaginário é o corpo” (SOLER, 2018, p. 74). O real não enodado é um real fora do simbólico e fora do sentido, um real que não é furado pela linguagem e que pertence ao campo do gozo. Trata-se de um real diferente daquele do simbólico. Como explica Soler, durante anos, ao longo de seu primeiro ensino, "quando Lacan fala do real, ele designa aquilo que vale para o real no simbólico, um real que pode sempre ser cingido por um limite, mais exatamente, um batente [*buteé*] da formalização. É algo diferente do real da vida” (2018, p. 74). Finalmente, o simbólico não enodado não é o simbólico da linguagem, que corresponde à cadeia significante, embora a comporte. É um simbólico feito de uma desordem de S1s, de “Uns disjuntos” (SOLER, 2018) que evoca a língua e que remete ao nome e à letra.

Não é possível delimitar precisamente o momento em que se dá a formulação lacaniana para a segunda clínica, mas é possível situar o *Seminário 20* (1972-1973/2008) como um de seus marcos conceituais, que tem como destaque a modificação da concepção de linguagem com a introdução do conceito de *lalangue*, *alíngua*, já apresentado no capítulo II desta tese. Ao lançar esse novo conceito, Lacan inverte o lugar que a língua tinha em suas formulações anteriores, quando, ainda fortemente influenciado pela linguística como paradigma da ciência na qual a psicanálise deveria se inspirar, a entendia como uma estrutura primária, originária.

A partir do *Seminário 20* (1972-1973/2008), o que passa a ser originário é *lalangue*, na medida em que ela remete à fala antes de seu ordenamento gramatical e lexicográfico (MACHADO, 2003). *Lalangue*, ao contrário da língua, não é uma estrutura, mas, sim, um depósito daquilo "que fica à margem do código e que é reutilizado pelo ser falante de forma original" (MACHADO, 2003, p. 9). *Lalangue* não supõe o Outro e visa apenas o gozo, não o sentido. A tese de que o inconsciente é estruturado como uma linguagem perde, assim, sua força, uma vez que, com *lalangue*, não há mais como sustentar a ideia das estruturas clínicas como sendo organizadas unicamente ao redor de um significante, o Nome-do-Pai. Não se trata de abolir completamente essa tese, mas, sim, de reconhecer que, às vezes, é necessário ir além de uma compreensão pautada na primazia do simbólico. Isso se torna especialmente importante para a compreensão das não-neuroses, como aponta a análise do caso de Calil,

devido à dificuldade de sua circunscrição a partir de uma lógica estrutural que se organiza em torno do Nome-do-Pai.

A dissociação dos três registros e a introdução do conceito de *lalangue* colocam uma questão importante acerca do Nome-do-Pai:

Ele [Lacan] se pergunta se a conjunção dos três registros só se manteria pelos Nomes do Pai e também se a dissociação dos três registros seria tal que só o Nome-do-Pai realizaria o nó borromeano e manteria tudo atado pelo simbólico. A função do Pai e a suplência são, portanto, associadas de maneira íntima na topologia borromeana, na medida em que dizem da invenção de um quarto termo que dá estabilidade e operacionaliza a relação com a realidade, o *sinthoma*. (GUERRA, 2008, p. 382)

O Nome-do-Pai é a solução lacaniana para tentar dar conta daquilo que em Freud sustenta a relação do sujeito com a realidade, isto é, o complexo de Édipo. Embora críticas quanto à desatualização e inadequação cultural das ideias freudianas não sejam raras, é importante deixar claro que, ao falar do pai, Freud está falando de sua função e, com o complexo de Édipo, ele indica a estrutura que organiza a subjetividade a partir do inconsciente. Mais especificamente, o complexo de Édipo diz do modo de criação específico da neurose, ou seja, da solução que esses sujeitos criam para tentar dar conta daquilo que emerge do encontro traumático do real com a linguagem.

Estando remetido ao complexo de castração, diz de uma defesa ao que do significante, do simbólico, não recobre o real, e também ao que de gozo resta como excedente dessa experiência. Como resultado, conforma a fantasia que enquadra a realidade, articulando o sujeito ao indizível que cai como objeto *a* e instalando uma forma de gozo, de funcionamento subjetivo, na ficção que ali se escreve. A realidade psíquica seria esse quarto termo, suplementar aos três registros, que sustentaria a amarração borromeana da realidade por Freud. (GUERRA, 2008, p. 283)

Para Lacan, aquilo que Freud chama de realidade psíquica tem o nome de complexo de Édipo e é o que sustenta, na neurose, a amarração de real, simbólico e imaginário. Trata-se, assim, de um dos modos de solução subjetiva, específico da neurose. Embora seja estrutural, o atravessamento desse complexo não é universal, mas, antes, singular à vivência de cada ser falante. Às vezes o pai é incapaz de fazer operar a castração, mas algo pode vir em seu lugar. Vem, daí, a ideia de suplência como uma resposta à forclusão [*Verwerfung*] do Nome-do-Pai, noção que, com a análise de Joyce empreendida por Lacan(1975-1976/2007), ganha outro sentido.

Nesse sentido, [a suplência] poderia implicar em promover um elemento no lugar de outro, como na operação metafórica ou, por outro lado, num acréscimo, num suplemento a um furo original. Suplência, enquanto ato de suprir, implicaria em completar, substituir, fazer as vezes de, preencher a falta de, e aqui, sabemos, estamos referidos ao Nome-do-Pai, que pode ou não operar, exigindo, nesse último caso, uma reparação. Suplência, porém, quando remetida a suplemento, implica no que se adiciona, no que, somado, amplia o conjunto. (GUERRA, 2018, p. 384)

No primeiro ensino lacaniano, como já discutido anteriormente, é o Nome-do-Pai que sustenta o enquadre subjetivo e, como significante, não significa nada a não ser quando remetido à cadeia. Esse significante tem seu valor estrutural sustentado na linguagem. Como explica Lacan em *De uma questão preliminar* (1966/1998), um acidente no registro desse significante indicaria o fracasso da metáfora paterna, condição para a psicose no primeiro ensino de Lacan. Percebe-se como, nesse primeiro ensino, a psicose aparece com um déficit em relação à neurose, como resultado da incapacidade do significante Nome-do-Pai responder quando é convocado.

Conforme discutido acima, a introdução do conceito de *lalangue* coloca em xeque a lei do significante; isto, é, o Nome-do-Pai passa a ser pluralizado e, para cada ser falante há algo que faça essa função, um nome do pai.

Se isto é verdade, é verdade também que para todos há algo de foracluído na particularidade de cada sujeito. Nem o Édipo como operador estrutural universal para a neurose escapa a esta concepção. As estruturas clínicas não se definem mais pela presença ou ausência do significante Nome-do-Pai, produto da metáfora paterna ao final do Édipo. Elas são tomadas como gradações entre a doença da mentalidade e a doença do Outro (Henry *et al.*, 1998, p.201) nas quais o que importa é com quem o sujeito faz parceria e sob que modalidades se estabelece seu gozo. Isso não quer dizer que não possamos reconhecer a neurose clássica, referida ao Édipo, assim como a psicose clássica, definida pela foraclusão. Isto quer dizer apenas que a incidência destes quadro clássicos está dentro de um contexto cultural muito preciso e que sua ocorrência no mundo contemporâneo é cada vez menor, sendo cada vez mais frequente o surgimento na clínica de estruturas subjetivas nas quais formas de Nome-do-Pai⁹⁴, as mais variadas, não nos permitem manter os mesmos critérios de classificação. (MACHADO, 2003, p. 11)

⁹⁴ A autora explica que o Nome-do-Pai, nesse ponto de sua argumentação, equivale ao sintoma, ou seja, como o quarto nó que amarra os três registros e tem como referência o seminário lacaniano *RSI*, ainda inédito no Brasil. Conforme a autora, “[...] neste seminário Lacan vai utilizar o termo Nome-do-Pai no seu aspecto funcional, ou seja, como elemento que cria um enlaçamento do sujeito com o mundo. Seria, por este aspecto, e não como significante, que o Nome-do-Pai equivale ao sintoma - como uma forma particular de cada sujeito estabelecer para si uma maneira de estar no mundo, um modo gozo, uma suplência à falta de objeto e de complementaridade entre os sexos.” (MACHADO, 2003, p. 12). Estão estabelecidas aí as bases para o conceito de *sinthoma*, que será apresentado por Lacan em seu seminário sobre Joyce.(1975-1976/2007)

Assim, além da forclusão clássica do significante Nome-do-Pai, têm-se, também, a forclusão do sentido pelo Real e que também pode ser plurívoca (1975-1976/2007). Com o aparecimento do conceito de *lalangue*, ocorre, então, um deslocamento do simbólico (linguagem) para aquilo que de real (gozo) determina o sujeito:

[...] o aparecimento de lalíngua que, anterior à linguagem é feita de gozo, estando disjunta da articulação débil que a linguagem opera sobre o falasser. E, também, a retomada da noção de letra como litoral entre simbólico e real, marcando na carne o traumático encontro com o real que a linguagem ensaia, sem sucesso, simbolizar. Essa passagem corresponde a um deslocamento do simbólico para o que, de real, determina o sujeito, e também uma passagem da estrutura enquanto ordem causal do sujeito para a estrutura enquanto conjuntural ao que, do tratamento do real do gozo, resta como aparato, ornamento, sempre precário, de linguagem. (GUERRA, 2008, p. 388)

Esse deslocamento permite pensar a estrutura como algo que é da ordem do particular e a amarração dos três registros como sendo da ordem do singular. Como explica Miller (2011), é o particular que permite formar as classes clínicas a partir daquilo que se assemelha de um sujeito a outro, isto é, dos sintomas que compartilham. Ao introduzir a clínica borromeana e o conceito de *sinthoma*, Lacan propõe uma forma de pensar para além da estrutura e, assim, designar o singular.

Um dos objetivos desta tese é o de refletir sobre aquilo que há de singular no ato de tatuar-se para Calil, daí a necessidade de recorrermos à clínica borromeana. A tentativa de circunscrever o caso em uma perspectiva estrutural mostrou-se manca pelo fato de que o jovem não parece se encaixar em nenhuma das estruturas clínicas, embora tenha elementos em seu funcionamento psíquico que remetem à neurose e outros à psicose. Assim, estabelecer a paridade entre os registros - em detrimento da primazia do simbólico do primeiro ensino de Lacan - permite pensar a modalidade de ser e de gozar de Calil e a função do ato de tatuar-se em seu modo de ser

A paridade entre os registros vai valorizar o sintoma como equivalente ao recurso do Nome-do-Pai da primeira clínica (Lacan, 1975, aula de 15 de abril), ou seja, o que interessa é a maneira como o sujeito constitui uma realidade para si mesmo. Esta realidade pode ser constituída por um significante ou por um grampo, importando apenas este trabalho de atar, não tanto o elemento que amarra, mas principalmente o sistema de atar. (MACHADO, 2003, p. 13)

A ideia de que o que importa é apenas o trabalho de atar e não necessariamente o elemento que amarra é fundamental para a compreensão do caso de Calil e retornarei a ela

mais adiante. Primeiramente, é preciso compreender um pouco melhor as ideias lacanianas acerca do nó borromeano para tentar entender aquilo que falha, no caso de Calil, e o modo como o jovem tenta, através do ato de tatuar-se, encontrar uma solução estabilizadora.

Lacan, no *Seminário 20 - Mais, ainda* (1972-1973/2008) propõe representar cada um dos três registros - real, simbólico e imaginário - como “rodinhas de barbante” a partir de seu reconhecimento de que os matemas⁹⁵ seriam insuficientes para transmitir integralmente a experiência clínica. Lacan, em sua aula de 15 de maio de 1973, diz o seguinte:

A formalização matemática é nosso fim, nosso ideal. Por quê? Porque só ela é matema, quer dizer, capaz de transmitir integralmente. A formalização matemática é a escrita, mas que só subsiste se eu emprego, para apresentá-la, a língua que uso. Aí é que está a objeção - nenhuma formalização da língua é transmissível sem uso da própria língua. É por meu dizer que essa formalização, ideal de metalinguagem, eu a faço ex-sistir. É assim que o simbólico não se confunde, longe disso, com o ser, mas ele subsiste como ex-sistência do dizer. (1972-1973/2008, p. 127).

Se os matemas consistem na escrita das pequenas letras, eles só existem quando falados e, com isso, algo já está perdido, uma vez que a linguagem é incapaz de representar algo integralmente. Assim, discute Lacan (1972-1973/2008), o matema não passa de um ideal metalinguístico. Daí sua necessidade de mergulhar “nesse negócio das dimensões” (1972-1973/2008, p. 130), ou seja, de recorrer à topologia para tentar mostrar como opera a clínica psicanalítica. O ideal seria poder demonstrar, parafraseando Lacan, “esse negócio dos nós” fazendo uso das rodinhas de barbante ou de arame, como sugere o autor. Como isso é impossível, dentro dos limites da escrita de uma tese, farei o possível para explicar as principais considerações topológicas, importantes para a análise do caso de Calil, tendo sempre em conta a insuficiência da linguagem em qualquer tentativa de formalização, remontando ao esforço de Lacan de mostrar, a partir dos barbantes e dos possíveis enodamentos, a debilidade de qualquer tentativa de total compreensão. “O nó seria o efeito real em si mesmo, e não um modelo para sua compreensão ou elucidação” (GUERRA, 2008, p. 380). Lacan via na topologia dos nós, não uma representação da estrutura, equivalente

⁹⁵ O termo “matema” foi introduzido por Lacan no *Seminário XIX - ...ou pior* (1971-1972/2012) para designar uma escrita algébrica capaz de expor os conceitos da psicanálise através de fórmulas mínimas e transmiti-los em termos estruturais “como se tratasse da própria linguagem da psicose” (ROUDINESCO, 1998, p. 501). Embora as fórmulas lacanianas sejam anteriores, é nesse seminário que o neologismo é utilizado pela primeira vez. Um matema (inspirado no “mitema” que, para Lévi-Strauss indica a partícula essencial de um mito) não comporta uma formalização integral pois pressupõe sempre um resto que lhe escapa, indicando que a psicanálise não pode ser integralmente transmissível. “Assim definido, o matema inclui os matemas, isto é, todas as fórmulas algébricas que pontuam a história da doutrina laciana e permitem sua transmissão: o significante, o estádio do espelho, o desejo com seus grafos, o sujeito, a fantasia, o Outro, o objeto (pequeno) *a* e as fórmulas da sexualização” (ROUDINESCO, 1998, p. 502).

a qualquer outra, mas uma abstração do real subjetivo, do enlace de real, simbólico e imaginário e, eventualmente, do sint(h)oma. (CHEMAMA, 1995)

Lacan abre seu *Seminário 23*, dedicado à leitura de Joyce, com a seguinte proposição:

Sinthoma é uma maneira antiga de escrever o que posteriormente foi escrito *sintoma*.

Essa maneira marca uma data, aquela da injeção do grego no que eu chamo de minha *lalíngua*, a saber o francês. De fato se me permiti essa modificação da ortografia, é porque Joyce, no primeiro capítulo de *Ulisses*, almejava *hellenise*, injetar, da mesma forma, também, a língua helena, mas em quê? Não se sabe, pois não se tratava do gaélico, ainda que se tratasse da Irlanda. (1975-1976/2007, pp. 11-12)

Está introduzido ali um conceito fundamental que norteia uma das questões levantadas acerca de Calil nesta tese: o jovem, com seu ato de tatuar-se, faz *sinthoma*?

Antes de empreender essa discussão, apresento algumas considerações acerca do nó borromeano. Lacan encontrou no seminário do matemático G. Thibault que frequentava nos anos 70, a inspiração para a topologia do nó borromeano:

Para que fosse expressamente estabelecida a condição de que, a partir de três anéis, fizéssemos uma cadeia tal que o rompimento de apenas um, o do meio, se posso dizer de modo abreviado, tornasse os outros dois, quaisquer que sejam eles, livres um do outro, foi preciso que percebêssemos que isso estava inscrito no brasão dos Borromeus. (1975-1976/2007, p. 20).

O nó borromeano, conforme apresentado por Lacan no *Seminário 20* (1972-1973/2008), é formado por três rodinhas de barbante que se enlaçam formando juntas um nó. Essas rodinhas não estão entrecruzadas, mas, sim, superpostas de modo que cada rodinha representa um dos registros de forma autônoma. O nó ocorre pela amarração, ou enodamento, da terceira rodinha, que enlaça todas em um único laço. Assim, se uma das rodinhas for desatada, as outras ficam livres. Para Guerra, Figueiredo *et al.*:

O mais importante a destacar é que é do fato de duas rodela serem livres uma da outra que se suporta a *ex-sistênica* da terceira, especialmente a do Real em relação à liberdade do Simbólico e do Imaginário. A partir do momento em que o Real é enodado borromeamente aos dois outros registros, eles lhe resistem. Isso quer dizer que o Real só tem a *ex-sistência* na medida em que encontra no Simbólico e no Imaginário sua parada, seu limite. Daí Lacan afirmar e reafirmar continuamente que o Real não é apenas uma rodela do nó borromeu, mas o efeito da maneira como ele se amarra. (2008, p. 287)

O que dá suporte à cadeia é a consistência ilusória do imaginário, o furo essencial que diz respeito ao simbólico, e o real sustentado por isso que Lacan chama de *ex-sistência*. Veja que aqui me refiro às noções finais acerca dos três registros, conforme discutido anteriormente. Isso quer dizer que o real só tem sua ex-sistência ao encontrar a retenção pelo simbólico e pelo imaginário, fora disso é apenas gozo. Essa operação de enodamento desloca o gozo permitindo uma renomeação do sujeito, uma invenção singular capaz de reconduzir a clínica à sua radicalidade, especialmente no que diz respeito às não-neuroses.

A partir dessa ideia inicial do nó a três, Lacan propõe um outro nó no qual as três rodinhas não estão enodadas, mas apenas sobrepostas e, portanto, livres uma em relação às outras. Para que sejam atadas, é necessário acrescentar um novo elemento às três rodinhas. Esse quarto elemento é o *sinthoma*. É esse elemento, inventado por cada sujeito, que trará a característica borromeana ao nó. Ao passar do nó de três para o nó de quatro, isto é, ao nó borromeano de fato, Lacan faz desaparecer o nó de três, algo que deixa claro ao responder uma questão levantada na aula de 9 de dezembro de 1975:

Y: - Quando o senhor passa do nó borromeano de três para o de quatro, em que o sintoma é introduzido, o nó borromeano de três, como tal, desaparece.

É exatamente isso. Não há mais um nó. É sustentado apenas pelo sintoma⁹⁶. (1974-1975/2007, p. 41)

O importante nessa passagem do nó de três ao nó de quatro, atado pelo *sinthoma*, é que essa ideia de amarração por um quarto elemento implica que qualquer sujeito pode, a princípio, fabricá-lo. Isso quer dizer que é possível haver uma amarração dos três registros sem o apoio do Nome-do-Pai, que passa a ser considerado, assim, como uma das possíveis formas do *sinthoma*.

O conceito de *sinthoma*, como já dito acima, foi proposto por Lacan a partir de sua análise do caso de Joyce. Essa inspiração veio através da leitura de seus dados bibliográficos, de sua obra, de sua correspondência e das lembranças daqueles que eram próximos ao autor. Tudo isso serviu de substrato para que Lacan pudesse inferir o caso clínico de Joyce, que jamais foi analisado. Isso não é inédito, Freud havia feito um movimento semelhante ao empreender sua análise do Presidente Schreber (1911/2010).

⁹⁶ Há, ao menos nos primeiros capítulos do *Seminário 23* (LACAN, 1975-1976/2007) uma certa indistinção entre as palavras sintoma e *sinthoma*. Na citação acima, tanto o participante do seminário que profere a pergunta quanto Lacan parecem se referir ao *sinthoma*, como Lacan propõe já nas primeiras páginas desse seminário.

Para Lacan, a arte de Joyce é tão singular que o termo *sinthoma* é o que melhor lhe convém. Joyce não sabia que fazia *sinthoma*, ele o fazia sem sabê-lo. O *sinthoma* fala de algo que corresponde à realidade do inconsciente, que não pode mais ser situado como simbólico, mas que é, sim, real (SOLER, 2012). Isso porque o inconsciente não tem, por si só, uma sintaxe produtora de significação gramatical. "O inconsciente por certo é condicionado pela linguagem, pelo fato de ser falante, mas ele não é linguagem, fazendo frases, "proposições"; ele é antes língua, ou seja, multiplicidade inconsistente de elementos diferenciais que não fixam o sentido." (SOLER, 2012, p. 24). É preciso deixar claro que essas novas formulações não abolem o "simbólico-linguagem",

[...] mas obrigam a pensá-lo como uma estrutura sobreposta, que exige uma condição suplementar, acrescentada pelo discurso. O da própria ciência linguística, mas mais essencialmente para nós aquele da psicanálise tal como opera em cada cura para extrair da fala do analisante a linguagem inconsciente que lhe é própria. Em outras palavras, o simbólico-linguagem já é um efeito de discurso. (SOLER, 2012, pp. 24-25)

Lacan inventou o conceito de *sinthoma* para designar o singular, o "fora da clínica, fora da classificação, o singular em seu absoluto" (MILLER, 2011, p. 84). O que Lacan percebeu em Joyce foi o fato de ele ter se identificado com esse singular, encarnando o *sinthoma*. (LACAN, 1975-1976/2007).

Joyce encarnou o singular ali onde o comum o apaga, onde o comum se apressa em se abonar ao inconsciente, e, nesse momento, a máquina de fabricar sentido comum se põe em marcha, a máquina de equívocos capazes de nos revirar as tripas numa multidão. (MILLER, 2011, p. 85)

Daí a ideia de que Joyce era um desabonado⁹⁷ do inconsciente, no sentido de que ele não era tributário do aparato semântico que seria o inconsciente. Por isso, para Lacan, Joyce não "faz *sinthoma*", ele "é *sinthoma*", ele faz com a linguagem o que bem entende e faz nomeação a partir do trabalho de invenção de uma escrita inaugural absolutamente original.

Lacan propõe que foi à escrita joyceana, sua obra literária, o elemento responsável pela invenção de um ego que funcionou como o quarto elemento de sustentação de

⁹⁷ O termo francês *desabonné*, usado por Lacan (1975-1976/2007) não corresponde ao termo português utilizado em sua tradução. "Desabonado", em português, refere-se àquele que perdeu a estima, a consideração, o crédito; ou, ainda, que é desprovido de meios ou recursos financeiros. Quando Lacan faz uso do termo *desabonné*, ele indica que Joyce deixou de ser assinante ou de subscrever (abonnement) ao inconsciente. Para uma discussão mais aprofundada ver a obra do tradutor do Seminário 23 para o português: LAIA, S. **Os escritos fora de si: Joyce, Lacan e loucura**. Belo Horizonte: Autêntica, 2001.

sua amarração dos três registros. Aponta que não foi qualquer escrita, mas uma que portaria o objeto *a* - transformando a própria escrita e lhe conferindo uma dimensão fora-do-sentido -, que provocaria efeitos sobre o corpo e sobre o gozo. De fato, Lacan propõe em Joyce a ideia de um artesão que cria um saber-fazer com o *sinthoma*, enquanto este quarto termo, através do qual o sujeito poderia aceder a uma inscrição de gozo. (GUERRA, FIGUEIREDO, *et al.*, 2008)

A consequência clínica é que, com a topologia borromeana, Lacan inaugura a possibilidade de uma estética psicanalítica orientada pelo real. Isso quer dizer que, desde a introdução de *lalangue* e com toda construção teórica que daí se desenrola, o trabalho analítico deixa de centrar-se unicamente na significação para dar lugar ao *savoir-y-faire*, um saber fazer com isso.

A interpretação não terá mais como única base a busca de significação implicada em todo ato de fala. Tomando o conceito de *lalangue* podemos entender que a clínica borromeana não circunscreve o trabalho analítico unicamente à busca de significação. O ato interpretativo deve levar em conta que há gozo no sentido (homofonia entre *jouissance* e *joui-sens*) e que este é seu limite. Essa concepção nos obriga a dirigir nossas interpretações para além do sentido e a credenciar como analíticas intervenções para além do campo da significação. Assim, a clínica dos nós nos orienta a buscar menos sentido e mais responsabilização do sujeito por seu modo de gozo, mais construção e menos decifração, mais atamentos e menos busca da lógica significante. A interpretação não tenta decifrar os meandros do gozo e sim cifrá-lo numa outra dinâmica distributiva. Trata-se de um manejo da interpretação onde o sentido é esvaziado para não proliferar incessantemente, onde o gozo ao invés de nomeado é cifrado numa letra. Este modo de operar a clínica é tributário de uma nova concepção para o final de análise onde o atravessamento da fantasia vai dar lugar ao ‘*como fazer com seu sintoma*’. (MACHADO, 2003, p.13).

Ao introduzir um *y* na expressão francesa *savoir faire*, Lacan faz com que a expressão *savoir-y-faire* ganhe o sentido de traquejo, de “desembaraçar-se”. É justamente disso que se trata uma análise, de tentar encontrar uma maneira de desembaraçar-se diante daquilo que nos assola, do real, com o gozo, sem contudo tentar encobri-lo com uma rede infinita de significações. É isso que Joyce faz, sem saber, ao encarnar o *sinthoma*.

O efeito real de amarração provocado pela introdução do *sinthoma* suplencia um desarranjo nos três registros. “Se, por algum motivo, estrutural ou contingencial, essa amarração vacila, o quarto elemento pode suplenciar esse ponto, inventando um outro caminho para o sujeito” (GUERRA, 2008, p. 400). Aqui sustenta-se a hipótese borromeana levantada acerca do caso de Calil.

O jovem, como discutido anteriormente, parece situar-se simultaneamente nos campos da neurose e da psicose, ao mesmo tempo que não pertence a nenhum deles. Essa não-neurose aponta para um desarranjo na amarração dos três registros que, de algum modo,

parece ser suplenciada através de seu ato de tatuar-se. Lembro que o jovem recorre às tatuagens em momentos que nomeio de impasse ou de tédio absoluto, como analisados no capítulo anterior. As tatuagens, com funções aparentemente flutuantes que vão desde seu caráter ritualístico e de singularização, que aparecem em sua passagem da adolescência, passando pelo seu uso como recurso de memória e pela função protetora, de amuleto, parecem operar como uma solução provisória e capenga que promove uma estabilização temporária sem, contudo, constituir-se como um *sinthoma*.

Assim, a ideia de que o ato de tatuar-se, para Calil, operaria como um *sinthoma* parece não se sustentar. Ainda assim, há algo ali que suplencia o vacilo na amarração dos três registros, algo que promove um atamento provisório e precário e que precisa ser constantemente refeito. Algo que lhe permite não adentrar completamente no campo da psicose mas que, contudo, não promove uma estabilização efetiva. O ato de tatuar-se como modo singular de atamento dos três registros, para Calil, será analisado na seção a seguir.

5. Alinhavos de tinta

Em sua análise do caso de Joyce, Lacan (1975-1976/2007) parte da ideia de que haveria um erro na maneira como os registros estariam atados: ao invés de estarem superpostos, real e simbólico estariam interpostos enquanto o imaginário estaria solto, livre.

Será o surgimento do 'ego' em Joyce que, fazendo *sinthome*, inventaria um novo modo de enlaçamento apoiado em sua obra. O 'ego' se escreve em sua obra, mais exatamente. Com isso, o Imaginário é enodado no Real e no Simbólico através da existência de um quarto termo. (GUERRA, FIGUEIREDO, *et al.*, 2008, p. 290)

O imaginário é o corpo, insiste Lacan em seu segundo ensino. Ao dizer isso, Lacan dá ao imaginário uma base real, ou seja, ainda que sustentado nas imagens, há nisso uma consequência real. Antes governado pela metáfora e definido como significação (significações que iam do narcisismo e das relações com o semelhante até a significação fálica) que não poderia sustentar-se sem o Outro. O imaginário, no segundo ensino de Lacan, equivale ao corpo.

Para entender isso, é preciso acrescentar: o corpo sem significação fálica, imagem, pois, que tem uma consistência própria, a de forma, a imagem adorada mas também, se for o caso, abominada. Assim, ele volta a um estádio do espelho primário. Imagem, mas além disso, colonizada pelas representações que a língua veicula e que Lacan qualifica de imbecis para dizer o fora de sentido delas. (SOLER, 2012, p. 25)

O eu, como discutido no capítulo II, é a projeção mental de uma superfície, e corresponde à ideia de si como um corpo. Com sua escrita, Joyce consegue forjar uma solução capaz de apaziguar o gozo que o dilacera ao promover uma nomeação que prescinde do Nome-do-Pai, construindo um eu-*sinthoma* com sua escrita. Essa é a hipótese de Lacan que,

[...] insiste sobre a importância desse quarto termo em Joyce, pois a maneira como ele se escreve, o efeito real de amarração que provoca, suplencia um desarranjo hipotetizado dos três registros. Se, por algum motivo, estrutural ou contingencial, essa amarração vacila, o quarto elemento pode suplenciar esse ponto, inventando um outro caminho para o sujeito. (GUERRA, FIGUEIREDO, *et al.*, 2008, p. 290)

Calil não é Joyce, mas, como ele, parece ter encontrado uma solução, embora bem menos sofisticada, para algo que também parece apontar para uma disjunção do imaginário em relação aos demais registros. A pista de que Calil parece sofrer de uma desordem no

enodamento do imaginário é dada por sua relação com seu corpo; um corpo que, com frequência, foge de seu controle e que precisa ser marcado para que o jovem consiga retomar sua posse, ainda que provisória sobre ele. É também dada pelo que parece ser uma desordem na junção mais íntima do sentimento de vida do jovem que aparece em seus mergulhos na melancolia. Ao tentar se desvencilhar do significante “pânico” emprestado de seu pai, Calil faz mergulhos na melancolia da qual é resgatado ao marcar seu corpo com uma nova *tattoo*.

Trata-se de uma solução apaziguadora, sem dúvida, mas ela é também provisória, precária, e precisa ser constantemente refeita. Ainda assim, Calil consegue estabelecer o ato de tatuar-se como uma solução através da qual consegue produzir uma nova forma de gozo - porque há, sem dúvida, um gozo em furar a pele inserindo nela novos elementos, como já discutido no capítulo III - e uma nova forma de articulação dos registros real, simbólico e imaginário.

Uma solução apaziguadora não precisa ser definitiva ou consistente. Ela pode ser precária e provisória e surgir na forma de uma identificação imaginária que permite ao psicótico forjar um eu, pode, também, incluir um trabalho de construção de uma metáfora delirante, como faz Schreber (FREUD, 1911/2010) ou, ainda, consistir em uma passagem ao ato⁹⁸, apontando para uma solução da ordem do real.

[...] nem toda estabilização cria uma forma de amarração dos três registros, podendo ela se desfazer diante de um embate qualquer. Para podermos dizer que há suplência, supomos a invenção de uma nova forma de articulação dos três registros, estejam eles em continuidade, como propõe Lacan para a paranoia, ou não, como propõe para Joyce. O que poderia ser inventada aí seria uma estratégia a partir da qual se produziria uma nova forma de gozo e de articulação entre Real, Simbólico e Imaginário. Trata-se de cortes e suturas que modificam a estrutura do nó, mas que, entretanto, não implicam a existência de um quarto termo que isolaria o efeito real do inconsciente. (GUERRA, FIGUEIREDO, *et al.*, 2008, p. 290).

Isso indica que nem toda suplência é uma invenção *sinthomática*. Uma invenção dessa ordem apontaria para a inserção de um elemento de singularidade que operaria como nó, impedindo o desenlaçamento dos três registros. Por isso, quando Lacan fala de Joyce, ele o descreve como um artesão, um artífice capaz de saber fazer com o real (*savoir-y-faire*) através de sua escrita.

⁹⁸ A passagem ao ato implica algo da ordem do irrecuperável, do irreversível. Enquanto o *acting out* [ver nota seguinte] contém uma demanda endereçada a um outro, na passagem ao ato o sujeito se identifica com o objeto *a*, ou seja como objeto excluído ou rejeitado do simbólico. Lacan (1962-1963/2005) define o *acting out* como um “subir à cena” e a passagem ao ato como uma tentativa de sair de cena ou “deixar-se cair”. “O suicídio, para Lacan, situa-se na vertente da passagem ao ato, como atesta a própria maneira de morrer, saindo de cena por uma morte violenta: salto no vazio, defenestração, etc.” (ROUDINESCO, 1998, p.6)

Calil, através de seu ato de tatuar-se, consegue enlaçar, ainda que de forma precária os três registros. É como se, ao furar a carne inserindo nela um novo elemento, a tinta, Calil conseguisse alinhar real, simbólico e imaginário através das imagens que inscreve em sua pele e que remetem à algo de sua história. Um alinhave é uma costura frouxa, provisória, que une duas partes de tecido marcando o lugar para uma futura costura permanente. Um alinhave deixa brechas, assim como o atamento capenga de Calil, e pode ser facilmente desfeito. Ainda que impeça seu mergulho definitivo na melancolia, esse alinhavo não consegue apaziguar, de uma forma mais definitiva, o sofrimento do jovem, deixando sempre escapar entre suas brechas algo do gozo mortífero e do não saber sobre o corpo que atormenta o jovem desde sua infância.

Miller extrai do último ensino de Lacan o conceito de “psicose ordinária”, termo usado para referir-se a psicoses não desencadeadas e esclarece:

Embora não seja uma categoria de Lacan, me parece que é uma categoria lacaniana - uma categoria clínica lacaniana. É uma criação que concebo como extraída do que chamamos “o último ensino de Lacan”, ele próprio um efeito do retorno ao desenvolvimento pragmático do seu ensino ao longo dos 30 anos do Seminário. (2010, p. 1)

Uma psicose ordinária poderia ser identificada em casos nos quais é impossível reconhecer um sinal evidente de neurose e que parecem uma psicose dissimulada, velada, não desencadeada, mas que pode ser deduzida a partir de alguns indícios variados. Sob o grifo de psicose ordinária encontrariam-se os psicóticos mais discretos que Schreber (1911/2010), um “psicótico extraordinário”. Essa nomeação incluiria a psicose compensada, a psicose medicada, a psicose em terapia, a psicose em análise, a psicose que evoluciona e a psicose *sinthomatizada*. Não pretendo, no âmbito desta tese, adentrar o campo das psicoses ordinárias, mas algumas considerações a seu respeito ajudaram a formular a hipótese borromeana para o caso de Calil.

Miller (2010) estabelece a dificuldade de lidar com o corpo como uma das características que poderiam sugerir uma psicose ordinária e fala de três características da relação com o corpo: o excesso, a repetição ou atualização e a identificação petrificada. Os três dizem respeito a modos como o sujeito se vê levado a amarrar seu corpo através do que o autor nomeia de “grampos contemporâneos”: as tatuagens e os piercings, por exemplo. Desse modo, um excesso pode significar um grande volume de desenhos e perfurações (esse “grande volume” não tem juízo de valor, mas indica aquilo que pode ser considerado um grande

volume para cada um); uma repetição ou atualização estariam no fato de estar sempre inclinado a redesenhar ou fazer uma nova intervenção - algo que aparece com frequência no discurso de Calil - e a identificação petrificada colocaria tais ações no nível de um “*acting out*”⁹⁹ ou de um apaziguamento - também característicos do modo como Calil faz uso do ato de tatuar-se. É da ideia desses “grampos contemporâneos” que decorre a hipótese de que Calil alinhava os três registros com suas tatuagens. Um grampo, entretanto, remete a algo que promoveria uma amarração mais segura e menos precária que um alinhavo. Embora suas funções sejam parecidas, parece que, ao alinhavar os três registros, Calil não consegue compensar completamente sua tentativa de desidentificação ao significante “pânico” que o leva a seus mergulhos na melancolia. Calil consegue emergir desses mergulhos ao fazer uma nova *tattoo*, mas elas não impedem que o jovem continue fazendo novos mergulhos num movimento contínuo de tentar desidentificar-se ao sintoma do pai, chegando ao limiar da psicose nesse processo, conforme discutido na seção 2 deste capítulo. Tampouco isso o faz sofrer menos. Daí seu caráter precário, capenga, de alinhavo e não de grampo.

O ato de tatuar-se tem uma função essencial para a vida psíquica de Calil. Foi esse caráter que me chamou atenção em seu caso e que fez com que, não mais na condição de sua analista, eu convidasse o jovem para falar livremente sobre cada uma de suas tatuagens, tecendo, assim, o fio para a compreensão de sua narrativa de sofrimento. Ao falar de suas *tattoos*, Calil consegue discursivizar seu sofrimento, reforçando os alinhavos ou substituindo-os por novas costuras capazes de atar o imaginário (seu corpo) aos demais registros de forma menos precária. Aqui vê-se que, mesmo tendo perdido sua primazia na segunda clínica, o simbólico não deixa de ter importância, pois é através dele que surge a possibilidade de preencher os vazios deixados pelo atamento frouxo de Calil.

⁹⁹ A expressão *acting out*, já apresentada anteriormente, é utilizada para designar ações de caráter impulsivo que representam uma aparente ruptura com o modo de agir habitual do sujeito e que pode parecer mal motivada. Em termos freudianos isso seria um sinal da emergência do recalçado. Isso pode ocorrer tanto fora quanto dentro de um tratamento psicanalítico sendo que pode ter, simultaneamente, o objetivo (inconsciente) de evitar a verbalização de uma lembrança recalçada e para se furtar à transferência. O *acting out* é um mecanismo relativamente comum nos casos-limite (ou *borderlines*). O ato de tatuar-se pode ter esse caráter, especialmente quando movido primariamente pela impulsividade e pela busca de uma possibilidade de simbolização advinda do outro. Lacan, em seu seminário sobre a angústia (1962-1963/2005) instaurou uma diferença entre ato, *acting out* e passagem ao ato. “No contexto de sua concepção do outro e da relação de objeto e a partir de um comentário de duas observações clínicas de Freud (o caso Dora e “Psicogênese de um caso de homossexualidade numa mulher”), Lacan estabeleceu, com efeito, uma hierarquia entre três patamares. Segundo ele, o ato é sempre um ato significante, que permite ao sujeito transformar-se a posteriori. O *acting out*, ao contrário, não é um ato, mas uma demanda de simbolização que se dirige a um outro. É um disparate destinado a evitar a angústia. No tratamento, o *acting out* é o sinal de que a análise se encontra num impasse em que se revela a incapacidade do psicanalista. Ele não pode ser interpretado, mas se modifica quando o analista entende e muda de posição transferencial.” (ROUDINESCO, 1998, p.6). Finalmente, a passagem ao ato [ver nota anterior] consiste em um amor inconsciente, um ato não simbolizável “pelo qual o sujeito descamba para uma situação de ruptura integral, de alienação radical. Ele se identifica então com o objeto (pequeno) *a*, isto é, com um objeto excluído ou rejeitado de qualquer quadro simbólico.” (ROUDINESCO, 1998, p.6). O suicídio é, para Lacan, a passagem ao ato por excelência.

Há que se considerar, ainda, que, com seu ato de tatuar-se, Calil faz uma “escolha” que condiz com seu tempo. As *tattoos*, conforme discutido no Capítulo III, são amplamente difundidas na contemporaneidade e não mais relegadas apenas aos excêntricos ou àqueles que vivem à margem da sociedade. Isso faz com que as tatuagens se configurem em uma escolha socialmente aceitável de tentativa de reconstrução da ideia de si como um corpo.

É importante que, na construção de um “*savoir-y-faire*”, leve-se em conta a relação do sujeito com a sociedade em que vive. Um saber-fazer-com-isso deve ser capaz de melhorar, de alguma forma, a vida do sujeito sem que se torne deletério ou, que, de algum modo exclua o sujeito da sociedade. As tatuagens de Calil que, a princípio, consistiam apenas em uma amarração precária, ao serem discursivizadas parecem apontar para uma possibilidade de *savoir-y-faire* que só se dá quando as imagens desenhadas em sua pele tornam-se elos na cadeia discursiva.

O caso de Calil ajuda a pensar a psicanálise ao esgarçar os limites impostos por uma abordagem exclusivamente estrutural, apontando a necessidade de sustentar uma clínica que permita olhar o sujeito em sua singularidade. Entretanto, não é possível pensar um caso limite, uma não-neurose como a do jovem, sem que se tenha um saber sólido sobre a neurose (não como padrão, mas como paradigma) e, portanto, sem partir da ideia fundamental de que o inconsciente é estruturado como uma linguagem.

Este capítulo tentou dar conta de um dos objetivos fundamentais desta tese: estabelecer uma diagnóstica do caso de Calil tendo como fio condutor seu ato de tatuar-se. Para isso, foi primeiramente apresentada uma distinção entre diagnóstico e diagnóstica. Vale destacar que a função diagnóstica é, de fato, intrínseca à clínica psicanalítica. Se um diagnóstico é capaz de nomear o mal-estar, transformando-o em um sofrimento passível de reconhecimento, uma diagnóstica vai além, articulando mal-estar, sofrimento e sintoma à história e ao modo de vida do sujeito que sofre.

Dunker localiza, na obra de Lacan, três lógicas diagnósticas distintas, e as organiza da seguinte forma:

Teoria das Estruturas clínicas: apresentada nos primeiros seminários lacanianos, entre 1953 e 1958, especificamente, no seminário *O desejo e sua interpretação* (1958-59), período de elaboração condensado no texto *Subversão do sujeito e dialética do desejo* (1960), em que se formalizou o *grafo do desejo* e sua dialética no inconsciente freudiano. Essa etapa de produção lacaniana é fundamental, porque foi o primeiro período em que Jacques Lacan relê tanto os casos clínicos, quanto a teoria freudiana a partir do método estrutural.
[...]

Teoria do Ato Analítico: desenvolvida nos Seminários XV e XVI traz interessantes desdobramentos que envolvem a ideia de aposta, de risco e de decisão. Tal leitura tensiona e, até, contradiz, a teoria clássica das estruturas clínicas, esclarecida no primeiro período.

Teoria dos Quatro Discursos: trata-se da elaboração de uma teoria já pensada como laço social, definida pelos discursos do universitário, do mestre, da histérica e do psicanalista. (2017a, pp. 31-32).

No quadro proposto pelo autor, a teoria da sexuação aparece relacionada tanto à teoria das estruturas clínicas quanto à teoria da sexuação. A teoria da sexuação aparece também relacionada à teoria do nó-borromeano que, embora excluída da organização proposta por Dunker (2017a) é considerada, nesta tese, como uma outra lógica diagnóstica.

Neste capítulo, tentei partir de uma lógica estrutural que, como já foi dito, mostrou-se insuficiente para dar conta do caso de Calil. O modelo clássico muitas vezes não consegue abarcar e tratar condições clínicas mais complexas, como os quadros *borderline* que, aqui, optei por nomear de não-neurose. Esses quadros foram, e ainda são, pouco reconhecidos em seu caráter limite dentre os lacanianos que, com frequência, optam por enquadrá-lo no campo das psicoses. Para tentar compreender a função do ato de tatuar-se na narrativa de sofrimento de Calil foi necessário recorrer à teoria do nó-borromeano e à lógica do *sinthoma*.

Foi esse o caminho trilhado aqui, tendo em mente que é na defesa da singularidade do sujeito que se sustenta uma clínica verdadeiramente psicanalítica. É por sua dimensão ética e política que a psicanálise é capaz de oferecer uma diagnóstica que se distingue - ao mesmo tempo em que critica - de qualquer tendência científica que aponte para o desaparecimento da clínica e para o apagamento daquilo que há de mais singular no sujeito e que pode ser representado pelo DSM e suas atualizações.

CAPÍTULO VI

NOTAS SOBRE A TRANSFERÊNCIA

Ninguém que, como eu, conjura os mais malvados dos demônios indomados que habitam a besta humana, e procura lutar com eles, pode esperar escapar ileso da luta.

(Freud, 1905[1901]/2006)¹⁰⁰

No capítulo anterior foi proposta uma diagnóstica para o caso de Calil. Partindo do significante “pânico”, emprestado de seu pai, foi estabelecida a hipótese de uma não-neurose e de uma amarração singular na forma de alinhavos de tinta, que impedem o jovem de adentrar de vez a psicose. O caso de Calil, conforme explicado no capítulo III desta tese, foi construído a partir dos relatos de seu tratamento e do produto de entrevistas posteriores, nas quais o jovem foi convidado a falar livremente de suas tatuagens, já não mais na condição de paciente, mas de participante da pesquisa. O caso foi levado à supervisão clínica, fundamental para que pudesse ser estabelecida uma hipótese acerca do sofrimento do jovem, e para que seu caso pudesse ser analisado à luz das questões levantadas acerca do papel do ato de tatuar-se em sua narrativa de sofrimento.

Têm-se, assim, no âmbito desta tese, três momentos distintos no que diz respeito à transferência: um primeiro momento em que a transferência foi estabelecida no âmbito do tratamento e que, portanto, tem a ver com a relação transferencial possível em um caso de não-neurose; um segundo momento em que a transferência foi reestabelecida no contexto das entrevistas não estruturadas; e um terceiro momento, que diz respeito à escrita e análise do caso, comportando os efeitos da supervisão e da orientação e que representa a dissolução da transferência do lado do analista por meio de uma escrita que visa à transmissão.

A transferência é a atualização da realidade do inconsciente, ensina Lacan em seu *Seminário II* (1964/2011). Trata-se de um processo pelo qual os desejos inconscientes se atualizam sobre determinados objetos no enquadre de um certo tipo de relação estabelecida com eles. A transferência se constitui, para Freud, como uma repetição de protótipos infantis

¹⁰⁰ FREUD, S. (1905 [1901]) Fragmentos de análise de um caso de histeria. **Edição Standard das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud** (Vol. VII). Rio de Janeiro: Imago, 2006.

vividos com uma atualidade acentuada. Ela é constitutiva do processo analítico e é mediante ela que os desejos inconscientes do analisando, concernentes a objetos externos, passam a se repetir na situação analítica, colocando o analista na posição de objeto. (LAPLANCHE, 2001; ROUDINESCO, 1998).

A princípio, em *Estudos sobre a histeria* (1993-1995/2006) e em *A interpretação dos sonhos* (1900/2006), Freud apreendeu a transferência sob o prisma de um deslocamento do investimento no nível das representações psíquicas e não necessariamente como um componente fundamental da prática psicanalítica. A inovação freudiana consistiu em reconhecer, a partir de sua prática, o papel fundamental da transferência e de seu manejo na situação analítica.

Dois casos são fundamentais para a compreensão da transferência. O primeiro deles é o caso de Anna O. (1993-1995/2006), considerado o caso *princeps* da psicanálise. Anna O. foi tratada por Breuer, mentor de Freud, e, ao longo de sua análise, apaixonou-se por seu analista e acredita estar grávida de um filho dele. Assustado com a paixão desenvolvida por Anna e preocupado com seu casamento, Breuer acabou encaminhando a paciente a um colega. Nos relatos do caso de Anna e de sua relação com seu médico já se pode observar o papel essencial da transferência e a importância de seu manejo no tratamento analítico. Freud teve seu primeiro contato com a materialidade da transferência na análise de Dora (1901-1905/2006), atestando, ainda que contra sua vontade, o fato de que o analista desempenha um papel na transferência do analisando. Ao recusar-se a ser objeto do arroubo amoroso de Dora e tentar ocupar o lugar de seu pai, interpretando a partir dessa posição, Freud desencadeou uma transferência negativa em sua paciente, com efeitos em seu tratamento. Freud reconhece seu fracasso ao retornar ao caso em uma nota escrita alguns anos depois da publicação original e, nessa nota, reflete sobre os efeitos que sua reação à transferência de Dora teve em seu tratamento.

Freud, inicialmente, dividia a transferência em positiva e negativa, levando em consideração a ambivalência dos afetos que o sujeito direciona às figuras parentais e que são revividos na transferência. Mais adiante, ele falará em transferência mista, reconhecendo que a relação com o outro é sempre marcada pela ambivalência. Em 1915 ([1914]/2017), Freud descreve a transferência como o mais importante ator do tratamento analítico e passa a dedicar sua atenção ao que nomeia de “amor transferencial”. Esse conceito é utilizado por Freud para designar os sentimentos de paixão desenvolvidos pelo analisando, tendo como

objeto o analista. Surge daí uma das recomendações fundamentais àqueles que exercem a psicanálise: a abstinência ¹⁰¹.

Como contrapartida do analista, Freud estabelece o conceito de contratransferência, isto é, a transferência desenvolvida pelo analista em resposta à transferência direcionada a ele pelo paciente. Trata-se, para Freud, da influência do paciente sobre os sentimentos inconscientes do médico e, segundo o autor, não há, na contratransferência qualquer valor no que diz respeito à dinâmica da análise.

Freud esclarece que a transferência não se restringe à situação analítica. Ela está presente nas relações estabelecidas entre o médico e seu paciente, entre o analista e o analisando e seu manejo é fundamental para que uma psicanálise possa avançar.

É inegável que o controle dos fenômenos de transferência oferece as maiores dificuldades para o psicanalista, mas não esqueçamos que são justamente elas que nos prestam o inestimável serviço de tornar manifestas e atuais as moções amorosas ocultas e esquecidas dos pacientes, pois, afinal, ninguém pode ser abatido *in absentia* ou *in effigie*. (FREUD, 1912/2016, p. 118)

Para Freud, a transferência é operativa, ou seja, seu modo de emergência e seu manejo permitem ao analista intervir por meio da interpretação. Interpretar sem que a transferência tenha sido instaurada pode produzir efeitos negativos ou nulos. É importante também que fique claro que, para Freud, a transferência é um fenômeno que se origina do analisando tendo como objeto o analista (sendo a contratransferência sua contrapartida).

Freud, em *Lembrar, repetir e perlaborar* (1914/2017) estabelece a relação da transferência com a compulsão à repetição e com a repressão:

Logo percebemos que a resistência, ela própria, é apenas uma parcela de repetição, e que a repetição é a transferência do passado esquecido não apenas para o médico, mas também para todos os outros aspectos da situação presente. Portanto, precisamos estar preparados para o fato de que o analisando se entrega à obsessão da repetição que agora substitui o impulso para a lembrança, não apenas na relação pessoal com o médico, mas também em todas as outras atividades e relações simultâneas da sua vida, por exemplo, quando durante um tratamento [*Kur*] ele escolhe um objeto de amor, assume uma tarefa, inicia uma empreitada. (FREUD, 1914/2017, p. 55)

¹⁰¹De acordo com a regra da abstinência, “um tratamento deve ser conduzido de tal modo que o paciente encontre o menos possível satisfações substitutivas para seus sintomas.” (LAPLANCHE, 2001, p. 3). Isso implica que o analista deve recusar-se a satisfazer os pedidos do paciente e preencher os papéis que ele tende a lhe impor, por exemplo, o de pai/mãe ou de parceiro amoroso. O não respeito a essa regra pode dificultar o trabalho de rememoração e de elaboração do sujeito.

Lacan distingue a repetição da transferência, e passa a entender a segunda a partir de seu valor sincrônico, em que o passado se funda em um só-depois (*après-coup*). O passado do sujeito é um passado falado no presente, isto é, as palavras e os afetos do passado são repetidos no presente e dirigidos a outrem, inscrevendo o discurso do passado no lugar do Outro (LACAN, 1964/2011; CHEMAMA, 1995). Assim, para Lacan, a repetição na transferência não tem o sentido de um retorno ao passado que dissolveria os efeitos das dimensões presentes, como sugeria Freud.

Em seu projeto de retorno à letra de Freud, Lacan estabelece a transferência como um dos conceitos fundamentais da psicanálise.

A transferência, na opinião comum, é representada como um afeto. Qualificam-na, vagamente, de positiva ou de negativa. Aceita-se geralmente, não sem algum fundamento, que a transferência positiva é amor, contudo é preciso dizer que este termo, no emprego que se faz dele aqui, é de uso aproximativo. [...] Este conceito é determinado pela função que tem numa práxis. Este conceito dirige o modo de tratar os pacientes. Inversamente, o modo de tratá-lo comanda o conceito. (LACAN, 1964/2011, pp. 123-124)

Enquanto para Freud a transferência origina-se no paciente e tem como objeto o analista, para Lacan ela é um fenômeno no qual estão incluídos conjuntamente o sujeito e o psicanalista, sendo assim, é impossível dividi-la em transferência e contratransferência. Ao introduzir seu esquema L (1966/1998), utilizado como forma de analisar a estrutura do discurso e para revelar a função da fala que vem do Outro, Lacan demonstra que a análise não é uma relação dual entre o eu do analista e o eu do analisando, mas sim uma relação ternária na qual a linguagem, isto é, o Outro, é um terceiro presente/ausente que precisa ser escutado naquilo que ele determina: o sujeito do inconsciente. "Há naquilo que o sujeito diz um saber que lhe escapa, há um sentido Outro. É esse saber que se desdobrará na transferência ao longo da análise, cabendo ao analista a sustentação desse lugar de escuta do Outro no próprio discurso do sujeito". (JORGE, 2017 p. 157)

A psicanálise é, em última instância, a cura pelo amor, escreveu Freud em uma carta a Jung. Lacan, em seu *Seminário 8* (1960-1961/2010) propõe pensar a transferência a partir da leitura de *O banquete*, de Platão (1979). A obra relata uma festa mundana, regada a bebidas e com comida farta, na casa de Agatão, poeta trágico ateniense. Estão ali Aristodemo, amigo e discípulo de Sócrates; Fedro, o jovem retórico; Pausânias, amante de Agatão; o médico Eriximaco; Aristófanes, que ridicularizava Sócrates; o político Alcibíades; e Sócrates, o mais importante ali presente. O exagero cometido na festa do dia anterior, sobretudo a bebedeira,

fatigara os convidados de Agatão. Pausânias propõe, então, que, ao invés de beber, ficassem ali a conversar, a discutir, ou que cada um fizesse algo diferente. Eriximaco sugere que fossem feitos elogios a Eros, isto é, os convidados deveriam fazer discursos para louvar o amor.

Vários discursos são proferidos até que a festa é interrompida com a chegada de Alcibiades bêbado que, ao ser convidado a falar subverte a ordem das coisas ao dizer que, ao contrário dos demais não vai elogiar Eros, mas, sim, Sócrates. Alcibiades conta então a todos sobre seu amor por Sócrates, seu sofrimento e suas tentativas de seduzi-lo em vão. Ao final recomenda a Agatão que não se deixe seduzir por Sócrates, que responde: “Tu demandas meu amor e o objeto de teu discurso é Agatão” (PLATÃO, 1979).

Alcibiades diz que pretende louvar Sócrates através de imagens e afirma que ele é muito semelhante aos silenos, divindades campestres que personificavam a vida selvagem, natural. Bestiais em seu desejo, eram representados como homens maduros, de aparência grotesca. A eles era suposta a posse de conhecimentos secretos. Eles eram representados pelos artistas com um pifre ou uma flauta, e que, abertos ao meio têm em seu interior o agalma.

Do grego honra, glória, delícia, ornato ou jóia, o agalma pode ser tanto um traço como um objeto que adorna ou que se oferece, que circula ou fica imóvel. No interior dos grotescos silenos encontra-se essa maravilha. É esse agalma que está dentro de Sócrates que provoca o amor em Alcibiades. O agalma é objeto de amor, o objeto *a*, aquilo que faz desejar mesmo estando escondido. O objeto de amor nada mais é que um casulo com o agalma dentro (LACAN, 1960-1961/2010; FINK, 2016). Em seu discurso, Alcibiades demanda o amor de Sócrates, uma demanda de amor que produz desejo.

O desejo de Sócrates articula-se em função de uma posição subjetiva em face do saber, antecipando o saber do analista. Sócrates não sabe de nada, senão das coisas do amor (PLATÃO, 1979). Como Sócrates, o analista é interrogado na qualidade de quem sabe e é precisamente nesse lugar em que é suposto saber que o analista é chamado a ser a presença real que encarna o saber do inconsciente (CHEMAMA, 1995).

O lugar ocupado pelo analista em uma análise é o de objeto que encarna o Sujeito suposto Saber (SsS), conceito desenvolvido por Lacan no *Seminário 9* (1961-1962/2003) a partir do qual estabelece-se que o Outro não é um sujeito, mas um lugar para o qual nos esforçamos por transferir o saber do sujeito. Quando alguém procura um tratamento, seja ele qual for, parte do pressuposto de que esse alguém tem algo a lhe dizer sobre seu sofrimento e pode lhe dar um encaminhamento. Para a psicanálise, explica, Ramirez e Assadi "esse movimento enceta uma demanda de amor dirigida para um SsS, pois além do pedido

orientado a *um* psicanalista determinado pela confiança, ele é suposto saber sobre o desejo, sobre o sofrimento, sobre as angústias” (2017, p. 80). Essa figura encarna o Outro ao reconhecer um dizer que lhe é endereçado e que, na constituição do sintoma, ficou fora do registro simbólico. Lacan articula a figura do Sujeito suposto Saber à transferência no *Seminário II* (1964/2011) e estabelece que, onde quer que haja SsS, há transferência.

Para Lacan, aquilo que permite que alguém possa ocupar o lugar de SsS sem, contudo, encarnar o lugar daquele que realmente sabe é o desejo do analista. Com esse conceito, Lacan dá um outro rumo às elaborações acerca da contratransferência. O desejo do analista é o desejo de obter a diferença absoluta, isto é, conduzir a análise na direção de isolar os significantes da constelação simbólica de uma posição subjetiva particular (JORGE, 2017). O desejo do analista nada tem a ver com o desejo de ser psicanalista, que pode, inclusive, interpor-se ao exercício do primeiro.

Jorge (2017) explica que o desejo do analista está ligado ao nada como denominador comum de todos os objetos *a*, um desejo que, portanto, situa-se mais além da fantasia, ressaltando a importância da análise pessoal na formação do analista. Trata-se de um desejo sem fantasia e que, por isso, distingue-se do desejo propriamente dito, que se sustenta na fantasia. O desejo do analista é, em sua essência, o desejo de saber, movido pela falta de qualquer saber fantasístico sobre o paciente.

Toda demanda é uma demanda de amor e assim é também a transferência. Entretanto, ao articular-se ao desejo do analista, é possível que o caráter identificatório e de sugestão possam ser superados, na situação analítica, pelo desejo de saber. A transferência gira em torno do objeto *a* e seu manejo depende do desejo do analista e de seu *savoir faire*.

De acordo com Chemama (1995), o Sujeito suposto Saber é aquele que conhece o truque da cura da neurose. Aqui coloca-se uma questão: o que dizer da transferência e de seu manejo em casos de uma não-neurose, como o de Calil?

Estabelecidos os fundamentos para a compreensão da transferência, neste capítulo serão discutidas suas particularidades no tratamento de Calil, na construção de seu caso e na escrita desta tese.

1. Da situação de tratamento à situação de pesquisa

Conforme relatado no capítulo IV, Calil chegou aos meus cuidados a pedido de sua família, de quem eu era próxima, e que estava preocupada com os constantes “ataques de pânico” do jovem. Calil já morava fora do Brasil, embora na época viesse com mais frequência visitar os pais e os amigos. Nossos encontros eram presenciais durante essas visitas e, nesses momentos, costumavam ser marcados por crises graves de ansiedade, a ponto do jovem não conseguir parar de vomitar e de ter crises convulsivas de choro, às vezes durante nossas sessões.

Quando estava de volta à sua casa, mantínhamos nossos encontros via *FaceTime*, de acordo com sua demanda, e dentro das possibilidades permitidas pela distância física e pela diferença de fuso horário. Nas épocas em que seu sofrimento via-se agravado, a demanda era maior, diminuindo conforme o jovem melhorava e conseguia retomar sua vida e suas atividades de trabalho e lazer. Era nos períodos em que parecia estar melhor, seja de seus “ataques de pânico” ou de seus "mergulhos na melancolia" que o jovem me contava de suas *tattoos*, me mostrando uma nova intervenção feita em sua pele, quando às vezes dizia tê-la feito porque estava entediado; ou me contando planos para novas tatuagens. Começaram a surgir aí as pistas sobre a importância do ato de tatuar-se em seu funcionamento psíquico.

Desde o princípio, minha hipótese acerca do caso era a de uma não-neurose, ou caso-limite, como discutido no capítulo anterior. Isso implica que o engendramento de uma relação terapêutica devia se dar de outra maneira, uma vez que casos assim destacam-se pelos ataques ao enquadre e ao processo analítico e por conjunturas transferenciais paradoxais. No caso de Calil, a transferência foi de certo modo facilitada em decorrência da relação que eu já tinha há algum tempo com sua família. Isso fez com que eu me tornasse depositária de suas angústias nos momentos de crises mais profundas, chegando ao limite de apenas me fazer presente enquanto o jovem não conseguia parar de chorar e mal conseguia articular qualquer palavra sobre o seu sofrimento.

As dificuldades de Calil em estabelecer limites em sua relação com a família, que apareciam em seus relatos ao dizer-se invadido pela presença constante dos pais - especialmente do pai - durante suas vindas ao Brasil; pela casa que parecia querer devorá-lo; ou, ainda, pela dependência financeira da qual não conseguia se desvencilhar, acabaram, de certo modo, transpondo-se para nossa relação. Nossos encontros, presenciais ou virtuais, eram, com frequência, marcados pela intensidade e pelo primitivismo, exigindo uma “certa

elasticidade psíquica” (MORETTO, KUPERMANN e HOFFMANN, 2017) da minha parte, para compreender a complexidade do sofrimento do jovem e também os meus próprios limites nessa relação.

A questão do limite, conforme discutido no capítulo anterior, é fundamental para a compreensão de uma não-neurose e mostrou-se como uma chave para que eu pudesse sustentar meus encontros com Calil. Moretto, Kupermann e Hoffmann propõem que:

[...] o entendimento de certas manifestações - como, por exemplo, a angústia de separação *borderline* e as manifestações transferenciais dela decorrentes - se faça a partir da escuta clínica da presença da falta na constituição subjetiva, o que, por sua vez, nos indicaria o tipo de relação que um sujeito estabelece com os limites e com a instauração do princípio de realidade, uma vez que o “Eu realidade” barra o gozo narcísico e onipotente do “Eu prazer” pelo reconhecimento do mundo exterior e da cultura. (2017, p. 103)¹⁰²

Era preciso, então, levar em conta a angústia de separação que aparece no discurso de Calil quando o jovem fala de seu medo de ser esquecido pela mãe na escola em sua infância, e do seu medo de ficar só, acirrado durante suas crises já na vida adulta, mas sem desconsiderar seu sentimento de ser invadido pela família, não só nos momentos em que estão juntos, mas também pela dependência financeira dos pais, e pelas constantes intervenções deles e dos irmãos em sua vida, algo que o deixava extremamente desconfortável. Era necessário, assim, que eu conseguisse sustentar uma presença não invasiva e, ao mesmo tempo, que eu conseguisse ocupar o lugar de alguém que não o deixaria esperando demais quando demandasse minha presença durante suas crises.

Ocupar esse lugar nem sempre mostrou-se fácil. Não raro, o sofrimento de Calil e sua aparente incapacidade de simbolização pareciam ultrapassar seu corpo e alcançar o meu. Eu me via exausta após as sessões que ocorriam durante suas crises, nas quais nada podia fazer além de me manter presente e tolerar a angústia que parecia intolerável para o jovem. Nos momentos em que Calil se aproximava daquilo que nomeio de “mergulhos na melancolia”, seu tédio profundo também me alcançava indiscriminadamente.

Os limites e as fronteiras psíquicas de Calil pareciam indefinidos e essa indefinição acabou borrando minhas próprias fronteiras, fazendo com que eu vivenciasse o contato com o

¹⁰² Em *Formulações sobre os dois princípios do funcionamento psíquico* (1911/ 2010), Freud tenta explicar a gênese da relação do sujeito com o mundo exterior, a partir da oposição entre o eu-prazer e o eu-realidade. O eu-prazer obedece ao processo primário, isto é, empenha-se em ganhar prazer e retirar-se daquilo que gera desprazer. O eu-realidade, por sua vez, envolve o processo secundário e demanda a adequação advinda do mundo exterior. “Assim como o Eu-de-prazer não pode senão *desejar*, trabalhar pela obtenção de prazer e evitar o desprazer, o Eu-realidade necessita apenas buscar o que é útil e proteger-se dos danos.” (FREUD, 1911/2010,p. 116).

jovem com a mesma intensidade e com o mesmo primitivismo com os quais ele vivenciava seu sofrimento. Não havia discurso, apenas transbordamento, único “dado” com o qual eu poderia lidar.

[...] as experiências vividas pelo analista de modo correlato àquelas do paciente - seja corporalmente, emocionalmente, em alterações de seu nível de vigília ou mesmo de sua auto-estima e de seu sentido de identidade - são a "fonte mais confiável de dados" (Searles, 1986/2004, p. 203) a respeito da transferência e do funcionamento psíquico do paciente. São eles que fornecem os elementos comunicacionais fundamentais para a compreensão do paciente, muito mais que aquilo que se escuta enquanto discurso. (JUNIOR e GETLINGER, 2006, p. 156)

A posição que eu ocupava na relação com Calil me remeteu, a princípio, ao conceito de “continente”, estabelecido por Bion. O termo "designa uma condição pela qual a mãe consegue não só acolher e permitir que as cargas projetivas do filho penetrem dentro dela, como ainda, alude a outras funções que processam o destino dessas projeções” (ZIMERMAN, 2004, p. 231). Trata-se de "uma *disponibilidade* para receber de um outro, ou de si mesmo, um “conteúdo” à espera de ser contido, que consiste numa carga projetiva de necessidades, angústias, desejos, demandas, um terror sem nome, objetos bizarros, etc.” (p. 231). Isso, na situação analítica, implica mais que uma mera posição de “recipiente” passivo das angústias do paciente, mas um processo psíquico ativo, como uma série de desdobramentos na prática psicanalítica que não serão discutidos aqui, principalmente por seu desvio teórico. Ainda assim, é válido dizer que essa “disponibilidade” em receber as angústias de Calil abriu caminho para que alguns significantes pudessem emergir, possibilitando que, a partir deles, eu ocupasse um outro lugar na relação transferencial ali estabelecida.

Calil, ao falar sobre seu sofrimento, dizia com frequência: “**Eu tenho pânico, como meu pai**”. O significante “pânico”, emprestado do pai, chamou minha atenção na narrativa do jovem, pois, ao mesmo tempo em que dizia que tinha pânico como seu pai, Calil demandava com frequência saber “o que tinha”, o que é que o acometia e o arrebatava e que não podia ser completamente circunscrito no diagnóstico emprestado do pai. Além disso, conforme discutido no capítulo anterior, seus “mergulhos na melancolia” pareciam ser desencadeados por uma tentativa de desidentificação do significante paterno.

A clínica psicanalítica ensina que todo sofrimento porta em si uma demanda de reconhecimento, conforme explica Dunker (2015) e, a partir disso, pode-se dizer que o não reconhecimento do sofrimento é proporcional à dificuldade do sujeito em nomear seu mal-

estar. Embora Calil, desde o princípio, desse um nome para seu sofrimento, **“tenho pânico, como meu pai”**, essa nomeação não era sua, tampouco parecia dar conta de seu mal-estar.

Falar de seu pânico passou a promover deslizamentos que desembocavam na questão: **“o que é que eu tenho?”**; proferida por Calil. Ao direcionar essa questão a mim, o jovem me colocou no lugar de Sujeito suposto Saber, possibilitando intervenções que antes pareciam impossíveis. Ter sua narrativa de sofrimento reconhecida por um Outro em sua radical singularidade instaurou, no jovem, a demanda de um nome para o seu mal-estar que fosse seu.

Como consequência, o jovem deu-se conta da necessidade de procurar um diagnóstico e um tratamento próprios, e não de seu pai. Isso primeiro aconteceu quando o jovem procurou pela primeira vez um psiquiatra, durante uma de suas visitas ao Brasil. Um tempo depois, Calil decidiu buscar um acompanhamento no país onde mora e teve, de seu médico, uma nomeação para o seu sofrimento distinta da de seu pai. O jovem também encontrou um terapeuta e passou a ter sessões presenciais com regularidade, destituindo-me, assim, desse lugar. Vale lembrar que foi a família de Calil quem, de princípio, solicitou os meus cuidados. Por isso, desfazer nosso laço foi, também, um passo importante rumo a autonomia e à responsabilização do jovem sobre seu mal-estar.

Ainda nos primeiros desenvolvimentos do meu projeto de mestrado, compartilhei meu interesse sobre as tatuagens com Calil, que chegou a comentar, talvez um pouco como brincadeira, que eu deveria entrevistá-lo. O trabalho desenvolvido em minha dissertação (MACEDO, 2014) foi comentado no capítulo 1 desta tese. A análise ali desenvolvida jogou uma nova luz ao caso de Calil, levantando as indagações acerca da função do ato de tatuar-se no funcionamento psíquico do jovem que pavimentaram o caminho para o desenvolvimento desta tese.

Nessa época, Calil já não estava mais sob meus cuidados, mas eu mantinha, como de costume, os relatos de nossos encontros que ainda não haviam sido transformados em um caso. Entretanto, algo mais era necessário para que fosse possível tentar compreender a função do ato de tatuar-se em sua história, surgindo daí a necessidade de novas entrevistas.

A proposta foi prontamente aceita pelo jovem que, nessas entrevistas, foi convidado a falar livremente de cada uma de suas *tattoos*, conforme relatado no capítulo IV. Já bem mais estável que na época em que estava sob meus cuidados, Calil me contou de suas tatuagens, rememorando a época e as circunstâncias em que foram feitas, dando-lhes significações e

sentidos ao atar as imagens inscritas em sua pele aos significantes invocados em seu discurso sobre elas.

Ao escutar o jovem falar de suas intervenções corporais, consegui preencher algumas lacunas importantes em sua história. Assim, articulando os relatos de seu tratamento e os de suas entrevistas posteriores, foi possível construir o caso de Calil, apresentado no capítulo IV, que se tornou o *corpus* desta tese.

Os encontros na situação das entrevistas possibilitaram que a transferência fosse imediatamente reinstaurada, atualizando o laço que havia sido desfeito quando Calil decidiu procurar um outro terapeuta. Isso fez com que o jovem pudesse falar sem amarras sobre suas *tattoos*, muitas vezes sendo capaz de tocar em traumas de um modo que não havia sido possível anteriormente. Como a situação agora não era mais de tratamento, mas de pesquisa, tomei o cuidado de não oferecer interpretações e de fazer o mínimo de intervenções possível.

As tatuagens, que já haviam se mostrado um fio importante para a compreensão da história de Calil durante seu tratamento, mostraram-se, durante suas entrevistas, como um modo de reconstrução de uma imagem corporal capaz de ser narcisicamente investida. Falar de suas tatuagens, desde os tempos de seu tratamento, tornou-se uma possibilidade de discursivizar, a partir das imagens inscritas em sua pele, os traumas e os impasses da vida de Calil, como discutido nos capítulos IV e V desta tese.

Ao atar essas imagens aos significantes que emergem em seu discurso, Calil parece encontrar um meio de apertar os alinhavos, tornando-os menos precários. Entretanto, apesar de sua importante função de amarração, que parece apontar para um *savoir-y-faire*, as *tattoos* não deixam de ser um modo de gozo já incorporado à economia psíquica de Calil. É, na verdade, a possibilidade de uma nomeação própria para o seu mal-estar que permite uma mudança subjetiva que parece decorrer de sua desalienação ao significante “pânico”, emprestado de seu pai. Desse modo, funda-se uma possibilidade de existência para além da herança geracional que marca sua história de sofrimento.

2. Da construção do caso à escrita da tese

O *corpus* desta tese foi constituído a partir da construção do caso clínico de Calil que foi, posteriormente analisado e discutido à luz das fundamentações teóricas do campo estabelecido pela psicanálise de Freud e de Lacan. A noção de construção foi apresentada no capítulo IV e será retomada, nesta seção, a fim de discutir algumas questões implicadas na escrita desta tese, especialmente no que diz respeito à transferência estabelecida entre autor e texto.

Um caso, em psicanálise, não passa de uma ficção através da qual o analista tenta extrair algo que aponte para a singularidade do sujeito. Tudo começa com a escuta, mas não se trata de uma escuta qualquer, mas, sim, daquela que permite “às forças emocionais encobertas, em jogo conflitivo, encontrar uma saída” (DOLTO, 2005, p. 8). Essa escuta depende de um encontro que conta com a transferência, como método; e com a associação livre, como técnica. Para Dolto,

[...] o psicanalista visa ouvir, por trás do sujeito que fala, aquele que permanece presente num desejo que a angústia autentica e, ao mesmo tempo, mascara, emparedado nesse corpo e nessa inteligência mais ou menos desenvolvida, e que busca a comunicação com outro sujeito. O psicanalista permite que as angústias e os pedidos de socorro dos pais ou dos jovens sejam substituídos pela questão pessoal e específica do desejo mais profundo do sujeito que lhe fala. Esse efeito revelador, ele obtém pela sua escuta atenta e pela sua não-resposta direta ao pedido feito de agir para fazer desaparecer o sintoma, para acalmar a angústia. O psicanalista, suscitando a verdade do sujeito, suscita ao mesmo tempo o sujeito e sua verdade. (2004, p. 11)

É a escuta que provê o substrato para as construções que, por sua vez, balizam as intervenções do analista. A construção é um movimento inerente ao trabalho analítico. Já a passagem para a escrita engloba a narração do tratamento - e, no caso desta tese, também das entrevistas - e a reformulação mítica do enigma que estrutura o caso. É através da escrita que um caso pode vir a se tornar transmissível.

Dois processos se alternam na construção:

a passagem do oral (do tratamento) para a escrita (do caso), depois a passagem da leitura do caso para a oralidade das considerações, e, em seguida, novamente, a passagem para o escrito, considerando seus efeitos de compressão, apagamento e esquecimento. Se o primeiro processo lida com as alterações da temporalidade do escrito com a temporalidade da fala, o segundo investe na alternância entre a escrita de um e a escuta de vários, trazendo a dimensão do coletivo, na passagem do material privado do caso para a sua dimensão publicável. Tal procedimento cria uma espécie de dispersão nos fatos e informações que, isentas destas deformação,

poderiam ameaçar o sigilo clínico da experiência. (DUNKER, RAMIREZ & ASSADI, 2017, p. 19)

A construção do caso de Calil deu-se da seguinte maneira: em um primeiro momento, os relatos de seu tratamento foram organizados em uma narrativa e apresentados, em momentos distintos, ao supervisor clínico, ao orientador desta tese e ao grupo de pesquisa no qual esta tese foi gerada (GELS-UFU/CNPq). Essas apresentações geraram observações espontâneas acerca da problemática e das questões veiculadas pelo caso; considerações sobre a pertinência das hipóteses levantadas e sobre a relação estabelecida com a teoria adotada; e, também, discussões sobre as decisões clínicas tomadas e sobre o caminho que se delineava para a análise do caso.

Em um segundo momento, os efeitos das leituras e apresentações foram sendo incorporados ao material inicial, que foi mais vezes apresentado até que fosse possível alcançar o resultado “estável” que aparece nesta tese. O caso de Calil foi, então, reescrito repetidas vezes, dando-lhe, assim, seu caráter de ficcionalidade, ao mesmo tempo em que se tentava extrair dele sua transmissibilidade. Esse procedimento condiz com a proposta de empreender uma análise psicanalítica de discurso, fundamentada nas ideias de Dunker, Paulon e Milán-Ramos (2016) apresentadas em capítulos anteriores.

A supervisão clínica foi fundamental para a construção do caso de Calil. No tripé que sustenta a formação do analista encontra-se, como um de seus pilares, a supervisão, descrita por Freud (1919/2010) como um tratamento sob controle, com a guia de psicanalistas mais experientes. No contexto da formação,

a escuta analítica em supervisão implica uma dupla responsabilidade: por um lado, que o supervisionando desenvolva uma escuta; mas também que alcance um bem-dizer nessa experiência - o que não se trata da beleza do dizer ou da eloquência, senão da produção de uma palavra que causa efeitos. Júlio Frochtengarten postula que a função da supervisão está ancorada nas mesmas bases que subsidiam a análise: a formação teórica, a clínica e a improvisação criativa, que acontecem no encontro analítico; e coloca que o fazer do supervisor deva se orientar para o desenvolvimento, por parte do supervisionando, da capacidade de operar analiticamente, mais do que organizando o material clínico apresentado ou ensinando a trabalhar. Nesse sentido, a supervisão ocupa um lugar fundamental na formação do psicanalista, pois se espera que, em algum momento, o supervisionando se autorize a uma escuta e uma palavra mais autônomas. (DE CÉSARIS & DAVID, 2017, p. 48)

O lugar do psicanalista, em uma análise, é o de Sujeito suposto Saber, conforme discutido anteriormente. Essa figura encarna o Outro ao reconhecer um dizer que lhe é

endereçado, dizer esse que, na constituição do sintoma, ficou fora do registro simbólico. Esse dizer nem sempre é composto de palavras, inclui também gestos, atos e silêncios. A linguagem é condição para a psicanálise, mas é preciso que fique claro que sua função vai muito além da comunicação, uma vez que ela atravessa os corpos sujeitos, deixando marcas capazes de fragmentá-lo em efeitos significantes. Em casos como o de Calil, que desafiam a estrutura, é preciso ultrapassar o muro da linguagem, situado no eixo do simbólico, para que se possa ter acesso ao que Lacan denomina de a *verdade do sujeito*.

O lugar do supervisor é também o de um SsS, que permite que o supervisionando atravesse o muro da linguagem e seja capaz de desenvolver uma escuta verdadeiramente analítica.

O supervisor, em seu afã de transmitir suas inquietações em relação a um caso entra, às vezes, em uma listagem de dados e fatos sobre a vida do paciente, que se assemelha a uma espécie de anamnese. É como se estivesse aquém do muro da linguagem. A escuta do supervisor e suas intervenções nas entrelinhas, nas frestas desse muro, para que algo do não dito, algo da verdade do paciente possa advir. (DE CÉSARIS & DAVID, 2017, P. 53)

Essa posição foi, inicialmente, duplamente ocupada: pelo meu supervisor clínico, com o qual mantive contato desde o início de minha formação como analista; e pelo orientador desta tese, fundamental para que o caso de Calil pudesse ser transposto para este formato e para que as hipóteses levantadas no âmbito desta pesquisa pudessem ser contempladas.

Algo, entretanto, fez com que a relação com meu supervisor clínico tivesse que ser bruscamente interrompida: em decorrência de uma grave doença, ele acabou falecendo ao final de 2018, uma perda bastante difícil com a qual tive que lidar. Nem por isso as construções que havíamos feito juntos, até então, acerca do caso de Calil foram deixadas de lado. Pelo contrário, foi a partir delas que se delineou a hipótese dos “alinhavos de tinta”. Meu supervisor apontava, na época de nossas discussões, para um caminho que poderia sugerir uma psicose ordinária. Contudo, esse caminho não parecia me pertencer e teve que ser deixado de lado para que eu conseguisse desenvolver uma hipótese que, para mim, fazia mais sentido. Assim, além do luto pela perda de uma pessoa bastante querida, foi preciso ser capaz de me separar de algumas das hipóteses levantadas por meu supervisor, para estabelecer uma construção que fosse minha, já que não pudemos ir adiante com nosso trabalho conjunto.

O lugar do Outro, do leitor ao qual os primeiros esboços da narrativa do caso se endereçava, antes ocupado tanto pelo meu supervisor, quanto por meu orientador, passou,

então, por contingência do destino, a ser ocupado exclusivamente pelo orientador desta tese. Foi porque ele foi capaz de assumir um lugar de suspensão de qualquer saber prévio acerca do caso de Calil, que fomos, juntos, capazes de ouvir, nos fiapos de discurso do jovem, algo que pudesse vir a se alinhar.

A experiência de supervisão supõe uma relação com o saber em psicanálise e, também, com o aprender. Transformar essa experiência em escrita envolve, segundo De Césaris e David (2017), três níveis de transferência: a do analisando com o analista; a do analista com o supervisor e o nível da transferência destes com a teoria e a prática psicanalítica. Acrescento, a esses, um quarto nível: a transferência do analista com o texto, estabelecida na passagem do campo da oralidade para o campo da escrita e que se configura como um desdobramento da transferência do analista e do supervisor com a teoria e prática psicanalítica.

A escrita psicanalítica é um gênero de escrita que busca atualizar algo que aconteceu no campo da oralidade. Coppedê e Paulon consideram o pressuposto de que

este gênero de escrita tende a se distanciar dos moldes positivistas e a aproximar-se da literatura, testemunhando, a partir da experiência da escrita, uma atividade clínica e que, pela natureza desta práxis, implica discussões de cunho etiológico, semiológico, diagnóstico e terapêutico, considerados seus eixos constitutivos (Dunker, 2011). Está em jogo, nesta tendência estilística e formal, o reconhecimento de estrutura de ficção da verdade (Lacan, 1956-1957/1995), bem como a implicação radical daquele que assume a autoria, seja no que se refere à condição de possibilidade da experiência psicanalítica, seja no recorte dos fatos a serem apresentados, seja na escolha da questão que será abordada de forma privilegiada e discutida à luz (ou à sombra) da teoria, ou ainda na motivação do autor para a escrita. Disso se depreende que não são apenas os desejos e conflitos do analisante que nele se dão a ler, mas também os daquele que assumiu a autoria de um caso clínico. (2017, pp.129-130)

A escrita psicanalítica tem como suporte a transferência, que deve ser considerada nos três mais um níveis acima mencionados. Há também que se considerar a impossibilidade que essa escrita comporta, uma vez que só é possível transpor a experiência clínica para o campo da escrita suspendendo qualquer suposição de que a realidade seja uma experiência imediatamente acessível em sua totalidade. Sobre a realidade:

Quando Freud distingue realidade material de realidade psíquica, isso não representa a confissão de um dualismo ontológico (matéria e mente), que faria de nossa investigação um caso particular do estudo de objetos ideais, internos, representacionais ou de perspectivas. A verdade é uma propriedade das proposições, um efeito de linguagem, a realidade supostamente independente de proposições ou asserções. Ocorre que o entendimento mais comum de realidade,

desde o delineamento da ciência moderna, identifica a noção de realidade com um regime positivo de existência. O que distinguiria a psicanálise, do ponto de vista da apreensão de seus objetos, não é a adoção de referência a realidades mentais (como um certo tipo de psicologia), ou o estudo de interpretações da realidade (como certo tipo de ciência humana), mas a referência a realidades negativas. É isso que Freud viu com o conceito de inconsciente, ou seja, uma forma de negação da consciência que não corresponde à inexistência. É isso também que Lacan fez com a noção de Real, apreensível apenas em certas propriedades da realidade como a repetição, a deformação ou a subtração. Isso nos afasta da compreensão mais intuitiva da realidade, que costuma privilegiar o espaço como matéria tangível e palpável, dotada de forma empírica e sujeita a leis e causalidades. (DUNKER, 2017, p. 191)

A passagem da realidade para a verdade se dá por meio de uma torção através da qual não se pode mais distinguir fatos empíricos e ficção, embora ambos estejam presentes em todo conjunto do espaço. A partir disso, Dunker (2017) explica que Lacan localizou três pontos de torção que ligam a psicanálise em intensão (tratamento), à psicanálise em extensão (seu lugar no mundo). São eles: o mito edipiano, da ordem do simbólico; a identificação, no imaginário; e a segregação, no real. Desse modo, a passagem da realidade para a verdade do caso clínico “não ocorre por uma correspondência direta, mas por uma transferência, em sentido conceitual e topológico, que coloca a psicanálise em uma comunicação aberta com o mundo e não em uma esfera fechada em si mesma, incluída em outras esferas” (p. 194).

A escrita de um caso é mais que uma simples paráfrase da fala do analisando. Sua apresentação como construção do psicanalista produz efeitos de transmissão da experiência clínica, pois aquele que relata o caso está também colocado no jogo do trabalho clínico do qual fala. É essa implicação que traz ao texto sua força de transmissão. Isso inclui o testemunho singular da transferência e a busca pela precisão diagnóstica e conceitual.

A transferência é o viés pelo qual o sujeito do inconsciente faz sua aparição no dispositivo da experiência psicanalítica. Desse modo, não é possível sustentar uma pesquisa psicanalítica sem que a transferência seja considerada como um dos eixos de sua execução. Partindo disso, Elia (1999) discute a proposição de Benevides (1999) de que haveria um excesso de transferência na pesquisa em psicanálise. O excesso apontado por Benevides (1999) diz respeito à transferência a Freud e Lacan, dois pilares da enunciação teórica psicanalítica sempre evocados e repetidos por discípulos “excessivamente transferidos”.

Uma metodologia de pesquisa em psicanálise deve incluir a transferência como uma de suas condições estruturantes, como já foi dito diversas vezes até aqui. A transferência, explica Elia (1999), pode ser desdobrada em dois níveis: um primeiro, que compreende a transferência do sujeito ao analista-pesquisador, e um segundo, do analista-pesquisador com

os mestres da psicanálise. Quando Benevides (1999) fala de um excesso de transferência a Freud e Lacan, parece, na verdade, referir-se a uma modalidade específica de transferência que se traduz pela alienação aos ditos do Outro e sua repetição, “pela identificação fascinada”, promovendo um assujeitamento imaginário do analista-pesquisador (ELIA, 1999).

Entretanto, na denúncia deste fenômeno - que efetivamente ocorre com frequência - é preciso cuidado para não desconsiderar certas questões que, no entanto, são essenciais à discussão em questão. O saber com que lidamos em psicanálise, sendo o saber do inconsciente, exige, como já dissemos, a transferência como modo de acesso. Tal exigência não poderia colocar-se exclusivamente no momento da pesquisa, confinada ao movimento do sujeito do saber em questão - o sujeito da pesquisa - em direção ao analista-pesquisador. É também exigível que a transferência se coloque no nível da transmissão que se efetua entre o analista-pesquisador e aquele ou aqueles que, para ele, encarnam o saber, situando-se como sujeito-suposto-saber (suposto, como todo sujeito, pelo significante, dirá Lacan (1967), e não por um suposto (outro) sujeito suponente - a suposição de saber não atesta intersubjetividade alguma - mas sempre em operação na transmissão do inconsciente). (ELIA, 1999, s.p.)

Levar em conta a direção freudiana, o dizer de Freud, ou mesmo o de Lacan, não equivale a repetir seus ditos, embora isso possa, sem dúvida ocorrer, conforme alerta Benevides (1999).

Retomar um lugar de dizer não é a mesma coisa que repetir os ditos, mas, pelo contrário, abrir a possibilidade de que ditos sempre novos possam se produzir. Dizer de novo (do mesmo lugar, uma vez mais) permite dizer *do novo*, dizer ditos novos. É nesse sentido que entendemos a convocação freudiana a tomar cada caso como se fosse o primeiro, preceito metodológico absolutamente não trivial, que exorta ao não uso do saber *acumulado* pela elaboração teórica e textual na abertura ao *ainda não sabido* que a clínica constitui a cada caso, e dentro de um mesmo caso, a cada nova palavra do sujeito: a regra fundamental para o sujeito é dizer sem saber o que está dizendo e o que vai dizer, e para o analista é ouvir sem situar o seu saber já sabido na proa da escuta. Freud não está propondo que, a cada caso novo, se desfaça o que de psicanálise já se tenha feito, que se recomece, tal montanha de Sísifo, a produção da psicanálise. O que ele exige, ou o que, antes, dele é exigido e que ele nos transmite, é que a psicanálise, tal como já construída por ele, opera deste modo. (ELIA, 1999, s.p.)

Assim, é preciso distinguir a transferência imaginária, voltada à identificação e ao amor ao Pai que podem apontar para uma demanda desmedida do reconhecimento pelo Outro, encarnado em Freud e Lacan, do trabalho da transferência que pode conduzir a uma transferência de trabalho (e de pesquisa) e que pode ser capaz de promover uma reinvenção, no sentido apontado por Lacan de que cada analista é chamado a reinventar a psicanálise.

Não se trata, evidentemente, para cada analista, de *inventar* uma psicanálise nova. O re-, partícula bastante insistente nas noções e categorias psicanalíticas (como em

re-petição, re-construção, re-significação, entre outras), vem designar o que de novo o analista cria (portanto, recria) se, por seu ato, ele se autoriza analista, isto é, ele se faz autor em sua experiência de analista, estando, pois, como autor, na posição de recriar a psicanálise. Mas ele só pode fazê-lo na medida em que ele disser *sim* aos significantes - e não simplesmente aos conceitos, que, estes, podem ser sempre aprendidos e aplicados, nas ciências puras e aplicadas, pelo puro e simples exercício rigoroso do estudo, sem necessidade de autorização e sem a exigência do ato - já constituídos, elaborados e estabelecidos na psicanálise. O *sim* que ele diz aos significantes da psicanálise, de Freud e de Lacan, atesta sua transferência, não às pessoas de Freud e Lacan, mas precisamente aos seus significantes (ELIA, 1999, s.p.)

Foram discutidos, até aqui, os três níveis da transferência apontados por De Césaris e David (2017): primeiramente, a transferência estabelecida entre o analisando/participante da pesquisa (Calil) e a analista/pesquisadora; em sequência, a da analista/pesquisadora com o supervisor e com o orientador; e a transferência da analista/pesquisadora e do supervisor com a teoria, mais especificamente, com os significantes da psicanálise, que foram convocados para a construção e análise do caso. Resta, então, o quarto nível: o da transferência estabelecida entre a autora (analista/pesquisadora) e o texto, isto é, a transferência que baliza a escrita desta tese.

Para Lacan (1972-1973/2008), há, na escrita, um outro efeito da linguagem. Freud dizia que seus casos deveriam ser lidos como contos, outorgando à escrita um lugar privilegiado na transmissão clínica e na psicanálise. Não se trata, contudo, de uma escrita qualquer, tampouco de um relato naturalista da experiência analítica, mas de uma escrita ficcional e que leva em conta a impossibilidade de qualquer tentativa de totalização. Ricardo Piglia (2004), acerca do conto como gênero literário, escreve que, nesse tipo de escrita, o mais importante nunca se conta, é construído como um não-dito, como o subentendido e como a alusão. A partir de sua leitura de Piglia (2004), Azevedo propõe uma aproximação entre o conto como gênero literário e a experiência de uma análise: “Nesta também há dois níveis de estória (e de história): uma que se conta e, concomitantemente, uma que fica na ordem do não dito, a partir de onde se tece o nível mais “narrável” da estória.

É no ponto de tensão entre o dito e o não-dito que se pode localizar algo da verdade do inconsciente que, segundo Lacan deve ser situada nas entrelinhas (LACAN, 1957/1998). Se algo está nas entrelinhas, é porque a escrita comporta, em si, a dimensão da leitura. Mais que o simples ato de ler, trata-se da leitura como ato, explica Azevedo: “a leitura como um procedimento que faz a palavra dobrar-se, retroagir sobre si mesma, sobre seus traços e suas ausências” (2007, p. 39). A leitura como ato coloca em destaque as consequências dessa

atividade, que só se constitui como tal a partir dos efeitos que ela produz. Afinal, insistia Lacan, o inconsciente é aquilo que se lê, isto é, só se deixa mostrar em um só-depois (*après-coup*), em um efeito de retroação que se dá na medida em que o sujeito se insere no campo do Outro.

Escrever, como já foi dito, é um recurso fundamental para a transmissão da psicanálise. Ao transpor sua experiência clínica para a dimensão escrita, o analista realiza o luto pelo fim da relação transferencial estabelecida na análise relatada. O luto, conforme discutido no capítulo anterior, é um processo que se dá em decorrência da perda de um objeto amado. Desse modo, transformar os relatos de um caso e sua análise em um texto envolve a elaboração do luto pela dissolução da transferência.

A relação transferencial estabelecida com Calil durante sua análise foi marcada pela intensidade e pelo primitivismo. Ao transpor seu caso para o formato desta tese, elaborando e reelaborando o caso do jovem até que se tornasse possível extrair dele sua transmissibilidade, me vi novamente imersa na estória e na história de Calil. Não há psicanálise e, conseqüentemente, tratamento e/ou pesquisa, sem que haja implicação, sem que o analista/pesquisador seja capaz de deixar-se atravessar pelas questões que fazem enigma em um caso. Estar implicado significa, também, deparar-se com os limites que qualquer tentativa de transmissão impõe; afinal, o que se transmite, em psicanálise, é essencialmente, a castração.

Há que se considerar que a escrita desta tese foi finalizada em meio a uma pandemia. Isso não é sem efeitos; pelo contrário, a angústia, o medo e as incertezas que tomaram o mundo de assalto desde o início de 2020 encontram-se nas entrelinhas deste texto. Em alguns momentos da escrita, especialmente durante a construção e análise do caso, uma inundação afetiva tomou conta do meu corpo na forma de sensações psíquicas e corporais que me remetiam aos momentos em que nada mais era possível além de sustentar minha presença diante do transbordamento do sofrimento de Calil.

Entretanto, para que a escrita se tornasse possível, foi necessário ser capaz de, conforme sugere Barros, “criar um afastamento ótimo para que no espaço em branco do papel possamos deixar as marcas que nos afetam” (2007, p. 174). Assim, como as tatuagens de Calil se constituem em um modo singular de amarração, um alinhavo que se aperta à medida em que é discursivizado, esta tese é resultado de um alinhavo, de uma tentativa de atar a experiência clínica à teoria, tentando extrair daí algo de novo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

É preciso que a pesquisa da verdade seja ela mesma verdadeira; a pesquisa verdadeira é a verdade despontada cujos membros dispersos se reúnem no resultado.

(MARX *apud* TEIXEIRA, 2020)¹⁰³

Em uma das etapas de avaliação desta tese, ouvi de um dos membros da banca um comentário acerca de uma expressão que uso com frequência, a fim de indicar os critérios e princípios que baseiam minhas investigações e minha escrita: “à luz da psicanálise de Freud e Lacan”. No comentário, a professora indicava que o uso da expressão parecia apontar para um movimento de tomar a psicanálise como saber único sobre o qual debruço minha escrita. Trata-se, de fato, de uma expressão que uso bastante, com algumas variações, o que me fez refletir sobre as implicações e os efeitos do seu uso ao longo deste texto.

Ao pensar na expressão “à luz de”, o que primeiro me vem em mente é o par antitético luz/sombra, utilizado com frequência na História da Arte para indicar

[...] um procedimento em pintura onde a atenção do artista dirige-se aos contrastes luminosos, na tentativa de transmitir maior veracidade. Em realidade, deveríamos falar em maior ilusão, pois é o bom ilusionista quem consegue nos fazer crer que o que se passa na bidimensionalidade de um recorte de superfície são situações espaciais, no sentido de tridimensionais, ou seja, altura, largura e, principalmente - e nisto residia a apreciação da obra de um pintor, de acordo com sua capacidade de convencimento de uma mentira -, a profundidade. (DIAS, 2007, p. 55)

Estudos em *chiaroscuro* fizeram parte da formação dos grandes artistas da Renascença e do Barroco e aparecem em esboços para pintura feitos por Leonardo, Michelangelo, Rafael, Rembrandt, dentre muitos outros. A técnica ganhou destaque com Caravaggio. O fascínio exercido por suas obras se dá em função da estranha luz que banha seus personagens, retratados sobre um fundo escuro, trazendo, assim, dramaticidade e um certo tenebrismo às obras do pintor. Ao utilizar a luz e a cor em primeiro plano, Caravaggio consegue jogar o foco nas expressões faciais e nos sentimentos das personagens retratadas.

¹⁰³ MARX, K. Observações a propósito da recente instrução prussiana sobre a censura. *Apud* TEIXEIRA, A. “Já não creio mais em minha psicótica”: o lugar da psicose ordinária na posologia lacaniana. In: Psicopatologia lacaniana: volume 2: nosologia. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

Desse modo, mesmo ao representar figuras mitológicas como Narciso (1597-1599), Baco (1596) e Medusa (1595-1598); ou religiosas, como Jesus (A flagelação de Cristo, c. 1607), São Francisco de Assis (O êxtase de São Francisco de Assis, 1595; e São Francisco de Assis em Meditação, 1606) e São Pedro (A crucificação de São Pedro, 1600), o pintor consegue ressaltar os aspectos mundanos das personagens retratadas.

É possível remeter o jogo de luz e sombra utilizado por Caravaggio através da técnica *chiaroscuro* à presença de um real impossível de simbolização, que escapa aos brilhos e aos excessos de contrastes que se destacam em suas obras. É também possível observar em suas obras algumas das características próprias da época

como o culto aos contrastes, a oposição do homem voltado ao céu e à terra, um pessimismo nascido do conflito entre eu e o mundo, um bifrontismo entre o homem santo e o pecador, um desejo intenso de exprimir intensamente o sentido da existência, expresso no abuso da hipérbole, nos excessos de desespero, no orgulho desmesurado, nas emoções fortes, no fantástico. (SZAJDENFISZ, 2015, p. 106)

A arte de Caravaggio reflete as tensões da alma humana e a cisão entre vida e morte, matéria e espírito, juventude e velhice, religiosidade e erotismo, naturalismo e ilusionismo, pecado e perdão. A linguagem realista e teatral das cenas retratadas pelo pintor ganha destaque através de sua escolha pelo momento mais dramático de cada cena, que se destaca pelos efeitos de luzes sobre cenários sórdidos e obscuros.¹⁰⁴

Caravaggio foi um pintor que ficou famoso pela luz que esculpe em figuras dramáticas. Apesar de alguns retratos de contemporâneos e personagens mitológicos, de uns poucos quadros cômicos ou singelos com adolescentes, a maioria de suas obras é sobre temas religiosos. Adoração e conversões, escolhas divinas e traições, execuções e sacrifícios - todas prenes de luz e escuridão, constroem cenas cinematográficas. Nunca aceitou os tipos, ideias ou modelos platônicos em poses estudadas. Sob a forma de figuras divinas, santos e mártires, retratou pessoas comuns com roupas da época, os pés sujos e intensas emoções. A violência deste realismo é uma das características revolucionárias e pulsantes de Caravaggio. (LOPES, 2019, p. 26)

Um aspecto interessante nos trabalhos de Caravaggio é que, diferente de outros célebres pintores de sua época, ele não fazia croquis. Não há marcações de linhas desenhadas, mas, sim, massas de luz que determinam as formas e os relevos da cena através de passagens

¹⁰⁴ SZAJDENFISZ (2015) empreende uma interessante discussão acerca da vida e da obra de Caravaggio sob o ponto de vista da psicanálise lacaniana, discutindo como traços da vida intensa e turbulenta do artista aparecem em sua obra e levantando a hipótese de uma estrutura perversa a partir da análise das cenas de transgressão que aparecem nas telas do pintor. LOPES (2019) também toma Caravaggio como objeto de uma análise na qual discute o olhar e a castração, a violência e a sublimação na obra do artista, a partir da tese de que o quadro pode ser considerado um artefato sublimatório que contém a pulsão de morte domesticada pela pulsão de vida.

de tons escuros para os mais claros. Além disso, é possível perceber ondulações onde a luz parece se apagar e se reacender, construindo outros percursos e distanciando-se, assim, da verossimilhança renascentista sustentada pela linha perspectiva (CHALHUB, 2003).

Desenvolver uma análise psicanalítica de discurso tendo como *corpus* um caso clínico, como se propôs esta tese é, de certo modo, operar em um jogo de luz e sombra (como na técnica *chiaroscuro*). Isso se dá desde a construção do caso clínico que de modo algum aspira a verossimilhança. Pelo contrário, trata-se, de fato, de uma ficção que parte daquilo que se constitui como um enigma na fala do analisando “filtrada” pela escuta do analista e que, na passagem para a escrita, busca revelar algo sobre a verdade do sujeito. A luz, assim, advém do substrato teórico encadeado pelos ensinamentos de Freud e Lacan. Entretanto, é o analista/pesquisador que direciona esse fecho de luz para aquilo que se coloca como questão.

No caso de Calil, a questão principal foi situada na função do ato de tatuar-se em sua narrativa de sofrimento. Assim como nos trabalhos de Caravaggio, não há rascunho ou esboço que traceje, com antecedência, o percurso que um caso clínico irá tomar. Assim como na obra do pintor, a luz vai se acendendo e se apagando, construindo um caminho que só pode ser compreendido ao se considerar o caso como um relato singular do encontro entre o analista/pesquisador e o analisando/participante da pesquisa. Do caso surgiram as questões aqui cotejadas, servindo de fio condutor para a escrita desta tese.

A pintura a óleo, técnica preferida por Caravaggio, requer uma preparação da tela e da tinta a ser utilizada na obra. As telas devem ser preparadas com um substrato que protege as fibras do tecido e propicia uniformidade e melhor aderência das tintas. É preciso, também, escolher um *medium*, isto é, uma substância que será adicionada à tinta (como os solventes), que altera seu comportamento original, alterando o modo como a tinta se aloja ou desliza na tela, criando efeitos visuais diversos.

De modo similar, para empreender uma análise psicanalítica de discurso, é preciso, primeiramente, preparar o terreno sobre o qual ela se assentará. Essas escolhas dependem de cada analista e, por tratar-se de um trabalho acadêmico, também do programa no qual a tese é gerada. Assim, o primeiro capítulo desta tese foi dedicado às reflexões acerca da minha formação bem como da escolha do PPGEL-UFU como programa no qual esta pesquisa pudesse ser desenvolvida. Duas questões importantes podem ser apreendidas dessas reflexões: A primeira delas diz respeito ao lugar da psicanálise na Universidade. Trata-se de uma discussão importante, especialmente diante do fato desta tese ter sido escrita dentro de um programa de estudos linguísticos e não de psicologia, como poderia se esperar, se

levarmos em conta a incidência da psicanálise na universidade brasileira que se deu, prioritariamente, dentro dos programas de psicologia.

Freud, em *Deve-se ensinar a psicanálise nas Universidades?* (1919/2010), afirma que o psicanalista prescinde da universidade tanto para afirmar sua prática quanto para exercer sua clínica ou para participar de debates no campo da ciência ou da cultura. O prognóstico freudiano, como já comentado no capítulo I, era de que a presença da psicanálise poderia contribuir para a formação do médico e, também, enriquecer a reflexão clínica do psiquiatra, fazendo, assim, com que a ciência médica pudesse se integrar melhor ao projeto de *universitas litterarum*¹⁰⁵. Isso, contudo não se efetivou, como explica Dunker:

O prognóstico freudiano mostrou-se francamente equivocado. Em seus cem anos de existência a psicanálise afastou-se das ciências médicas; depois de uma quarentena de mutualismo clínico e teórico, foi expurgada da psiquiatria e sua presença nos departamentos de literatura, cinema ou filosofia se autonomizou em relação ao ensino da clínica. Inversamente, a psicanálise foi amplamente absorvida pela universidade, ao menos nos países em que é mais ativa e promissora. [...] Freud, em sua avaliação do problema, simplesmente desconsiderou a possibilidade de que a própria psicanálise contribuísse e em alguns lugares do mundo fornecesse o impulso decisivo para a autonomização de uma nova disciplina: a psicologia. (2020, pp. 283-284).

A psicanálise, desde Freud, sofreu uma deriva da medicina para a psicologia, e da vanguarda artística e política para as ciências humanas. No Brasil, isso ganha um caráter de excepcionalidade no que diz respeito à relação entre a psicanálise e a universidade. Isso se dá, em grande parte, por uma particularidade com relação aos nossos cursos de psicologia: aqui, diferente do que ocorre no resto do mundo, a formação em psicologia habilita para a prática clínica e, por isso, oferece um espaço, seja através dos estágios ou de projetos de extensão, para o estabelecimento de uma práxis psicanalítica. Nesse cenário, a psicanálise lacaniana surge como uma alternativa concreta à psicologia burocrática que aqui se instaurava.

Durante a ditadura militar, a política de Estado orientada para a substituição dos “teóricos e subversivos” cursos de filosofia ou sociologia pelos “práticos e conformados” cursos de psicologia, abriu o cenário para a politização de teorias e métodos de tratamento. Ao mesmo tempo a crítica da reprodução simbólica dos

¹⁰⁵ A expressão *universitas litterarum* advém da universidade medieval e sua hierarquização do saber, encabeçada pela teologia. Dunker (2020) explica que a expressão foi resgatada por Humboldt no contexto de renovação do conceito de universidade na Alemanha do século XIX, em uma articulação com o conceito inédito de administração. “Essa renovação prescrevia, conforme o ideário romântico, um retorno aos fundamentos da organização do conhecimento, mas agora em uma nova forma de conceber a noção de *universalidade*, cujo correspondente em termos de saber concentra-ser na ideia de formação. O prognóstico freudiano está claramente impregnado por esta ideia. Introdução de alguns conceitos da psicanálise como particular da formação do psiquiatra, generalização deste conhecimento por sua integração ao saber universal, entendido como marcha histórica de progresso, não indiferente ao seus modos de expressão, daí o papel central da literatura.” (DUNKER, 2020, p. 283)

saberes de elite, com a convivência premeditada da universidade, abria espaço para uma reformulação social da psicanálise, fora de uma profissão aristocrática, para o que Lacan surgia como alternativa real. Note-se que a verdadeira oposição em causa aqui não é entre a psicanálise e universidade, mas entre a justificação particularista ou universalista da transmissão do saber. Por outro lado, a psicanálise de orientação lacaniana apresentava em forma e conteúdo, duas condições que haviam afastado a forma tradicional da psicanálise das universidades, a saber: seu desejo de ciência e sua demanda de transmissão. Ligado à retomada de saberes eruditos ou clássicos, inspirado por uma retórica onívora, Lacan retomava o que Freud chamava de *universitas litterarum*, elemento do qual a psicologia burocrática brasileira começava a se ressentir. (DUNKER, 2020, pp. 287-288).

A psicanálise, entretanto, não restringe sua presença aos cursos de psicologia. Sua incidência é importante em outros campos relacionados à saúde e às ciências humanas. Decorre daí uma segunda reflexão que pode ser depreendida do capítulo I. Enquanto Freud tomava a biologia evolucionista como protótipo da ciência que gostaria de desenvolver (protótipo que seu objeto, o inconsciente, forçou-o a abandonar), Lacan buscou na linguística saussuriana e na antropologia de Levi Strauss o modelo de ciência no qual a Psicanálise deveria se inspirar.

O retorno à letra de Freud, empreendido por Lacan revela a relação inextrincável entre o inconsciente e a linguagem. O entendimento de que a linguagem é habitada pelo sujeito, assim como o sujeito é habitado pela linguagem - inovação trazida pela psicanálise, tem efeitos em campos distintos da psicologia e da psiquiatria, bem como nas ciências humanas, como os estudos da linguagem.

Essa evidência, já apresentada por algumas vertentes da análise do discurso, especialmente a francesa, coloca em xeque a perspectiva que traz a linguagem como mera nomenclatura (perspectiva recusada, inclusive, desde Saussure) e comunicação. Tal mudança de perspectiva, para tornar-se propositiva, necessita sustentar-se por um método que, em suas bases epistemológicas, também evidencie a presença do sujeito na linguagem. (DUNKER, PAULON e MILÁN-RAMOS, 2016, p. 221)

É partindo dessa ideia que Dunker, Paulon e Milán-Ramos (2016) propõem o que nomeiam como Análise Psicanalítica de Discurso, como método capaz de trazer à tona o sujeito. Um método assim, demonstram os autores, não pode ser puramente estrutural; isso se revela, nesta tese, no modo como o caso de Calil é construído e analisado. O recurso à linguística ajudou Lacan até certo ponto de suas teorizações. Para melhor compreender as relações possíveis entre os registros real, simbólico e imaginário, e o sujeito como efeito dessa amarração, Lacan precisou ir além, encontrando na topologia dos nós um modelo no qual pudesse ancorar suas invenções ao final de seu ensino.

Esta tese faz um movimento semelhante que se inicia já nas fundamentações teóricas, no capítulo 2. Ali foram estabelecidas as relações entre o corpo e a linguagem, partindo da concepção do inconsciente estruturado como uma linguagem e do sintoma como metáfora, até alcançar à noção de *lalasser*. É interessante observar como Lacan serve-se da linguística e da antropologia estrutural até os limites que a estrutura lhe impõe. Foi preciso ir além, avançando rumo ao real com *lalangue*, com a topologia borromeana e com a noção de *synthome* para que uma tentativa de compreensão de casos como o de Calil pudesse melhor se delinear.

Conforme dito anteriormente, um caso é construído em torno daquilo que faz enigma. Esse enigma, no caso de Calil, situa-se no modo como o ato de tatuar-se aparece como uma tentativa do jovem de lidar com o sofrimento psíquico. Para compreender a função da tatuagem na economia psíquica de Calil foi preciso, primeiro, estabelecer um panorama dessa prática milenar para, então, circunscrevê-la na contemporaneidade, como foi feito no capítulo 3 desta tese. É interessante observar como várias das funções exercidas pela tatuagem ao longo de sua extensa história, reaparecem na contemporaneidade - e no caso de Calil, muitas vezes mascaradas pelo caráter de adereço da moda e de mercadoria que as tatuagens ganharam nas últimas décadas.

O *corpus* desta tese foi constituído pelo caso de Calil, apresentado no capítulo 4. Antes disso, algumas questões metodológicas foram abordadas, especialmente no que diz respeito à construção e à escrita de um caso clínico em psicanálise. A noção de construção foi introduzida por Freud em seu trabalho sobre *Moisés e o monoteísmo* (1939/2006), inserindo-se em uma discussão acerca da verdade histórica, da verdade material e da verdade (ou realidade) psíquica.

Construir um caso clínico, diferentemente de relatar um tratamento, implica acrescentar ao caso o que não pode ser lembrado, nem pelo analisante, nem pelo analista na cena da cura. A construção não se legitima como a interpretação, mas pelos efeitos de continuidade no discurso. (DUNKER, PAULON e MILÁN-RAMOS, 2016, p. 230)

Um paciente, um analisando, não deve ser confundido com um caso clínico. Ele só se torna um caso quando sua experiência de análise é escrita pelo analista. Essa passagem do registro da oralidade, que caracteriza um tratamento, para o registro da escrita, transforma os relatos de um tratamento em um caso. Isso implica numa operação de rasura que faz com que o indivíduo/paciente desapareça fazendo, assim, emergir o sujeito do inconsciente.

É importante destacar aqui que na escrita/construção do caso clínico, o efeito de continuidade obtido a partir do acréscimo do que não pode ser lembrado realiza-se no solo de uma operação lógica anterior, que é de desgarramento, desprendimento e isolamento das letras e dos significantes da análise. [...] Se o trabalho analítico identifica e interpreta letras e significantes circunscrevendo-os e/ou reinserindo-os numa cadeia simbólica, a escrita do caso clínico supõe o redobramento dessa aposta mediante o desgarramento e isolamento de letras e significantes para reinscrevê-los em uma trama nova: a trama da escrita do que poderia ter acontecido - reinscrição que, como dissemos, faz parte das condições de enunciação verdade. Tal desgarramento garante a distância entre analisante e caso. (DUNKER, PAULON e MILÁN-RAMOS, 2016, p. 230-231)

A construção e a escrita de um caso têm como finalidade a sua transmissão. Nesse sentido, o estudo e a análise de um caso individual podem ser compreendidos como

um procedimento metodológico que envolve o estudo profundo e exaustivo de um ou poucos objetos e que enfatiza os entendimentos contextuais, centrando-se na percepção das dinâmicas que emergem da inserção sistemática real daquele objeto, ou seja, fora dos muros do laboratório asséptico. (CARVALHO, 2020, p. 60)

Carvalho (2020) propõe pensar o caso clínico em psicanálise a partir da estrutura do paradigma abrindo, assim, a possibilidade de um distanciamento dos binarismos particular/universal; prática/teoria; observador/objeto; mente/corpo como tentativa de mediação entre a experiência singular e o saber universal. “O paradigma enquanto via alternativa que comporta um indecível entre o particular e o universal, pode se alojar no intervalo, na lacuna que marca a condição de existência do sujeito freudiano” (CARVALHO, 2020, p. 60). Desse modo, a análise de um caso como o de Calil pode permitir a emergência de diferentes nuances que compõem um indivíduo, dando destaque à complexidade da vida psíquica e aos imbricados caminhos que levam à formação dos sintomas e à sua possível dissolução. Ainda segundo Carvalho,

o uso de exemplos clínicos singulares constitui um método particularmente interessante às disciplinas que tomam por objeto de investigação o parcelamento psíquico inconsciente, por incluir, talvez como em nenhuma outra abordagem, a articulação estrutural dos muitos vieses que invariavelmente marcam e determinam a vivência do sujeito em sua inserção no campo da linguagem. (2020, p. 62)

O que interessa em um caso vai muito além de uma mera catalogação dos fenômenos, isto é, dos sinais e sintomas que se destacam em modo de sofrimento. Interessa, sim, o arranjo psíquico encontrado pelo sujeito para tentar dar conta das imposições estabelecidas por uma vida atravessada pela linguagem. Diante disso, no capítulo 5, foi

estabelecida uma diagnóstica do caso de Calil a fim de tentar compreender a função do ato de tatuar-se em sua narrativa de sofrimento.

Uma diagnóstica deve ser pensada para além dos códigos normativos e da semiologia que comporta um diagnóstico em psicopatologia. "A reconstrução de uma forma de vida envolvendo relações entre linguagem e desejo deve levar em conta tanto o sintoma quanto o mal-estar e o sofrimento" (DUNKER, 2015, p. 323). Dunker (2015) retoma a ideia de Lacan com a relação ao patológico fazendo uma analogia com a modalidade de abordagem do sofrimento psíquico conhecida como alienismo. Isso se dá a partir da concepção de Lacan acerca do procedimento diagnóstico mais simples, a saber, a anamnese do sintoma.

Lacan define sua racionalidade diagnóstica como uma anamnese, ou seja uma reconstrução envolvendo processos como memória, recordação, desesquecimento e rememoração. Quem diz anamnese diz reconstrução. E essa reconstrução não é da realidade, como a que encontramos na diagnóstica da medicina, que conjectura sobre as relações entre sistemas, órgãos, funções e substâncias, mas é reconstrução da verdade. Esse, como vimos, é o gesto essencial da atitude alienista, pressupor que na loucura há um fragmento de verdade e de razão e que esse fragmento pode ser recuperado por meio de certos atos de reconhecimento. Por isso a cura não é a remoção dos sintomas, mas a experiência de retomada da consciência. (DUNKER, 2015, p. 233)

A diagnóstica de Calil teve como ponto de partida o significante "pânico", escandido do discurso do jovem, no qual a proposição "tenho pânico como meu pai" aparece com frequência e destaque relevantes. A tentativa inicial foi a de uma abordagem estrutural do caso. Destaco, com Carvalho (2020) a importância ainda premente da dimensão estrutural que levou a psicanálise, até os dias de hoje, a manter mais ou menos estáveis as mesmas entidades nosológicas identificadas e caracterizadas por Freud:

Se a aparência dos sintomas muda de acordo com o discurso dominante da época, as estruturas que suportam esses sintomas permanecem sendo as mesmas. A psiquiatria, por outro lado, ainda que tenha fornecido à psicanálise suas entidades básicas, operou de forma diversa, ampliando indefinidamente sua nosografia pelo descuido epistemológico que pode ser lido no adjetivo "a-teórico" dos DSMs. (CARVALHO, 2020, pp.69-70)

A tentativa de circunscrever o caso de Calil em uma estrutura demonstrou os limites de uma abordagem puramente estrutural, como já mencionado anteriormente. A análise do caso de Calil apontou para uma não neurose, um caso-limite impossível de ser circunscrito em uma estrutura clínica. Esse "desencaixe teórico" acabou demandando um passo para além da estrutura, rumo à topologia dos nós. Sobre tal desencaixe, Teixeira lembra que

em determinado momento, a teoria clínica da psicanálise parecia de fato se encaixar no paradigma estrutural herdado da linguística de Saussure e de Jakobson e pela antropologia de Lévi-Strauss. Mais do que se encaixar, a psicanálise de orientação lacaniana vinha majestosamente coroar a promessa estruturalista de transferir, para o campo das humanidades, o rigor que a ciência moderna, em sua função galileana, havia conseguido produzir, no campo da física. Ao incorporar a orientação epistemológica do estruturalismo, a psicanálise de orientação lacaniana se distinguiu das demais leituras freudianas em razão de um rigor conceitual contrário aos modos intuitivos de teorização. (2020, p. 241)

Lacan, sustentado pelos pressupostos estruturalistas, foi capaz de prover aos analistas uma teoria dotada de elementos capazes de habilitá-los a distinguir neurose, psicose e perversão. Nesse cenário, destaca Teixeira (2020), os casos-limites (como a não-neurose de Calil) pareciam se borrar no meio de enquadres conceituais articulados em algoritmos e fórmulas. Teixeira (2020) discute essa questão tendo como foco o conceito, relativamente recente, de psicose ordinária, introduzido por Miller (2009).

O caso de Calil também mostrou-se capaz de desmentir a rigidez de enquadre conceitual estruturalista. Exatamente por isso, as discussões do caso levaram meu supervisor a levantar a hipótese de uma psicose ordinária, conforme discutido no capítulo 5 desta tese. Tal suposição sustenta-se, principalmente, na hipótese de Miller (2009) de que um dos índices de uma psicose ordinária seria a presença de uma “externalidade corporal” vivida como um modo de estranhamento que levaria o sujeito a se valer de grampos artificiais na forma de *piercings* e tatuagens, hoje amplamente difundidos.

Embora pertinente, a hipótese de uma psicose ordinária me trouxe certo desconforto, principalmente em função da aparente hiper difusão do termo nos anos recentes, especialmente entre os membros da Associação Mundial de Psicanálise (AMP)¹⁰⁶, que culminou no tema escolhido para o XI Congresso Mundial de Psicanálise, organizado pela AMP: *As psicoses ordinárias e as outras, sob transferência* (ASSOCIAÇÃO MUNDIAL DE PSICANÁLISE, 2018).

O conceito de psicose ordinária é apresentado por Miller pela primeira vez em 1998 (MILLER, 2010; ASSOCIAÇÃO MUNDIAL DE PSICANÁLISE, 2018) e aparece no cenário de construção de uma clínica rumo ao real, uma alternativa à aparente rigidez de uma clínica estrutural na qual o simbólico ocupava lugar de primazia. De fato, há que se considerar que há mais Lacan para além da prevalência do simbólico sobre o imaginário e o real. Nesse

¹⁰⁶ Aqui no Brasil, essa difusão ganhou destaque entre os membros da Escola Brasileira de Psicanálise, fundada a 30 de abril de 1995 pela Associação Mundial de Psicanálise (AMP), no Rio de Janeiro. A Escola Brasileira de Psicanálise - Escola do Campo Freudiano (EBP - ECF) inscreve-se no movimento de reconquista do Campo Freudiano lançado por Jacques Lacan no dia 21 de junho de 1964, ao fundar sua escola. (Fonte: <https://www.ebp.org.br/carteis-e-intercambios/catalogo-online/>)

sentido, casos como o de Calil demonstram a a necessidade de se soltar a mão do Pai (e do Nome-do-Pai como operador único do binarismo neurose-psicose) e caminhar rumo a uma perspectiva que possa ir além da estrutura para pensar em outras formas de tratamento do gozo.

A chamada para o XI Congresso da AMP (ASSOCIAÇÃO MUNDIAL DE PSICANÁLISE, 2018) traz algumas considerações interessantes acerca da psicose ordinária, ali descrita como uma “zona de sombra” que acompanha o declínio do Nome-do-Pai e a ascensão do objeto a ao seu apogeu na contemporaneidade. Na prática analítica, isso se faz perceber no aumento de casos nos quais é difícil encontrar os elementos precisos e conclusivos de uma neurose.

A psicose ordinária não é uma nova categoria clínica, mas um aparato epistêmico suplementar. As psicoses ordinárias, antes de mais nada, não deixam circunscrever: pode-se encontrá-las em todos os lugares, inclusive onde menos se espera. Porém, elas não se encontram na ‘terra de ninguém’; elas são psicoses. Ao localizá-las nesse campo, é todo o conjunto das psicoses que é interrogado. (ASSOCIAÇÃO MUNDIAL DE PSICANÁLISE, 2018)

Um primeiro ponto chama a atenção na citação acima: as psicoses ordinárias são psicoses. Isso as difere da categoria *borderline*, utilizada pela IPA¹⁰⁷ e também daquilo que nomeio de não-neurose na análise do caso de Calil, apresentada no Capítulo 5 desta tese. O termo “psicose ordinária” também caracteriza-se por uma recusa do neuroticocentrismo (comentado no Capítulo 5), ou seja, na utilização da neurose como paradigma de normalidade.

Convém esclarecer que as psicoses ordinárias não dissolvem o campo da neurose, mas de algum modo o resolve, já que liberam a neurose de qualquer suposta equivalência com a ideia de “normalidade”. A ideia de normalidade deixa de ser sustentável quando a forma fálica perde a hegemonia de sua tradição ao se encontrar incluída como uma solução entre outras para orientar o gozo. Desse modo, o predicado segregativo, que nunca pôde se apoiar em Lacan, *os normais são neuróticos, os outros são psicóticos* não é sustentável sob nenhum ponto de vista. (ASSOCIAÇÃO MUNDIAL DE PSICANÁLISE, 2018).

Há que se concordar com a crítica acerca do neuroticocentrismo. De fato, o que interessa, para além da estrutura é o grau de sofrimento e as invenções encontradas por cada um para tentar lidar com a falta que marca todo e qualquer sujeito atravessado pela

¹⁰⁷ International Psychoanalytical Association.

linguagem. Entretanto, e aí situa-se meu incômodo com relação ao conceito de “psicose ordinária”, especialmente na época em que o caso de Calil foi discutido na supervisão, o termo pareceu ganhar o caráter de um “conceito guarda-chuva” que, embora pareça ampliar o leque de soluções possíveis para o buraco forclusivo, tenta, de fato, deslocar toda e qualquer forma de sofrimento não neurótico para o campo da psicose. Aqui faz-se necessário estabelecer, ainda de acordo com a AMP, a distinção entre as psicoses ordinárias e as extraordinárias:

Nas psicoses extraordinárias encontramos a reparação do buraco sob a forma de metáfora delirante quando este já se manifestou, desencadeando-se como real que irrompe, ao passo que nas psicoses ordinárias as modalidades de reparação se multiplicam e se diversificam quando consideradas em sua raridade, com suas pequenas invenções, em sua radical singularidade. O que essas soluções têm em comum é a possibilidade de uma auto-reparação do buraco que impede ou adia sua irrupção manifesta. Ordinária ou extraordinária, o que encontramos sempre são índices de um “buraco, um desvio ou desconexão que se perpetua” (ASSOCIAÇÃO MUNDIAL DE PSICANÁLISE, 2018).

A distinção entre uma psicose ordinária e uma extraordinária parece situar-se no seu desencadeamento que, no caso da psicose ordinária, diferente da franca eclosão de sinais e sintomas que caracterizam uma psicose extraordinária, ocorre através do chamado neodesencadeamento, que se localiza a partir de pequenos desenlaçamentos do Outro, pensados por Miller (2010) a partir das três externalidades: a social, a corporal e a subjetiva¹⁰⁸, que aparecem como índices da psicose ordinária.

Embora alguns desses índices possam ser observados no caso de Calil, minha relutância em caracterizar seu caso como o de uma psicose ordinária reside, principalmente, no fato de que, embora descrito como uma zona de sombra, uma psicose ordinária não deixa de ser uma psicose. A análise do caso de Calil parte de um modelo estrutural que acaba levando a uma zona de sombra, mas, no meu entendimento, não uma sombra situada no campo da psicose, e, sim, a sombra que se situa no limite, às vezes borrado, entre a neurose e a psicose.

¹⁰⁸ De acordo com Miller (2010) os índices de psicose ordinária podem ser organizados da seguinte maneira: 1) Externalidade Social: relação negativa do sujeito com a sua identidade social; o sujeito é incapaz de conquistar seu lugar ao sol, de assumir função social; o sujeito investe demasiadamente no trabalho ou na posição social: superidentificação a um papel social e falta de sustentação em S1; 2) Externalidade corporal (discutida no capítulo 5 desta tese): falta de sustentação fállica; o sujeito pode se mostrar às vezes artificialmente sustentado (através do uso de grampos como *piercings*, *tattoos* ou uso da moda); experiência de vazio (comum na psicose ordinária) com características não dialéticas; imobilidade; traços de uma falta de ancoragem simbólica e imaginária: problemas da enunciação; identificação com o objeto a como dejetivo; 3) Externalidade subjetiva: relação com a linguagem: o sujeito pode se defender de uma identificação ao dejetivo por um maneirismo da língua; o sujeito evoca uma relação específica com as ideias que ele não consegue desenvolver.

Essa zona de sombra na qual Calil parecia se situar fez demandar recursos capazes de levar a análise de seu caso para além dos limites impostos pela estrutura. Foi na topologia borromeana que consegui encontrar um caminho para tentar compreender o caso de Calil. A partir daí foi possível pensar no ato de tatuar-se na narrativa de sofrimento de Calil como uma solução singular de amarração não borromeana que, por sua precariedade, decidi chamar de alinhavos de tinta (conforme discutido no Capítulo V).

Refutar a hipótese de uma psicose ordinária foi um movimento importante na construção desta tese que possibilitou que eu me desgarrasse das ideias do meu supervisor, assumindo, assim, meu lugar de psicanalista. Essa relação com o caso, com a supervisão e a orientação, e com a escrita da tese foi discutida no capítulo 6, pelo viés da transferência. Esse capítulo se inicia com uma citação de Freud extraída do caso Dora (1905 [1901]/2006). Ali Freud escreve que ninguém que, como ele, conjura os mais malvados demônios que habitam a besta humana e procura lutar com eles, pode esperar escapar da luta ileso. Não há análise sem que haja implicação. De modo similar, penso que não é possível haver pesquisa sem que o pesquisador se deixe afetar por seu objeto, assumindo, conseqüentemente, a responsabilização e a implicação sobre aquilo que produz.

Não se trata de transformar a tese em um testemunho autobiográfico, mas, sim, de reconhecer que qualquer aspiração de neutralidade é impossível de ser alcançada quando nos vemos diante do fato de que o sujeito habita a linguagem, assim como é por ela habitado. É preciso reconhecer, também, a angústia inerente à tentativa de transformar uma experiência clínica em uma tese. Isso implica fazer escolhas não só no que diz respeito à luz mas também para onde ela será direcionada.

Caravaggio, como dito anteriormente, era um mestre na arte do *chiaroscuro*. Com seu jogo de luz e sombra, o artista era capaz de trazer dramaticidade às personagens e às cenas que escolhia retratar. As personagens e as cenas escolhidas por Caravaggio não eram originais e muitas delas foram retratadas de maneira distinta por outros artistas como no caso da Medusa, escolhida como objeto também por Rubens (*A cabeça de Medusa*, Pieter Paul Rubens, 1612). Rubens era contemporâneo de Caravaggio, mas, em suas obras, luz e sombra ganhavam outros contornos. A construção e a análise de um caso é também algo singular. Um outro analista sob uma outra luz poderia situar o enigma do caso de Calil em um lugar distinto, fazendo operar outros conceitos e trilhando, assim, um outro caminho. É possível que sob essa outra luz, as sombras que, sem dúvida pairam sobre essa tese, poderiam ser deslocadas ou melhor iluminadas.

Retomo aqui o comentário feito por um dos membros da banca, com o qual abro este capítulo. Foi, sim, sob a luz da psicanálise de Freud e Lacan que esta tese foi construída. Mas é importante reconhecer que essa luz não se constitui de maneira solitária. O caminho teórico e a análise do caso demonstraram como o recurso à Linguística e à Antropologia foram fundamentais para que Lacan pudesse retornar à letra de Freud, extraindo dela seu caráter estruturalista. Foi também fundamental que Lacan, diante daquilo que seu objeto demandava, fosse capaz de ir além da estrutura e da primazia do simbólico, adentrando, assim, o campo do real. Para dar conta das inovações impostas pela observação do inconsciente e por formas de tratamento do gozo que apontavam para invenções singulares, como no caso de Calil, Lacan precisou recorrer a outro campo, o da topologia dos nós. Esse mesmo caminho foi percorrido na análise do caso de Calil.

Assim como o atravessamento de outros campos foi fundamental para o desenvolvimento da psicanálise lacaniana, as inovações conceituais promovidas por Lacan no campo do real também devem ter sua importância reconhecida tanto nas disciplinas que se propõem a analisar as formas de sofrimento produzidas na contemporaneidade, quanto naquelas se propõem a olhar a linguagem para além de seu caráter comunicacional ou de nomenclatura. Nesse sentido, a análise psicanalítica de discurso pode vir a figurar como metodologia útil não somente para a análise de casos clínicos.

Finalmente, gostaria de destacar algumas considerações depreendidas do caso de Calil. Como dito diversas vezes, o enigma do caso do jovem situa-se na função exercida pelo ato de tatuar-se em sua narrativa de sofrimento. Com as tatuagens, Calil conseguiu encontrar um modo singular, ainda que precário, para enodar os registros real, simbólico e imaginário. O ato de tatuar-se mostrou-se como uma saída possível tanto pela forma como as imagens e palavras escolhidas por Calil para inscrever em sua pele se relacionam com sua história, quanto pelo modo como as tatuagens se circunscrevem na contemporaneidade. A partir da análise psicanalítica de discurso do caso de Calil, foi possível estabelecer uma hipótese acerca da dinâmica psíquica do jovem. Foi, entretanto, a busca por um significante distinto do “pânico” herdado do pai, que se mostrou como um caminho para a mudança subjetiva de Calil.

Em um artigo recente (MAKUNTS, WOLIMER e ABAGYAN, 2020), pesquisadores concluíram que pacientes que receberam injeções de toxina botulínica para o tratamento de condições como hiperidrose, rugas faciais, espasticidade, dentre outras, relataram menor frequência de depressão comparados com pacientes que receberam outros tratamentos para as

mesmas condições clínicas. De fato, transformações corporais têm um efeito inegável no psiquismo. Contudo, ao discutir essas transformações, especialmente à luz de teorias que, como a psicanálise, pautam-se na singularidade, é preciso deixar claro que tais transformações não podem ter um caráter prescritivo.

A psicanálise opera no um a um. Não há fórmulas, protocolos ou prescrições quando adentramos o campo do inconsciente. O ato de tatuar-se mostrou-se como uma saída singular para Calil, o que não quer dizer que funcionaria de modo similar para um outro sujeito. A análise de seu caso demonstrou como, em casos-limites como o do jovem, é preciso ir além da estrutura - sem dela prescindir - para tentar compreender a lógica que subjaz em seu funcionamento psíquico. A psicanálise apresenta dois aspectos indissociáveis:

Trata-se de uma exploração do inconsciente, consiste em construir e, ao construir, por meio da fala, explora os significantes, as palavras, os desejos que circulam no inconsciente: essa é sua vertente epistêmica. E fato é que, ao mesmo tempo, ela obtém modificações no sintoma, é isso que chamamos de terapêutica. [...] Na psicanálise, cuidamos dos sintomas por meio da exploração do inconsciente, essa é nossa diferença, formulada de maneira muito simples, com relação às simples psicoterapias de escuta, do aconselhamento, do consolo e *tutti quantti*. (SOLER, 2018, p. 25)

São esses dois aspectos que espero ter demonstrado com esta tese: a psicanálise como modo de investigação e como terapêutica, sustentados por um terceiro viés, o da teoria psicanalítica. A clínica psicanalítica sugere que todo sofrimento traz consigo uma demanda de reconhecimento que decorre da dificuldade que um sujeito encontra para nomear seu mal-estar (DUNKER, 2015). Oferecer uma escuta que respeite a radical singularidade do outro pode abrir a possibilidade para a transformação de uma narrativa de sofrimento em uma forma de vida mais leve.

REFERÊNCIAS

- ABEL, M. C. Diagnóstico em Freud e Lacan: objetivos, método e critérios. **Psicologia**. Vo. XXVII (2). Edições Colibri: Lisboa, pp.17-32
- AGAMBEN, G. O que é contemporâneo? In: **O que é contemporâneo? e outros ensaios**. Chapecó, SC: Argos, 2009.
- ALMEIDA, B. H. M. As letras têm nomes: nome próprio e nomeação. **Stylus Revista de Psicanálise**. n. 34. Rio de Janeiro, 2017, p. 145-154.
- ALOUCH, J. (1995) **Letra a letra: transcrever, traduzir, transliterar**. Rio de Janeiro: Campo Matemático.
- ALTHUSSER, L. **Aparelhos ideológicos do estado**. Rio de Janeiro: Graal, 1983.
- ANZIEU, D. **O eu-pele**. São Paulo: Casa do Psicólogo, 1989.
- ARAÚJO, L. **Tatuagem, *piercing* e outras mensagens no corpo**. São Paulo: Cosaq Naif, 2005.
- ARRIVÈ, M. **Linguagem e Psicanálise Linguística e Inconsciente**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.
- ASSOCIAÇÃO MUNDIAL DE PSICANÁLISE. As psicoses ordinárias e as outras, sob transferência. **XI CONGRESSO DA AMP**. 2018. Disponível em: <https://congressoamp2018.com/pt-pt/el-tema/presentacion/>
- AUSTRALIAN NATIONAL UNIVERSITY. **Australian Dictionary of Biography**. Carlton, Victoria: Melbourne University Press, 1966.
- AUTHIER-REVUZ, J. Heterogeneidade enunciativa. **Cadernos de estudos linguísticos**. 19. Campinas, IEL, 1990.
- AZEVEDO, A. M. V. As bordas da letra: questões de escrita na psicanálise na literatura. In: **Escrita e psicanálise**. Rio de Janeiro: Cia de Freud: UERJ, Instituto de Psicologia, 2007.
- BACKES, C. A reconstituição do espelho. In: COSTA, A. (Org.) **Adolescência e Experiências de borda**. (pp. 29-42). Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2004.

BARBOSA, M. R.; MATOS, P. M. & COSTA, M. E. Um olhar sobre o corpo: o corpo ontem e hoje. **Psicologia e Sociedade**; 23 (1): 24-34, 2011.

BARROS, R. M. M. A escrita feminina. In: **Escrita e psicanálise**. Rio de Janeiro: Cia de Freud: UERJ, Instituto de Psicologia, 2007.

BARROSO, A. F. Sobre a concepção de sujeito em Freud e Lacan. **Revista Barbarói**. Santa Cruz do Sul, n. 36, 2012, p. 149-159.

BENETI, A. Tatuagem e laço social. **Opção lacaniana online: Nova Série**. Ano 3. Número 7, 2012.

BENEVIDES, W. O excesso de transferência na pesquisa em psicanálise. **Psicologia: Reflexão e Crítica**. v. 12 n. 3. Porto Alegre, 1999. pp. 661-679.

BENJAMIN, W. (1936). O narrador: considerações sobre a obra de Nikolai Leskov. In: **Magia e técnica, arte e política. Ensaios sobre literatura e história da cultura**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987.

BEZERRA JR., B. **Projeto para uma psicologia científica: Freud e as neurociências**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013.

BORTOLETTO, M. C. Visão Médica: Psoríase. In: RAMIREZ, H. H. A.; ASSADI, T. C. E DUNKER, C. I. L. **A pele como litoral: fenômenos psicossomáticos em psicanálise**. São Paulo: Annablume, 2011.

BRAUSTEIN, N. (2007) **Gozo**. São Paulo: Escuta.

BULFINCH, T. **O livro de ouro da mitologia: histórias de deuses e heróis**. Rio de Janeiro: Ediouro, 2002.

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

CASTRO, R. D. de. Moda “perigosa”. In: **Revista Cult**. n. 249. São Paulo: Editora Bregantini, 2019.

CARDOSO, J. P. FRANCO, R. E. A inversão da demanda em um caso de anorexia: do corpo ilegível ao traço de esperança. In: DUNKER, C. I. L.; RAMIREZ, H. A. & ASSADI, T. (Orgs.) **A construção de casos clínicos em psicanálise método clínico e formalização discursiva**. São Paulo: Annablume, 2017.

CARVALHO, E. **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, 2010.

CARVALHO, S. O caso paradigmático e a nosologia estrutural. In: **Psicopatologia lacaniana: volume 2: nosologia**. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

CAZOTTE, J. (1772) **O Deus Odioso, o Diabo amoroso**. São Paulo: Escuta, 1991.

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

CHALHUB, S. A marca do gesto: subjetividade. Leitura psicanalítica de Caravaggio. **Psicanálise e conexões**. Psicanálise e Conexões. São Paulo: PUCSP, Verão de 2003.

CHEMAMA, R. **Dicionário de psicanálise**. Porto Alegre: Artes Médicas Sul, 1995.

CONTI, A. Hostgator M. Dotcom's struggle to regain his face after selling it to internet companies. **Vice online**, 2015.

COPPEDÊ, D. R. & PAULON, C. P. Dez mulheres e um caso. In: **A construção de casos clínicos em psicanálise: método clínico e formalização discursiva**. São Paulo: Annablume, 2017.

COSTA, A. A transicionalidade na adolescência. In: COSTA, A. et al. (Org.) **Adolescência e Experiências de borda**. Porto Alegre: Editora UFRGS, 2004, pp. 165-193.

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

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

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

COSTA, A. Traço e enigma nas marcas corporais. (Org.) Associação Psicanalítica de Curitiba. **Adolescência**. Curitiba: Editora Juruá, 1997.

COSTA, J. F. **História da psiquiatria no Brasil: um corte ideológico**. Rio de Janeiro: Garamond, 2007.

COSTA VAL, A. e LIMA, M. A. A construção do caso clínico como forma de pesquisa em Psicanálise. **Revista Ágora**. V. XVII n.1. Rio de Janeiro. Jan/Jun de 2014. 99-115.

COURBIN, A. COURTINE, J. J. & VIGARELLO, G. **História do corpo**. Petrópolis: Vozes, 2008, 3 volumes.

DALGALARRONDO, P. **Psicopatologia e semiologia dos transtornos mentais**. Porto Alegre: Artmed, 2008.

DARDOT, P. & LAVAL, C. **A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal**. São Paulo: Boitempo, 2016.

DE CÉSARIS, D. M. C. & DAVID, P. N. Supervisão como construção de caso clínico. In: **A construção de casos clínicos em psicanálise: método clínico e formalização discursiva**. São Paulo: Annablume, 2017.

DELEUZE, G. Em que se pode reconhecer o estruturalismo? In: CHÂTELET, F. (org.). **História da filosofia - ideias, doutrinas**. V. 8. Rio de Janeiro: Zahar, 1974.

DIAS, B. Che vuoi? **Revista Caliban**. 2016. Disponível em: <https://revistacaliban.net/che-vuoi-570e82638297> Acessado em 20/11/2019.

DIAS, H. Z. J. *et Al.* Relações visíveis entre pele e psiquismo: um entendimento psicanalítico. **Psicologia Clínica**. Vol. 19, n. 2. Rio de Janeiro, 2007, pp. 23-34.

DIAS, G. S. Luz e sombra - suas implicações históricas. **ARS** . Vol. 5 no. 9. São Paulo, 2007, pp. 54-59.

DOCKHORN, C. N. B. F. A psicanálise na universidade: desafios ao fazer do psicanalista. **SIG revista de psicanálise**, 2014, p. 103-113.

DOCKHORN, C. N. B. F. **O sujeito psíquico e a condição de servidão ao objeto droga: do rigor da psicanálise à pesquisa na escuta**. Tese (Doutorado) em Psicologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS), Porto Alegre, 2014.

DOLTO, F. Prefácio. **A primeira entrevista em psicanálise**. (MANNONI, M.) Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

DUCROT, O. **Estruturalismo e linguística**. São Paulo: Cultrix, 1968.

DUNKER, C. I. L. A garrafa de Klein como método para formalização de casos clínicos em psicanálise. In: DUNKER, C. I. L.; RAMIREZ, H. A. & ASSADI, T. (Orgs.) **A construção de casos clínicos em psicanálise método clínico e formalização discursiva**. São Paulo: Annablume, 2017.

DUNKER, C. I. L. **Leituras sobre Lacan - volume 2: Litorais do Patológico.** São Paulo: nVersos, 2017a.

DUNKER, C. I. L. A identificação na formação e sustentação do sintoma na família. **Temas em Psicologia.** Vol. 9. Ribeirão Preto, 2003, p. 145-154.

DUNKER, C. I. L. Corporeidade em Psicanálise: corpo, carne e organismo. In: RAMIREZ, H. H. A.; ASSADI, T. C. E DUNKER, C. I. L. **A pele como litoral: fenômenos psicossomáticos em psicanálise.** São Paulo: Annablume, 2011a.

DUNKER, C. I. L. **Estrutura e constituição da clínica psicanalítica: uma arqueologia das práticas de cura, psicoterapia e tratamento.** São Paulo: Anablume, 2011b.

DUNKER, C. I. L. Exceção no mundo. **Revista Cult.** n. 249. São Paulo: Editora Bregantini, 2019.

DUNKER, C. I. L. **Mal-estar, sofrimento e sintoma: uma psicopatologia do Brasil entremuros.** São Paulo: Boitempo, 2015.

DUNKER, C. I. L. Mal-estar, sofrimento e sintoma: releitura da diagnóstica lacaniana a partir do perspectivismo animista. **Tempo Social, revista de sociologia da USP.** v.23, n.1. 2011c, pp. 115-136.

DUNKER, C. **Paixão da ignorância: a escuta entre psicanálise e educação.** São Paulo: Editora Contracorrente, 2020.

DUNKER, C. I. L., PAULON, C. P. e MILÁN-RAMOS, J. G. **Análise Psicanalítica de Discurso - Perspectivas Lacanianas.** São Paulo: Estação das Letras e Cores, 2016.

DUNKER, C. I. L.; RAMIREZ, H. A. & ASSADI, T. Introdução. In: **A construção de casos clínicos em psicanálise: método clínico e formalização discursiva.** São Paulo: Annablume, 2017.

DUNKER, C. I. L. & ZANETTI, C. E. Construção e Formalização de Casos Clínicos. In: DUNKER, C. I. L.; RAMIREZ, H. A. & ASSADI, T. (Orgs.) **A construção de casos clínicos em psicanálise método clínico e formalização discursiva.** São Paulo: Annablume, 2017.

ECO, U. **O nome da rosa.** Rio de Janeiro: Editora Record, 1986.

EDLER, S. **Luto e melancolia: à sombra do espetáculo.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.

ELIA, L. A transferência na pesquisa em psicanálise: lugar ou excesso? **Psicologia: Reflexão e Crítica**. v. 12 n. 3. Porto Alegre, 1999.

ELIA, L. **O conceito de sujeito**. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.

FERNANDES, M. H. **Corpo**. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2011.

FIGUEIREDO, A. C. & MACHADO, O. M. R. O diagnóstico em psicanálise: do fenômeno à estrutura. **Ágora**. V. III, n. 2. Jul/Dez, 2000, pp. 65-86.

FIGUEIREDO, L. C. & MINERBO, M. Pesquisa em Psicanálise: Algumas idéias e um Exemplo. **Jornal de Psicanálise**. São Paulo, 39(70), p. 257-278, 2006.

FINK, B. **Lacan on love: an exploration of Lacan's Seminar VIII, Transference**. Malden, MA: Polity Press, 2016.

FISHER, J. A. Tattooing the body, marking the culture. **Body and Society**. Vol. 8(4): 91-107. London, Thousand Oaks and New Delhi, 2002.

FLORES, V. **Linguística e psicanálise: Princípios de uma semântica da enunciação**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.

FRANÇA NETO, O. Por uma nova concepção de universal. **Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental**. Vol. 12 no 4. São Paulo: dez. 2009.

FREGE, G. (1892) **Lógica e filosofia da linguagem**. São Paulo: Cultrix, 1978.

FREUD, S. (1896) A carta 52 a Fliess. **Edição Standard das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. (Vol. I). Rio de Janeiro: Imago, 2006.

FREUD, S. (1924) A dissolução do Complexo de Édipo. In: **O eu e o id, "autobiografia" e outros textos (1923-1925)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

FREUD, S. (1896) A hereditariedade e a etiologia das neuroses. **Edição Standard das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud** (Vol. II). 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. In: **História de uma neurose infantil ["O homem dos lobos"]**, **Além do princípio do prazer e outros textos**. São Paulo, Companhia das letras, 2010.

FREUD, S. (1909) Análise de uma fobia em um menino de cinco anos. In: **Edição Standard das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. (Vol. X). Rio de Janeiro: Imago, 2006.

FREUD, S. (1937) Análise finita e infinita. In: **Fundamentos da clínica psicanalítica**. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.

FREUD, S. (1925) A negação. In: n: **Neurose, psicose, perversão**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.

FREUD, S. (1924b) A perda de realidade na neurose e na psicose. In: **Neurose, psicose, perversão**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.

FREUD, S. (1915) A repressão. **Introdução ao narcisismo; ensaios de metapsicologia e outros textos (1914-1916)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010a.

FREUD, S. (1923) Bate-se em uma criança. In: **Neurose, psicose e perversão**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.

FREUD, S. (1917a) Conferência XVII - O sentido dos sintomas. **Edição Standard das Obras Completas de Sigmund Freud** (Vol. XVI). Rio de Janeiro: Imago, 2006.

FREUD, S. (1917-1918) Conferência XVIII - Fixação em traumas - o inconsciente. **Edição Standard das Obras Completas de Sigmund Freud** (Vol. XVI). Rio de Janeiro: Imago, 2006.

FREUD, S. (1917b) Conferência XXII- Algumas ideias sobre desenvolvimento e regressão - etiologia. **Edição Standard das Obras Completas de Sigmund Freud** (Vol. XVI). Rio de Janeiro: Imago, 2006.

FREUD, S. (1917c) Conferência XXIII - Os caminhos da formação de sintomas. **Edição Standard das Obras Completas de Sigmund Freud** (Vol. XVI). Rio de Janeiro: Imago, 2006.

FREUD, S. (1937) Construções na análise. In: **Fundamentos da clínica psicanalítica (Obras incompletas de Sigmund Freud; 6)**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.

FREUD, S. (1907 [1906]) Delírios e sonhos na *Gradiva* de Jensen. **Edição Standard das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud** (Vol. IX). Rio de Janeiro: Imago, 2006.

FREUD, S. (1919) Deve-se ensinar a psicanálise nas universidades? In: **História de uma neurose infantil: (“O homem dos lobos”): além do princípio do prazer e outros textos [1917-1920]**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

FREUD, S. (1923 [1922]) Dois Verbetes de Enciclopédia. **Edição Standard das Obras Psicológicas Completas de Sigmund 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. (1905 [1901]) Fragmentos de análise de um caso de histeria. **Edição Standard das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud** (Vol. VII). Rio de Janeiro: Imago, 2006.

FREUD, S. (1911) Formulações sobre os dois princípios do funcionamento psíquico. In: **Observações psicanalíticas sobre um caso de paranóia [Dementia Paranoides] relatado em autobiografia [O caso Schreber]: artigos sobre a técnica e outros textos**. São Paulo: Companhia das letras, 2010.

FREUD, S. (1926) Inibição, sintoma e angústia. In: **Inibição, sintoma e angústia, O futuro de uma ilusão e outros textos [1926-1929]** São Paulo: Companhia das letras, 2014.

FREUD, S. (1914) Introdução ao Narcisismo. In: **Introdução ao narcisismo, ensaios de metapsicologia e outros textos [1914-1916]**. São Paulo: Companhia das letras, 2010.

FREUD, S. (1914) Lembrar, repetir e perlaborar. In: **Fundamentos da clínica psicanalítica**. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.

FREUD, S. (1917) Luto e melancolia. In: **Neurose, psicose e perversão**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.

FREUD, S. (1914) Moisés de Michelângelo. **Edição Standard das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud** (Vol. XII). Rio de Janeiro: Imago, 2006.

FREUD, S. (1939) Moisés e o monoteísmo. **Edição Standard das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud** (Vol. XXIII). Rio de Janeiro: Imago, 2006.

FREUD, S. (1924a) Neurose e Psicose. In: **Neurose, psicose, perversão**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.

FREUD, S. (2011) Notas sobre o “Bloco Mágico”. **Obras completas, volume 16: O eu e o id, “autobiografia” e outros textos (1923-1925)**. São Paulo: Companhia das Letras. (Obra original publicada em 1925)

FREUD, S. (1911-1913) Observações psicanalíticas sobre um das de paranóia [Dementia Paranoides] relatado em autobiografia [O caso Schreber] **Observações psicanalíticas sobre um caso de paranóia [Dementia Paranoides] relatado em autobiografia [O caso Schreber]: artigos sobre a técnica e outros textos**. São Paulo: Companhia das letras, 2010.

FREUD, S. (1915 [1914]) Observações sobre o amor transferencial. **Fundamentos da clínica psicanalítica**. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.

FREUD, S. (1909-1910) Observações sobre um caso de neurose obsessiva [“O homem dos ratos”] In: **Observações sobre um caso de neurose obsessiva [“O homem dos ratos”], Uma recordação de infância de Leonardo da Vinci e outros textos**. São Paulo: Companhia das letras, 2013.

FREUD, S. (1905) O chiste e sua relação com o inconsciente. **Edição Standard das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud** (Vol. VII). Rio de Janeiro: Imago, 2006.

FREUD, S. (1919) O inquietante. In: **História de uma neurose infantil: (“O homem dos lobos”), Além do princípio do prazer e outros textos [1917-1920]**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

FREUD, S. (1923) O eu e o id. **O eu e o id, “autobiografia” e outros textos (1923-1925)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

FREUD, S. (1915) O instinto e seus destinos. In: **O inconsciente. Introdução ao narcisismo; ensaios de metapsicologia e outros textos (1914-1916)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010b.

FREUD, S. (1930) O mal-estar na civilização. In: **O mal-estar na civilização, novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos [1930 - 1936]**. São Paulo: Companhia das letras, 2010.

FREUD, S. (1924) O problema econômico do masoquismo. In: **O eu e o id, “autobiografia” e outros textos [1923-1925]**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

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

FREUD, S. (1921) Psicologia das massas e análise do eu. In: **Psicologia das massas e análise do eu e outros textos (1920-1923)**. São Paulo: Companhia das letras, 2011.

FREUD, S. (1895) Rascunho G. **Edição Standard das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. (Vol. I). Rio de Janeiro: Imago, 2006.

FREUD, S. (1912) Recomendações ao médico para o tratamento psicanalítico. **Fundamentos da clínica psicanalítica**. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.

FREUD, S. (1914) Recordar, repetir, elaborar. In: **Introdução ao narcisismo, ensaios de metapsicologia e outros textos [1914-1916]**. São Paulo: Companhia das letras, 2010b.

FREUD, S. (1891) **Sobre a concepção das afasias: um estudo crítico** (Obras incompletas de Sigmund Freud). Tradução: Emiliano de Brito Rossi. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016.

FREUD, S. (1912) Sobre a dinâmica da transferência. **Fundamentos da clínica psicanalítica**. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.

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

FREUD, S. (1905 [1904]) Sobre a psicoterapia. **Edição Standard das Obras Completas de Sigmund Freud** (Vol. VI). Rio de Janeiro: Imago, 2006.

FREUD, S. (1912 [1912-13]) Totem e tabu. **Edição Standard das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud** (Vol. XIII). Rio de Janeiro: Imago, 2006.

FREUD, S. (1905) Três ensaios sobre a teoria da sexualidade. In **Três ensaios sobre a teoria da sexualidade, Fragmento de análise de um caso de histeria (“O caso Dora”) e outros textos**. São Paulo: Cia das Letras, 2016.

FREUD, S. (1910) Uma recordação de infância de Leonardo da Vinci. In: **Observações sobre um caso de neurose obsessiva [“o homem dos ratos”], uma recordação de infância de Leonardo da Vinci e outros textos**. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

FREUD, S. (1937[1940]) Uma cisão do eu no processo de defesa. **Edição Standard das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud** (Vol. XXII). Rio de Janeiro: Imago, 2006.

FONTENELE, L. B. **A interpretação**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2002.

FOUCAULT, M. **História da Sexualidade 3 - o cuidado de si**. Rio de Janeiro: Graal, 2002.

FOUCAULT, M. **Os anormais: curso no College de France (1974-1975)**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

GARCIA-ROZA, L. A. **Introdução à Metapsicologia Freudiana** (V. 1) Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 1991.

GARCIA-ROZA, L. A. **Introdução à Metapsicologia Freudiana**. (V. 2) Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 2004a.

GARCIA-ROZA, L. A. **Introdução à Metapsicologia Freudiana**. (V. 3) Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 2004b.

GIDDENS, A. **Modernity and Self Identity**. Cambridge: Polity, 1991.

GUERRA, A. M. C. A clínica psicanalítica das soluções borromeanas a partir de James Joyce. **Tempo psicanalítico**. v. 40.2. Rio de Janeiro, 2008, pp. 377-405.

GUERRA, A. M. C., FIGUEIREDO, A. C. *et al.* Sujeito e invenção borromeana: a topologia borromeana na clínica das psicoses. **Ágora**. v. XI, n. 2. Rio de Janeiro, jul/dez, 2008, pp. 283-297.

HALL, S. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

HENRIQUES, S. M. A negação da nomenclatura e o isolamento do nome próprio. **Leitura**. v. 1, n. 62, jan/jun, 2019, pp. 152-172.

HOFFMANN, C. & COSTA, R. A. Alguns casos, nem neuróticos, nem abertamente psicóticos. **Ágora**. v. XVII, n. 2. Rio de Janeiro, 2014, pp. 247-253.

IANNINI, G.; TAVARES, P. H. Notas do Editor. In: **Neurose, psicose e perversão**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.

IZAGUIRRE, G. Elogio ao DSM-VI. In: JERUSALINSKY, A. & FENDRIK, S. **O livro negro da psicopatologia contemporânea**. São Paulo: Via Lettera, 2011.

JACKOBSON, R. Dois aspectos da linguagem e dois tipos de afasia. **Linguística e comunicação**. São Paulo: Cultrix, 1956.

JARRETT, H. J. **What am I now?** Thesis submitted to the Quality and Qualifications of Ireland (QQI) for the degree of MA in Psychoanalytic Psychotherapy from Dublin Business School of Arts, 2015.

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

JONES, C. P. Stigma and tattoos. **Written on the body: tattoo in European and American history**. (Edited by Jane Caplan). Princeton, N. J.: Princeton University Press, 2000.

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

JORGE, M. A. C. **Fundamentos da Psicanálise de Freud a Lacan - Volume 3: A prática analítica**. Rio de Janeiro

JUNIOR, N. E. C. & GETLINGER, P. V. Fronteiras no trabalho clínico com casos-limites. **Jornal de Psicanálise**. 39(71). São Paulo, 2006. pp. 151-169.

KAUFMANNER, H. A vida por um fio. **Revista Cult**. No. 250, Ano 22. São Paulo: Cult: Revista Brasileira de Cultura, 2019, pp. 35-38.

KAVIANI, F. Meet the tattoo collective that prioritizes pain over aesthetics. **Vice online**, 2017.

KHOURI, M. G. & NETTO, O. F. L. Psicanálise a céu aberto. **Jornal de Psicanálise**. Vol. 49, no. 91. São Paulo, 2016, pp. 91-96.

LACAN, J. (1966) A ciência e a verdade. In: **Escritos**. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

LACAN, J. (1957) A psicanálise e seu ensino. In: **Escritos**. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

LACAN, J. (1965) Ato de fundação. In: **Outros escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003.

LACAN, J. (1966) De uma questão preliminar a todo tratamento possível da psicose. In: **Escritos**. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

LACAN, J. (1953) Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise. In: **Escritos** (pp. 238-324). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.

LACAN, J. (1975) Joyce, o sintoma. **Outros escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.

LACAN, J. Le malentendu, lição de 10 de junho de 1980 do seminário “Dissolução”. **Ornicar?** No. 22/23, 1981.

LACAN, J. (1949) O estádio do espelho como formador da função do eu. In: **Escritos** (pp. 96-103) Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.

LACAN, J. (1953-1954) **O seminário - livro 1: os escritos técnicos de Freud**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1986.

LACAN, J. (1955-1956). **O seminário - livro 3: as psicoses**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985.

LACAN, J. (1958) **O seminário - livro 5: as formações do inconsciente**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

LACAN, J. (1958-1959) **O seminário - livro 6: o desejo e sua interpretação**. Rio de Janeiro: Zahar, 2016.

LACAN, J. (1960-1961) **O seminário - Livro 8: a transferência**. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

LACAN, J. (1961-1962) **O seminário - Livro 9: A identificação**. Recife: Centro de Estudos Freudianos do Recife, 2003.

LACAN, J. (1962-1963). **O seminário - Livro 10: a angústia**. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

LACAN, J. (1964) **O seminário - livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise**. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

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

LACAN, J. (1971-1972). **O seminário - livro 19: ... ou pior**. Rio de Janeiro: Zahar, 2012.

LACAN, J. (1972-1973) **O seminário - Livro 20: mais, ainda**. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

LACAN, J. (1975-1976) **O seminário - livro 23: o sinthoma**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2007.

LACAN, J. (1971-1972) ...ou pior. **Outros escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.

LACAN, J. ([1960]1964) 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: Zahar, 1998.

LAPLANCHE, J. **Vocabulário de Psicanálise**. 4a. Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

LE BRETON, D. **Antropologia do corpo e modernidade**. Petrópolis: Editora Vozes, 2011.

LEBRUN, J. P. (2008) *A perversão comum: viver juntos sem o outro*. Rio de Janeiro: Campo Matêmico.

LEITE, M. P. S. Diagnóstico, psicopatologia e psicanálise de orientação lacanianiana. **Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental**. IV. 2, 2000, p. 29-40.

LEITE, N. V. A. **Psicanálise e análise do discurso: o acontecimento na estrutura**. Rio de Janeiro: Campo Matêmico, 1994.

LEMMA, A. **Under the skin**. London and New York: Rutledge, 2010.

LONDERO, M.F.P.; CECCIM, R. B. & BILIBIO, L. F. S. Consultório de/na rua: desafio para um cuidado em verso na saúde. **Interface: Comunicação, Saúde e Educação**. 2014.

LONGO, L. **Linguagem e Psicanálise**. Coleção Psicanálise Passo-a-passo. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2011.

LOPES, A. J. Cabeça de Medusa: de Caravaggio a Freud e Lacan - sobre pintura e psicanálise. **Estudos de Psicanálise**. n. 51. Belo Horizonte- MG, Julho de 2019, pp. 25 - 46.

LUSTOZA, R. Z. Diagnóstico diferencial da melancolia em Freud e Lacan. **Arquivos Brasileiros de Psicologia**. Rio de Janeiro, 70 (2), 2018, p. 127-140.

MACEDO, M. M. K., GOBBI, A. S., WASCHBURGER, E. V. P. Marcas corporais na adolescência: (im)possibilidades de simbolização. **Psicologia em Revista**. Belo Horizonte, v. 15, n.1, pp. 90-105, 2009.

MACEDO, S. & ALMEIDA, M. L. As transformações corporais na adolescência através de tatuagens, *piercings* e alargadores. **Estilos da clínica**. Vol. 24, no.1. São Paulo, Jan-Abril, 2019.

MACEDO, S.; PARAVIDINI, J. L. L.; PRÓCHNO, C. C. S. C. Corpo e marca: tatuagem como forma de subjetivação. **Revista Subjetividades**. Fortaleza, 14(1): 157-166, abril., 2014.

MACEDO, S. & PARAVIDINI, J. O ato de tatuar-se: gozo e identificação. **Tempo Psicanalítico**. Rio de Janeiro, v. 47.2, p. 138-155, 2015

MACEDO, S. O apaga-dor: a escuta como modo de intervenção. In: BERTOLDO, E. S. (Org.) **Intervenções nas cenas pedagógicas: Implicações teórico metodológicas**. (Em elaboração), 2020.

MACEDO, S. **O ato de tatuar-se e sua relação com o eu**. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Uberlândia - Programa de Pós Graduação em Psicologia, 2014.

MACHADO, O. M. R. A segunda clínica lacaniana e o campo da saúde mental. **Tempo psicanalítico**. v. 35. Rio de Janeiro: Sociedade de Psicanálise Iracy Doyle, 2003.

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

MARX, K. **Observações a propósito da recente instrução prussiana sobre a censura**. *Apud* TEIXEIRA, A.”Já não creio mais em minha psicótica”: o lugar da psicose ordinária na posologia lacaniana. In: **Psicopatologia lacaniana: volume 2: nosologia**. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

MASSI, M. Primórdios. **Revista Cult**. No.249, Ano 22. Setembro, 2019.

- MARIANI, B. Nome próprio e constituição do sujeito. **Letras**. v. 48. Santa Maria, 2014, p. 131-141.
- MAURANO, D. **A histeria: ontem, hoje e sempre**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.
- MEZAN, R. **Freud, pensador da cultura**. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- MEZAN, R. Pesquisa em Psicanálise: algumas reflexões. **Jornal de Psicanálise**. São Paulo, 39 (70): 227-241, Junho 2006.
- MILLER, J.A. Efeito do Retorno à Psicose Ordinária. **Opção lacaniana online: Nova Série**. Ano 1. Número 2, 2010.
- MILLER, J. A. **Percursos de Lacan: uma introdução**. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.
- MILLER, J. A. **Perspectiva dos Escritos e Outros escritos de Lacan**. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.
- MILNER, J. C. **O amor da língua**. Campinas: Editora Unicamp, 2016.
- MINERBO, M. **Neurose e não-neurose**. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2009.
- MORETTO, M. L. T.; KUPERMANN, D. & HOFFMANN, C. Sobre os casos-limite e os limites da prática de cuidado em psicanálise. **Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental**. São Paul, 20 (01), mar. 2017, pp. 97-112.
- MOSHFEGH, O. **My year of rest and relaxation**. London: Jonathan Cape, an imprint of Vintage Publishing, 2018.
- NASIO, J.D. **Édipo: o complexo do qual nenhuma criança escapa**. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.
- NASIO, J. D. **Lições sobre os 7 conceitos cruciais da psicanálise**. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.
- NASIO, J. D. **Os grandes casos de psicose**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.
- NETO, S. C. Um corpo *ad hoc*. In: RAMIREZ, H. H. A.; ASSADI, T. C. E DUNKER, C. I. L. **A pele como litoral: fenômenos psicossomáticos em psicanálise**. São Paulo: Annablume, 2011.
- NETTO, G. A. F. **Doze lições sobre Freud e Lacan**. Campinas: Pontes Editores, 2010.

NETTO, H. F. S. **O corpo como espaço imaginativo**. 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. Belém: Universidade Federal do Pará, 2011.

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

NOTHOMB, A. **Dicionário de nomes próprios**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2003.

OLIVEIRA, R. C. Ser uma obra de arte ou usar uma obra de arte - Comoditização como Processo e Tatuagem. **VI Congresso Nacional de Administração e Contabilidade - AdCont**. Rio de Janeiro, 2015.

OREND, A.; GAGNE, P. Corporate logo tattoos and the commodification of the body. **Journal of Contemporary Ethnography**, v. 38, n. 4, p. 493-517, 2009.

OSÓRIO, A. B. **O gênero da tatuagem: Continuidades e novos usos relativos à prática na cidade do Rio de Janeiro**. Tese do Programa de Pós- Graduação em Antropologia - PPGSA. Instituto de Filosofia e Ciências Sociais - IFCS, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2006.

OVÍDIO. **Metamorphoses**. São Paulo: Ed. 34, 2017.

PÊCHEUX, M; FUCHS, C. (1975) A propósito da análise automática do discurso: atualização e perspectivas. In: GADET, F. HAK, T. (orgs.) **Por uma análise automática do discurso**. Campinas: Unicamp, 1997.

PÊCHEUX, M. **Semântica e discurso: uma crítica à afirmação do óbvio**. Campinas: Editora Unicamp, 2009.

PEREIRA, M. E. C. **Pânico e desamparo: um estudo psicanalítico**. São Paulo: Editora Escuta, 2008.

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

PETRI, V. *et Al.* Visão médica: Psicodermatoses. RAMIREZ, H. H. A.; ASSADI, T. C. E DUNKER, C. I. L. **A pele como litoral: fenômenos psicossomáticos em psicanálise**. São Paulo: Annablume, 2011.

PHEULA, G.F; ISOLAN, L. R. Psicoterapia baseada em evidências em crianças e adolescentes. **Revista Psiquiatria Clínica**. 34 (2), 2007, p. 74-83.

- PIGLIA, R. **Formas breves**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- PLATÃO. O banquete. In: **Diálogos/Platão**. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- POE, E. A. A carta furtada. In: COSTA, F. M. (org.) **Os cem melhores contos de crime e mistério da literatura universal**. Rio de Janeiro: Ediouro, 2002.
- PORGE, E. **Os nomes do pai em Jacques Lacan**. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 1998.
- PRATES, P. R. Símbolo do coração. **História, Ciências e Saúde**. Manguinhos: V. 12, n. 3., p. 1025-31, set - dez, 2005.
- PRESTON, D.; PRESTON, M. **A Pirate of Exquisite Mind: The Life of William Dampier**. New York: Walker & Company, 2005, p. 5
- QUINET, A. **Psicose e laço social: esquizofrenia, paranoia e melancolia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009.
- QUINET, A. **Um olhar a mais - ver e ser visto na psicanálise**. Rio de Janeiro: Zahar, 2002.
- RASSIAL, J.J. **O adolescente e o psicanalista**. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 1999.
- REIS, M. L. O. O pequeno Hans: Uma criança com medo. In: LEAL, G. & DUNKER, C. I. L. (Orgs.) **Casos Clínicos: Volume 2**. São Paulo: Duetto Editorial, 2011.
- REIS, M. L. O. & SANCHES, D. R. Retorno a um caso clínico. In: DUNKER, C. I. L.; RAMIREZ, H. A. & ASSADI, T. (Orgs.) **A construção de casos clínicos em psicanálise método clínico e formalização discursiva**. São Paulo: Annablume, 2017.
- REIS, M. N. Automutilação: O encontro entre o real do sofrimento e o sofrimento real. **Polêm!ca**. V. 18, n.1. Janeiro, Fevereiro e Março de 2018, p. 50-67.
- RINALDI, D. Escrita e Invenção. In: RINALDI, D. e COSTA, A. **Escrita e Psicanálise**. Rio de Janeiro: Cia de Freud, 2007, pp. 273-279.
- RINALDI, D. O traço como marca do sujeito. **Estudos de Psicanálise**. n. 31. Salvador, 2008. p. 59-63.
- ROSA, M. D. **A clínica psicanalítica em face da dimensão sociopolítica do sofrimento**. São Paulo: Escuta/Fapesp, 2018.

ROSA, M. D. A pesquisa psicanalítica dos fenômenos sociais e políticos: metodologia e fundamentação teórica. **Revista Mal-estar e Subjetividade**. Fortaleza, v. IV, n. 2, 2004, p. 329-348.

ROSSI, E. B. Pós-facio. In: Freud, S. (1891) *Sobre a concepção das afasias: um estudo crítico*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016.

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

ROUDINESCO, E. **Por que a psicanálise?** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2000.

SAD, B. B. **A tatuagem como processo**. Tese apresentada à Universidade Presbiteriana Mackenzie, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Educação, Arte e História da Cultura. São Paulo, 2016.

SAINT- EXUPÉRY, A. **Le petit prince**. Mariner books, 2001.

SANTOS, B. S. & ALMEIDA FILHO, N. **A universidade no Século XXI: Para uma Universidade Nova**. São Paulo: Almedina, 1998.

SBPRP. Psicanálise Extramuros: o fazer do psicanalista fora do consultório. **Blog Sociedade Brasileira de Psicanálise de Ribeirão Preto**. Ribeirão Preto, 2018. Disponível em <https://sbprp.com/2018/12/11/psicanalise-extramuros-o-fazer-do-psicanalista-fora-do-consultorio/> Acessado em 22/11/2019.

SEEMAN, M. V. Identity and Schizophrenia: Who do I want to be? **World Journal of Psychiatry**. Vol. 7. Issue 1. March 22, 2017.

SILVA, G. F. **Um estudo sobre a tatuagem e a identificação à luz da psicanálise freudiana**. Tese apresentada ao Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo para obtenção do título de Doutor em Psicologia. São Paulo: USP, 2012.

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

SAUSSURE, F. **Curso de Linguística Geral**. São Paulo: Editora Cultrix LTDA, 1999.

SHAKESPEARE, W. (1596) **O mercador de Veneza**. São Paulo: Martin Claret, 2009.

SOLER, C. **A querela dos diagnósticos**. São Paulo: Blucher, 2018.

SOLER, C. **Lacan, o inconsciente reinventado**. Rio de Janeiro: Cia. de Freud, 2012.

SOLER, C. **O en-corpo do sujeito: seminário 2001-2002**. Salvador: Ágalma, 2019.

SOLER, C. O sujeito e o Outro I e II. In: **Para ler o Seminário 11 de Lacan: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997.

SOLER, C. **O que Lacan dizia das mulheres**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.

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

SOLOMON, A. **Longe da Árvore**. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

STAROBINSKI, J. **A tinta da melancolia: uma história cultural da tristeza**. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

SUSEMIHL, E. V. K. P. Notas sobre o conceito de *splitting* (*Spaltung*) à luz de questões de tradução. **Revista Brasileira de Psicanálise**. Vol. 43, n.4, 2009, pp. 133-144.

SZAJDENFISZ, B. M. O que a psicanálise tem a dizer sobre Caravaggio? **Psicanálise & Barroco em revista**. V. 13, n. 1. Julho, 2015, pp. 103 -105.

TAVARES, P. H. (2016) Apresentação. In: Freud, S. (1891) *Sobre a concepção das afasias: um estudo crítico*. Belo Horizonte: Autêntica Editora.

TEIXEIRA, A. "Já não creio mais em minha psicótica": o lugar da psicose ordinária na posologia lacaniana. In: **Psicopatologia lacaniana: volume 2: nosologia**. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

TEIXEIRA, M. **Análise de discurso e psicanálise: elementos para uma abordagem do sentido no discurso**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2005.

TFOUNI, L. V. & LAUREANO, M. M. Entre a Análise do Discurso e a Psicanálise, a Verdade do Sujeito - Análise de Narrativas Oraís. **Revista Investigações**. v. 18, n. 2, 2005.

VIGANÒ, C. A construção do caso clínico. **Opção lacaniana online - Nova série**. Ano 1 - Número 1 - Março, 2010.

VIGANÒ, C. A construção do caso clínico em saúde mental. **Revista Curinga**. V. 13. Belo Horizonte: EBP-MG, 1999. 50-59

VERAS, M. Submundos: Como produzir um linchamento. In: **Subversos**. 19 de Abril de 2017. Disponível em: <https://subversos.com.br/tag/falasser/>

WALLACE, L. Marquesan encounter and male visibility. In: **Sexual Encounters - Pacific Texts - Modern Sexualities**. Ithaca and London: Cornell University Press, 2003.

WHEELER, A. House of Xavier: How the X-men represent queer togetherness (Mutant and Proud - Part I) **Comics Alliance**, June 16, 2014. Disponível em: <https://comicsalliance.com/mutant-proud-xmen-lgbt-rights-family-community-identity/>

WINNICOTT, D. W. (1979) **O ambiente e os processos de maturação - estudos sobre a teoria do desenvolvimento emocional**. Porto Alegre: Artes Médicas, 1983.

ZIMERMAN, D. E. **Bion: da teoria à prática - uma leitura didática**. Porto Alegre: Artmed, 2004.