

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO**

**STELLA GUIMARÃES FERRARETTO**

**Corporeidade em Psicanálise:  
Tatuagem e Fenômeno Psicossomático, o corpo marcado  
e o laço social.**

Tese de Doutorado apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de Doutora em Psicologia Social, sob orientação do Prof. Dr. Raul Albino Pacheco Filho e co-orientação do Prof. Sidi Askofaré.

**DOUTORADO EM PSICOLOGIA SOCIAL**

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO**

**SÃO PAULO  
2010**

## **Banca Examinadora**

---

---

---

---

---

*Para Tatiana, Ana Maria e Eduardo.*

*Para meus avós Hilda e Mário.*

*Que me marcam.*

## **Agradecimentos**

Agradeço o meu orientador Professor Doutor Raul Albino Pacheco Filho que, além de suas importantes e rigorosas colocações teóricas, me incentivou e me encorajou desde o início. Incentivo e coragem que carreguei comigo no período em que permaneci na França pesquisando. Quero agradecer meu co-orientador Professor e psicanalista Sidi Askofaré, pelas contribuições e pela acolhida em seu País.

Agradeço aos professores Christian Dunker e Sandra Dias, membros da minha banca de qualificação pelo zelo com que leram minha pesquisa inicial, o que permitiu a construção e organização deste trabalho.

À minha mãe Ana Maria por sua força admirável, pela paciência, confiança e doação incondicional. E à minha filha Tatiana, minha maior incentivadora.

Ao Jayme, sempre.

Aos meus amigos psicanalistas e interlocutores Heloísa Ramirez, Lola Andrade, Daniele Sanches, Stélio de Carvalho Neto, Tatiana Assadi e Conrado Ramos.

Aos meus amigos não psicanalistas que estiveram sempre ao meu lado, Márcia, Rosemeire e Klayton.

À minha amiga Lena, pelo apoio e pela deliciosa companhia na minha estadia francesa.

Ao Oswaldo Guimarães, pela gentileza.

E, finalmente, agradeço ao Cnpq pela concessão da bolsa de estudos no Brasil e à Capes pela bolsa sanduíche concedida para meu estágio em Toulouse, sem as quais esse trabalho não seria possível.

## Resumo

As marcas corporais, especificamente a tatuagem e o fenômeno psicossomático, lesão na pele, são as questões que abordamos neste trabalho, fazendo uso da teoria psicanalítica que trata a corporeidade como Lacan postulou no decorrer de seu ensino, passando pelos três registros: Real, Simbólico e Imaginário.

Partimos da tese inicial lacaniana sobre a inserção do sujeito no simbólico quando da sua constituição, da afirmação “o símbolo é a morte da coisa”, da idéia do corpo como “deserto de gozo”, isto é, o gozo interdito ao ser falante, até a proposição do final de seu ensino, de que para gozar é preciso ter um corpo. E a produção de um corpo em diferentes conexões e registros, mais o ingresso no discurso como forma de ordenação de gozo, relacionam-se com a entrada do sujeito no laço social.

Chegando ao real da *lalíngua*, constatamos que esse real permeia toda a questão do corpo e suas marcas, “voluntárias”, como a tatuagem, e “involuntárias” como o fenômeno psicossomático, que se assemelham por deixar uma marca no corpo, mas cujos processos subjacentes à inscrição delas são absolutamente distintos, assim como a ordenação psíquica, trazendo à luz conceitos psicanalíticos operando diferentemente nos sujeitos.

Revedo a história, considerando os aspectos sócio-culturais, perpassando por teorias que fazem interlocução com a psicanálise, como as ciências sociais e a antropologia, através de recortes de

entrevistas, no caso da tatuagem, também da apresentação do caso clínico de uma paciente com psoríase mostramos, no decorrer do trabalho, forte oposição entre as duas marcas no corpo, mas que apresentam algo em comum: ambas fazem laço social. Ainda que em processos distintos.

**Palavras-chave:** fenômeno psicossomático, tatuagem, corpo, laço social, marcas corporais, gozo.

## Abstract

Marks on the body, especially tattoos and psychosomatic phenomenon, skin lesions, are the objects we deal with on this work, making use of the psychoanalytical theory, which treats corporeité as Lacan has postulated on his teachings, and we do so passing through the three registers: Real, Symbolic and Imaginary.

We start from the initial lacanian thesis about the insertion of the subject on the symbolic at the moment of its conception, from the statement “*the symbol is the death of the thing*”, from the idea of the body as “*desert of jouissance*”, that is, the jouissance denied to the being who speaks, until the final proposition of his teachings, namely that in order to experience jouissance one must have a body. And the production of a body in different connections and registers, plus the entrance into the discourse as from the ordering of jouissance, are both also related to the entrance of the subject into the social link.

Arriving at the real of *lalangue*, we observe that this real pervades all the question of the body and its marks, “voluntary” like tattoo, and “involuntary” like the psychosomatic phenomenon, which are similar because they leave marks on the body, but with processes underlying their inscription being absolutely distinct, as is the psychic ordering, casting light on psychoanalytic concepts acting differently on the subjects.

Reviewing history, taking into account the socio-cultural aspects, moving through theories which intercommunicate with Psychoanalysis,

like the Social Sciences and Anthropology, using excerpts from interviews, in the case of tattoos, and also by presenting two clinical cases of a patient with psoriasis, we show, in our work, the existence of a strong opposition between the two types of marks on the body, but which nonetheless present traits in common: both produce social links, although in distinct processes.

**Key-words:** psychosomatic phenomenon, tattoo, body, social link, marks on the body, jouissance.

## **Sumário**

<b>Introdução</b>	<b>11</b>
<b>Capítulo I- A Tatuagem</b>	
<b>Parte 1 - Tatuagem: inscrição de um traço</b>	<b>32</b>
<b>Parte 2 – Tatuagem: história, sociedade e cultura</b>	<b>48</b>
<b>Capítulo II- A Psicossomática</b>	
<b>Parte 1- Psicossomática: um termo da medicina</b>	<b>76</b>
<b>Parte 2- Considerações sobre a psoríase</b>	<b>84</b>
<b>Parte 3- Casos Clínicos</b>	
<b>A) Do trauma à cena</b>	<b>87</b>
<b>B) Um caso de histeria ou fenômeno psicossomático</b>	<b>92</b>
<b>Parte 4- Psicossomática e Psicanálise</b>	<b>101</b>
<b>Capítulo III- O corpo na Psicanálise</b>	<b>120</b>
<b>Capítulo IV- Letra e traço</b>	<b>149</b>
<b>Considerações finais</b>	<b>157</b>
<b>Referências bibliográficas</b>	<b>168</b>

## Introdução

Desde o início da psicanálise, Freud toma o corpo como um lugar de inscrições com sentido, como algo da ordem simbólica. Passa, então, a tratar os sintomas histéricos não mais como simulação, mas como a expressão simbólica de um conflito. O *sintoma* assume caráter totalmente diverso do postulado pela medicina do século XIX, uma vez que compreendido como expressão do recalcado. Anteriormente, os tratamentos catárticos e hipnóticos das histéricas já sugerem uma relação entre corpo e psiquismo. Com o abandono desses métodos, Freud reformula sua teoria e cria o método da associação livre, colocando os sintomas histéricos, definitivamente, como relacionados com o psíquico.

Nos *Estudos sobre histeria* (1893–1895), Freud e Breuer ocupam-se do caso de Anna O. e verificam que a decifração dos sintomas da paciente advém de uma estreita relação entre aquilo que é da ordem do inconsciente e do corpo. Posteriormente, ao abandonar a teoria da sedução e com a publicação da *Interpretação dos sonhos* (1900), Freud afirma que as histéricas não sofriam de reminiscências, mas sim de fantasias. A partir de então, ele observa nos sintomas histéricos idéias reprimidas e de natureza sexual, que não combinam com a consciência moral. Conclui que a excitação é somatizada total ou parcialmente através do mecanismo de conversão.

Freud, inicialmente um médico especializado em neurologia, e que tem como um de seus mestres o fisiologista Brücke, para quem o

funcionamento do organismo é determinado pelas forças físico-químicas, funda uma nova clínica, na medida em que separa o órgão de sua função essencialmente biológica, desvinculando a histeria do campo da doença orgânica. Contrariando as teorias neurológicas Freud vai, pouco a pouco, situando os sintomas como “doenças da alma”. Ao conferir uma etiologia sexual à histeria e sustentar a primazia da sexualidade no exercício da psicanálise, ele dá um passo para desvincular as neuroses dos discursos da medicina. Essa passagem é marcada, também, pela superação de seu texto de 1895, *Projeto para uma psicologia científica*, no qual tenta estabelecer uma psicologia com base nos neurônios e quantidades, associando o aparelho psíquico com processos fisiológicos e neurológicos. No artigo *Algumas considerações para um estudo comparativo das paralisias motoras históricas e orgânicas* (1893 [1888 – 1893]), Freud distingue a paralisia motora orgânica da paralisia histérica. As paralisias orgânicas seriam explicadas pela anatomia (a estruturação do sistema nervoso e a distribuição de seus vasos) e as paralisias históricas, ao contrário, deveriam ser totalmente desvinculadas da anatomia do sistema nervoso. Ele estabelece, portanto, que a histeria situa-se no campo da representação, no qual os sintomas provêm de uma imagem do corpo e não da sua estrutura anatômica. O corpo ganha superfícies dotadas de significação.

Em 1894 Freud estabelece duas grandes categorias nosográficas: as *neuroses atuais* (neurastenia, neurose de angústia e hipocondria), nas quais o sintoma somático não tem significação, visto que se originam

de perturbações na descarga atual de excitação e, por isso, refratárias à cura psicanalítica; as *psiconeuroses de defesa* (histeria, obsessão, fobias e psicoses), de etiologia infantil e que se caracterizam por uma separação entre o afeto e a representação, essas sim passíveis de trabalho psicanalítico.

Em 1905, com a formulação da sexualidade infantil e da noção de *corpo erógeno* que se constitui a partir do corpo representado originário (reconhecendo nele atividades que buscam prazer), a psicanálise tem novo desdobramento. Nos *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade* (1905), Freud articula o corpo biológico e o corpo representado e postula o conceito de pulsão (*Trieb*), conceito limite entre o psíquico e o somático, que circunscreve a problemática do corpo. A função da sexualidade torna-se fundamental não apenas na etiologia das neuroses, mas também na investigação da passagem do registro corporal para o psíquico. Nesse mesmo texto, é abordada a noção de *apoio*, que coloca o sexual inicialmente ancorado nas funções vitais do corpo, ou seja, as primeiras satisfações sexuais são experimentadas apoiando-se nas funções corporais necessárias à conservação da vida.

Na teoria das pulsões Freud aponta, primeiramente, a oposição entre as pulsões do ego (as pulsões de autoconservação) e as pulsões sexuais. Mas, em *Para além do princípio do prazer* (1920) faz uma remodelação teórica fundamental, introduzindo o dualismo entre *pulsão de vida* e *pulsão de morte*, que passam a representar os princípios fundamentais que regulam a atividade do organismo.

Na primeira tópica, Freud destaca que o *ego* é sede da consciência e afirma que ele é antes e acima de tudo um ego corporal. Já na segunda tópica há uma mudança no estatuto do *ego*, na qual é concebido como uma instância psíquica, ao lado das instâncias do *superego* e do *id*.

A introdução da noção de *narcisismo*, entre outras contribuições, elucida o mecanismo pelo qual a criança toma a si mesma como objeto de amor (narcisismo primário) para, posteriormente, voltar-se para objetos externos. Assim, para a psicanálise, o corpo constitui um lugar fundamental, é um lugar onde ocorrem sensações tanto externas quanto internas. Trata-se de um corpo narcísico, investido de libido a partir de uma relação intersubjetiva original, que fundamenta a constituição do psiquismo. E, desde Freud, a palavra, através do método psicanalítico, opera modificações no corpo pela ação do simbólico.

Jaques Lacan, segundo Roudinesco e Plon, foi o único a dar à obra freudiana uma estrutura filosófica, tirando-a do biologicismo, sem com isso cair no espiritualismo. Em seu retorno a Freud, introduz a teoria da constituição do sujeito, na qual propõe que há um lugar do sujeito onde o eu propriamente não está. Baseado na idéia de que o eu se constitui a partir do outro, do outro da linguagem, marca a alienação como própria do sujeito.

O sujeito é um sujeito dividido, tem uma determinação material, efeito da *excentração* social e da linguagem. São as relações que fundam o sujeito e a proposição: “o inconsciente é estruturado como uma linguagem”, tem conseqüências fundamentais para o seu ensino.

A linguagem, então, é responsável pela artificialidade das relações humanas, que não são, conseqüentemente, naturais.

Lacan afirma que o sujeito é determinado e que existe nele uma estrutura. Apesar disso, resta-lhe capacidade de decisão e de escolha. O sujeito busca, na linguagem (na estrutura significante), a sua estrutura.

O corpo, na teoria lacaniana, está concebido nos termos de sua teoria dos três registros: Imaginário (o corpo como imagem), Simbólico (o corpo marcado pelo significante) e Real (o corpo como lugar de *gozo*).

O reconhecimento do outro constitui, confere propriedade. É o reconhecimento que faz emergir um traço de sujeito, onde o *eu* se inscreve. Reconhecimento que vem dos gestos, da palavra, do olhar, do não-dito.

Na sociedade contemporânea, o corpo parece já não ser mais fonte de “pecados” e, talvez por isso, ou por muito mais, torna-se fonte, ou até mesmo brecha, para excessos. Vive-se cotidianamente a preocupação com o corpo, com a sua saúde. As novas descobertas científicas de cura de doenças, de cirurgias plásticas, aí incluídos todos os modismos, soam como imperativos do bem viver. A imagem corporal torna-se uma representação fundamental de nossos dias e, através dela, pode-se ganhar reconhecimento estético, de saúde e bem estar, de fama, de *status* social e financeiro. E a mídia, como parte fundamental da cultura, reforça essa idéia. A imagem do corpo

compra, vende qualquer coisa, inclusive ele mesmo. Mostrá-lo nu é marcar sua presença, da mesma forma que marcá-lo com tatuagens.

Dissemina-se a idéia de que se pode fazer o que se quiser com o corpo: a sociedade oferece meios, impõe padrões. O culto à imagem corporal toma forma de ideologia e apesar da polêmica ao redor da questão, não se pode negar que a imagem, cada vez mais, vem ocupando o lugar de um discurso ideológico.

O corpo está em evidência e não escapa ao mal-estar na cultura. Pode ser, ao contrário, um dos males da cultura. Isso nos mostra a prática clínica: pelo viés do corpo muitas patologias se apresentam.

Em *O mal-estar na civilização* (1930 [1929]), Freud aponta três fontes de mal estar: a força da natureza, a deficiência dos dispositivos que regulam as ações entre os homens (família, Estado e sociedade) e a decrepitude do próprio corpo próprio corpo. Para se proteger de duas dessas três fontes de sofrimento, o ser humano constrói a cultura que, paradoxalmente, sustenta a responsabilidade da sua miséria. Apoiado na cultura e em suas tantas ofertas para aplacar a dor, o desprazer, o envelhecimento, a finitude, o homem continua se deparando com a falta, apesar de tentar escapar das incertezas que o dominam. E as “*imagens* evocadas pela clínica psicanalítica, funcionando como espelho da cultura, refletem, de forma diversificada, a imagem do mal-estar na atualidade” (Fernandes, 2003:16). Segundo Freud, em nome da cultura, a sociedade impõe um certo grau de renúncia pulsional, recalçamento das pulsões e repressão, derivando desses processos psíquicos a frustração e, conseqüentemente, a convivência com a

neurose. Todo modelo social tem por fim selecionar os bons e maus comportamentos, objetivando construir ideais. O sujeito dialoga com a cultura e precisa dela na sua constituição, já que é ela que dá condição de possibilidade de surgimento do sujeito: se não houver cultura não há interlocutor, não há inconsciente, não há sujeito, uma vez que o sujeito é constituído pelo Outro. Não há saída!

Em *Psicologia de grupo e análise do ego* (1921), Freud enuncia:

“Algo mais está invariavelmente envolvido na vida mental do indivíduo, como um modelo, um objeto, um auxiliar, um oponente, de maneira que, desde o começo, a psicologia individual, nesse sentido ampliado mas inteiramente justificável das palavras, é, ao mesmo tempo, também psicologia social”<sup>1</sup>.

A presença do outro estabelece uma relação de vínculo libidinal originário. Essa idéia dá margem ao entendimento da afirmação freudiana de que as relações dos sujeitos com outros sujeitos ou com os objetos de amor constituem-se como fenômenos sociais. Nessa lógica, Freud não poderia diferenciar atos sociais e narcisistas. Essa é uma característica do fenômeno de massa, que atua pelo inconsciente, expressando um narcisismo generalizado. A influência do outro se dá com o inconsciente, o que resulta na homogeneização dos componentes do grupo, visto que “a superestrutura mental, cujo

---

<sup>1</sup> Freud, S. *Psicologia de grupo e análise do ego* (1921), p. 91.

desenvolvimento nos indivíduos apresenta tais dessemelhanças, é removida, e as funções inconscientes, que são semelhantes em todos, ficam expostas à vista”<sup>2</sup>. De qualquer forma, cada manifestação será representante do sujeito tanto no coletivo como no singular: “a singularidade vai dizer respeito a um traço que pode capturar o olhar do outro. E o que torna coletivo é o lugar que esse olhar pode conferir como identidade”<sup>3</sup>.

Tais proposições lembram Maria Helena Fernandes afirmando que “as formações psicopatológicas falam da cultura, ou melhor, retiram dela o material de base que lhes dará forma, que lhes dará *imagem!*... o imaginário da época, com suas referências estéticas, opera na construção dos novos sintomas”<sup>4</sup>.

Fernandes continua dizendo que, ao contrário de épocas anteriores, em que havia maior preocupação com a interioridade, nota-se, hoje, uma exaltação da exterioridade, na qual as patologias da ação e do corpo tornaram-se predominantes: “as problemáticas internas vêm migrando progressivamente para o corpo... o culto ao corpo e à imagem encontra no terror do envelhecimento e da morte o negativo que lhe justifica, a condição de possibilidade de sua existência”<sup>5</sup>. O corpo rouba a cena, as insatisfações são nele inscritas. Ele suporta, mostra a dor e o sofrimento.

“Segundo a definição dada pela Organização Mundial da Saúde, logo após a Segunda Guerra Mundial, ser saudável significa, de agora

---

<sup>2</sup> Idem, p. 97.

<sup>3</sup> Costa, A. *Tatuagem e marcas corporais*, 2003, p. 19.

<sup>4</sup> Fernandes, M.H. 2003, p. 16.

<sup>5</sup> Idem, p. 17.

em diante, não apenas estar livre das doenças, mas também usufruir de um bem-estar permanente”<sup>6</sup>. Parece que essa condição da atualidade situa o sujeito destinado a obter prazer. É pela via do corporal que essa idéia ganha contornos extremos. Sofrer não é mais natural. Pensando a década de 1960, na qual os movimentos de liberação sexual e do próprio desejo, eram temas de ordem, percebe-se uma modificação de comportamento e das relações com os ideais passados. Outrora, as pessoas arrependiam-se dos “pecados”, fontes de sofrimento e constrangimento social. Agora, lamentam-se pelos prazeres não vivenciados. O prazer ganhou legitimidade e “o bem-estar torna-se uma regra, toda satisfação obtida se quer para além do lícito e do ilícito, para além da moral e de toda oposição, participando de todas as esferas da vida”<sup>7</sup>. E, dentro desse cenário, o corpo precisa movimentar-se, ganhar espaço, visibilidade.

Há excessos na busca de prazer pela intolerância ao sofrimento. O indivíduo tenta “completar-se” ou “aliviar-se” nas drogas, sejam elas lícitas ou ilícitas, nos esportes, na experiência religiosa, no ideal de corpo, o que torna “comum a busca de uma overdose de vertigem corporal e psíquica, um suplemento de adrenalina e de percepção”<sup>8</sup>.

Uma das formas de expressão simbólica, recentemente intensificada, é lembrada quando se trata de refletir sobre as relações entre o corpo e a cultura contemporânea: a tatuagem. E essas manifestações não são apenas formas de marcar identidade, formas de

---

<sup>6</sup> Sant’Anna, D.B. *Políticas do corpo*, 1997, p. 255.

<sup>7</sup> Idem, p. 256.

<sup>8</sup> Idem, p. 260.

diferenciação entre um grupo e outro, ou formas de se atingir o bem-estar. Cada sujeito, cada corpo, tem que se haver “com algo mais profundo ainda do que a imagem do corpo: pretende-se modificar o corpo *real*, e não só a sua imagem”.<sup>9</sup>

José Gil, filósofo e professor da Universidade de Lisboa, articula corpo e sociedade e fala sobre “as virtualidades do corpo e seus limites”. Segundo o filósofo, os tatuados transformam o corpo e, portanto, transportam “um outro corpo e uma outra consciência dele, e mesmo um outro inconsciente, que o acompanha mais ou menos subliminarmente”.<sup>10</sup> O que marca no sujeito a decisão de desenhar o corpo com tatuagens, são “intensidades novas circulando na superfície do novo corpo, com uma nova liberdade e uma nova força. Tudo se assemelha a um rito terapêutico”<sup>11</sup>, dando ao corpo uma nova singularidade. A dor insere-se nesses atos e ela passa a ser uma forma de desorganizar, de desestruturar, levando o sujeito para além do prazer, “para que as intensidades desencadeadas não se esgotem ali, na descarga do prazer”.<sup>12</sup> Gil conclui que, nesses casos, a dor serve para *des-subjetivar* e posteriormente levar a “uma modificação intensiva, um *devir*”<sup>13</sup>.

José Gil sublinha que a tatuagem, ato que implica dor, está presente na maioria dos rituais terapêuticos primitivos. Ana Costa trabalha em seu livro essa questão e, através do trabalho de Denis Bruna, relata que tais usos estão presentes em todas as culturas, em

---

<sup>9</sup> Gil, J. *No pain, no gain*, 1997, p. 268.

<sup>10</sup> Idem, p. 269.

<sup>11</sup> Idem.

<sup>12</sup> Idem, p. 270.

<sup>13</sup> Idem.

todos os tempos, como por exemplo, na África, onde “o corpo nu precisa ser marcado para existir. Os anéis, pinturas, escarificações ou mutilações, *cobrem* o corpo do indivíduo, dando uma identidade de pertença. Sem esses elementos, a nudez o deixaria vulnerável. Nessas sociedades, essas marcas não têm somente função ornamental. Trazem também reconhecimento social e religioso, muitas vezes fazendo função de amuletos de proteção”.<sup>14</sup>

Pensando no texto *O Mito individual do neurótico*, faço aqui traço um paralelo entre as tatuagens e os casos de análise, apresentados neste trabalho. Eles relacionam-se com a questão do mito, pois que um indivíduo constrói seu mito a partir de elementos fornecidos pela sua história pessoal que correlaciona-se com o mito social.

A questão do corpo está ligada às diferenciações epistemológicas fundamentais entre a medicina e a psicanálise. Freud, através da clínica, formaliza a metodologia da psicanálise e é na situação analítica e não a métodos estranhos a ela, que se dá a sua especificidade.

Comumente, queixas como insônia, estresse, distúrbio sexual, angústias, vêm acompanhadas de algo sistemático no corpo. O médico, muitas vezes, não justifica as queixas e nem consegue por fim a elas, o que os motiva a recorrer a um psicanalista. O psicanalista, por sua vez, precisa escutar essas queixas insistentes sem deixar de ouvir o corpo de seu paciente. Um corpo da psicanálise. Muitas doenças tidas

---

<sup>14</sup> Costa, A. op. Cit. 2003, p. 11.

como psicossomáticas, tais como o câncer, hipertensão, úlceras gástricas, bronquite, doenças dermatológicas, afetam o sujeito de maneira silenciosa.

Para Lacan, o médico opera um discurso no qual o doente é colocado como homem + doença. Desta forma, o homem é visto como doente. O corpo, como concebido pela medicina, o corpo biológico ou fisiológico, não dá conta da articulação corpo/mente, pela própria divisão. E qual é o corpo da psicanálise?

A não oposição mente/corpo entra numa versão introduzida por Lacan: a idéia de um corpo preenchido com uma corporeidade *imaginária*, uma corporeidade *simbólica* e uma corporeidade *real*: esta última, um lugar impossível para o corpo, um lugar fora do discurso, que não aparece, mas está. Christian Dunker, em seu texto *Corporeidade em psicanálise: corpo, carne e organismo (s/d)*, propõe: “o discurso continua a funcionar, mas o eu não se articula a esse saber”. Que aspecto da corporeidade resiste a se inscrever como sujeito ou a alienar-se como objeto no caso dos fenômenos psicossomáticos? Essas questões serão abordadas e ressaltamos a relevância desses apontamentos na noção de corpo para a psicanálise.

Tratar dos diferentes modos de manifestação do corpo que aparecem na clínica psicanalítica e no social, força a traçar a etiologia diferencial e os aspectos próprios do que seriam fenômeno psicossomático e sintoma.

A história do paciente é decisiva e está ligada ao sistema de memória que, segundo Freud evoca uma via de continuidade, um

trilhamento (*Bahnung*). Lacan, em 1959, apreende ser esse ponto essencial para o entendimento da cadeia significante:

“(...) é preciso sempre supor uma organização anterior, pelo menos parcial, de linguagem, para que a memória e a historicização possam funcionar. Os fenômenos de memória pelos quais Freud se interessa são fenômenos de linguagem. (...). O significante é, pois dado primitivamente, mas ele não é nada enquanto o sujeito não o faz entrar na sua história (...). O desejo sexual é com efeito, o que serve ao homem para se historicizar.<sup>15</sup>”

Portanto, a história do sujeito está sempre vinculada ao significante e à sexualidade, mas a história não é o passado, reforça Lacan. Trata-se de uma reconstituição das lacunas que estão presentes e são sentidas sob a marca do recalque e de seus conteúdos fantasmáticos, pois o que se apreende na historicização é a cadeia significante.

Posto isso e voltando um pouco a Freud, convém lembrar que os conteúdos mnemônicos que abarcam as afetações da sexualidade no campo do sujeito revelam que supostos fatos traumáticos do passado são apenas construções fantasmáticas da sexualidade do sujeito. Aí está a relevância do trilhamento a que Freud referiu e, a propósito de Lacan, a conexão entre os significantes. A história se dá na abertura da

---

<sup>15</sup> Lacan. J (1956), p. 260.

articulação significativa, no deslizamento da cadeia. Contudo, esse breve esclarecimento conduz à questão inicial de Freud sobre as neuroses: as psiconeuroses e as atuais.

As neuroses atuais, como Freud as descrevia no início de sua teoria, remetem a fatos contemporâneos da sexualidade, os sintomas dela provindos são resultado direto de uma excitação sexual que não foi psiquicamente descarregada ou não passou pela elaboração simbólica. São conseqüências originadas da excitação que produzem sintomas corporais concretos, como problemas cardíacos, a cefaléia, o câncer ou as dermatoses. Por isso a insistência na historicidade no caso das psiconeuroses, pois trata-se de um modelo de linguagem ligado ao princípio de prazer, ou seja, ao escoamento da libido: “a neurose atual se localiza num ponto onde a libido não foi escoada” (Quintella. R). Há muito o que tratar sobre isso, mas é interessante pensar que o conceito de neurose atual foi muito utilizado na reflexão das patologias psicossomáticas.

Os fenômenos psicossomáticos, “transbordamentos do corpo”, interessam especialmente para o presente trabalho, e sobre eles quero refletir, abordando vários autores, com o objetivo de conceitualizá-los metapsicologicamente de modo rigorosamente psicanalítico. Além disso, pretendo verificar as articulações possíveis entre tais fenômenos e práticas culturais contemporâneas relacionadas ao corpo, como a tatuagem. Pretendo ainda, investigar estas manifestações, escolhas do sujeito, e os fenômenos psicossomáticos, mais especificamente, a psoríase e as oposições entre ambos.

O corpo tem valor simbólico quando “a realidade biológica é colocada em um sistema significante.”<sup>16</sup> É um lugar de simbolizações. Lacan aponta que o corpo é marcado de traços, sejam eles visíveis ou não, compreensíveis ou não, e buscam o endereço de uma leitura. “Nesse sentido, marca-se a ligação entre olhar e endereçamento de um pedido de decifração. São duas determinações importantes: a busca de um lugar no amor do outro, pela procura de uma decifração de traços corporais. É nesse sentido que essa busca de ‘leitura/decifração’ determina um destino.”<sup>17</sup> Mas não é apenas a imagem que está em jogo na tatuagem, mas o corpo real, marcado na “carne”, conceito lacaniano que desenvolveremos.

O tema do corpo circunscreve um ponto central da psicanálise, é nele e através dele que se dá o discurso como laço social. É no *Seminário O avesso da psicanálise* que Lacan elabora uma concepção sobre o corpo relacionado ao laço social e na teoria dos quatro discursos o corpo aparece totalmente articulado com o social. Askofaré<sup>18</sup> comenta que nada do que avança da linguagem e de seus efeitos se conserva sem o corpo, sem o suporte do corpo como lugar da voz, da memória, dos efeitos de significados e dos efeitos de gozo, como o prazer, desprazer, satisfação, sofrimento e dor. Para Lacan, o corpo do ser falante será, sobretudo, um efeito, mais exatamente, o corpo será produto de um processo de simbolização, de investimento libidinal do organismo, do gozo e da *lalíngua*, tese que ele desenvolve

---

<sup>16</sup> Dunker, C.I. *Corpo, carne e organismo*, s/d.

<sup>17</sup> Idem.

<sup>18</sup> Askofar'. S. *Corps et discours*. s/d.

mais adiante no seu ensino e que evoca o real. Farei, então, um percurso com o intuito de chegar ao real do corpo, fundamental para a articulação dos pontos-chaves deste trabalho: a tatuagem e o fenômeno psicossomático e a implicação dessas manifestações no laço social.

Para todo parlêtre, o verdadeiro corpo é o corpo do significante, do simbólico, ou seja, da linguagem. A linguagem é o corpo que dá corpo, que possibilita o gozo e o desejo. Assim, para a psicanálise, o corpo é a superfície de inscrição que porta um traço unário e que o eleva a uma função significante que transcende seu ser vivente. A inscrição dessa marca sobre o corpo, dá ao o sujeito a possibilidade de fazer laço social. Trata-se de fazer a mudança necessária da passagem do saber inconsciente como laço dos significantes ao discurso, para fazer laço entre os corpos. Mas não só. Posteriormente, Lacan aponta que o significante está no nível do gozo, afirmação que inverte sua tese anterior de que o corpo é um “deserto de gozo”, do significante como a morte da coisa: “o significante é, ele próprio objeto de gozo”. É preciso ter um corpo para gozar, o que traz a questão da “substância gozante”.

A questão do corpo no discurso é, antes de mais nada, a questão da presença corporal, da pulsão e do gozo. Askofaré considera que a dominação do discurso da ciência e do discurso do capitalismo são o fundamento das conseqüências dos fenômenos contemporâneos: recusa, rejeição, recalçamento da palavra, da narração, da historicização da verdade, ou seja, a forclusão da verdade como causa; recusa, rejeição, recalçamento das “coisas do amor”; recusa,

rejeição, recalçamento do corpo como produtor numa economia tendenciosamente automatizada, robotizada e mercantilista.

Dessa forma, os modos de retorno desses corpos são violentos e estão presentes na clínica insistentemente. Ele cita quatro vias em que o corpo torna-se suscetível: promoção narcísica e fetichização do corpo através de diferentes usos e práticas, do esporte à moda; redução do corpo a uma função de puro suporte de sintoma cortado do Outro, ao preço de uma derivação metonímica de um gozo sem freio, como por exemplo a anorexia e a bulimia; o corpo passa a servir de suporte de ideologias que o fazem servir de objeto de violência e sacrifício; manifestação no real sob a forma de objetos corporais dissociados, separados, ou mesmo virtuais. O autor conclui que o discurso da ciência e o discurso do capitalismo vão, mais e mais, em razão dessa dinâmica própria e da virtualização do mundo, num sentido de redução extrema da presença do “elástico pulsional”. O que se impõe é o gozo a qualquer preço.

Os quatro discursos elaborados por Lacan estabelecem os modos possíveis do sujeito sustentar aquilo que há de paradoxal, um resto que não pode ser dito, um dizer que fica fora, sem perder a própria subjetividade que é dividida, sem se escangalhar na demanda feroz do Outro: “os quatro discursos descrevem as modalidades sintomáticas que o humano tem à sua disposição para suprir a impossibilidade e não obstante satisfazer-se em torno das âncoras pulsionais, ou seja, não anular sua subjetividade e seu desejo”.<sup>19</sup>

---

<sup>19</sup> Fingermann, D. *Os destinos do mal: perversão e capitalismo*. In: Por causa do pior. 2005, p. 77

Temos o discurso do mestre, da histórica, do universitário e do analista. Lacan, posteriormente, elabora o discurso do capitalista, um quinto discurso que é uma distorção do discurso do mestre. A partir deste, afirma que tudo é possível e permitido, pois mostra como a economia do sistema conjuga-se com a economia do gozo, o que produz “o pior”, ou seja, o colapso da humanidade e a perversão do sujeito. Aqui entra o conceito lacaniano de objeto *a* mais-de-gozar. Pela implicação do corpo na estrutura dos discursos, organizador do laço social, o sujeito fica, conseqüentemente, submetido e intrinsecamente ligado a essa estrutura, o sujeito perde uma parte de si, isso tem um preço, levando a mudanças na sua constituição: “Perde os instintos, deixa de fazer relação dual com os objetos e passa a ter suas realidades mediadas pela condição de semblante. Aquilo que é perdido entra na conta do Outro para fundar o campo do objeto, que Lacan designa como objeto *a*”.<sup>20</sup> E quais as formas de laço social dos sujeitos da nossa pesquisa?

Nos sujeitos acometidos por formações psicossomáticas “há supressão dos afetos e uma relativa indiferença à indução de sentido ou de saber sobre o sintoma” (Dunker, s/d). Essas afecções não representam o sujeito, já que há um congelamento na cadeia significante, diferente do que ocorre no sintoma, onde o significante representa o sujeito para outro significante. Se é assim, por que os sujeitos acometidos por fenômenos psicossomáticos, como as doenças dermatológicas, fazem-se olhar pelas marcas na pele, limite do corpo,

---

<sup>20</sup> Nicolau, R. *A psicossomática e a escritura real*, 2008, p. 978

de modo análogo aos adeptos de práticas como a tatuagem? Como decifrar esse enigma? O que é que representa esses sujeitos: estão eles na ordem simbólica?

Há uma frase de Lacan que suscita inquietação e impele à pesquisa: “uma identificação é a transformação que se produz no sujeito quando ele assume uma imagem” (Lacan, 2000:57). Nessa época de exploração do corpo, a mídia trata insistentemente do assunto, que desperta grande interesse na vida cotidiana. Como articular essa questão com a clínica psicossomática?

Não é apenas pela via da doença dos órgãos, no caso doença dermatológica, a psoríase, cujo órgão lesado é a pele, *órgão exterior*, que algo ‘silencioso’ se manifesta por meio do corpo, o mesmo ocorre por meio de inscrições que marcam a pele, observadas com frequência cada vez maior nas práticas culturais, na busca de uma identificação. De que se trata, em ambos os casos?

A questão proposta neste trabalho é investigar teoricamente o surgimento do fenômeno psicossomático e a escolha de tatuar-se em suas conexões e diferenças estruturais, articulando os termos da construção do corpo na psicanálise, dos discursos como formas de ordenação de gozo e do laço social. Conseqüentemente, abordando questão do sintoma e seus modos de amarração nos registros real, simbólico e imaginário. Como recurso expositivo, apresento dois casos clínicos de pacientes acometidos por fenômeno psicossomático e uma entrevista com uma pessoa tatuada, além de vinhetas de outros casos e entrevistas que permeiam o trabalho. Esses casos e entrevistas

têm conotação de interrogação para o levantamento de postulados teóricos.

Por meio de entrevistas com pessoas tatuadas, mostro, no primeiro capítulo parte I, a problemática dessa marca no corpo segundo referências da teoria psicanalítica, abordando a questão do desejo e gozo, signo e significante e outros conceitos que mapeiam aspectos desta marca corporal. Na parte II, deste capítulo abordo a cultura e a inscrição no sujeito, ressaltando a história da tatuagem e o modo como em diferentes sociedades ela foi interpretada e utilizada até a contemporaneidade.

O fenômeno psicossomático é o assunto do segundo capítulo. A primeira parte, fala sobre a história da visão médica a respeito da psicossomática, enquanto que na segunda parte, exponho a definição médica da psoríase, um panorama histórico dessa doença dermatológica que deixa marcas no corpo. Em seguida, na terceira parte apresento dois casos sobre fenômeno psicossomático. Finalmente, na quarta parte, faço uma contextualização do tema, discutindo Lacan e outros psicanalistas, abordando conceitos caros à psicanálise, traçando um paralelo entre sintoma e fenômeno.

No terceiro capítulo, tomo como eixo o corpo na psicanálise, mostrando a produção de um corpo e o avanço sobre o tema no ensino de Lacan.

No quarto capítulo, articulo a Letra e o traço, com o objetivo de elucidar a questão da decifração e da escrita, na tatuagem e no fenômeno psicossomático.

Em *Considerações finais*, o quinto capítulo, aponto oposições entre tatuagem e fenômeno psicossomático, essas duas manifestações de marcas no corpo trabalhadas nos capítulos anteriores: o avesso entre elas no que concerne a angústia, o laço social, como forma de ordenação de gozo e o discurso capitalista.

## Capítulo I – Tatuagem

### Parte 1 – Tatuagem: A inscrição de um traço

A tatuagem é algo que permanece na história da humanidade. Em diferentes culturas e sociedades, o ato de tatuar sofre interferências e mudanças quanto a seu sentido e a sua motivação. É o que pretendo mostrar abordando também o sujeito que a porta, verificando as articulações entre seus motivos e a psicanálise.

Cibele, uma mulher de 40 anos, diz que se sente deprimida há muito tempo, não tem vontade de fazer “*nada*”. Antes de falar da tatuagem que fez recentemente, conta sobre sua vida familiar. É a filha mais velha, tem uma irmã com quem se identifica. Seu pai é um homem bom, diz ela, mas em casa é extremamente bravo e, desde pequena sofre humilhações por parte dele, conta que suas atitudes e falas são, na maioria das vezes, de desprezo e deboche. “*Ele valoriza todo mundo, menos eu, até minha irmã ele sempre tratou melhor*”, essa frase é carregada de emoção.

A mãe é bastante ligada nas filhas, mas é totalmente submissa ao pai e não as defende. Cibele diz que muitas vezes precisa cuidar da mãe, “*é o inverso*” para que o pai pare de implicar. As três mulheres ficam submetidas a essa figura masculina que, por um lado é um bom homem, mas por outro não consegue tratá-las com afeição. Cibele diz que fica entre o amor e a raiva intensa que sente do pai e não consegue reagir às agressões dele, sente-se fraca e impotente.

Sua irmã é muito bem sucedida profissionalmente, mas está sempre sozinha, não tem amigos nem namorados, “às vezes acho que minha irmã é sapatão”. Cibele é diferente, tem amigos, procura sair e namorou alguns rapazes, que sempre, segundo ela, a desprezaram. Casou-se e saiu de casa há cinco anos, estava grávida. Dedicou-se muito à filha, mas não consegue ter um relacionamento agradável com o marido, eles quase não se falam.

“*Eu sou valorosa*” e “*eu sou capaz*”, são frases recém tatuadas no pé de Cibele, mulher que se diz “infeliz e obesa”. Ela fala: “*olha o meu tamanho, tenho vontade de ficar muito feia, raspar o cabelo e tatuar todo meu corpo.*”

As frases que Cibele se fez tatuar dizem algo de seu desejo, mas essa tentativa simbólica de dar sentido a uma imagem que embaraça, não responde: “*eu leio isso todos os dias, mas não consigo acreditar*”. Essa tentativa de inscrever o simbólico, essa tentativa da linguagem, não dá conta, pois algo se perde, não é disso que se trata. Há um lugar para o corpo impossível, mas real:

“Esta forma de corporeidade deve necessariamente ser deduzida das duas anteriores (simbólico e imaginário). Temos aqui as duas condições desta dedução: por um lado ela deve conter a dialética entre unidade e multiplicidade, própria da corporeidade imaginária e por outro ela deve conter o paradoxo de um saber

que faz Um... mas não todo..., aquilo que do corpo é irreduzível tanto à imagem quanto ao discurso, ou seja, a carne”<sup>21</sup>.

Um ideal marcado na carne, no real, não se articula ao simbólico nem ao imaginário, pois está fora do discurso e da imagem, “é justamente do órgão que a gente se serve como pode”<sup>22</sup>. É da própria constituição do sujeito essa discordância, esse desconhecimento do eu no corpo: por mais que se encarne, algo se aliena. “*Eu sou valorosa, eu sou capaz*”, “eu sou aí” nesse ato, nesse saber, nessa carne encarnada que insiste em deixar algo de fora: “As imagens representam simbolicamente o desejo do outro na medida em que são incorporadas, lidas ou transcritas como significantes. O segredo da imagem é, portanto, o significante que a representa, o nome que a unifica, mas também a divide e desloca”<sup>23</sup>.

Cibele reconhece seu corpo no excesso de carne, mas a tatuagem revela algo do desejo. Paola Mieli aponta que a manipulação irreversível transforma o corpo percebido pelo sujeito como aquilo que insiste em embaraçar e que a intervenção voluntária sobre o real do corpo se impõe, com frequência, como uma ‘necessidade’, talvez para conseguir estabilidade a uma imagem que oscila (ou vacila). Lacan, no *Seminário da Angústia* diz que “O embaraço é, em termos muito exatos, o sujeito S revestido da barra... Quando vocês já não sabem o que fazer de si mesmos, procuram alguma coisa em que se

---

<sup>21</sup> Dunker. C. op cit, s/d

<sup>22</sup> Lacan. J. *Seminário, livro 17. O avesso da psicanálise*. p. 45

<sup>23</sup> Dunker. C. op. Cit. s/d

escorar. É justamente da experiência da barra que se trata.”<sup>24</sup> A tatuagem pode ser a experiência da barra, uma maneira simbólica de inscrever e mostrar ao outro algo da própria subjetividade e do próprio desejo, que resta enigmático, pois que Lacan, no *Seminário Mais, ainda*, volta a falar da barra e afirma: “A barra é precisamente o ponto onde, em qualquer uso da língua, se dá a oportunidade de se produzir o escrito”.<sup>25</sup> A esse escrito voltarei no capítulo *Letra e Traço*.

Os significantes *capaz* e *valorosa* dizem algo de seu desejo, uma tentativa de significação, mas não a representam, porque o “segredo” de Cibele é o *infeliz* e *obesa*, é aí que ela se aliena. Cibele tem a necessidade de inscrever na carne (é com uma libra de carne que se paga sua entrada no campo do simbólico), mas essa tentativa forçada, a tatuagem, diz do sujeito no real, pois introduz, encarna significantes soltos, deslocados, pois “a carne é o que falta ao corpo para se totalizar e que por definição deve ser não especularizável, ou seja, não cabe na imagem”<sup>26</sup>.

Em seu texto *Radiofonia*, Lacan mostra a oposição entre signo e significante. O significante representa o sujeito para outro significante, tese que Lacan sustenta até o final de seu ensino, enquanto o signo representa o gozante, o sujeito que tem um corpo gozante, um ser de gozo e diz que o sujeito que é representado pelo significante é o mesmo que o corpo gozante representado por um signo. O signo representa alguma coisa para alguém: “da incidência repetitiva na

---

<sup>24</sup> Lacan, J. *Seminário, livro 10. A angústia* (1962-1963), p.19

<sup>25</sup> Lacan, J. *Seminário, livro 20. Mais, ainda* (1972-1973), 1985, p. 48.

<sup>26</sup> Idem.

formação sintomática, é na medida em que o que se repete está lá; não apenas para preencher a função natural do signo, que é de representar uma coisa que seria aqui atualizada, mas para presentificar como tal o significante que essa ação se tornou. Digo que é enquanto o que está recalcado é um significante que o ciclo do real se apresenta em seu lugar”.<sup>27</sup>, No tatuamento o sujeito faz-se representar por um signo, goza disso, muitas vezes num gozo de repetição, que faz aparecer algo do desejo. É como diz Lacan no *Seminário Mais, ainda*: “Um sujeito, como tal, não tem grande coisa a fazer com o gozo, mas por outro lado, seu signo é suscetível de provocar o desejo”.<sup>28</sup>

No mesmo *Seminário* a definição de signo é posta por Lacan e ela serve para entender um pouco mais a questão da tatuagem e conduz ao caso de Luciana que tatuou em seu braço esquerdo um coração vermelho com uma espada verde atravessando-o, um signo recheado de significantes que podem encontrar, inclusive uma re-significação num trabalho de análise. Ela dá pistas durante a conversa que tivemos: “*essa é a única tatuagem que tenho que é de verdade, as outras são enfeitinhos, essa é tradicional*”. Lembrando que esse desenho significa entre os presos na tradição da arte de tatuar, “amor bandido”, é preciso associá-lo a vários momentos da fala de Luciana. Ela conta da experiência com o ex-marido, “*um bandido*” que a espancava, do quanto essas cenas de humilhação e desespero voltam à sua cabeça constantemente, afirmando que o tema da nossa conversa, a tatuagem, a remetia para o trauma anteriormente vivido: “*a droga, a bebida...*”

---

<sup>27</sup> Lacan, J. *Seminário 9, A identificação*(1961-1962), 2003, p. 77.

<sup>28</sup> Lacan, J. *Seminário, Livro 20. Mais, ainda* (1972/1973), 1985, p. 69

*acho que daria uma excelente traficante, uma bandida, minha família sempre me criticou, mas eu escolhi estudar, trabalhar, mas hoje eu posso pelo menos me tatuar e vir trabalhar de all star, não me importo mais com o que dizem, eu me fiz assim e as tatuagens me ajudaram nesse sentido*". E essa fala sugere que com a tatuagem Luciana, finalmente, pôde encerrar na carne o gozo masoquista daqueles espancamentos. É uma tentativa de dar *sentido*, mas não há como, até porque a tatuagem é gozo e o real está lá.

Pois aí está o real. Por mais que ela tente justificar a tatuagem de outro modo "*é o meu lado sombra, sempre tive um lado bandido*", em seu discurso retornava o significante bandido, tornado signo: "O signo não é, portanto, signo de alguma coisa, mas de um efeito que é aquilo que se supõe, enquanto tal, de um funcionamento do significante". Significante, que em sua materialidade, suporta o real.

O corpo real é o organismo que inclui a própria libido, que Lacan chama de órgão. O organismo tem "um corpo completado – o corpo mais o órgão não corpóreo, que é a própria libido" (Miller). No *Seminário Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*, Lacan afirma que esse órgão, a libido, é incorpóreo por se articular ao real de um modo que nos escapa. E uma das maneiras de encarnar no corpo a libido, esse órgão irreal, é a tatuagem: "o entalhe tem muito bem a função de ser para o Outro, de lá situar o sujeito, marcando seu lugar no campo das relações do grupo, entre cada um e todos os outros"<sup>29</sup>.

---

<sup>29</sup> Lacan. J. *Seminário, livro 11. Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. p. 195.

O desejo, enigmático, está sempre em referência ao reconhecimento do outro, é sempre desejo do desejo do Outro, fórmula lacaniana que aponta para o reencontro de uma satisfação primeira na qual a criança foi plenamente satisfeita. Esse suspense de um possível encontro atualizado desse desejo transformado na primeira experiência de gozo, insiste nas repetições que o sujeito faz na vida. “A dimensão do desejo aparece como intrinsecamente ligada a uma *falta* que não pode ser preenchida por nenhum objeto real. O objeto pulsional só pode ser, portanto, um *objeto metonímico* do objeto do desejo”<sup>30</sup>

A fala de Valter, tatuador/tatuado, “*quem se tatua uma vez não para mais, na grande maioria das vezes, depois da primeira vem a vontade de fazer a segunda e assim vai indo*”, sugere que há no ato de tatuar uma repetição daquilo que, de alguma forma, faz sentido para o sujeito. Por isso, vai sendo inscrita no corpo uma sucessão de signos. Como já mencionado, o signo é um efeito de um funcionamento do significante. Esse efeito é o sujeito<sup>31</sup>.

A causação do sujeito pode ocorrer por duas vias: pelo significante ou pelo objeto *a*, representado pelos troços da linguagem. Quando ocorre pelo significante, considerado causa material do sujeito, acontece o que se denomina de determinação simbólica, ou seja, o significante está endereçado ao *automaton*, à repetição. Numa outra possibilidade, quando a causação subjetiva é

---

<sup>30</sup> Dor, J. *Introdução à leitura de Lacan: O inconsciente estruturado como uma linguagem*. 1989, p. 142.

<sup>31</sup> Lacan, J. *Seminário, Livro 20. Mais, ainda 1972/1973*, 1985, p. 68

decorrente de tropeços, ou seja, daquilo que não cessa de não se escrever, de uma determinação *real*, o endereçamento é inevitavelmente à *tique*, ao encontro. Ou seja, ora o sujeito pode ser causado pela repetição significativa, ora pelo encontro com o objeto *a*. Posto que a tatuagem está inscrita numa ordem simbólica de materialidade significativa, o sujeito é causado pela marca simbólica que o representa. O significativo representa o sujeito para outro significativo. Então, o tatuar-se revela, a partir da escolha do desenho, um sentido para aquele ato, uma busca de tentar dar sentido àquilo que seria do real, por sua vez, um signo do gozo que “provoca” o desejo.

Cada desenho que Valter tatuou na sua pele (ele possui 80% do corpo tatuado) corresponde a uma época de sua vida, o que fica claro em seu relato: “*quando resolvi sair do emprego eu tatuei uma flor de lótus enorme no meu braço*”. A flor de lótus significa elevação, expansão espiritual. Segundo ele, nesse momento estava completamente deprimido e precisando mudar a sua vida, querendo desligar-se dos bens materiais. Ao colocar essa simbologia na pele, marca o desejo de mudança. Mas isso que chamo de desejo aqui, tem uma conotação outra. Esse desejo não determinou seu ato, mas sim a necessidade que se apresentará novamente numa situação instintual de fazer signo, de furar a pele para tentar dizer algo da enunciação. Pois que a tatuagem diz do simbólico, está ali para ser lida, mas na ordem do enunciado. O que pode se apresentar como um gozo encarnado no real atravessado pela linguagem e pela fantasia.

O sujeito que tem o impulso de tatuar-se o faz. A sua organização psíquica altera-se, pois engana-se, porque é próprio do sintoma sustentar o que foi recalçado. Em muitos casos, o incessante “querer” inscrever no corpo signos advém de excitação oriunda de uma necessidade interna, que responde com uma ação contínua. Essa sucessão de tatuagens no corpo representa um movimento de repetição que Lacan chama, em certa medida, de “fala vazia”, “isto é, a fala onde a antecipação da intencionalidade de seu autor, o seu caráter fático ou meramente reprodutivo, impõe-se completamente ao dizer. É a fala que parece não ser feita para ser escutada, mas meramente ouvida.”<sup>32</sup>

Nas entrevistas com tatuados percebe-se uma “falação” sem fim, podem ficar horas contando sobre tal e tal desenho, sobre a maravilhosa sensação de ter o corpo tatuado, histórias de vida, momentos em que decidiram marcar o corpo. Mas não há um dito. Em algumas entrevistas, mesmo não havendo o objetivo de análise, pude escutar, com alguma pontuação minha, algo que remeteu ao dizer. Nisso há um gozo e o “gozo mostra-se assim como uma satisfação extraída da satisfação do outro. Mais especificamente, uma satisfação mediada e interditada pela linguagem”.<sup>33</sup>

A questão do UM é fundamental para pensar a questão da tatuagem: Em Freud, o UM é correlativo ao pai morto da horda, representante da castração. Negou-a e foi morto no próprio sistema que fundou. Pai simbólico que transmite a dimensão fálica, “cujo um

---

<sup>32</sup> Dunker. C. *O cálculo neurótico do gozo*. 2002, p. 32.

<sup>33</sup> Idem. p. 33

dos efeitos será retirar o menino da sideração/perplexidade/petrificação provocada pela constatação de UM vazio, de UM buraco no Outro materno, uma vez que faz obstáculo à dupla incestuosa mãe-filho e dota o sujeito de UM significante passível de fazer borda ao não-saber, dotando-o, portanto, de uma letra de gozo (o Nome-do-Pai) capaz de nomear o buraco do simbólico, tornando-o manipulável”.<sup>34</sup> Esse UM não leva, portanto, à unificação do sujeito. É o significante Nome-do-Pai, impronunciável e incognoscível, que é lançado para fora da cadeia. É o que Lacan chamou de sua ex-sistência. Com isso, o desejo Outro vai permanecer sempre um enigma, uma mensagem cifrada, e é então que a verdade, não-toda, sai num dito. Há, conseqüentemente, um buraco supostamente inabalável, o Outro: aquilo que ao Outro falta e ao Outro faz falta, dando ao objeto o estatuto de objeto causa do desejo, de esteio da fantasia, e também de resto, “resíduo da perda na relação do gozo com o saber, e de certo modo o único índice/indício de *Das Ding*.”<sup>35</sup> O UM que traz a marca, a cifra do vazio, da ordem do real, e também da lei simbólica. O UM: “posto antes do termo e com o uso de artigo indeterminado. Ele já supõe que o significante pode ser coletivizado, que se pode fazer uma coleção, falar dele como de algo que se totaliza”.<sup>36</sup> Lacan, nesse mesmo texto, aponta para o fundamental que é perguntar sobre o significante UM e não sobre um significante. O significado sobre o significante “rateia”, pois os

---

<sup>34</sup> Freire. M. *A escritura psicótica*. 2001, p. 152.

<sup>35</sup> Idem

<sup>36</sup> Lacan. J. Seminário Livro 20. *Mais, ainda* (1972- 973). P.29.

efeitos de significado têm a conotação de não terem nada a ver com o que os causa, porque o que causa tem a ver com o real, com a “série” significante que faz retorno ao UM. Há uma relação entre o traço unário (primeiro dos significantes) que se marca como uma tatuagem e opera numa contagem, impondo uma diferença que acaba por singularizar o lugar do sujeito.

Valter tem o corpo quase todo tatuado, uma coleção! Ele fala insistentemente sobre seus desenhos: “*cada um tem uma história, eu sei de cada um, o que cada um significa. Agora estou tatuando uns tribais, mas não sei muito bem o que eles significam*”. Ultimamente, ele está apenas “decorando” a pele. Seria o acabamento de uma obra que irá totalizar-se?

O significante coletiviza, o que é uma das funções da tatuagem. Como diz Lacan no *Seminário Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*, a tatuagem tem também uma função erótica, pois encarna o órgão, seja no corte, no perfurar, na cicatriz, falando de masoquismo. O masoquista cultiva a dor e fazer tatuagem causa dor, portanto, a dor infligida não é para obter prazer, mas para ir além dele, para que as intensidades desencadeadas não se esgotem ali, na descarga do prazer. É para que o corpo goze.

A tatuagem é uma forma de fazer borda. Denomina-se borda, como diz Ana Costa<sup>37</sup>, toda a relação que situa as fronteiras corporais. O homem, sempre inserido na cultura, insiste em fazer bordas, em marcar fronteira em seu corpo com o Outro. Esse Outro que está

---

<sup>37</sup> Costa. A. *Tatuagem e marcas corporais*. 2003.

recheado de cultura e que erotiza seu corpo. Segundo a mesma autora, as bordas são o que possibilitam a relação com o ambiente, com o outro e com a realidade. Nelas é que se fixam o olhar. O olhar que é um empuxo pulsional que vem com a necessidade de se construir uma imagem corporal a partir da demanda do Outro. O sujeito, para a psicanálise, é aquele que se constitui da alienação fundamental com o Outro, estabelecida a partir da matriz de nossas relações primárias. Assim, as bordas corporais são, por princípio, “bordas sociais”, tendo em vista que são efeitos de nossa relação com a linguagem, lugar desse Outro primordial, que é, desde o início, produtora de laço social.

Dito isso, há a questão de que a tatuagem possui uma dupla condição: a de fazer “orifício”, buraco, e a de somar elementos estranhos ao organismo como compondo o próprio corpo, erotizando-o. A tatuagem dá corpo a algo inapreensível. Essas duas condições vão resultar num suporte, reconstituindo a imagem corporal. Com isso, a constituição do olhar ou de um traço, do Outro como exterioridade, apóia-se também na inclusão de uma exterioridade, algo estrangeiro, no funcionamento do corpo. O que é exterior aparece como signo do Outro e está posto no discurso social.

A função de erotizar da tatuagem relaciona-se com a questão do traço unário, aquele que funda um posicionamento do sujeito no mundo, dando-lhe erotismo ao seu funcionamento corporal, o nome da marca unificante, “o um contábil que advém quando o sujeito se desvia do espelho para buscar o testemunho da mãe (o olhar do Outro) e recebe uma palavra (um significante) que confirma sua posição: “Tu

és isto”<sup>38</sup>. Dessa forma, a tatuagem põe em cena e pode representar um valor totêmico, sustentando a singularidade e a coletividade: a singularidade porque captura o olhar do outro e a coletividade por esse olhar conferir identidade. Essas marcas na pele são elementos que fazem o sujeito circular no social. A tatuagem tem a ver com a pulsão escópica, é do olhar do outro que o sujeito, com as suas tatuagens, se faz reconhecer. Luciana diz: *“Eu faço minhas tatuagens para mim, não importa o que os outros pensam ou se vêem, mas é uma delícia quando alguém vê e diz que minha tatuagem é bonita, ou até falam mal, mas olham”*. Sandra Dias comenta que “no campo escópico, a pulsão de ver marca uma cisão entre a imagem que se oferece para ser vista e o objeto – o olhar como o resto, o que se perde no ver. O que se oferece como imagem é a imagem especular – i(a) – o olhar como objeto perdido, separado do corpo é, outra coisa a ver, ele está fora do campo da representação”<sup>39</sup>.

A pulsão tem relação com a necessidade de atualização, pois coloca em ato a impressão primária das marcas corporais. Valter conta que quando alguém decide fazer tatuagem, isso é algo *“incontrolável, absolutamente instintivo e animalesco, vem dos nossos primórdios”*. Esse tatuador/tatuado escuta dos seus clientes algo dessa ordem e também considera essa uma das explicações para a sua vontade de tatuar-se. As marcas registram um símbolo, um sem sentido, um traço, uma letra que o nome próprio carrega. É o retorno da primeira

---

<sup>38</sup>Dias, S. *Paixões do ser: uma captura monstruosa*. 1995, p. 60

<sup>39</sup>Idem, p. 73.

impressão simbólica. Mas é no capítulo *Letra e traço* que essa questão será melhor trabalhada.

Mas os tatuados insistem em dar um sentido àquilo que é impresso no corpo. Aparecem, então, novamente o signo e o significante. Há uma desvitalização do corpo pelo significante e tal fenômeno é evocado como signo. Pensando na tatuagem, a marca da escrita inscreve significantes que se mostram como signos, pois o signo não é, na teoria lacaniana, aquilo que representa alguma coisa para alguém? Valter conta com orgulho sobre suas tantas tatuagens. E em seu discurso existem significantes, como por exemplo, “droga”: *“Minha vida era uma droga; acho essa coisa de consumo uma droga; me curei por causa da droga”*. Valter faz uma correlação desse significante “droga” com a tatuagem, pois diz: *“a tatuagem e a droga mudaram a minha vida, a tatuagem foi, por muito tempo marginalizada; eu nunca fui uma pessoa comum, sempre fui diferente do meu irmão, por exemplo, que é todo certinho, usa camisa e gravata e trabalha em um emprego burocrático e tem seu salariozinho no fim do mês; eu já fui preso, uma droga, sei como são as coisas...”* Nessa fala, a tatuagem foi a escolha que Valter fez para localizar no seu corpo uma imagem que o identificaria: *“É verdade que o corpo se presta para receber a marca significante, a ser um lugar de inscrição a partir do qual vai poder ser levado em conta por si mesmo”*.<sup>40</sup> Insisto aqui na formulação lacaniana de que o significante é a causa do gozo: *“Sem o significante, como abordar aquela parte do corpo? Como, sem*

---

<sup>40</sup> Soler. C. *Los ensamblajes Del cuerpo*. 2002, p. 119.

o significante, centrar esse algo que do gozo, é a causa material? Por mais desmanchado, por mais confuso que isto seja, é uma parte que, do corpo, é significada nesse depósito”.<sup>41</sup>

Na tatuagem há o gozo filtrado pela castração, tem o Falo como fundamento do significante, o gozo fálico. Esse gozo, ligado à palavra, efeito da castração, revela-se no falante: “O gozo fálico inscreve-se na articulação do real, do que resta da Coisa, uma vez que se deslocou o desejo, e o simbólico, que pode compor-se por meio da colocação em palavras do gozo ordenado pelo significante. Entre um Outro e o outro, o sujeito deve se inscrever”.<sup>42</sup>

E como pensar na tatuagem como sintoma que faz signo e porta significantes? Sidi Askofaré, em *La révolution du symptôme*, alerta que Lacan faz diversas elaborações para esse conceito: o sintoma como significante, um “andaime” de significantes, metáforas; o sintoma como gozo; o sintoma como signo, um misto de significante e gozo; o sintoma como letra, o sintoma como função de existência do inconsciente; o sintoma como quarta consistência do nó borromeano. Pois bem, o sintoma possui um sentido e o sentido cria “problemas” para o sujeito, já que ele sabe alguma coisa sobre isso, é um sem sentido, como ocorre no tatuamento, que não passa pelo real que causa.<sup>43</sup>

Lacan traz em *Subversão do sujeito e dialética do desejo*, um episódio já exposto no capítulo anterior num contexto histórico.

---

<sup>41</sup> Lacan, J. *Seminário 20. Mais, ainda (1972/1973)*, 1985, p.36.

<sup>42</sup> Braunstein. N. *Gozo*. 2007, p. 106.

<sup>43</sup> Askofaré. S. *La révolution du symptôme*.

Trata-se dos homens que portavam em seu couro cabeludo uma tatuagem inscrita enquanto dormiam e por isso ignorada, para levar mensagens que, após decifradas o mensageiro era morto. Aqui, ele faz uma menção ao instinto e à pulsão em Freud. A pulsão tem um saber, mas que não leva consigo o conhecimento. Ao contrário, o instinto é puro conhecimento sem saber. No caso da cabeça tatuada, é efetivamente um saber, porque está no discurso e serve à decifração. Esse elo da pulsão com a tatuagem mostra que o corpo porta traços, sejam eles invisíveis ou incompreensíveis, mas endereçam à uma leitura. Portanto, marcar o corpo esboça a ligação entre o olhar e uma alusão à decifração. Faceta importante na tatuagem: a busca de um lugar no amor do outro através da leitura e da decifração.

O ato de tatuar-se vem de uma indeterminação e alcança uma posição de enunciação singular. A indeterminação entra em causa na ausência, na qual o sujeito está entregue ao outro e faz do corpo próprio o veículo dessa entrega. São complementares. A relação do tatuador e tatuado representa uma não determinação de fronteiras: “No suporte do tatuador o sujeito se ausenta de seu corpo e pode gozar no que está acontecendo como se fosse um terceiro. Essa é a condição, descoberta por Freud, do erotismo, da posição que ocorre no masoquismo primário”.<sup>44</sup> Em uma visita ao estúdio de Valter, encontrei um de seus clientes. Imaginei que os dois eram amigos de longa data, vendo a total intimidade entre eles. Descobri depois, que

---

<sup>44</sup> Costa, A. *tatuagem e marcas corporais*. 2003, p. 21

eles haviam se encontrado apenas quatro vezes, nos trabalhos da tatuagem de Felipe: “*Ele é meu brother, o que ele fez foi incrível*”.

## **Parte 2 – Tatuagem: história, sociedade e cultura**

Rio de Janeiro, ano de 1908. João do Rio publica o livro *A alma encantadora das ruas*, série de crônicas sobre a cidade. Entre os títulos, “A Tatuagem”, onde chama a atenção para as transformações dos significados, nos diferentes lugares e desde tempos longínquos. Se para alguns homens significou distintivo honorífico, para outros, ferrete de ignomia. Para os bretões, meio de assustar adversários, marca de uma classe para os selvagens das ilhas Marquesas, vestimenta moralizadora para os íncolas da Oceania, enfeite na Nova Zelândia.

Mas João do Rio não se atém à pesquisa histórica. Observa as personagens das ruas, para ele lugar de tolerância e liberdade, e acaba por compreender a tatuagem como a inviolabilidade do corpo:

“quase todos os rufiões têm na mão direita entre o polegar e o indicador, cinco sinais que significam as chagas. Não há nenhum que não acredite derrubar o adversário dando-lhe uma bofetada com a mão assim marcada. O marinheiro Joaquim tem um Senhor crucificado no peito e uma cruz negra nas costas.

Mandou fazer esses símbolos por esperteza. Quando sofre castigos, os guardiões sentem-se apavorados e sem coragem de sová-lo.” e história das paixões “Madruga teve três dessas senhoras – a Jandira, a Josefa, e a Maria. A primeira a figurar debaixo de um coração foi Jandira. Um belo dia a Jandira desapareceu, dando lugar à Josefa. Um mês depois a letra J sumira-se e um M dominava o meio do coração.”. Mas, intrigado com o fenômeno, afirma sobre uma personagem: “...e Eduardo com a âncora e com o dragão no braço esquerdo é só por si um problema de psicologia e de atavismo.” (p.17)

Em sua opinião, havia na cidade três tipos de tatuagem com conotações totalmente diferentes na sua significação moral: a dos negros, a dos turcos<sup>45</sup> e a das meretrizes, rufiões e humildes. Os negros permaneciam com o fetiche, guardando o corpo do mau olhar, usando figuras complicadas. Entre os turcos, os maronitas pintavam iniciais e corações, os cismáticos ícones primitivos de Santo de Igreja Ortodoxa, sendo também muito comum entre eles, cinco franjas azuis tatuadas nas mãos representando o manto usado na religião israelita, a *Taleth*.

O terceiro grupo, mais numeroso, de vendedores, ambulantes, operários, criminosos, rufiões, meretrizes, somado aos outros dois, provocou o aparecimento de profissionais do ramo, com chefes, subchefes e praticantes, como uma empresa improvisada. Os preços,

---

<sup>45</sup> Turco é termo genérico para os muçulmanos, maronitas, cismáticos, judeus, ortodoxos. p. 18

vários, e várias as maneiras de tatuar: por picadas, incisão, por queimadura subepidérmicas. As incisivas trazidas pelos negros como tradição africana. As por picadas “são feitas com três agulhas amarradas e embebidas em graxa, tinta, anil ou fuligem, acompanhando desenho prévio. O marcador trabalha como as senhoras bordam”. Também tatuavam-se os próprios tatuadores, marcando o corpo com o nome dos seus amores e ao fim do romance, retirando as marcas com “*leite de mulher e sal de azedas*”, dando lugar a outro nome, ao novo amor.

Observações esclarecedoras e pertinentes as de João do Rio. Dizem respeito, porém, a um determinado local e a uma determinada época. Faz-se, então, imperativo ir além, pois como ele mesmo nos alerta, são grandes as transformações, tantos são os motivos das marcas no corpo: “Do acontecimento individual e histórico distingue-se assim a estrutura intemporal do inconsciente que se reduz a uma função, a função simbólica. A estrutura permanece e é através dela que a função simbólica se cumpre”<sup>46</sup>. Há um mito inicial individual que está em permanente ligação com o mito social. O funcionamento entre essas duas dimensões se dá numa relação de causa e efeito.

Os motivos marcados pela literatura de João do Rio, permitem entrar na questão do tatuamento no sentido em que essa ação pôde ser praticada em tempos diferentes e conceber os signos e identificações. E para uma análise mais precisa dessa prática, paralelamente ao olhar

---

<sup>46</sup> Lacan, J. *O mito individual do neurótico*, 1987, p.15.

psicanalítico, torna-se indispensável abrir um panorama histórico, cultural e social.

Importante é pensar, de início, a questão do signo: uma tatuagem porta um signo. Em seu livro, *As palavras e as coisas*, Foucault fala sobre a distinção dos signos, o que faz instituí-los como signos (semiologia), e também do conhecimento que permite falar dos signos e descobrir seu sentido (hermenêutica).

O autor diz que a linguagem dos signos traz consigo a natureza das coisas e o seu encadeamento comunica de forma diferente, mas carrega uma semelhança, que só é possível numa rede de signos: “É aí que está a natureza e é isso que é mister aplicar-se a conhecer. Tudo seria imediato e evidente se a hermenêutica da semelhança e a semiologia das assinalações coincidissem sem a menor oscilação”.<sup>47</sup> As oscilações não são sem conseqüências, pois a semelhança nunca é estável em si mesma: “só é fixada se remete a uma outra similitude que, por sua vez, requer outras... É, pois um saber que poderá, que deverá proceder por acúmulo infinito de confirmações requerendo-se umas às outras”.<sup>48</sup> Esse trecho remete à cadeia significante que Lacan apresenta, um saber que se sabe por um acúmulo deles.

A questão do social e do individual, portanto, podem ser levadas na mesma medida, pois que os signos carregam um sentido, conhecido ou não. Mas o sujeito, diferentemente do indivíduo, porta as marcas do social, aí incorporam-se os traços, os significantes nele inscritos, marcando que o real, o impossível de dizer, comporta uma

---

<sup>47</sup> Foucault, M. *As Palavras e as coisas*”, 2002, p. 41.

<sup>48</sup> Idem

particularidade. Tanto é que Foucault diz que a linguagem tem por função nomear, suscitar uma representação, ligando as coisas por uma marca, mas também atribui signos que a cultura apreende.

De épocas muito antigas até os dias atuais, o homem usa o corpo como linguagem, escrevendo na sua pele através de símbolos, momentos marcantes da sua vida. O corpo é enfeitado buscando a beleza, muitas vezes a pertença em um grupo ou uma posição transgressora. Mas a tatuagem também põe a marca da crueldade nos homens, trazendo uma mensagem de submissão imposta pelo grupo opressor. Historicamente, se em algumas sociedades é utilizada como um rito de passagem, de iniciação ou com características doutrinárias, em outras traduz o signo da exclusão colocando no limbo social os escravos, os criminosos, os prisioneiros, inclusive os de campo de concentração, como é o caso dos judeus na segunda guerra: um castigo pela vida afora...

Os desenhos das tatuagens têm um significado, muitas vezes já definido pela tradição ou pelo contexto cultural e apresentam, mais que o significado delas, o significante e o gozo que convoca o sujeito à marcação do corpo. Para tanto, faremos um breve percurso sobre a questão do *totemismo*, para introduzir elaborações a respeito da tatuagem e do ato de tatuar-se.

No *Seminário da Identificação*, Lacan acrescenta à descoberta de Lévi-Strauss o “caráter radical da constituição significante”, pois que a adoração de um totem não está somente no pensamento

selvagem, na questão ritualística do ensejo cultural. O efeito da função do totem apresenta um caráter significativo para o sujeito.

Ao mesmo tempo, Lévi-Strauss estabelece em seu livro *O pensamento selvagem*<sup>49</sup> que as crenças e os costumes heterogêneos no totemismo não podem basear-se em uma relação entre um ou vários grupos sociais e um ou vários domínios naturais, e introduz esquemas classificatórios que nos permite apreender o natural e o social sob a forma de uma “totalidade organizada”. Mesmo não entrando nos pormenores desses esquemas classificatórios, é importante colocar que qualquer classificação apresenta um caráter comum, ou seja, deve-se analisar o “sistema global de referência que opera através de um par de contrastes, de um lado, entre geral e especial, de outro, entre natureza<sup>50</sup> e cultura”<sup>51</sup> de determinada sociedade.

Lévi-Strauss utiliza a tese de Van Gennep na qual esclarece que cada sociedade ordenada a seu modo, classifica seus membros humanos, os objetos e os seres da natureza, ressaltando que não só as sociedades totêmicas têm um sistema de classificação, pois que “é igualmente, um dos elementos primordiais de seu sistema de organização social geral e reage, nessa qualidade, sobre as instituições

---

<sup>49</sup> Lévi-Strauss, C. *O pensamento selvagem* (1908), 1989, p. 155.

<sup>50</sup> Lévi-Strauss afirma que a natureza não tem existência própria, pois seu sentido é dado a partir das técnicas e do gênero de vida da população que a exploram numa determinada direção. A natureza não é contraditória em si, , depende dos termos da atividade humana particular de cada cultura, assim sendo, as propriedades do meio adquirem significações específicas relativas a forma histórica e técnica de que se reveste uma atividade. Assim, são promovidas ao nível humano que lhes confere inteligibilidade, “as relações do homem com o meio natural desempenham o papel de objetos de pensamento; o homem não as percebe passivamente, ele as tritura depois de tê-las reduzido a conceitos, para deles inferir um sistema que nunca é predeterminado: supondo-se que a situação seja a mesma, ela sempre se presta a várias sistematizações possíveis”. Idem, p. 111.

<sup>51</sup> Idem, p. 155/156.

mágico-religiosas e laicas tais como o sistema de orientação, o dualismo chinês e persa...”<sup>52</sup>

Em *Totem e tabu*, Freud estabelece a inter-relação entre o funcionamento do psiquismo humano com a organização social em que o sujeito está inserido. Nesse texto o autor trabalha duas questões que se cruzam: as relações aos totens e aos tabus nas sociedades primitivas. O que interessa aqui é pensar sobre a crença no contágio e o tabu do contato na neurose obsessiva, que cria uma série de rituais restritivos, de privação.

Essas proibições tentam ser superadas pela realização de determinados atos, que se tornam, por sua vez, obsessivos. Esses atos trazem, em si mesmos, dois tempos, porque são tanto de expiação como de defesa. Então, se ao tatuar-se, o sujeito busca uma nova experiência igual, é porque há necessidade de colocar um basta nas proibições, nos tabus.

Marca inscrita no corpo, a tatuagem, feita através de métodos de furar a pele para inserir pigmentos e formar imagens, é definida por Breton como “uma maneira de tomar o corpo no lugar da palavra para dizer ao mundo sua recusa ou afirmar sua diferença”.<sup>53</sup> E João do Rio diz que “Esses riscos na pele dos homens e das mulheres dizem de suas aspirações, das horas de ócio, e a fantasia da sua arte e a crença na eternidade dos sentimentos são a exteriorização da alma de quem os traz”.

Expressão no corpo e maneira de mudar a relação com ele, essas inscrições não têm origem na civilização ocidental, não são novidades

---

<sup>52</sup> Genep, V. Apud Lévi-Strauss, C. In *O Pensamento selvagem* (1908), 1989, p.184.

<sup>53</sup> Le Breton, D. *Signes d'identité*. 2002, p. 34.

do universo contemporâneo e nem sempre estiveram a serviço da estética, havendo, além da beleza, outras implicações, embora seja registrada, no decorrer dos tempos, uma constância nesse sentido. É o caso dos índios brasileiros para os quais, segundo Claude Levy-Strauss, as tatuagens ou qualquer tipo de adorno tinham o simbolismo da beleza.

O culto à beleza acontece já nos primórdios da civilização. E antropólogos, paleontólogos, cientistas que se propuseram a desvendar os costumes de épocas remotas, concluíram que o corpo possibilita, desde então, a expressão e a oportunidade de vivenciar o belo. O culto à beleza, no entanto, sempre mais explorado pelas mulheres, enquanto os homens portavam a tatuagem para se sentirem fortes e poderosos.

Em *Políticas do corpo*, Sant'Anna conta no capítulo “Só é feia quem quer” sobre a busca da beleza pelas mulheres desde o ano de 1900, quando a vaidade excessiva era para artistas e libertinas: “*o importante é ressaltar a mulher bela, que desde então ousa reinar sozinha em fotografias coloridas ocupando páginas inteiras de revistas, sem tristeza e, sobretudo, sem passado.*”. Para as outras não havia a permissão da cultura.

Cada vez mais, no entanto, não apenas as mulheres, sejam elas donas de casa, profissionais, de baixa ou alta renda, mas também os homens, procuram soluções para a beleza do corpo, de acesso cada vez mais facilitado pelas muitíssimas formas tecnológicas, como as cirurgias plásticas, as ginásticas, a musculação, a *body art*, o *piercing* e... a tatuagem. Recursos muitas vezes artificiais aos quais escapa uma

subjetivação. Recursos vindos da oferta do capitalismo, opções atuais que a cultura oferece e estimula, sempre em comunicação com as culturas ancestrais e que inscrevem no corpo o imaginário particular. Para Sant'Anna é “*inútil retroceder a um suposto grau zero das civilizações para encontrar um corpo impermeável às marcas da cultura.*”

Leusa Araujo em seu livro, *Tatuagem piercing e outras mensagens do corpo*, concebe uma idéia interessante, a de que o homem, diante da beleza dos animais, admirou-se com a sua própria pele lisa “sem desenhos, a cara sem bico, a cabeça sem enfeites. Pior: nenhum sinal no corpo que dissesse aos outros animais quem, afinal, ele era”.<sup>54</sup> Desse olhar para o próprio corpo surgiu o desejo da diferença. Daí proviria os experimentos de mistura de pó de madrepérola na pele, de urucum com gordura para conseguir tinta vermelha e, usando um pincel de lascas de madeira adornarem seu corpo. A técnica foi aperfeiçoada para que a tinta não saísse mais, e então, com uma espinha de peixe pontuda, inseriam a tinta por baixo da pele.

Já em civilizações antigas, paleontólogos sustentam a presença de inscrições gravadas no corpo. Victoria Lautman em seu livro *The new tattoo*, registra que em 1991 um caçador descobriu, nos Alpes italianos, um cadáver de cinco mil e trezentos anos, “homem do gelo”, com 50 inscrições tatuadas nas costas e nas partes traseiras do joelho. Múmias egípcias do sexo feminino foram descobertas com linhas e

---

<sup>54</sup> Araujo, L. *Tatuagem piercing e outras mensagens do corpo*. 2005, p. 11.

pontos tatuados no corpo e um círculo salientando o abdome. É o caso da múmia egípcia Amunet, encontrada em Tebas, que viveu há 4 mil anos atrás e sacerdotisa de Hathor, a deusa do amor.

Ainda no livro de Lautman, estão relacionadas descobertas de 1948 sobre uma escavação em Pazyryk, na Sibéria, onde um corpo bem preservado foi encontrado com motivos figurativos tatuados em forma de peixes, ovelhas e carneiros.

William Caruchet, pesquisador de tatuagens, autor do livro *Le tatouage ou le corps sans honte*, aborda os procedimentos e significações marcantes quanto à estética e importância da tatuagem em algumas culturas. Na Nova Zelândia, diz o autor, a tatuagem é muito profunda e precisa, a beleza que as envolvem tornam-nas obrigatórias para as mulheres, havendo, inclusive, a impossibilidade de se conquistar um homem e ser-lhe atraente fisicamente, sem ter o corpo tatuado. Mas o inverso também acontece, um homem somente torna-se atraente para a mulher depois de ter passado pelas mãos de um tatuador.

No livro *Le vêtement incarné*, France Borel retrata sua pesquisa sobre tatuagens em diferentes culturas e diz dos significados dessa prática. Na Polinésia, a tatuagem é um símbolo de classe social. No Taiti, um traço de embelezamento. Para os Maoris, na Nova Zelândia, a tatuagem está imbuída de força sagrada e aqueles que as têm no corpo possuem *status* diferenciado na sociedade. No ocidente, Borel conta que, no século XIX, a prática da tatuagem torna-se muito apreciada entre a nobreza, principalmente. A inscrição no corpo seduz

e, é também por isso, que se dissemina no mundo ocidental, inclusive entre a nobreza, como é o caso dos filhos da rainha Vitória que em 1822, fazendo uma viagem pelo mundo, passam pelo Japão e tatuam-se levando, depois, outros nobres a esse país para tatuarem-se também, apesar do desagrado da rainha.

Os japoneses, especialistas em tatuagem, regulamentam a prática já no século XIX. Além da tatuagem comum, existe no Japão a chamada “*kakoushibori*”, ou seja, a tatuagem escondida: mais freqüente entre as mulheres, é feita com pó de arroz ou óxido de zinco e aparece somente em algumas ocasiões.

Na população carcerária, a tatuagem é uma prática freqüente, podendo ser um código obrigatório, representando lideranças ou hierarquias, ou voluntário. Os presos fazem do corpo seu único espaço de liberdade o que, no entanto, não é exclusividade deles: o corpo torna-se o único espaço próprio do sujeito. A pesquisa do psiquiatra Moraes Mello, nos anos 1920, na extinta Casa de Detenção Carandiru, em São Paulo, constata mais de três mil diferentes marcas tatuadas entre os detentos. Nessa situação carcerária, ela cumpre alguns papéis: encobrir cicatrizes de facadas, acidentes e furos de bala, servindo, também, para marcar o “tipo” de crime daquele detento: ladrão, estuprador, traficante e assim por diante. Para os homossexuais passivos a imagem de um coração e o escrito “amor de mãe” é tatuado na mão.

Tais inscrições vêm de longa data nas prisões e permanecem populares entre os soldados, os detentos, as prostitutas e marinheiros,

indivíduos considerados à margem da sociedade, que possuem um estigma de identidade. O signo imprimido na pele os coloca num estatuto assumido e, dessa forma, têm o corpo como lugar da palavra, que diz ao mundo sua diferença. Como se a tatuagem fosse uma repetição, uma confirmação de uma vontade reativa de permanecer fora da sociedade: “proclamação pelo corpo dos princípios que orientam a existência”<sup>55</sup>. A pele sustenta e porta a palavra. Breton, em *Signes d’identité*, afirma que a tatuagem não marca somente a pele do marginal como uma arte ou uma proclamação de existência, ela faz com que a atenção se volte para ele, tornando-o rapidamente identificável. É o que ele chama de “as marcas da infâmia”.

E Lacan, no Seminário *A Identificação*, nos apresenta essa frase: “há a identificação ideal e depois há a identificação do desejo ao desejo”, e voltando à Freud lembra do que ele aponta sobre a identificação coletiva, algo como uma espécie de convergência da experiência pelo traço unário que “reflete-se na unicidade do modelo tomado como aquele que funciona na constituição dessa ordem de realidade coletiva que é a massa”<sup>56</sup>.

Tatuar escravos e prisioneiros é prática corrente em muitos regimes autoritários. Desde a época clássica, na Grécia os escravos são tatuados com o nome do seu Senhor. Escravos fugidos e recapturados têm na testa a mensagem tatuada: “pare-me, sou um fugitivo”. Em Roma, os gladiadores levam a marca de seus crimes no corpo. Hervé Tenenhaus, em seu livro *Le tatouage à l’adolescence* registra também

---

<sup>55</sup> Idem, p. 35

<sup>56</sup> Lacan, J. *Seminário A Identificação (1961-1962)*, 2003, p. 406.

que chefes do estado grego raspavam a cabeça dos escravos, tatuando-as com mensagens secretas, para quando o cabelo crescesse fossem mensageiros em missões arriscadas.

Durante a escravidão negra no ocidente, 1690/1890, muitos escravos são marcados a ferro quente com as iniciais do proprietário, como modo de identificação em caso de fuga e com outros tipos de marcas em casos de delitos. O corpo do escravo perde a sua autonomia. Muitos países como a Alemanha, Suécia, Holanda, Espanha, Estados Unidos e Brasil adotam tal rotina. Na França há o código *Noir de Colbert* (1685), determinando que o escravo fugitivo deverá ser marcado com uma flor de *Lis* e ter a orelha cortada. Havendo reincidência, outra flor de *Lis* será inscrita em seu corpo. No caso de compra de escravo, a marca do proprietário é tatuada nele, tornando-o portador do autoritarismo do seu dono.

Rabary, autor do livro *Tatouage et détatouage*, conta que, além dos escravos, as prostitutas também são punidas, marcadas com ferro em brasa com a inscrição de uma flor de *Lis*, durante o reinado de Luis XIV. Esse o segredo de Milady descoberto por D'Artagnan, único a saber de seu infortúnio porque, ao tentar retê-la, vê em seu corpo a flor de *Lis*.

No reinado de Luis XV na França, o enfraquecimento dos soldados perante os militares é punido com uma inscrição em ferro quente nas costas. Abolida em 1791, essa prática, retomada por Napoleão em 1910, adquire novas regras: as letras TP são infligidas

aos condenados a trabalhos forçados, a letra F imputada a um falsário. Em 1852 um decreto proíbe essa prática na França.

Em 1829 a Inglaterra abole o ato de marcar os desertores com a letra D com ferro vermelho na testa ou nas mãos fato, até então, comum. Assim como os ladrões e as prostitutas, os adúlteros são punidos com a letra correspondente aos seus “delitos”. Mas, como diz Breton, a tentação de marcar fisicamente para submeter o indivíduo ao olhar do outro, retorna: na Alemanha nazista marca-se os corpos dos presos em campos de concentração. Breton registra, mais recentemente, a proposta de políticos de extrema direita querendo marcar, ou ainda, estigmatizar com um signo de identificação, a testa daqueles portadores do vírus HIV, com o intuito de provocar a desconfiança e designá-los como “perigosos” para seus parceiros.

Interessante colocar aqui a dialética do senhor e do escravo elaborada por Lacan, na qual trabalha, através do discurso do mestre, essa relação dominado-dominante que persiste nas culturas e seus sistemas, como abordado acima. O escravo, seja ele escravo mesmo, ou prostituta ou soldado, faz reconhecer e sustentar o mestre, aquele que sustenta a dominação. É a relação fundamental S1 – S2, o S1 torna-se significante-mestre apenas na cadeia de significante, pois fora dela, ele nada é. Se não há escravo, não há mestre, e essa dialética se sustenta pelo reconhecimento ideal e identificatório ao líder. Então o escravo sabe de seu lugar e de sua relação com o mestre, é ele que detém o saber. Mas, está em jogo também o gozo, um resto de gozo perdido, que é transformado pela ação do significante. Em *O avesso*

*da psicanálise*, Lacan aponta para a verdadeira estrutura do discurso do senhor: “O escravo sabe muitas coisas, mas o que sabe muito mais ainda é o que o senhor quer, mesmo que este não o saiba, o que é o caso mais comum, pois sem isto ele não seria um senhor”.<sup>57</sup>

Para as religiões judaica e cristã, a tatuagem, na antiguidade, torna-se um signo de estigmatização. Ao matar Abel, Caim ouve do Senhor:

“Agora, pois, serás maldito sobre a terra, que abriu sua boca e recebeu o sangue de teu irmão da tua mão. Quando tu a tiveres cultivado, ela não te dará os seus frutos. Tu andarás vagabundo e fugitivo sobre a terra. E Caim disse ao Senhor: O meu crime é muito grande, para alcançar o teu perdão. Tu me lanças hoje fora da terra; e eu serei obrigado a me esconder diante da tua face; e andarei vagabundo e fugitivo na terra. O primeiro, pois, que me encontrar matar-me-á. Respondeu-lhe o Senhor: Não será assim, mas todo o que matar a Caim, será por isso castigado sete vezes em dobro. E pôs o Senhor um sinal em Caim, para que ninguém, que o encontrasse, o matar.”<sup>58</sup>

O Senhor inscreve um sinal no corpo do primeiro “pecador” e o marca com a insígnia da eterna culpabilidade, mas por outro lado, o protege contra qualquer vingança. Nesse simbolismo bíblico a tatuagem carrega a interdição religiosa, pois se o Senhor imprime uma

---

<sup>57</sup> Lacan, J. *Seminário, Livro 17. O avesso da psicanálise(1969-1970)*, 1992, p. 30.

<sup>58</sup> Gênesis, 4, p. 4.

marca tatuada no pecador, o homem não poderá, ele mesmo, tatuar-se. É o que lemos no livro sagrado dos cristãos, Pentateuco e judeus, Torah<sup>59</sup> : Não fareis golpes na vossa carne, pranteando mortos; nem fareis figuras algumas, nem marcas sobre o sobre o vosso corpo”.<sup>60</sup>

Submetidas à escritura sagrada, as religiões Judaica e Cristã proibiram a prática de inscrição de marcas na pele. Mas em alguns períodos da história a tatuagem funciona como uma alternativa segura de identificação e documento de fé para os cristãos. Gilles Rabary mostra que essa prática foi utilizada durante as vigílias na Terra Santa contra ataques mulçumanos, do oitavo ao décimo século DC. Aos que partem nessa missão, uma cruz é tatuada na parte interna do braço, garantindo, assim, um sepultamento cristão aos que morrem em território mulçumano. Mesmo com a reprovação da Igreja Católica, essa prática retorna na Idade Média, durante o período das peregrinações à Jerusalém. Peregrinos têm o hábito de tatuar sua fé na forma de uma imagem religiosa. Essas tatuagens, ainda hoje, são *souvenirs* daqueles que vão à Jerusalém e Belém. A imagem da Virgem Maria e a cabeça de Cristo são testemunhos de fé, diz Ribary.

O Islamismo, a terceira religião monoteísta, também proíbe esta prática. Lê-se no Alcorão, o seu livro sagrado: “a tatuagem é uma marca satânica, causa maldição, as abluções rituais não têm nenhum

---

<sup>59</sup> O Livro sagrado dos judeus é a Torah. O Pentateuco, formado pelo Gênesis, Êxodo, Levítico, Números, Deuteronômio, é o Antigo Testamento da Bíblia Cristã. Gênesis é o primeiro livro que trata da origem do mundo; Êxodo, palavra de origem grega que significa saída, trata da saída dos judeus do Egito. Levítico, o terceiro livro, fala da escolha de Deus pelo povo de Levi e contém a legislação mosaica (pureza legal, santidade dos sacerdotes, votos e dízimos); Números, o quarto livro, fala do senso do povo judeu, um ano após a saída do Egito; Deuteronômio, o quinto livro, significa segunda lei, porque repete e explica a lei do Monte Sinai.

<sup>60</sup> Segundo Tenenhaus, essa proibição bíblica referia-se, possivelmente, a uma prevenção de ordem sanitária por causa da transmissão da lepra, pois ela está nas normas da lei para a purificação dos corpos contra a lepra. (s/d, p. 26)

efeito sobre a pele tatuada”. (apud Rabary, s/d, p. 33) O corpo deve ser imaculado para entrar na casa do Senhor e receber a benção de Alá.

Ainda em *Signes d'identité*, Breton relata a interdição das religiões monoteístas, que alimentam por muito tempo a imagem negativa da tatuagem: a integridade e a recusa de qualquer inscrição no corpo é tida como submissão total aos desígnios de Deus e de fidelidade à criação divina. No Levítico<sup>61</sup> está escrito: “Não farás incisão no corpo por um morto e não farás tatuagem”<sup>62</sup>. O Deuteronômio repete o mesmo alerta sobre as inscrições no corpo. No Apocalipse está escrito que a marca é de origem divina, ela não vem dos homens, mas sim daqueles predestinados à Besta. A marca envolve o ser do homem e não somente a sua carne, o batismo já é um signo suficiente para atestar a fé, não havendo necessidade de repetir um outro signo na pele.

Sempre houve, no entanto, aqueles que inversamente, por uma razão ou outra, querem afirmar a sua marginalidade e a sua indiferença aos julgamentos das religiões e dos outros. É a tal da recusa ao totem comentada em parágrafos anteriores.

Para Breton, “as tatuagens religiosas de inspiração católica são formas de identificação ao sofrimento de Cristo”.<sup>63</sup> Talvez por isso tatuar-se, para a Igreja Católica torna-se, eventualmente lícito, desde que não haja nenhuma conotação pagã. É o caso dos primeiros cristãos

---

<sup>61</sup> Levítico é o terceiro livro do Pentateuco.

<sup>62</sup> In: Le Breton, David. *Signes d'identité*, 2002, p. 24. Tradução minha.

<sup>63</sup> Idem, p. 35.

que escreviam sobre a pele signos de reconhecimento como a cruz, e dos guerreiros da antiguidade que frequentemente portam uma marca de filiação.

Ana Costa nos mostra um panorama muito interessante sobre essa questão: religião e corpo. Ela diz:

“essas relações constituem o cerne da própria representação e suporte do corpo em cada época e laço social. O sagrado, por ser desde sempre cerne de uma ambigüidade, é o lugar desde onde se representa uma clivagem nas diferentes culturas. A clivagem em causa é o ponto de junção/separação entre sublime e degradado... A recusa que cada um precisa fazer disso que o próprio corpo porta do recusado social traz-nos diferentes efeitos e expressões.”<sup>64</sup>

Os islâmicos também sustentam uma posição ambígua: por tradição, sociedades anteriores ao Islã recorrem à tatuagem e a religião acaba impotente para suprimir tal costume entre alguns povos, como os beduínos. O Alcorão não interdita, mas deixa claro: a alteração da criação de Deus é uma falta imperdoável. O respeito ao corpo e sua integridade é uma exigência sagrada.

A palavra tatuagem é relativamente recente. É James Cook, em 1769 que a introduz no ocidente: no Tahiti, homens e mulheres pintam o corpo, injetando pigmento preto sobre a pele. O explorador inglês

---

<sup>64</sup> Costa, A. *Tatuagem e marcas corporais*. 2003, p. 31.

registra seu espanto ao observar os nativos ostentando desenhos na pele ao invés de roupas. Em seu diário de bordo escreve “*os índios injetam tinta preta na pele, deixando traços permanentes. Todos exibem suas tattoos com muito orgulho*”.

Na ocasião, usam para as inscrições, um tipo de pequeno ancinho de cabo de madeira, um pente de osso humano com a borda dentada e batem sobre o ancinho com um pedaço de pau. O procedimento é chamado de *tattou* ou *totahou*, e muitos dizem que a palavra surge do ruído perceptível da agulha na pele: tac, tac, ecoados dos golpes no ancinho. Passa para o inglês como *tattaw*, dando origem à palavra em português. Também, segundo Toni Marques em *O Brasil tatuado e outros mundos*, *ta*, a raiz da palavra, significa golpear, bater.

É ainda Cook quem revela ao mundo a tatuagem *moko*, em suas primeiras expedições às ilhas da Nova Zelândia, onde o tráfico de cabeças tatuadas dos Maoris e seus desenhos impressionantes é intenso: são espirais tão profundas na pele que mais parecem entalhes em madeira. Cobrem todo o rosto dos guerreiros e nobres num ritual que dura anos. Os europeus tomam gosto por colecionar essas cabeças e tal exotismo passa a ser um mercado tão rentável, a ponto de fazer com que os chefes Maoris ordenem tatuar seus escravos antes de decapitá-los, para comercialização. Para Hervé Tenenhaus essa talvez tenha sido a razão pelo desaparecimento das tatuagens Maoris.

Esse mesmo autor na obra *Le tatouage à l'adolescence*, conta sobre o reaparecimento desse gosto de colecionar pele humana tatuada nos anos da barbárie nazista: uns mandam fazer abajures e outros

colecionam as peles tatuadas dos mortos dos campos de concentração. Em sua tese de doutorado, Célia Antonacci Ramos pesquisa as nazitatuagens e afirma que “as recordações ou injúrias sofridas ou infringidas são e serão sempre traumáticas”, mas existem versões nas quais os inflingidores, os criminosos nazistas, procuram sistematizar uma história para atenuar a culpa e ou a pena. Todos os procedimentos são passíveis de serem adulterados, minimizados, construídos... Na inversão dos fatos mais uma vez castigam, ferem e ofendem os judeus sem registros efetivos. Mas o que dizer da tatuagem?

A questão é de suma relevância para o presente trabalho, que se propõe a pensar as marcas e a cultura, pois afinal essa mensagem não verbal escrita na carne é da ordem do impossível de apagar ou esquecer, porque impossível construir uma falsa verdade em cima daquilo que está marcado no corpo. Em depoimento para Ramos, uma entrevistada marcada com a insígnia do poder nazista, tatuada com um número na pele, diz: “Muitas vezes os jovens me perguntam por que não a retiro, e isso me espanta: por que deveria? Não somos muitos no mundo a trazer esse testemunho”. A marca do número traz a verdade para as novas gerações: “*É qualquer coisa de real*”, diz Fernand Rapport, citado por Ramos. É qualquer coisa de real, sim, porque traz à tona uma realidade cruel que não cessa de ser representada pela marca. Mas o ponto crucial, é que traz o real laciano que, em capítulos seguintes surgirá com maior pertinência. Outro entrevistado fala que a marca, “o número, acabou sendo incorporado à sua

assinatura, como um nome de família. Prova inquestionável de que estamos diante de um testamento ocular dos anos de barbárie”.<sup>65</sup>

A tatuagem comunga com a idéia de que o corpo porta marcas de toda uma vida. Ao tatuar-se, o sujeito está inscrevendo, de fato, algo vivido presente na memória, no seu registro da cultura. Então, ao modificar o corpo, o sujeito expõe algo de si, o de si passado pela cultura, pois é no corpo que escrevemos ou são escritas mensagens identificatórias da mesma cultura.

“O repertório de traços que suportam o olhar de nosso corpo é bastante variado e se modifica conforme a cultura. É fundamental dizer que esse olhar, para ser efetivo, não pode ser somente exterior. Ele precisa compor uma espécie de coluna vertebral que mantém todo o equilíbrio do corpo, sustentando seu lugar e deslocamentos. Nesse sentido, ele necessita ultrapassar a derme e, de alguma maneira, confundir-se com suas fronteiras”<sup>66</sup>, é o que observa Ana Costa.

No filme *Livro de cabeceira* vemos a riqueza do universal e do singular da cultura marcada como forma de identidade num corpo cheio de desejo, mas desejo que não dispensa as marcas de pertença daquela sociedade chinesa. Um corpo como uma “tela branca”. O filme conta a história de uma moça chinesa muito bonita. Ainda pequena, seu pai escreve palavras nas suas costas, um ritual

---

<sup>65</sup> Ramos, M.A. 2000, p.103.

<sup>66</sup> Costa, A. *Tatuagem e marcas corporais*, 2005, p.9.

costumeiro da família. Crescida, emerge para a personagem uma cena sexual presenciada do seu pai com outro homem, vivenciada quando criança. Dessa cena ela passa a uma fantasia que a levou a ter atração por homens que pudessem escrever em seu corpo palavras, frases, histórias, em letras lindas, com tinta apagada com a água. Após alguns relacionamentos frustrados, apaixona-se loucamente e seu amante por ela. Os dois vivem uma paixão intensa: ele escreve no corpo dela, ela no dele. De um rito cultural e familiar, a escrita no corpo torna-se indispensável para a personagem que, ligada à cena traumática desencadeia uma série de repetições. Tem nos atos da escrita no corpo, um gozo. Seu corpo é uma página em branco. O interessante é que, grávida e com a morte desse amante que tanto desejava, barra seu desejo para o amor de outros homens e tatua-se de uma escrita definitiva em seu corpo, na carne, com a chegada de sua filha. A tatuagem se apresenta-se como uma maneira de imprimir no corpo a angústia que sentia desde a cena do pai, mas só pode fazer isso após o nascimento da filha, em quem escreveu, também, as primeiras palavras. Aquelas repetidas de geração à geração. Do cultural ao particular, as marcas definitivas conferem-lhe sentido, um valor.

“A tatuagem pode colocar em cena – ser um representante- daquilo que tem valor totêmico. Esse valor vai fazer com que o corpo e sua representação sejam coletivizáveis e singulares. A singularidade vai dizer respeito a um traço que pode capturar o

olhar do outro. E o que torna coletivo é o lugar que esse olhar pode conferir como identidade.”<sup>67</sup>

Assim, movimentos jovens têm como manifestação de seus ideais, a marcação do corpo. Nos anos 60, os hippies, que idealizaram a harmonia e a paz com a natureza, usam pintura ornamental no rosto com desenhos de flores, símbolos de paz e amor, mostrando ao mundo suas lutas, ideais, convicções e revoltas.

Outro movimento, o *punk*, abrange uma desconstrução de valores associados aos comportamentos, às roupas, à aparência corporal, à representação de si na sociedade. Breton registra que o movimento *punk* é desde o princípio uma dissidência corporal que explode na Inglaterra desde os anos 70. Fácil reconhecer um punk pelas ruas, por toda indumentária que o envolve e que faz a mostra ao olhar do outro. As marcas no corpo são evidentes: tatuagens, queimaduras de cigarro, *branding*, *piercings*, escarificações. A pele é ornada de inscrições que rejeitam o que é imposto, com manifestações de raiva e recusa da sociedade. Os *punks* apropriam-se ludicamente dos símbolos da cultura sado-masoquista pelo seu valor provocativo, violência voltada para eles mesmos, pois responde a sua própria vontade. Mas os ideais do movimento punk tem sido banalizados, justamente pela incerteza ideológica que ronda o capitalismo atual.

---

<sup>67</sup> Idem, p. 19.

Utilizada por grupos específicos, a tatuagem ganha adeptos de todas as idades e estilos, torna-se popular durante o século XX e hoje há uma grande disseminação dessa prática, transformando os corpos.

Anéis, pinturas, mutilações, assim como as roupas e a tatuagem, cobrem o corpo e dão ao indivíduo uma sensação de pertença, de protesto, de mostrar a diferença. A nudez inicial sendo inadmissível e insuficiente. O corpo, escultura viva, precisa ser marcado.

Se as tatuagens de sociedades tradicionais repetem as formas ancestrais inscritas numa filiação, as marcas contemporâneas, ao contrário, são em princípio, uma visão de individualização e estética; elas são às vezes formas simbólicas de se dirigir ao mundo, mas na verdade uma forma estritamente pessoal aos motivos de pertença de si mesmo. A marca cutânea traduz a necessidade de completar por uma iniciativa própria um corpo insuficiente nele mesmo a encarnar um sentimento de existência propícia.

Se o tatuamento em sociedades tradicionais representam repetições de formas ancestrais inscritas numa filiação (adoração a um totem, por exemplo, a um pai), as marcas contemporâneas, ao contrário, são em princípio, uma forma de individualização e de estética. Expressam o simbolismo de proclamar ao mundo uma forma cada vez mais pessoal, ao mesmo tempo causa semelhanças identificatórias. O signo na pele é uma maneira aplacar a turbulência de uma passagem de um estatuto ao outro, uma tentativa de dar uma outra significação simbólica para um acontecimento e ritualizá-lo. Diferente de sociedades tradicionais já abordadas, na

contemporaneidade há o esforço do corpo próprio, separado dos outros e do mundo, lugar de liberdade numa sociedade onde nada é formalmente reprimido.

Essa apresentação precipita a questão de que o ato de tatuar faz laço, imprime um algo que se endereça ao outro. Marcas de revolta, beleza, poder, submissão são transportadas como uma linguagem que pretende velada, pois que não é expressa na fala, mas no corpo.

Denise Bernuzzi de Sant'Anna em sua apresentação do livro *Políticas do corpo*, coletânea de textos com artigos de antropólogos, historiadores, e que convoca saberes diversos, afirma que o conhecimento do corpo é diversificado, uma vez que ligado às bases culturais e sociais que o constituem e o transformam: da medicina à religião, passando pela antropologia e pela filosofia. Usado em várias acepções, objeto histórico e multifacetado, o corpo é suporte biológico para as armadilhas psicológicas e culturais, memória mutante das leis e dos códigos sociais. “Cada sociedade tem seu corpo, assim como ela tem sua língua”<sup>68</sup>. Submetido ao sistema, “o corpo não cessa de ser (re)fabricado ao longo do tempo”. Seria “empobrecedor analisá-lo tomando-o como algo já pronto e constituído para em seguida privilegiar suas representações ou o imaginário da época onde ele está submerso”, sendo essencial, antes de mais nada, situar as problematizações que possibilitaram as práticas de representações corporais, e porque o intuito desse capítulo é

---

<sup>68</sup> Certeau, M. Apud Bernuzzi. S. Idem, p. 12.

apresentar as marcas corporais, mais especificamente a tatuagem, num contexto dinâmico, histórico, cultural e social.

A idéia que Lacan traz sobre o corpo coisificado, um corpo mortificado, é o corpo ordenado pelo significante, um corpo separado da sua vida. Este corpo do qual fala Lacan, está constantemente num processo de desvitalização. Colette Soler aponta que primordialmente isso ocorre desde o aparecimento da ciência, a partir do século XVII, quando Descartes introduz o tema do corpo máquina, diferente dos corpos dos escravos antigos que fabricam um objeto para o mestre. Soler traz os corpos como que trabalhando em cadeia, corpos maquinizados e a idéia de um novo Frankenstein. Daí as cirurgias estéticas (que reforçam o culto à beleza, o que não é novidade), o transplante de órgãos, as manipulações genéticas, a reprodução assistida, os esportes radicais, a tatuagem excessiva e não totêmica, enfim. Essa desvitalização do corpo “que comanda de maneira mecânica, calculada a operação primária da linguagem em sua extração de vida”<sup>69</sup>, foi expressa por Lacan como o “corpo deserto de gozo”. É idéia de que o corpo não cessa de ser re-fabricado.

À tatuagem já foram atribuídos diversos valores em diferentes culturas, mas na ocidental, ela foi por muito tempo restrita, proibida, tendo uma conotação marginal. Partindo da tensão entre o particular e o universal, que permeia todo esse trabalho, situamos, com Freud, o corpo como a condição do recalque. Corpo que se mostra pelas formações inconscientes. E na tatuagem o corpo mostra. Mas mostra o

---

<sup>69</sup> Soler, C. *Los ensamblajes del cuerpo*, 2002, p. 21.

que? O que do inconsciente vem na carne em forma de uma inscrição permanente?

Mostra recusa de tabus impostos pela cultura, a recusa que cada indivíduo faz, utilizando-se de símbolos que o próprio corpo do recusado social porta, mas isso só não basta. Também corporifica uma identidade. O que também não basta. Há, na tatuagem, o significante e o gozo. Não podemos perder isso de vista.

O texto *O mito individual do neurótico*, diz da influência estruturalista de Lévi-Stauss na obra lacaniana. O método estrutural aplica-se ao estudo da regra de parentesco, que concebe a prevalência do significante sobre o significado para Lacan. Essa prevalência estende-se à pesquisa dos mitos e torna-se objeto privilegiado de Strauss, presente em *A estrutura dos mitos* (1955). Ele coloca nesse texto o problema das relações entre as variantes de um mesmo mito: “cada variante pode ser assimilada a um grupo de permutações de elementos diferentemente dispostos nas variantes vizinhas, de tal modo que o mito progride, desenvolve-se, engendra novas variantes até o esgotamento da totalidade das combinatórias”<sup>70</sup>. Interessante essa abordagem, pois conduz ao entendimento do tatuamento nas diversas formas apresentadas aqui. A presença do estruturalismo lévi-straussiano na obra de Lacan, manifesta-se na passagem do mito coletivo ao mito individual. Os elementos da combinatória tem por característica a repetição e são nessas repetições que revela-se a estrutura do mito e sua invariância.

---

<sup>70</sup> Stauss-Lévi, C. In *O mito individual do neurótico*”1987, p. 28 (resposta de Lévi-Strauss a Jaques Lacan In *Intervention*).

Lacan, depois de Freud, mais do que reconhecer tal estrutura, relaciona-a com o mito de Édipo, a ponto de concluir que a intersecção entre mito social e o mito individual é um mito familiar. E isso é claro nas entrevistas com os tatuados.

No mesmo texto, existe uma analogia com as idéias de Marx, colocando que o indivíduo isolado é o resultado da criação humana e, portanto, não é próprio da natureza humana, é uma criação histórica: o homem “não é somente um animal social, mas ainda um animal que não se pode individualizar a não ser na sociedade.”<sup>71</sup>

Tanto a colocação de Marx, como a de Lévi-Strauss, mostram o quanto as referências colocadas na abordagem da tatuagem levam a essas constatações, tão caras no ensino de Lacan.

---

<sup>71</sup> Idem, p. 22.

## Capítulo II - A Psicossomática

### Parte 1- Um termo da medicina

Para falar do termo psicossomática na medicina, é preciso antes traçar um breve panorama delineado ao longo dos estudos filosóficos e da pesquisa científica. A relação entre corpo e espírito foi bastante debatida e a psicossomática ocupa um lugar a partir dessas reflexões. Advinda das correntes que concluem pela unidade corpo-alma, a psicossomática compreende a existência humana, a saúde e a doença através de uma posição integrada, preocupando-se com as manifestações dessa unidade no homem.

Situamos duas correntes que sustentam essa relação: o monismo e o dualismo. O *monismo* situa o homem num único princípio vital. Uma vertente, *idealista*, acredita que esse princípio seja constituído pela alma. A outra, *materialista*, propõe que o corpo é a realidade desse princípio e considera que o psiquismo seja um epifenômeno do corpo. O empirismo, o associacionismo, o positivismo, o materialismo e o neopositivismo, também sustentam o princípio monista, cada movimento com suas particularidades. Temos em diversas épocas seus expoentes, passando por Platão, Hegel, Hobbes, Hume, J.S. Mill, entre outros.

Em 500/428 A.C., Anaxágoras separa soma e psiquê, dando início ao *dualismo*, que concebe corpo e alma como dois princípios

vitais diferentes no homem. Nessa posição encontram-se Aristóteles, Tomás de Aquino e os neo-escolásticos, defendendo uma concepção *hilomórfica*, na qual corpo e alma formam uma única substância completa. Descartes, por sua vez, sustentou que corpo e alma são substâncias diferentes e separadas, embora tenham uma influência recíproca, embasando o *interacionismo*. Temos ainda Leibnitz representando a corrente *paralelista*, que concebe corpo e alma como substâncias distintas e que funcionam de maneira independente, mas harmoniosa. O *paralelismo psicofísico*, cujo maior expoente é Wundt, afirma que o homem é um organismo que se manifesta sob dois aspectos: corporal e mental.

Para K. Jaspers existe o caráter único e indissociável na relação corpo-alma e, portanto cada homem vivencia o em si. Concebe “o corpo como sede da alma, assim como a determinação pela alma da experiência desse corpo, perdem o sentido as tentativas de localização anatômica das funções psíquicas”<sup>72</sup>.

Na Idade Média, há a crença no contágio mental e a transmissão de doenças através da sugestão. Os sacerdotes ocupam uma função essencial na cura das pessoas, realizando rituais num contexto religioso. Era de suma importância que o doente possuísse crença no curandeirismo ou até mesmo no médico. Volich acrescenta: “esses fenômenos manifestam-se mediante a transferência, descrita por Freud, tendo também sido descritos por Claude Lévi-Strauss, ao analisar o xamanismo, por meio da noção de eficácia simbólica”<sup>73</sup>.

---

<sup>72</sup> Jaspers.K. (1985) *Psicopatologia geral*, v. I, p. 269.

<sup>73</sup> Idem. p.55, 56.

A partir do final do século XIX, surgem elementos que propiciam a investigação das dimensões subjetivas encontradas nas manifestações orgânicas, o que possibilitou a inclusão destas no entendimento do tratamento das doenças. Com isso, a palavra abre espaço na relação terapêutica. E é com Freud que essa perspectiva concretiza-se. A Psicanálise torna-se referência no desenvolvimento das teorias psicossomáticas no século XX, despertando uma leitura diferente das correntes anteriores e atuais, colocando em evidência a relação do sintoma orgânico com a dinâmica psíquica, com o infantil. Outro ponto fundamental é a tomada da distinção entre as psiconeuroses e as neuroses atuais, nas quais considerou-se a dimensão econômica do funcionamento psicossomático e a questão do trauma. E essa abordagem psicanalítica é responsável pela psicossomática atual.

Em torno de Freud, muitos psicanalistas se reuniam na “Sociedade psicológica das quartas-feiras”. Desde 1902 esse grupo é o embrião da *Associação Vienense de Psicanálise* que se oficializa em 1908. Essas reuniões são freqüentadas por Otto Rank, Theodor Reik, W. Stekel, M. Graff, Hitshman, A. Adler. Outros que acabam se reunindo em Berlim por iniciativa de K. Abraham: Max Eitingon, Hans Sachs, Ernest Simmel, Melanie Klein e Franz Alexander. Também participam Félix Deutch, Wilhelm Reich e Georg Groddeck que trazem preciosas contribuições para a teoria psicossomática.

Freud aponta a importância da psicanálise como método terapêutico, o que permite ao médico entender as relações entre o

psíquico e o somático, ressaltando a relevância dos estudos de G. Groddeck e Félix Deutch quanto à utilização do tratamento psicanalítico no caso de doenças orgânicas.

Sandor Ferenczi, paciente e interlocutor de Freud, que já em 1909 critica as teorias organicistas, propõe a distinção entre os distúrbios funcionais das neuroses atuais e as psiconeuroses. Ele prioriza a teoria freudiana sobre a sexualidade e o narcisismo. Sob essa ótica, passa a analisar os sintomas orgânicos, introduzindo o conceito de *Patoneurose* e analisa manifestações neuróticas seguidas de doença orgânica. Observa, portanto, que o sintoma orgânico é capaz de concentrar sobre si uma maior quantidade de libido, adquirindo um valor erógeno. Esse investimento narcísico da doença influencia no processo de cura.<sup>74</sup> Ferenczi cria o termo *neurose de órgão*, mais tarde retomado por Franz Alexander. Segundo Ferenczi, a neurose de órgão possui uma estrutura próxima da neurastenia, distinguindo-se das neuroses clássicas, tais como a histeria.

O médico Georg Groddeck, membro da Associação Psicanalítica de Berlim a partir de 1920, constata que doenças orgânicas podem ser compreendidas e tratadas pela psicanálise. Para ele não há separação entre doenças orgânicas ou psíquicas, já que corpo e alma adoecem simultaneamente. Segundo ele, psicossomática remete a uma essência do ser humano e não a um estado.

Em 1923, ano em que Freud publica *O ego e o id*, Groddeck lança *O livro dlssó*, obra que dá ao autor a paternidade da

---

<sup>74</sup> Ferenczi, S. *Des pathonévroses*. In: *Psychanalyse II Oeuvres Complètes*, 1913-1919.

psicossomática moderna, definindo suas posições em relação à psicanálise. Ele aborda o aspecto criativo do Isso, pois que arraigado ao funcionamento orgânico<sup>75</sup>: “O *Isso* vive o homem; é a força que o faz agir, pensar, crescer, sentir-se bem ou doente, numa palavra, o que vive”.<sup>76</sup>

Nesse livro, há uma discussão intensa referenciada pela psicanálise, como a relação do humano com o infantil, a relevância das funções primeiras da mãe, a sexualidade, os sentimentos de amor e ódio materno, a função psíquica das doenças, as dinâmicas inconscientes, o corpo. Segundo Volich: “Ele analisa ainda a relação do homem com a Natureza, a função do simbolismo corporal e da sexualidade, do sonho, do Complexo de Édipo, a função e o tratamento do câncer, a religião como uma criação do Isso, a relação do adoecer com o recalçamento, a relação do Isso com a morte, com a doença mental, bem como a perversão, o voyeurismo e exibicionismo e suas relações com a histeria, a dimensão de fantasia “real” do *Isso*, o narcisismo e a homossexualidade de todos os seres humanos”<sup>77</sup>. O mesmo autor debate o conflito enraizado do pensamento casuísta que divide as causas internas e externas, pois acredita que a plena compreensão das doenças advém da resistência do homem a observar a si mesmo. Conclui, então, que as doenças são criação do *Isso*.

Mas, segundo Volich em seu livro, Freud envia uma carta para Groddeck em 1925, na qual relaciona diferenças entre o *Isso* de

---

<sup>75</sup> Groddeck. G. *O livro do Isso*

<sup>76</sup> Idem. p. 229

<sup>77</sup> Op. cit. 2000, p. 84.

Groddeck e o seu: “Em seu Isso, eu naturalmente não reconheço meu Isso civilizado, burguês, despojado da mística. Entretanto, como você sabe, o meu deriva do seu”<sup>78</sup>. É Freud mostrando, mais uma vez sua inclinação em pensar o homem inserido num contexto cultural.

Os maiores expoentes da psicossomática são influenciados pela psicanálise. Willem Reich também é instigado pelos debates da Associação Psicanalítica de Berlim. Reich critica a forte tendência do meio psicanalítico de “psicologizar o fisiológico”, por achar que se aplicava indiscriminadamente interpretações psicológicas aos processos somáticos, ou situando as enfermidades como resultantes de desejos inconscientes. Segundo ele “os desequilíbrios das funções corporais são resultado de uma perturbação geral do funcionamento vegetativo, sendo as relações entre as esferas somática e psíquica resultantes de um *paralelismo psicofísico*: O psíquico e o somático são dois processos paralelos que exercem efeito recíproco um sobre o outro”<sup>79</sup>.

Reich considera a perturbação genital como fonte de energia da neurose pelo lado somático, pois se há impossibilidade de descarga de libido, haverá patologia. Essa dificuldade está ligada aos conflitos sexuais infantis e com isso, conclui que há uma relação entre a excitação sexual e a angústia, dois pólos do sistema nervoso vegetativo. Ele diz que o sintoma é uma tentativa de descarga parcial e de ligação da libido estática. A resistência à análise acontece não somente como uma resistência à associação livre do paciente, mas

---

<sup>78</sup> Op. cit. 2000, p. 87.

<sup>79</sup> Reich. W. (1940). *A função do orgasmo*. P. 70.

também pelo corpo e estrutura muscular. Ele elabora o conceito de *caráter*, que é uma alteração crônica do Eu, que determina a maneira de reação do indivíduo. Também diferencia caráter de sintoma, pois este é sentido pela pessoa como alheio a si, enquanto o caráter é incorporado àquilo que cada um considera como sendo de sua própria natureza: a função do caráter é proteger o Eu de perigos internos e externos e por isso denominado de *couraça*. A *couraça do caráter* é a dinâmica que retém a energia libidinal do indivíduo.<sup>80</sup> Então, a couraça influencia diretamente a mobilidade psíquica e as relações com o mundo exterior, operando por meio do princípio do prazer-desprazer.

O soma influencia a psique e a psique influencia o soma. A psique, afirma, é determinada pela qualidade e o soma pela quantidade: “A qualidade de uma atitude psíquica depende da quantidade de excitação somática da qual provém”<sup>81</sup>

Ao romper com os órgãos oficiais de psicanálise, no entanto, Reich cai no ostracismo e suas contribuições teóricas não são amplamente reconhecidas no meio dos pesquisadores da psicossomática.

É Félix Deutch, um dos médicos fundadores da Escola de Psicossomática de Chicago, que resgata, em 1926 o termo *psicossomática* e questiona o emprego indiscriminado da noção psicanalítica de conversão na medicina. Ao mesmo tempo critica seu organicismo, apontando o excesso de preocupação com os sintomas e

---

<sup>80</sup> Reich. W. (1933) *Análisis del carácter*. P. 159.

<sup>81</sup> Reich. W. (1940). Op. Cit., p. 129

a negligência com a dimensão humana das enfermidades. Ele incentiva a discussão sobre a relação médico-paciente e desenvolve o método da anamnese associativa, introduzindo na anamnese clássica um interrogatório específico que dá a oportunidade ao médico de ponderar sobre os aspectos psicodinâmicos do paciente.<sup>82</sup> A abordagem de Deutch aproxima-se visão da psicanálise.

Em 1929, Franz Alexander leva para os Estados Unidos o que há sobre a psicossomática em Berlim, no intuito de ampliar a prática psicanalítica para o campo da medicina. Lá discute as dificuldades no campo da psicossomática e pontua que “toda doença é psicossomática, pois os fatores emocionais influenciam todos os processos fisiológicos pelas vias nervosas e humorais”<sup>83</sup>. Alexander, um dos expoentes do estudo dessa vertente da medicina, declara em seu livro *Medicina psicossomática: princípios e aplicações*, que “a psiquiatria só pôde executar a sua função após ter descoberto o estudo da personalidade como seu eixo principal, e esta foi a conquista de Sigmund Freud. A psicanálise consiste no estudo detalhado e preciso do desenvolvimento e das funções da personalidade.”<sup>84</sup>

---

<sup>82</sup> Deutch. F. (1939). *L'interrogatoire psychosomatique*.

<sup>83</sup> Alexander. F. (1953). *Problèmes méthodologiques em médecine psychosomatique*.

<sup>84</sup> Alexander. F. *Medicina Psicossomática: princípios e aplicações*. 1989, p.31

## Parte 2 – Considerações sobre a Psoríase

Conhecida desde tempos remotos, a psoríase é um tipo de dermatose de evolução crônica, recorrente, pois ocorre em ciclos ou surtos e por longos períodos na vida do portador. É caracterizada por erupções eritemato-escamosas e pelo acúmulo das escamas. De acordo com o tipo e a extensão da lesão, a psoríase pode ser classificada como vulgar, artropática, eritrodérmica, flexural ou inversa. Atinge de 1 a 2% da população, podendo ser encontrada em ambos os sexos e, prioritariamente, em adultos acima de 30 anos, o que não exclui sua ocorrência em crianças, adolescentes e idosos, sendo mais comum seu aparecimento no couro cabeludo, cotovelos, joelhos, braços e pernas. Quanto à etiologia, são apontados como fatores que podem desencadear ou agravar a psoríase: a predisposição genética, traumas na pele, fatores ambientais, uso de alguns medicamentos e fatores psicológicos.

Tudo indica que na etiologia da psoríase há uma inter-relação dos processos psíquicos, orgânicos e ambientais: o “trauma físico é importante fator desencadeante e, certamente, infecções por bactéria ou vírus que desequilibram todo sistema imunológico. Trauma psicológico e estresse podem estar relacionados com o início e exacerbação do quadro”<sup>85</sup>.

Pesquisadores suecos constataram a regressão da psoríase com o medicamento *ciclosporina*, o que levou à pesquisa da relação entre

---

<sup>85</sup> Sabbag, C. *A Pele emocional: controlando a psoríase*. 2006, p. 52.

psoríase e mecanismos imunológicos. Constatou-se que quando há a supressão das células de defesa (linfócitos T), há melhora clínica da psoríase, que passa a ser considerada como doença imuno-mediada.

Mas mensageiros neurogênicos, entre eles a substância P do sistema nervoso central, aparecem aumentados na lesão da psoríase. Ora, conflitos intrapsíquicos e eventos estressantes crônicos liberam a substância P, o que faz pressentir mudanças no diagnóstico e novas perspectivas terapêuticas. E a medicina, tendendo a uma visão holística, vem incorporando à terapia medicamentosa, outras técnicas: relaxamento da mente e corpo, meditação, grupos de apoio.

Consideradas lesões auto-infringidas na pele, atualmente sabe-se que tais doenças estão relacionadas com distúrbios psíquicos, tanto em termos de causa como de efeito. O psiquismo pode, portanto, interferir no desencadeamento, manutenção, agravamento ou melhora das dermatoses, uma vez que há uma estreita relação entre pele e psiquismo o que, conseqüentemente, chama a atenção para a dimensão psicológica da psoríase.

A grande maioria das pessoas que tem psoríase associa o início da doença a uma fase estressante de sua vida ou diz que a doença piora numa fase dessa.

A psoríase é um sintoma que ocorre na pele, sendo que a pele é justamente o que está na passagem, na transição, entre o eu e o mundo. É, portanto, uma zona de contato entre o eu e o outro, um órgão limítrofe entre o interior e o exterior, uma ponte de ligação que,

principalmente no início da vida, é o vínculo mais forte com o meio exterior e, segundo Anzieu<sup>86</sup> ao mesmo tempo em que tem uma dimensão de origem orgânica, tem também uma dimensão imaginária, “como sistema de proteção de nossa individualidade, assim como primeiro instrumento e lugar de troca com o outro”.

Há um ramo da dermatologia que investe nesta dimensão da pele, ou seja, que dá lugar ao papel das emoções, fantasias e sentimentos inconscientes como fatores que influenciam nas enfermidades cutâneas, seja na origem, manutenção ou piora do quadro.

Azulay (Ibid) pontua que as relações entre pele e psiquismo já chamavam a atenção de antigos dermatologistas, a saber, Damon (1868) que publica um livro intitulado *Neuroses cutâneas*; Bloch (1891) criador do termo *neurodermatite*; Kaposi (1895) que escreve também sobre relação entre pele e neurose e Falcones (1788), que assinala os efeitos das paixões sobre a pele (apud, Azulay, 198).

Ainda segundo Azulay “a pele é o que há de mais profundo” (p. 294). Assim, vemos a importância de se pensar os conflitos que estão subjacentes aos sintomas cutâneos, verificando as possíveis correlações entre tais sintomas e os aspectos psíquicos envolvidos na construção da enfermidade.

---

<sup>86</sup> Anzieu. D. *O eu –pele*. 1989, p. 17.

### Parte 3- Casos clínicos

Com o objetivo de ilustrar a teoria psicossomática discutida a seguir exponho dois casos clínicos a ela relacionados e por mim atendidos no Instituto da Pele (UNIFESP).

#### **A) Do trauma à cena: a questão da filiação e do trauma como origem de um fenômeno psicossomático.**

A paciente narra uma cena: *“meu pai estava batendo na minha mãe e ia bater no meu irmão, fui tentar apartar e ele me empurrou, fui até a cozinha peguei uma faca e dei duas facadas nele, ele foi para o hospital e eu para a delegacia, eu queria matar. Desde então meu corpo ficou tomado pela psoríase”*.

Carina reclama dessa falta de investimento materno. Há uma hipótese de que a mãe não conseguiu apresentar a filha ao pai, impedindo-a de se haver com a Lei transmitida pelo Nome-do-Pai. Há aqui uma tensão entre as duas maneiras como Lacan entende a filiação. Num primeiro sentido a filiação decorre da nomeação do pai por parte da mãe, segundo um desejo que não é anônimo. Na segunda acepção, a filiação decorre da interpretação, feita pela criança, acerca da mulher que o pai desejou na mãe. Aparentemente as duas acepções convergem, no entanto, o caso presente levanta a possibilidade de que, apesar da recusa ostensiva em aceitar a nomeação conferida pela

mãe, o ciúme do pai, que acredita ter sido traído pela mulher, desconfiando que Carina é fruto dessa traição, e sua perseverança em denunciar essa suposta infidelidade, surgem como signo possível de seu desejo por Carina.

A filha protegia a mãe contra o pai e, ao mesmo tempo em que o pai não podia reconhecê-la como filha, a reconhecia como mulher. Segundo o relato da paciente, o pai a bolinava quando estavam sozinhos “*ele vinha me cobrir toda noite, para cobrir não precisa tocar e ele me tocava, perguntou uma vez se já tinha nascido pêlos na parte de baixo*”. Há uma inversão que toca na questão do desejo e do gozo e instaura o trauma. A filha era mulher. Mulher que na presença de outros era alvo de xingamentos, “*vagabunda, piranha, lixo, diferente*”, mas, segundo Carina, quando eles estavam sozinhos “*ele era todo carinhoso*”.

Quero destacar o significante *diferente* que aparece como um xingamento. *Diferente*, é como Carina se localiza na família e isso persiste: ela diz que sempre foi a mais inteligente e, portanto, seu pai a chama de *diferente*, que quer ser melhor que ele, diz que tem cabelo ruim, *diferente* dos irmãos e dele, mas Carina procura uma explicação: “*isso pode ser genético...*”. O significante *diferente* nega, de fato, sua filiação, mas a genética pode salvá-la, “*posso ser sim filha do meu pai, minha avó era negra, sei que tinha negros na família*”. Esse fato justificaria o “cabelo ruim”, a herança genética, a pertença na família e mais, a filiação. Ela é taxativa: “*eu quero ser filha do meu pai*”.

Carina está em busca de um pai, mas um pai outro, ela fala: “*meu pai não cumpriu a função de pai*”. A questão da filiação para essa paciente não se resolveu, essa busca continua e repete-se nos homens com os quais se relaciona que são alcoólatras e bateram nela, como o pai sempre o fizera: busca um traço do pai nesses homens. Em uma sessão conta que o marido um dia lhe bateu muito, mas o interessante é que ela afirma serenamente: “*eu acho que eu queria aquilo, eu provoquei*”.

O *diferente*, qualificado como xingamento, toca numa das suas primeiras falas, ainda na primeira sessão: “*quem com porcos se mistura, farelo come*”. Intriga esse dito popular, como ela mesma o definiu. Ela, sendo *diferente*, faz um esforço para não se “misturar” numa família de “fracassados, alcoólatras e vagabundos”. É assim que Carina se refere ao irmão, marido e filhos. Ela não sabe o que fazer para ajudá-los, “*eu falo, mas ninguém me escuta, dizem que sou a dona da verdade, Deus, sargentão*”. O tempo todo insiste o *diferente*, ela é a única que tem psoríase, que trabalha, que acabou os estudos e sustenta todo mundo. Ser *diferente* é o que faz Carina misturar-se nessa família. Isso se confirma com a segunda parte do dito popular “farelo come”, *farelo* que re-aparece na sua fala quando se reporta a psoríase: “*quando fiquei com psoríase, parecia a mulher cobra, eu esfarelava toda*”.

A passagem ao ato e a posterior formação psicossomática mostram uma espécie de reconfiguração do Nome. Se o significante *diferente* parece representar o sujeito para a rede de significantes que

representam a família, os outros, e mesmo os traços de sua herança, é nesta diferença mesma que se articula a questão de sua filiação. Assim, se a passagem ao ato sugere uma forclusão provisória do Nome do Pai, a formação da psoríase restabelece esta ligação pela via do significante, agora cristalizado, da *diferença*. Isso se vê corroborado pela referência aos farelos.

O ato, as facadas desferidas contra o pai, de certa forma, não dão conta de afastar para longe o gozo insuportável de que se vê tomada todas as vezes que re-atualiza a cena da cobertura do pai sobre ela. Quando diz: “meu pai não cumpriu a função de pai”, parece que, de certa forma, toca na questão de que não há furo, não há interdição para a lei do incesto, não há barreira contra o gozo, tudo ou quase tudo é permitido quando se trata do outro, mas ao mesmo tempo esta declaração assume um valor denegatório hipoteticamente: é por não ter cumprido sua função de pai que posso fazer apelo para que ele o faça. À Carina não resta alternativa, diante da falha da morte do pai, a não ser repetir a mesma operação psíquica, engendrando na lesão de órgão uma nova tentativa de corte, impondo a barreira que a distanciará do gozo inominável e abominável do amor ao pai. Ou seja, o desejo levou ao mais longe a barreira contra o gozo, e isso nos remete à sua fala: “*depois que fiquei cheia de psoríase, meu pai nunca mais me tocou, lógico, parecia a mulher cobra*”.

De repente há uma cena, uma cena de violência contra a mãe e o irmão, apenas mais uma, mas foi é a partir dessa cena que reatualiza o

trauma anterior. Facadas e psoríase, psoríase que comporta o significante *diferente* que é como ela se posiciona nessa família.

O conflito ser ou não ser tocada pelo pai, aparece como estatuto de um trauma: dúvida sobre a sua filiação. Posso falar que Carina experimentava uma dimensão traumática do gozo em cada toque do pai. Ela, com a lesão, torna-se a “mulher cobra” que o pai não pode mais tocar. Encerra desse modo, a ausência da Lei que permeava sua relação com ele.

O pai bate em todos da família, nos filhos e na mulher, menos em Carina. Ela fica de fora. Para ser da família tinha que apanhar e, o ato das facadas reavivou o ódio por essa exclusão ao gozo paterno. O ato foi escrito no corpo. No corpo e na delegacia. A marca no corpo: psoríase. E na delegacia, BO. Algo que atravessou a dimensão do desejo, e de um gozo pulsional via olhar: Carina não era tocada pelo pai diante do olhar do outro, apenas quando estavam a sós. Carina traz, portanto, a partir do corpo em *farelos* da psoríase, a memória da cena que todos viram. Depois disso pode abrir mão do toque do Outro, pois algo do gozo, da experiência perdida está no corpo. Mas realiza uma outra dimensão com a psoríase, a da castração. E coloca, no corpo, os dois lados que estão em jogo: o gozo e a Lei.

O caso direciona à um posicionamento de que o fenômeno psicossomático e a passagem ao ato aparecem como uma condensação de gozo, como um ato desesperado de um não-sujeito que adoece no corpo evitando seu apagamento absoluto. Da passagem ao ato para a passagem ao corpo: duas ações que marcam a ausência de sujeito e o

apagamento do sujeito do inconsciente. Não se trata de um fazer consciente, mas de um não saber o que fazer, pois no seu discurso, mediante um significante traumático, há o seu apagamento. Daí apaga-se também a fantasia e o delírio, possíveis tratamentos simbólicos do real.

## **B) Um Caso de histeria ou de fenômeno psicossomático?**

Angélica apresenta anorexia<sup>87</sup>, sintoma histérico, diferente do fenômeno psicossomático que, de acordo com a psicanálise, não representa o sujeito, já que há um congelamento na cadeia significante, enquanto que os sintomas de conversão histérica são formações do inconsciente com estrutura de linguagem e supõem substituição na cadeia significante. Será, então, a psoríase dessa paciente um fenômeno psicossomático ou um sintoma histérico? A questão aqui apresentada diz respeito ao estatuto diagnóstico de sintomas, em tese, remissíveis a distintas hipóteses etiológicas, mas co-presentes no mesmo sujeito.

Angélica “escolhe” a afecção na pele, algo que aparece fora, que lhe causa *vergonha*, que a remete à *sujeira*, significante comum na sua fala e, posteriormente, a anorexia, diante da falta de possibilidades e recusa da sua feminilidade. Tanto a psoríase como

---

<sup>87</sup> Não vou ater-me sobre a questão da anorexia, mas apenas uma ressalva: “No ensinamento clássico de lacan a anorexia parece estar situada ao lado estrutural da histeria. O traço histérico da anorexia se exprime na centralidade que assume, no artifício anoréxico, a dimensão da recusa. A recusa do prazer se faz, de fato, o escudo do desejo”. Recalcati. M. *Partner-Coisa: sobre nirvana anoréxico*, s/d.

a anorexia são reconhecidas pelo olhar do outro, articulam a mesma demanda escópica em registros pulsionais diferentes.

Angélica tem psoríase desde os vinte anos, hoje está com quarenta. Ela associa o acometimento da lesão ao fato de ter sido promovida no trabalho naquela ocasião: “*eu era **peão**, aí passei a ser **encarregada da sessão**, passei a mandar nas minhas colegas, foi muito difícil*”. Além disso, na mesma época aceitou ser cortejada pelo atual marido que desde os quatorze anos tentava aproximar-se dela e fala: “*eu não gostava dele, me incomodava, ficava chupando peito (nesse momento comete um ato falho, diz peito ao invés de cana), tinha **nojo**. Era molecão, dizia que um dia ia se casar comigo, ele ficava com todas as mulheres da firma, menos comigo. Depois de um tempão, começamos a namorar, eu já tinha psoríase, mas ele não se importava, ele tinha mudado e um ano depois nós casamos, eu não suportava ele antes, minha mãe gostava dele*”.

Ela chega para a sessão brava e diz que a filha tinha ficado muito irritada pela espera. Pergunto por que a filha, de 12 anos, vem junto. Faz, então, associações importantes : “*Eu também quero ir pra casa logo pra **limpar**. Sexta-feira tenho que **limpar** a casa, senão fica sujo, não me sinto bem, tenho medo de voltar sozinha de **ônibus**, parece que vai faltar o ar... quando penso que estou no nono andar, tento me distrair, não entro no elevador sozinha de jeito nenhum, tenho tontura, passo mal, tenho mal-estar, transpiro, sensação de desmaio. Não tenho vontade de comer, já tem seis meses mais ou menos, vem piorando, sinto enjôo e vomito*”. Angélica conta que à noite come algo

e vai dormir para não vomitar: “*se durmo não vomito, vomito mais depois do almoço e janta, sinto nervoso, tenho que vomitar, sinto vergonha, não sei se é vergonha... quando a psoríase tá atacada tenho vergonha, parece que as pessoas ficam olhando, pensando que você é relaxada, que não cuida disso, minha vizinha já me disse isso: pensam que sou uma porca*”. Esse quadro de anorexia e bulimia<sup>88</sup> teve início quando sua mãe voltou para o interior depois de ter passado um ano na casa dela porque estava doente. Vem às sessões cada vez mais magra e faz questão de colocar isso no seu discurso: *Olha, eu sequei!* Nesse período, no entanto, sua psoríase não se manifestou.

Ela fala sobre uma úlcera que *secou* não sabe como, e sobre uma cirurgia de vesícula: “*Tirei as pedras, cadê... chorava, ficava angustiada, sentia uma tristeza... A barriga pulava, tremia, sentia enjôo, mal estar. Entrava no ônibus e doía a barriga, sentia medo. Após três meses ainda doía tudo, achava que tinha doença, sentia dores, vômito, cansaço e a barriga continuava pulando, tremendo. Acho que tenho um bicho, uma cobra dentro de mim. Aí fui no médico e ele me disse que tinha tirado um órgão, ficou um buraco, saí e a barriga nunca mais pulou*”. E essa fala contém significantes que aparecem em outra fala exatamente um mês depois, mês que estive em férias na casa da mãe no interior. Nesse dia conta que está deprimida e que não menstrua há três meses, que come *empurrada*, que sente cansaço, que parece que está flutuando e fala da mãe: “*para ela tudo*

---

<sup>88</sup> A anorexia-bulimia histérica é o nada, há um posicionamento contra o prazer, como acontece na abstinência anorexica ou talvez, para reencontrar o prazer no vômito bulímico. É o nada na sua valência de objeto separador. Idem.

*era pecado, não podia. Não pode encostar em homem, eu achava feio, vulgar, baixo”.*

Pergunto a ela se era assediada por homens e ela fala que sim *“agente gosta, né?, mas sentia nojo quando eles faziam **barulho...**”* Então conta um episódio: *“Certa vez, estava num ônibus apertado com minha sobrinha e ela reclamou que tinha um moço atrás dela incomodando, troquei de lugar com ela, quando desci do **ônibus** minha jaqueta estava toda molhada, não sabia o que era aquilo, quando cheguei em casa contei pra minha mãe, ela ferveu a roupa, passou álcool, me enfiou no banho. Senti **nojo**, tenho nojo disso até hoje, não gosto do cheiro de cândida forte. Não é **nojo**, é agonia...”*.

Quando nasceu, a mãe tinha 44 anos: *“não era para eu ter nascido, me chamavam de Bugrinha, Bugra, minha avó era índia, era quase **preta**”*. O tio dizia para ela: *“não deixa os dois dormirem juntos que vai sair **sujeira**”*. Quando era pequena ouvia o *“barulho”* dos pais e a mãe falando: *“sai pra lá”* [empurrar]. Angélica tinha vontade de dormir com a mãe, sentia o *cheiro* dela, mesmo grávida, quando ia visitá-la dormia com ela, *“tinha **vergonha** de dormir com o meu marido”*.

Da sua infância, tem recordações ruins. Conta que não tinha o que comer, que seus pais faziam um *sacrifício* para alimentar os filhos, sobremesa nunca comia, *“doce não peça porque não tem”*, dizia-lhe a mãe. Uma vez ficou doente, com febre, por causa de um doce com *chantilly* que viu na padaria: *“eu não falava”*. *“Hoje poderia comer doce todos os dias, mas não tenho vontade, não tenho vontade de*

*comer nada, requeijão, então, sinto até uma moleza, me dá enjôo, ponho o dedo na 'guela' e melhora, não sinto mais nada”.*

Lembra-se que os pais brigavam demais, que cuidava do pai alcoólatra desde os sete anos, e que pedia para ele bater nela em vez de bater na irmã. Chorando toda vez que lembra do pai, diz que ele era *implicante* com a mãe e com a irmã, mas não com ela. Fala da adoração pela mãe e que chorava escondido porque, certa vez, quando era pequena, ouviu de uma vidente que “sabia das coisas” que a mãe morreria antes do pai.

Angélica conta que nos primeiros anos de casada não conseguia ir ao açougue e comprar menos de um quilo de carne, tudo que comprava era em grande quantidade: *“tinha vergonha de comprar pouco e era só eu e o meu marido, fazia um monte de comida e depois jogava fora”*. Angélica tem muitos medos, um deles mais significativo: o de estar sozinha. Para tomar banho pede a companhia da filha, que dorme com os pais até hoje.

Em função da anorexia, peço que a dermatologista do Instituto reavalie a paciente, que é encaminhada para um clínico geral. Angélica havia mencionado que já fora a uma consulta e que o médico nem olhara para ela e, por isto, duvidei que aceitasse tal orientação. Surpreendi-me quando soube que ela não só havia ido ao médico, como o achara muito atencioso: conversara bastante e receitara uma vitamina.

Três semanas depois Angélica vem para a sessão e fala: “*Olha como eu engordei, engordei oito quilos, olha o tamanho do meu peito, mas olha a psoríase como está*”. Há lesões pelo corpo todo, principalmente no rosto. Nesta mesma sessão diz que a presença de uma sobrinha em sua casa trouxe lembranças do passado. O marido foi muito “*implicante*” nesse período, da mesma forma que o pai implicava: “*se ele pegasse implicância com uma pessoa era uma casquinha e meu marido é igual*”.

Esse caso clínico convoca a reflexões. E duas observações são fundamentais: a paciente insere a psoríase na cadeia significante e seu discurso não é eminentemente descritivo como em geral o de outros pacientes com psoríase. A referência constante a afetos dissociados, tais como a vergonha, o nojo e o medo, é um outro traço contrastante. Inversamente, seu sintoma anoréxico é atípico, pois ela reconhece seu estado de magreza e diz: “*Olha, eu sequei!*”, diferente do que acontece em outros casos de anorexia, nos quais as pacientes não se percebem magras. Engenhosa, Angélica falseia o próprio sintoma.

Nossa hipótese é que sua psoríase, fenômeno psicossomático, aparece na fala e na cadeia significante, através do trabalho analítico, dando um sentido outro para ela, uma re-significação da doença.

Ao advento da psoríase não se reporta a um acontecimento traumático, mas a uma mudança de posição, uma convocação a um lugar fálico suplementado pela incidência da sedução. Na transferência, a paciente convida à escuta, o corpo é dado a olhar, ela põe em questão o desejo do Outro e contrasta vivamente com a

passividade recorrente, em pacientes com psoríase. Seu corpo está entre o limpo e o sujo e a psoríase inscreveu-se como sintoma histérico, faz parte do corpo sujo. Um corpo que está entre o barulho e o silêncio, entre o muito e o pouco, entre a vergonha e o medo.

Pela responsabilidade de cuidar do pai, Angélica tem deslocado seu lugar de filha. Submetendo-se à imposição da mãe, ela, de certa forma, identifica-se com a submissão do pai passivo, mas que quando alcoolizado vira [tira?] uma “casquinha”. E “soltar casquinha” é uma prática associada à psoríase. Esta identificação se completa pelo seu lugar *entre* os pais, como uma espécie de complemento fálico materno. Vale dizer que para a histérica ela é o falo, então essa posição de “ser” o que o Outro não tem, incomoda.

Passar de peão para en-carregada a coloca de fato num lugar fálico, mudando a relação dominado-dominante. Ela não sente alegria pela promoção. É a insatisfação permanente da histérica, mas isso lhe permitiu escolher, além da sua estrutura histérica e dos sintomas, a feminilidade e a maternidade, posições que sustenta à partir de seus sintomas.

Se o nome atravessa o sujeito, temos nessa paciente algo interessante. Angélica vem de angelical, de anjo, anjo é sem sexo, é puro, bom. Em contrapartida, seu apelido é Bugra, apelido que surgiu por identificarem-na à avó índia, quase preta. Seu nome não nomeia, o nome próprio, nesse caso, confunde-se com o apelido Bugra. Desde o nome já há o dualismo presente na história da paciente. E nessa polaridade, fixa um gozo. Lacan refere-se ao fenômeno

psicossomático como um “cartucho revelando o nome próprio”, um nome que é feito não com o Nome-do-Pai, mas sim com o gozo, que seria nessa problemática da psicossomática, o verdadeiro nome próprio: “o nome próprio que estaria em oposição ao Nome-do-pai seria um nome composto com um ciframento particular de gozo”<sup>89</sup>

Escutando a paciente percebo a dualidade em que coloca seu corpo. Ele está sempre entre o limpo e o sujo. A psoríase faz parte desse corpo sujo que é esvaziado, seco e ao mesmo tempo organiza sua filiação. Mas este corpo esvaziado, que fica nítido no seu sintoma anoréxico é habitado por significantes, não por nomes ou rubricas.

Outra dualidade está entre o barulho que escutava dos pais à noite e o silêncio que precisa fazer no seu quarto, para que a filha não ouça os barulhos do sexo. Há um desejo silencioso que não pode aparecer porque poderá haver gozo. Um gozo que a histérica não admite, pois colocaria “em perigo toda a integridade do seu ser. O surgimento do excesso de sexualidade chamado desejo, com a eventualidade de sua realização, chamada gozo, é tão intenso que exige, para ser temperado, a criação inconsciente de fabulações, cenas e fantasias protetoras” (Nasio, 1991: p.38).

A cena do *ônibus* está inscrita numa conotação sexual inconsciente em torno de significantes e, desse modo, mobiliza a excitação sexual recalçada. Ela goza de um prazer desconhecido, infantil e deslocado (o vômito, por exemplo). O caso supõe o funcionamento da estrutura histérica, no qual há “a neutralização do afeto sexual sobre o modo de

---

<sup>89</sup> Laurent, E. Os nomes do sujeito. In *Psicossomática e Psicanálise*, 1987, p. 29.

recalcamento e deslocamento” (Dor, 1991:42). Fica evidente também, o processo de inversão dos afetos sexuais, pois Angélica tende a recusar uma situação efetivamente sexual, erotizando situações sem essa conotação. Os significantes ligados ao “esperma” e à “comida”, como o *chantilly*, o *requeijão* e os que remetem ao corpo dialetizado entre o sujo e o limpo, caracteriza o efeito do significante na estrutura psíquica da paciente. E se é a organização dos efeitos significantes que trabalha a estrutura, seus sintomas, substituições significantes, remetem ao significante primeiro, o significante latente do desejo e as escolhas estarão submetidas a essa mesma organização. Para Angélica a escolha, também dialetizada, parece que está entre o ser mulher e mãe. A escolha da vida está aí, no desejo de insatisfação, como nos diz Lacan. O alimento que chega, sana sua necessidade, mas não sua demanda de amor. Posteriormente compra mais do que a sua necessidade para, em seguida, recusar o alimento: “joga com sua recusa como com um desejo (anorexia mental). Extremos onde se compreende, como em nenhuma outra parte, que o ódio dá o troco do amor, mas onde é a ignorância que não é perdoada” Lacan, 1998: p.634).

Este caso parece demonstrar que, apesar da lesão efetiva, esta passa a funcionar integrada ao sintoma e à identificação histórica. A dignóstica psicanalítica, portanto, deveria evoluir para além da associação direta entre a lesão e seu diagnóstico como fenômeno psicossomático. O diagnóstico psicanalítico é, também, nesta circunstância, um diagnóstico sob transferência.

## Parte 4- Psicossomática e Psicanálise

Os estudos vindos de vários autores, inclusive da medicina psicossomática contribuíram consistentemente na ampliação do entendimento desse fenômeno. Mas, em psicanálise e a partir de Lacan, a questão do tratamento pela via da palavra se torna muito mais palatável, já que o discurso médico interrompe o paciente pela via da doença e, muitas vezes recorrem a um psicanalista por não saberem o que fazer. Na pesquisa realizada no Instituto da Pele (UNIFESP), durante a qual atendi muitos casos de pacientes com dermatoses graves, a maioria casos de psoríase, pude perceber o quanto não focar diretamente as lesões é benéfico e leva ao seu desaparecimento, pelo menos temporário, mesmo que o início da análise seja pela via da doença.

A discussão sobre esse tema é vasto na psicanálise e às vezes acontecem embates teóricos: “quando as mágoas não saem pelas lágrimas, fazem os órgãos chorarem”, as palavras de Henry Maudsley, que me vem ao acaso à cabeça, colocam bem o fenômeno psicossomático, cuja discussão é vasta na psicanálise.

Jaques Lacan é enfático em sua proposição: os fenômenos psicossomáticos estão no nível do *real*. Nesses casos, o investimento libidinal se faz no próprio órgão. Seguindo a formalização lacaniana, Patrick Valas comenta sobre a lesão corporal apresentada pelo sujeito nesses fenômenos:

“não se pode negar que ela adquire um sentido, em que se manifesta um gozo confuso no discurso cujo ordenamento ela perturba com uma insistência que permite afirmar não ser simplesmente por uma obnubilação passageira ligada a seu efeito de trauma. Esse traço permite mesmo distingui-la de uma lesão puramente orgânica, que não exerce este efeito durável e insistente sobre o discurso do sujeito” (Valas: 1990:79).

Na *Conferência em Genebra sobre o sintoma* proferida em 1975, Lacan afirma que as lesões psicossomáticas são traços escritos no corpo da ordem do hieróglifo, pois não podem ser lidos na cadeia significante como os sintomas, concebendo-as como “para-não-ler”: “O corpo se deixa levar a escrever qualquer coisa da ordem do número”. É, então, um “ciframento que não passa pela significantização da letra, pela subjetivação do desejo, mas está do lado do número, como contagem absoluta do gozo...” (Valas, 1990:84). Na formação psicossomática há um gozo específico e não há invocação do Outro, portanto, não é uma estrutura, não representa o sujeito, não é “um grito”, pois a lesão psicossomática é a marcação de um corpo, como “uma tatuagem, que dá carne a esse órgão irreal da lamela que é a libido” (Valas, 1990:85). As lesões são traços escritos no corpo, que não são da ordem do signo, mas da assinatura, não tendo, desta forma, valor significante. O que se escreve, Lacan chama de “hieróglifo”, “traço unário”, “selo”, “corpo como cartucho que revela o nome próprio”. Portanto, estamos na dimensão do enigma.

É o corpo próprio que se lesiona e não o corpo fantasmático. A presença de uma lesão nos convoca a falar de fenômeno psicossomático e distingui-las do sintoma.

A oposição entre sintoma e fenômeno psicossomático é clara na teoria psicanalítica. No *Seminário 11*, Lacan explica essa oposição dizendo que o sintoma possui a estrutura de metáfora, implicando a substituição significante. Para ele, a lesão psicossomática está localizada fora das neuroses (mas também não é considerada psicose), pois está além da subjetividade. As lesões são produzidas sobre um corpo sem sentido, mas isso não quer dizer que não há sofrimento, um gozo. Lacan lança a frase em 1975 “Um doente psicossomático é muito complicaddo...”.

Nos fenômenos, diferentemente dos sintomas, não há como localizar a incidência de processos psíquicos de metáfora, metonímia ou deslocamento e condensação.

Vale destacar que Freud, em 1905 e em 1910, propõe o termo “complacência somática” para definir a parte tomada do corpo na origem do sintoma histérico, o que estaria na base das conversões históricas. Isso é importante, pois não é difícil confundir a questão da complacência somática com os fenômenos psicossomáticos. No caso das conversões, o corpo marcado pelo significante que remete a outro, serve como suporte ao sintoma, “fazendo saber de um sujeito que se constituiu no campo do Outro”<sup>90</sup>. No sintoma, os significantes, aqueles

---

<sup>90</sup> Nicolau, R. *A psicossomática e a escrita do real*, 2008.

que passam pela decifração, “são significantes que tomaram o corpo, que são gozados pela via de sua encarnação”.<sup>91</sup>

No fenômeno há uma falta de simbolização que explode pela via do corpo. No Seminário *Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise* de 1964-1965, Lacan refere-se ao fenômeno psicossomático sofrendo a indução significativa, mas com uma objeção importante, o desejo do Outro não aparece ao sujeito como falta, apontando uma falha no simbólico: “a psicossomática é algo que não é significativa, mas que, mesmo assim, só é concebível na medida em que a indução significativa, no nível do sujeito, se passou de maneira que não põe em jogo a afânise do sujeito”<sup>92</sup>

A holófrase, correlativa ao fenômeno, se reduz ao par significativo, ao UM. O fenômeno faz no corpo “deserto de gozo”, a incorporação do UM como marcador do gozo. No Seminário *Os escritos técnicos de Freud*, Lacan já pontua considerações sobre a holófrase, dizendo que são frases, expressões que não podem se decompor, vale dizer que toda holófrase presentifica-se em situações limites, nas quais o sujeito está suspenso em uma relação especular com o outro.

Na lingüística, a holofrase presupõe um enunciado que condensa uma sentença que leva consigo um sentido ou uma intenção. No *Seminário Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*, Lacan explica a condensação pelo par significativo que forma uma massa. A

---

<sup>91</sup> Soler, C. *Corpo falante*, 2007, p. 3.

<sup>92</sup> Lacan, J. *Seminário 11. Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise (1964/1965)*, 1988, p. 215, 216.

representação do sujeito por um significante a outro, não acontece, pois é no espaço entre S1 e S2 que possibilita o surgimento do sujeito e do objeto *a*. Na presença da holófrase há a suspensão da função significante como tal, causando a ausência da dimensão metafórica, prejudicando o registro simbólico. Dessa forma não há questionamento ao desejo do Outro, portanto, apresenta-se como não barrado, não desejante. Essa impossibilidade de capturar o desejo do Outro acarreta numa impossibilidade de surgir como sujeito desejante.

O fenômeno psicossomático, FPS, definido a partir da holófrase, está incluído na série de casos em que o significante se apresenta como UM. Estamos falando de FPS, psicose e debilidade, mas o sujeito não ocupa o mesmo lugar. No fenômeno não há forclusão do significante fálico do discurso, como ocorre na psicose. Aqui é preciso marcar que o fenômeno psicossomático pode se presentificar em outras estruturas, nas quais outros mecanismos estejam operando, como o recalçamento e a denegação.

Soler pergunta sobre a oposição entre fenômeno psicossomático e sintoma depois que, em 1975, no *Seminário RSI*, Lacan reelabora sua concepção de sintoma para fazer do mesmo uma função que transforma o significante em uma letra de gozo.

Se o sintoma é o UM de gozo fora do inconsciente, se é uma letra que se fixa, temos que a estrutura do sintoma parece ser igual a do FPS, pois ambos estão do lado do UM de gozo. Mas, a questão esbarra no deciframento, o sintoma se dá a ler, enquanto que o fenômeno, apesar de ser da ordem do escrito, não é decifrável. Na

*Conferência em Genebra sobre o sintoma*, Lacan afirma: “tudo se passa como se algo estivesse escrito no corpo, alguma coisa que se oferece como enigma”<sup>93</sup>.

O FPS é uma manifestação do real, o que difere do sintoma que está inscrito-escrito no simbólico e revela o sujeito do inconsciente. Lacan apresenta uma palavra que marca a questão do fenômeno como tal. Trata-se de uma mostraçãõ não passível de ser decifrada pelo significante, ponto de angústia. O FPS acarreta lesões com as quais o sujeito não se implica e não atribui sentido, ocorrendo um contornamento do simbólico e, portanto algo do real faz incidência no corpo.

Mas o que leva à incidência dos fenômenos psicossomáticos? O trauma, conforme apontam alguns psicanalistas, como Miller e Valas. Eles estabeleceram um modo de relação entre o surgimento do FPS e o trauma de modo semelhante a neurose, contudo, sem a intermediação do simbólico. Miller diz: “no que concerne ao psicossomático precisamente, tentamos dar valor ao efeito traumático de algum acontecimento que não foi traduzido quanto ao simbólico, mas que em curto-circuito, marca o corpo”<sup>94</sup>. E Valas afirma que “tudo se passaria de certo modo como se o sujeito sentisse a imposição sobre si das significações confusas do discurso do Outro que, à força de se repetir, causaria trauma”<sup>95</sup>.

---

<sup>93</sup> Lacan, J. *Conferência em Genebre sobre o sintoma*. 1975, p. 14.

<sup>94</sup> Miller, J.A. *Extimidad Del goce (1999)*. In Gorali, V. 1999, p. 23.

<sup>95</sup> Valas, P. *Horizontes da psicossomática*, 1990, p. 83.

O trauma é um conceito caro à psicanálise. Está presente em toda a obra de Freud que descobre a temporalidade do trauma, ou seja, é no *a posteriori* que ocorre a validação de uma impressão que não foi significada no instante da percepção, mas fixou-se, fazendo retorno em outros momentos. Em *Esboço de Psicanálise* de 1938, ele conclui sobre a universalidade do trauma e as repressões que eles originam. Lacan, em seu retorno à Freud, corrobora sua tese de universalidade do trauma, embora faça diferenciações. Na teoria lacaniana o trauma é a própria entrada do sujeito na linguagem e esse acontecimento ocasionará a ordenação de gozo, a regulamentação do gozo remanescente e a impossibilidade de acesso à Coisa. Com essa tese, Lacan conclui que todo ser falante é traumatizado: fato de estrutura.

O inassimilável produz efeitos e afetos, gerando angústia e desorientando o sujeito, tirando-o da cena simbólica muitas vezes. Para o sujeito, resta construir um saber possível que dê vazão ao afeto recalçado e, a fantasia (localizada entre o real e o simbólico), situada por Lacan como a “janela para o real”, é uma possibilidade para o sujeito “pôr fim à vivência do ‘não-ser’, de ‘não-ter’ desejo, trazida pelo trauma”<sup>96</sup>. Mas, a doença pode ser também uma saída, o real encerrado no corpo, na carne, sem mediação da fantasia. Uma saída psicossomática. É o que mostra o caso de Carina e Angélica.

Uma hipótese é que perante o trauma, há uma ruptura e uma invasão do real que se contém, numa certa medida, pelo fenômeno psicossomático: “a lesão seria assim, sua parte mais externa, sua

---

<sup>96</sup> Fonseca, M.C. Do trauma ao fenômeno psicossomático (FPS) – Lidar com o sem-sentido? In *Revista Agora*, 2007, p. 234

‘crosta inorgânica’ que, ao mesmo tempo que aponta para o real por meio da condensação de gozo, impede que ele invada o psiquismo”<sup>97</sup>. Concordando com Maria Carolina Bellico Fonseca, o fenômeno psicossomático é um dos tratamentos dados ao real do trauma.

Uma questão primordial: Qual é o gozo que se encontra no psicossomático? Seguindo a *Conferência*, Lacan articula o inconsciente como lugar de saber, como S2 que , juntamente com S1 permite dar sentido, mas o FPS está profundamente enraizado no imaginário.

O que temos aqui são três elementos em que Lacan destaca o FPS: é da ordem do escrito; há um gozo específico, diferente do gozo do sintoma; e está localizado no imaginário.

Partimos do imaginário do corpo, o UM da consistência do corpo como está posto no *Estádio do espelho*. O corpo é a imagem. “O estádio do espelho é, portanto, o momento lógico onde se precipita uma imagem (Freud compara o eu a um cristal, daí a idéia de precipitação e de linhas de fratura) com a qual o sujeito se identificará (se transformará à imagem e semelhança) – precipitação que ocorre dentro de uma matriz simbólica. O eu como precipitado se constitui pela imagem do outro, que funciona como espelho, fornecendo ao sujeito uma representação do seu corpo distinta das sensações internas de sua motricidade”<sup>98</sup>.

E sobre os gozos que se inscrevem no imaginário? São dois: o que Lacan elabora na intersecção do imaginário e do simbólico, o qual

---

<sup>97</sup> Idem, p. 242.

<sup>98</sup> Dias. S. *Paixões do ser: uma captura monstruosa*. 1995, p. 41

escreve *jouis-sens* (gozo do sentido) e o *gozo do Outro*, que se encontra na intersecção do imaginário do corpo com o Real. Esse último está fora do simbólico, mas não fora do corpo, enquanto que o gozo fálico está fora do corpo, mas no simbólico. É por essa via que podemos dizer algo do gozo psicossomático, e Soler comenta: “Daí podemos construir uma analogia com o sintoma, por pouco que referimos ao FPS a este gozo do Outro, é o único que se inscreve no imaginário, fora aquele que se agarra ao sentido.”<sup>99</sup>. O Gozo do Outro localiza-se na intersecção do imaginário e do real, sem mediação simbólica. Mas é preciso não confundi-lo com o gozo do ser, outro gozo que Lacan trabalha no nó borromeano: o gozo do ser está fora do simbólico, ele é inefável, perdido pela castração, mítico, ligado à Coisa, anterior à significação fálica e localizado em algumas formas de psicose. Diferente do Gozo do Outro que, podemos dizer, refere-se ao gozo do psicossomático: um gozo “corporal, que não foi perdido pela castração, mas que emerge além dela, efeito da passagem pela linguagem, mas fora dela, inefável e inexplicável, que é o gozo feminino”. Gozo do Outro sexo, do sexo que é Outro em relação ao Falo, explica Dunker: “A proporção sexual não existe, ou seja o gozo Outro não pode ser calculado a partir do gozo fálico e é por isso que ele é aproximado do gozo místico, do gozo que não se constrange ao semblante da linguagem”<sup>100</sup>. Esse gozo do Outro está no registro do fantasma, mas ele tem efeitos na subjetividade. O que podemos dizer do gozo, desse gozo específico dos fenômenos psicossomáticos? O

---

<sup>99</sup> Idem. p.56

<sup>100</sup> Dunker. C. *O cálculo neurótico do gozo*. 2002, p. 62.

desejo do Outro invoca o ser introduzindo-o na linguagem e fazendo surgir o sujeito do desejo, o gozo do ser, aquele anterior à Coisa, à intervenção do significante, puro real, submetido à Lei. Articulado agora ao simbólico e ao imaginário, o sujeito efeito da metáfora paterna goza com o Falo, o fundamento do significante, gozo da palavra, gozo fálico, efeito da castração e que se opõe aos dois gozos fora da linguagem, fora do sentido: *gozo do ser* e *gozo do Outro*. Mas no FPS há uma falha na constituição do sujeito e na castração, há um problema no gozo, Dunker é preciso ao dizer: “a neurose estrutura-se, do ponto de vista do gozo, pelo pareamento entre a castração no sujeito e o gozo no Outro. Se o neurótico recua diante do sacrifício representado pela sua castração é porque esta equivale, fantasmaticamente ao gozo do Outro.”<sup>101</sup>

De que gozo trata-se nos fenômenos psicossomáticos? Não podemos dizer que trata-se do gozo do ser, aquele gozo mítico, anterior à lei significante, ligado à coisa, gozo do corpo.

Do mesmo modo que o sintoma fixa o gozo fálico em uma letra que ex-siste ao inconsciente, pode-se supor que o FPS fixa com um traço tomado do gozo do Outro, o gozo outro que é fálico e constitui o corpo Outro. O Outro é o corpo no FPS, talvez essa afirmação ajude a esclarecer essa questão, o gozo está alojado no Outro. “Um Outro está em questão no fenômeno psicossomático, porém, longe de ser o lugar do Outro que pode ser ocupado por um outro sujeito, este Outro é o corpo próprio... parece-me, portanto, que o corpo como Outro é de

---

<sup>101</sup> Idem, p. 84

fato uma noção que permitiria esclarecer nossa orientação psicossomática”.<sup>102</sup>

Lacan afirma na *Conferência de Genebra sobre o sintoma (1975)* “(...) se evoquei uma metáfora como a do congelado é porque há efetivamente essa fixação(...) é porque o corpo se deixa levar a escrever algo da ordem do número”<sup>103</sup>. O que é da ordem do número não faz série, mas atua como pura frequência, um sinal unívoco da cifra, contagem do gozo, que leva a uma possível escrita do real. Essa fixação de gozo está fora do simbólico e, no trabalho de análise, deve haver um esforço na direção de um sentido, mas não se trata de um sentido imaginário, nem simbólico enquanto significação, mas um sentido que não se desloca, mas que aponta para um gozo específico, sustentado por um significante indutor, aquele em que o sujeito se aprisiona e que está sustentado, por sua vez, pela letra.

*“Eu sou branquinha como meu pai, minha mãe é preta, mas baixinha como eu, minha avó é branca, na minha família os bonitos são os de pele escura... me chamavam de branquela... tive doença do leite quando pequena... tenho medo do escuro... as marcas brancas (no seu corpo) me incomodam, mas as escuras, do sol, nem ligo”.*

---

<sup>102</sup> Miller. J.A. *Algumas reflexões sobre o fenômeno psicossomático*. In: *Psicossomática e Psicanálise*. 1987, p. 94.

<sup>103</sup> Lacan, J. *Conferência em Genebra sobre o sintoma*, 1975, p. 139.

Esse discurso, de uma paciente com vitiligo que atendi no instituto da pele, não pára, é incessante, narrativo, não faz uma retroação significativa. Eles, os significantes, estão aí, mas não fazem sentido. Há um dito, ela fala, mas não um dizer. O “*nem ligo*” – *vit ligo*, pode ser um conector, algo de uma nomeação que produz a holófrase.

A respeito da psicossomática, Lacan coloca que nesses casos não há afânise do sujeito. A metáfora paterna falhou, então não há significante que represente o sujeito para outro significante, uma vez que S1 está colado, amalgamado a S2.

“O sujeito cessa de ser representado, e em que, de certo modo, falta a descontinuidade. São casos onde não estamos em presença de uma articulação significativa, porém onde está em função a presença ou a ausência de um significante unário, de um significante privilegiado. Um S1, portanto, mas de certo modo absoluto” (1987: 89)

Lacan, no *Seminário 11*, ao comentar o fenômeno psicossomático, refere-se às experiências de Pavlov e diz que o animal não põe em causa o desejo do experimentador e assim, dá a entender que o sujeito psicossomático não põe em questão o desejo do Outro, mas sim opera um contornamento do Outro.

Podemos pensar sobre a função paterna no que se refere aos fenômenos psicossomáticos, que as leis significantes das formações

inconscientes não se aplicam aqui. Situamos, então, o que Nasio chama de foraclusão parcial do Nome-do-Pai.

O conceito de foraclusão em Freud é um mecanismo de defesa do ego que rejeita a representação insuportável torna-se totalmente dissociada do afeto. A representação repelida transforma-se em percepção alucinatória, nas psicoses, e retorna ao ego. É como se alguma coisa do eu incomodasse, por isso a arranca de si sem distinção, rejeita-a e a reencontra transformada no exterior: “o que é rejeitado no simbólico reaparece no real”<sup>104</sup>.

Esse conceito de foraclusão é contestado por Nasio em relação ao fenômeno psicossomático. Para ele a foraclusão é um “mecanismo local, determinado por fatos locais”. Ele acha que devemos não somente questionar a idéia de rejeição como também deixar de situar a incidência da foraclusão em um plano global pensando justamente naquilo que Freud colocou. Diz que nada levaria a pensar que a foraclusão comportaria o desmoronamento do ego. Ao contrário, ele acredita que a defesa é demasiadamente enérgica e o ego sofre uma perda, mas este continua, em seu conjunto, numa espécie de unidade consistente. O ataque é apenas local e a perda apenas uma perda parcial, ou seja, a separação da realidade pode ser parcial.

A teoria lacaniana do par significante é torna possível dissipar o que ele chama de falsas noções em relação a foraclusão: a de rejeição e a de globalidade.

---

<sup>104</sup> Lacan, J. *O Seminário, Livro 3. As Psicoses (1955-1956)*, 1985.

No que se refere à lesão de órgão, a foraclusão do Nome-do-Pai, local, como Nasio a chama (poderia ser como Lacan, não há afânise, houve uma falha pontual num dos Nomes-do-Pai) trata-se de que não há significante excêntrico à cadeia e nem ponto singular opaco em torno do qual se ordenaria a nova realidade. Isso quer dizer “parcial”: refere-se ao sintoma e não à estrutura. Esse significante que não é excêntrico, é amalgamado, solidificado à cadeia. Dessa forma, não há consistência do sistema significante, não há filiação segundo os encadeamentos significantes. A filiação circula no nível das lesões orgânicas, assim a filiação do Nome-do-Pai torna-se filiação de objeto (que substitui a filiação do Nome-do-Pai). E aquilo que seria retorno em relação ao recalçamento, teria uma consistência heterogênea na foraclusão, cujo retorno seria a própria lesão, remetendo a ela mesma.

Essa tese de Nasio não se esgota aí, o autor avança e nos fornece outras teorizações interessantes que serão abordadas nesse trabalho, mas Lacan e outros psicanalistas, como Castanet, dizem que nesses casos “a função do Nome-do-Pai é, em parte, fracassada, mas **não há foraclusão**, por isso pode-se concluir que a psicanálise pode romper essa falta de afânise e fazer de novo funcionar o simbólico”. Na minha opinião, Nasio faz um esforço para tentar uma solução para a questão da foraclusão nos fenômenos, mas fico ainda, com a tese de Lacan, Castanet e outros.

No momento lógico da constituição do dujeito, no qual a criança renuncia a posição de ser objeto de amor da mãe, vai em busca de outro objeto, possível pela mediação da função paterna simbólica

(metáfora paterna). A metáfora paterna se constitui, por sua vez, através do reconhecimento da mãe, implicando numa mãe faltosa e desejosa. A criança também. Momento de substituição da metáfora. O S1, desejo da mãe, é substituído por S2, Nome-do-Pai. A castração separa esses dois significantes o que faz com que a criança se insira na rede simbólica, direcionando-se a objetos substitutos do falo. Aí funda-se o recalque originário, recalque do significante fálico. Neste processo, cai o objeto *a* e o sujeito busca na fantasia a causa do seu desejo. Na holófrase, há a solidificação de S1 e S2, portanto o objeto *a* não cai, não havendo possibilidade de inauguração do desejo. Não há emergência do sujeito.

Lacan no *Seminário livro 11*, afirma que o que fundamenta o fenômeno psicossomático é a incidência de *um* significante sobre o corpo em virtude de um fracasso da função do Nome-do-Pai, um holofraseamento, permitindo que se estruture alguma coisa que é da ordem da letra. S1 cola em S2, sem o intervalo que possibilita a divisão do sujeito “a letra estaria a ser considerada em sua função de inscrição de um gozo específico e, antes de tudo, de um ‘não a ler’, de um não a decifrar” (Castanet, 2003), pois em Lacan, a escrita, a letra estão no real e o significante no simbólico.

Lacan fala de auto-erotismo sem relação de objeto e é aí que os fenômenos psicossomáticos se situam, no nível dos fenômenos auto-eróticos, no qual o prazer está em causa, diferente daquilo que ocorre nos sintomas, onde há desprazer.

Portanto, o holofraseamento de que se trata aqui não tem a mesma configuração daquele da psicose, em que o sujeito não pode responder ao retorno no real de um significante foracluído, mas sim de uma situação limite, lá onde o sujeito está suspenso, numa relação especular com o Outro: o Outro é o corpo. O que se passa é uma espécie de congelamento do significante ao corpo, provocando um bloqueio tal que um significante não pode se ligar a outro, não permitindo que a indução significante coloque em jogo a afânise do sujeito. Nessa medida, o fenômeno psicossomático funciona como esse traço, como um “significante, não de uma presença, mas de uma ausência apagada”<sup>105</sup>, uma marca que passa, necessariamente, pelo ponto de apagamento, marcando a diferença: “o corpo se deixa escrever alguma coisa que é da ordem do número”<sup>106</sup>, uma vez que o que falha é justamente a função do pai, ou seja, a função de *zero*, por onde se introduz a via pela qual o sujeito passa a se *contar*, inaugurando sua unicidade significante.

A escrita, fala Lacan no Seminário 20, *Mais ainda*, não é para ser lida, a letra é feita no prolongamento da palavra e, portanto, no discurso analítico é preciso verificar o que as letras introduzem na função significante. No entanto, fenômenos psicossomáticos a letra seria da ordem do nome próprio, uma marca impressa. Então, como fazer o sujeito falar de uma escrita ilegível, solidificada, já que essa letra não se traduz, liga-se a um traço que não foi metaforizado pelo Nome-do-Pai? É como argumenta Castanet: “a letra é a materialidade

---

<sup>105</sup> Lacan, J. *O Seminário, Livro 9, A Identificação (1961-1962)*, 2003.

<sup>106</sup> Lacan, J. *A Conferência de Genebra sobre o sintoma*, 1975.

do significante, ela permanece inscrita como um tipo de *a* que não é exteriorizável do Outro à maneira da neurose” (Castanet, 2003). Há linguagem no corpo, há uma escrita. Há incorporação, não da estrutura, mas de um significante impresso, fixado no corpo, não na fantasia. Lacan, na *Conferência em Genebra sobre o sintoma* (1975), faz uma consideração sobre o doente psicossomático que dá brechas a alguns desdobramentos na clínica psicanalítica. Alguma coisa ocorre com estes sujeitos que endereçam ao escrito, mas em muitos casos os analistas não podem lê-lo. “Tudo se passa como se algo estivesse escrito no corpo, alguma coisa que se oferece como enigma...”

Ainda no Seminário 20 há a afirmação categórica de que o significante se situa ao nível da substância gozante, ou seja, o significante é a causa do gozo. Pergunto: o que podemos tirar disso ao pensar os fenômenos psicossomáticos?

No discurso desses pacientes existe a presença de significantes, que não fazem sentido, porque não representam o sujeito para outro significante, mas estão fixados num gozo na carne. E pergunta Lacan: “sem o significante, como mesmo abordar aquela parte do corpo? Como, sem o significante, centrar esse algo que do gozo, é a causa material?”.<sup>107</sup> Mas o que está em jogo aqui não é o significante, mas o próprio gozo. Podemos dizer que nesses casos o gozo não cessa de se inscrever?

Sem dúvida, a lesão, a marca de um vitiligo ou psoríase está circunscrita na carne e o sujeito faz desse gozo na carne sua própria

---

<sup>107</sup> Lacan, J, *O Seminário, Livro 20. Mais, ainda* (1972-1973), 1985, p. 36.

divisão, mas não um signo, justamente porque as lesões não são signos: “a lesão psicossomática, portanto, explica-se por uma posição do sujeito ao Outro que não se decifra. Nos fenômenos psicossomáticos, não é mais tanto o desejo que é interrogado, e sim o gozo” (Castanet, 2003).

O sentido de um signo depende do sentido de todos os outros signos. O sentido do signo é sempre tributário de um ato de simbolização, é a construção do próprio signo pela associação de um significante a um significado.

Comparado ao sintoma neurótico, que desloca-se na cadeia significante, que permite brechas para o aparecimento do *a*, o fenômeno pode ou não estar lá, aparece e desaparece, como um mecanismo pulsional. Portanto, Lacan coloca a numeração binária do neurótico como 1 2 3 4 e do fenômeno psicossomático como 1 0 1 0. Na *Conferência em Genebra sobre o sintoma*, Lacan aponta que é pelo viés do número que se dará um deciframento para o gozo do psicossomático, ou seja, naquilo que na linguagem se veicula de real. Já vimos que os sintomas se assemelham à letra e por isso estão submetidos à leitura, enquanto que nos fenômenos psicossomáticos não ocorre um deslizamento, mas uma construção em que o número é isolado, não apontando para nenhum outro significante ou significação.

O que podemos dizer do gozo, desse gozo específico dos fenômenos psicossomáticos? O desejo do Outro invoca o ser introduzindo-o na linguagem e fazendo surgir o sujeito do desejo, o

gozo do ser, aquele anterior à Coisa, à intervenção do significante, puro real, que foi submetido à Lei. Articulado agora ao simbólico e ao imaginário, o sujeito efeito da metáfora paterna goza com o Falo, o fundamento do significante, gozo da palavra, gozo fálico, efeito da castração e que se opõe aos dois gozos fora da linguagem, fora do sentido: *gozo do ser* e *gozo do Outro*. De que gozo trata-se nos fenômenos psicossomáticos? Trata-se do gozo do ser, aquele gozo mítico, anterior à lei significante, ligado à coisa, gozo do corpo?

O fenômeno psicossomático encerra-se num corpo (superfície de inscrições significantes) tomado pelo imaginário, mas um significante único se molda à sua modalidade de gozo, situada no real, no real da carne. A questão é definir o gozo do psicossomático ou, como disse Miller: “para nós o problema é mostrar em que a resposta psicossomática mereceria converter-se em questão sobre o desejo” (Miller).

### Capítulo III- O corpo na psicanálise

Freud publica, em 1893, *Algumas considerações para o estudo comparativo das paralisias motoras orgânicas e histéricas*, análise acerca de suas descobertas sobre o sintoma, onde apresenta uma nova concepção do sintoma histérico: “a paralisia histérica também é paralisia em representação, mas com um tipo especial de representação cujas características permanecem como um assunto a ser desvendado.”<sup>108</sup> assim, Freud estabelece uma nova noção de corpo. As paralisias histéricas ganham outro estatuto, sendo consideradas como uma nova forma de manifestação do sintoma, na qual o corpo tem uma concepção imaginária, um corpo que se encontra representado numa dimensão de excesso, conservando algo que não faz parte do sintoma neurológico e que Freud logo chamará de retorno do recalcado.

Há um excesso impossível de traduzir em imagens verbais, interrompendo, desse modo, a representação de uma determinada parte do corpo de tal modo, que se produz a paralisia de um pedaço dele, cuja representação está reprimida e que está fora das associações. Mais tarde, Lacan dirá isso de outra maneira, ou seja, que o corpo é efeito do discurso e segue as leis do significante e suas relações com o gozo. O corpo está presente na lógica da cadeia associativa de representação, mas há sempre um excedente de afeto impossível de

---

<sup>108</sup> Freud. S. *Algumas considerações para um estudo comparativo das paralisias motoras, orgânicas e histéricas*. Obras Completas. V. I, p. 183

nomear. Excedente que se manifesta num campo delimitado por zonas erógenas, nas quais esse tanto de afeto cola na carne pelos traços do gozo do outro. É um corpo que está fora da biologia, submetido à lei do significante, é um corpo particular que porta a marca da pulsão e que comanda o seu funcionamento.

Em 1916, Freud situa a pulsão entre o psíquico e o somático, como representante psíquico dos estímulos que se originam no corpo, e alcança a mente. Seria um impulso da exigência feita à mente para ligar-se ao corpo.

Mais que isso, Lacan atribui ao corpo um triplo estatuto: corporiedade imaginária, simbólica e real. “O corpo é o lugar onde o eu enuncia radicalmente sua alienação: eu sou isso”.<sup>109</sup>

Na corporiedade imaginária, pode-se dizer que há uma apreensão do corpo sempre vacilante, ou seja, há uma discordância constitutiva entre o eu e a forma na qual ele se reconhece. O reconhecimento dependerá sempre do olhar do outro e será sempre mediado pela imagem e pela linguagem. No texto *O estádio do espelho como formador da função do eu*, Lacan vai dizer:

“o estádio do espelho é 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

---

<sup>109</sup> Dunker. C. *Corpo, carne e organismo*. s/d

ortopédica – e para a armadura enfim assumida de uma identidade alienante”.<sup>110</sup>

A corporeidade simbólica implica, reúne, inúmeras artimanhas para identificações e significações do corpo, sejam elas estéticas, religiosas, artísticas ou biológicas. Desse modo, o organismo é algo do corpo num sistema simbólico específico, pois ele contém um saber, está no discurso, no discurso médico, por exemplo. Esse corpo simbólico, como afirma Lacan em *O avesso da psicanálise*, tem a estrutura de um saber. E saber não é só representação, mas ação, é o S2, esse significante que se articula a outros significantes e representa o sujeito. É aí que está a repetição que visa o gozo: “Esse saber mostra aqui sua raiz porquanto na repetição, e sob a forma do traço unário, para começar, ele vem a ser o meio de gozo – do gozo precisamente na medida em que ultrapassa os limites impostos, sob o termo prazer, às tensões usuais da vida”<sup>111</sup>. Se só existe gozo no corpo e o saber é meio de gozo pela incidência desses significantes (S2), chega-se a uma dimensão do corpo simbólico.

Mas, há um aspecto da corporeidade que não se inscreve como sujeito e também não se aliena como objeto. Esse é o real do corpo, o que em Lacan, faz oposição ao corpo.

Para pontuar o que está formulado adiante, a frase de Lacan: “uma identificação é a transformação que se produz no sujeito quando ele assume uma imagem”, é fundamental. Aspecto a destacar aqui é o

---

<sup>110</sup> Lacan, J. *O estádio do espelho como formador da função do eu*. In: Escritos. 1998 ,p. 100

<sup>111</sup> Lacan, J. *Seminário, livro 17. O avesso da psicanálise*. P. 46.

termo transformação, que pressupõe que as identificações são estabelecidas dependendo do estado do eu “uma modificação, um trânsito que se opera no sujeito e não um estado fixo e essencial a que ele se reduz ao se reconhecer nos objetos”<sup>112</sup>. Outro aspecto, segundo Dunker, é o ato de assumir, pois “nem todas as imagens são assumidas pelo sujeito, e não é diante de todas as imagens que o sujeito se transforma”. E é justamente do traço unário que se trata, da função do traço unário, a origem do saber, “a forma mais simples da marca, que é falando propriamente, a origem do significante”.<sup>113</sup>

Um sujeito só reconhece seu corpo através do olhar do outro, que faz a função de espelho, espelho carregado de ideologias, pois o outro não reflete a imagem do corpo próprio, mas o que ele deseja: “este espelho ideológico me devolve tanto aquilo que eu sou, quanto aquilo que eu não sou, quanto aquilo que eu deveria ser”<sup>114</sup>. Ocorre, então, uma insatisfação constitutiva. A imagem do corpo é sempre uma imagem na qual o sujeito se aliena em uma forma-objeto, mas o sujeito não é estático, seu corpo pulsional busca possibilidades de modificar esse corpo imaginário através de vários meios. A compreensão de sua corporiedade é sempre vacilante. Lacan diz no *Seminário 11*: “o de que se trata na pulsão é de *se fazer ver*. A atividade da pulsão se concentra nesse *se fazer*.”<sup>115</sup>

---

<sup>112</sup> Dunker. C. *Corporiedade em psicanálise: corpo, carne e organismo*. s/d. p. 13

<sup>113</sup> Lacan. J. *Seminário livro 17. O avesso da psicanálise*. p. 44

<sup>114</sup> Dunker. C. op cit. p. 16

<sup>115</sup> Lacan. J. *Seminário livro 11. Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. p. 182.

Para entrar na questão do corpo em psicanálise, é necessária uma articulação importante, que posiciona sobre o eu e o sujeito do inconsciente, pontos cruciais para se entender a constituição do sujeito em Lacan e levar à diferenciação, tantas vezes confusa, entre sujeito e indivíduo. Para tanto preciso discorrer sobre os mecanismos de alienação e separação, para chegar ao conceito de indivíduo. E a partir daí entrar com a contextualização do corpo, eixo fundamental do trabalho.

No processo de alienação, já se dá de cara com a questão da distinção entre *eu* e *sujeito*, contribuição lacaniana que inova aquilo que Freud formulou em seu ensino, pois Lacan coloca o *eu* como uma construção imaginária e o *sujeito* do inconsciente como o sujeito do desejo. Para ele, eu e sujeito não são a mesma coisa. Freud (1923/1972), diz que o eu é *das Ich*, uma instância intrapsíquica imersa no sistema percepção-consciência, servidor de outras instâncias (o isso e o supereu) não havendo nenhuma idéia de um sujeito. Na topologia lacaniana o ser e o sujeito são disjuntos, noção já no grafo do desejo em *Subversão do sujeito e dialética do desejo* (1960)<sup>116</sup>, e em *Posição do Inconsciente* (1960 - 1964)<sup>117</sup>, onde ele articula suas proposições em torno do *cogito* cartesiano “Penso, logo existo”, indagando o sujeito da ciência e, ao mesmo tempo, dialetizando com a tese filosófica de que o sujeito passou a existir com Descartes. Partindo das semelhanças e diferenças entre Freud e Descartes, Lacan chega à fórmula negativa do *cogito*: “ou não penso, ou não sou”.

---

<sup>116</sup> Lacan, J. In *Escritos*(1960), 1998 p. 831.

<sup>117</sup> Lacan, J. In *Escritos* (1960-1964), 1998 p. 845.

Essa fórmula negativa é justificada na medida em que, a partir da noção de inconsciente, suas formações – lapso, esquecimento, ato falho, sonho – não implicam num sujeito que possa lidar com suas representações e dar continuidade ao seu ser. Ocorre uma escolha forçada. O que isso quer dizer? Lacan elaborou a idéia do *vel* alienante como sendo a escolha forçada entre o ser e o sentido, que no *cogito cartesiano*, à luz da psicanálise, o leva a analogia da escolha forçada entre o "não penso" e o "não sou".

Em *O estádio do espelho como formador da função do eu* (1949)<sup>118</sup>, Lacan rejeita a tradição filosófica oriunda do *cogito*, ao conceber a função do eu na psicanálise promovendo o *Je* como um eixo do trabalho freudiano. Sua elaboração desemboca na particularidade dos pronomes *Je* e *moi* na língua francesa: entre o eu e o sujeito do inconsciente, não coincidentes. A função do *Je*, determina a estruturação de um eu como posição simbólica do sujeito concomitantemente ao surgimento de um eu, a de *moi*, como uma construção imaginária.

Em *A Instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud*, fala da função do sujeito apresentando a frase em latim “*cogito ergo sum ubi cogito, ibi sum*”<sup>119</sup>, que se traduz: "Lá onde eu penso: 'eu penso logo eu sou', lá eu sou". Aqui Lacan introduz a noção de espaço na ordem do pensamento, inferência decisiva: "é claro que isso me limita a só estar aí em meu ser na medida em que penso que sou

---

<sup>118</sup> Lacan, J. In *Escritos (1949)*. 1998.

<sup>119</sup> Lacan, J. In *Escritos*, p. 520.

(estou) em meu pensamento; em que medida eu realmente o penso, isso só diz respeito a mim e, se eu o digo, não interessa a ninguém"<sup>120</sup>.

Nesse momento de seu ensino, Lacan retoma a metonímia e a metáfora, pois são nessas figuras que aparece a separação, no sentido daquela espacialização, na frase em latim: "penso onde não sou, logo sou onde não penso"<sup>121</sup>. O inconsciente freudiano, situado no jogo da metáfora e da metonímia, implica a inversão, pela qual lá onde há pensamento (inconsciente), *eu (Je)* não estou, e lá onde está o *eu (Je)*, *isso* não pensa mais: "O que cumpre dizer é eu não sou lá onde sou joguete de meu pensamento; penso naquilo que sou lá onde não penso pensar"<sup>122</sup>.

Conclui-se, dessa forma, a disjunção entre ser e pensamento. Do mesmo modo, ao rever o cogito, Lacan transforma-o, resultando num *eu (Je)* bastante distinto daquele de Descartes e, reinterpreta esse *cogito*, transformando-o e produzindo como resultado um *eu (Je)*, esse que se toma por uma coisa que pensa.

A elaboração cartesiana coloca o *cogito* (o "penso, logo sou") com seu sujeito assegurado de ser, pelo único fato de que ele pensa, o sujeito dessa certeza segue com o ego e o pensamento.

Mas o sujeito lacaniano existe onde se cruzam letras, o significante e uma posição descentrada do eu em relação ao processo da fala. Esses dois eixos levam ao registro de funcionamento no qual o significante representa o sujeito para outro significante.

---

<sup>120</sup> Idem.

<sup>121</sup> Idem, p. 521.

<sup>122</sup> Ibidem.

Lacan mostra em *O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise* (1978), a dificuldade de abrir mão da noção do eu, sem o qual não se consegue pensar. Ele segue dizendo que, da mesma forma que Copérnico introduz a noção de que a Terra não era o centro do universo, e sim, o Sol, Freud, retira a noção de eu do centro, ou seja, a descoberta freudiana mostra que o inconsciente "escapa totalmente a este círculo de certezas no qual o homem se reconhece como um eu" (Lacan, 1978/1992, p. 15).

Segundo Lacan, Freud partiu da idéia de que aquilo que é da ordem do eu é também da ordem da consciência. No decorrer de sua obra, Freud conclui que não pode situar a consciência e, pode-se dizer com Lacan, que o *eu = Je* é distinto do *eu = moi*. O sujeito não se confunde com o indivíduo. "O sujeito está descentrado em relação ao indivíduo" (Lacan, 1978/1992, p. 16) . O sujeito do inconsciente é o sujeito por excelência, e se difere do eu, função imaginária, que pode ser consciente.

Na concepção lacaniana o sujeito fala. Há uma oposição entre o sujeito do inconsciente e a organização do eu: este nos diz muita coisa pela via da denegação, mas isto não explica qual é a relação entre os dois sistemas. Eles não são apenas um o inverso do outro, de forma que a análise do eu seja a análise do inconsciente ao avesso, o que se deve ao fato da insistência, da repetição. Disso surge a questão de saber qual é a natureza do princípio que regula o que está em causa, ou seja, o sujeito. Se para Descartes o ser é inerente ao sujeito, Lacan vai escolher este ponto como um primeiro passo no estudo da

*Identificação*, em 1961, no Seminário 9, em que ele retoma, desde a primeira sessão, os problemas postos pelo *cogito*, e novamente condena a formulação de Descartes, dizendo que nada suporta a idéia tradicional filosófica de um sujeito, a não ser a existência do significante e de seus efeitos.

A importância deste percurso está no limite da experiência cartesiana: o sujeito é evanescente, há a necessidade de uma garantia, de um traço de estrutura, do traço unário. O significante e o traço alcançam sujeito, constituído como segundo em relação ao significante. O traço unário é como a tatuagem, o primeiro dos significantes.

No *Seminário 11 Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise* (1973), Lacan, discorrendo sobre a questão da transferência, fala do sujeito como aquele que é representado por um significante para um outro significante, e do Outro como sendo o tesouro dos significantes. Apresenta então, as duas operações que regulam as relações do sujeito e do Outro, a alienação e a separação. Na alienação, o sujeito se aliena no Outro, como já foi dito acima. Na separação, esse sujeito afanísico, não se manteria simplesmente na acumulação progressiva do saber, pois não se trata de um sujeito que conhece e acumula representações da realidade, como se dirá do eu, *moi*. Com o *vel* da alienação, o sujeito tem apenas uma saída – a via do desejo.

O processo de separação refere-se à intersecção entre o sujeito e o Outro, o ser e o sentido. Daí advém duas faltas: a falta que o sujeito

encontra no Outro (perda do *ser*), própria da estrutura significante, pois é nos intervalos do discurso do Outro que desliza o desejo, e a falta inerente do sujeito, a falta anterior, de seu próprio desaparecimento (a afânise, que ocorre na submissão ao sentido dado pelo Outro). Esta falta é, em parte, recuperada como objeto para o Outro.

Esse desaparecimento sustenta a fantasia de sua morte, o que corresponde ao primeiro objeto que o sujeito coloca na dialética. Na separação, o sujeito irrompe na cadeia significante, e o objeto *a* se destaca. Essa operação de separação vai permitir que o sujeito encontre um espaço entre os significantes onde irá constituir seu desejo, desejo não conhecido. Isso faz com que o sujeito retorne à origem, sua falta anterior. Evoca-se, então, a conclusão de que alienação e separação não são processos estáticos. O sujeito oscila permanentemente entre alienação e separação, o que pode ser verificado na clínica, numa alternância constantemente renovada.

A criança, é alienada no desejo da mãe, submetida a um significante que a condena a não ser, pois o sujeito do inconsciente é barrado quando escolhe o sentido dado pelo Outro (mãe). Tempo diferente dessa lógica vai acontecer com a separação. No tempo da afânise, momento de fechamento do inconsciente, o sujeito é chamado ao Outro, conduzindo-o para a identificação constitutiva. Aqui podemos citar a pulsão invocante, a voz e o olhar que chama o sujeito. O desejo da mãe convoca o sujeito. Já a separação constitui o tempo da abertura do inconsciente, onde se dá o corte nos significantes, é o

sujeito no campo do Outro, seu desejo é o desejo do Outro. A invocação de um olhar desejante e de uma voz que possa nomear o desejo, inscreve um traço que desencadeia o processo de identificação.

O sujeito sai da alienação, ou seja, separa-se e instaura-se a falta, que constitui o seu desejo. E para que haja a falta, o sujeito vai ser operado por dois significantes, pois com a separação cai um objeto, o objeto *a*. A separação é a busca da parte perdida do ser. O objeto *a* é aquilo que singulariza o sujeito, pois denota a especificidade de seu desejo. É a maneira esperada, segundo a teoria, para ocorrer a separação. Entretanto, em muitos casos, a separação causa um impasse. Impasse teórico que traz questões fundamentais para a clínica. É o caso dos fenômenos psicossomáticos, nos quais não há a operação de afânise no processo de separação.

Lacan evoca o signo como efeito de desvitalização do corpo pelo significante. Chama isto de “corpo deserto de gozo”, o que ressalta desde o texto *O estádio do espelho como formador da função do eu*, quando fala do corpo como um saco, uma bolsa com orifícios, o corpo que se vê e se toca, portanto, não tem interior, não há gozo, ou seja, o corpo interno funciona segundo o princípio do prazer, sua excitação se mantém no nível mais baixo. E o corpo desertificado pela operação de gozo equivale à redução de sua excitação e possibilita a condição de domá-lo, produzir um corpo civilizado que “obedece as ordens do discurso(...) é só um corpo deserto que pode obedecer aos imperativos e aos objetivos do discurso”.<sup>123</sup>

---

<sup>123</sup> Soler, C. *Los ensamblajes Del cuerpo*, 2002, p. 23.

A questão do corpo na psicanálise se impõe, precisamente pelo sintoma, algo da ordem da linguagem, uma vez que é decifrável, um acontecimento do corpo, do corpo que goza. Até falamos do inconsciente-linguagem, mas o conceito *gozo* vai fazendo com que Lacan mergulhe em outras vias para tratar o corpo, que não aquele posto no *Estádio de espelho*. A introdução do conceito de parlêtre coloca a palavra como algo que tem sentido, um saber, mas não somente um saber “linguageiro”, mas um saber que está presente no campo do real e do gozo: “O significante está no nível do gozo. Esta proposição inverte a primeira tese, mais conhecida, que afirmava o efeito mortificante do simbólico, seu poder de subtração do gozo real. É a famosa tese do significante como morte da coisa, que Lacan bem recorda com o Freud do fim da *Interpretação dos sonhos...*”<sup>124</sup>. Para depois seguir a questão do corpo como “substância gozante” cabe, primeiro discorrer sobre essa tese.

Lacan trabalha sobre a imagem do corpo e diz do amor que o sujeito tem por ele. No fim de 1979, na sua conferência sobre Joyce, afirma: “o homem tem um corpo e só um”. O homem tem um corpo e esse ter é colocado justamente para reforçar que ele não é um corpo, mas o tem. O sujeito não é um corpo e é por isso que, muitas vezes, tem dificuldade para reconhecer-se nele.

Mas o que é ter um corpo? Para Lacan ter um corpo consiste em fazer algo com ele. Nessa lógica, os que modificam o corpo fazem

---

<sup>124</sup> Soler, C. *O corpo falante*, 2007.

algo, sabem que o têm, e esse fazer com o corpo está relacionado com o erotismo e com aquilo que se realiza numa dimensão pulsional.

No texto *O Estádio do espelho*, Lacan postula que a excitação corporal da criança frente ao espelho é somente uma função da imagem, porque a sua função essencial é apenas de imagem da identidade, não se tratando de identificação. O sujeito se identifica com a imagem, acredita poder reconhecer o que é, na imagem. A identidade é constituída pela imagem e também pela pulsão, que por sua conotação subjetiva convoca o erotismo.

Em *Função e campo da palavra e da linguagem*, Lacan diz que o que Freud chama de forma errada *instinto de morte*, está ligado aos problemas da palavra e da linguagem. Nesse texto, pensa a pulsão de morte freudiana, distingue o efeito negativizante do significante e o símbolo assassino da coisa e fala da liberdade do homem que se inscreve em três pontas, que constituem a renúncia. Daí as escolhas possíveis que o sujeito pode fazer.

Primeiro, a renúncia impõe o desejo do Outro, põe à tona sua servidão, o que está subentendido na metáfora do mestre e do escravo, na qual ocorre a ameaça de morte imposta ao outro, para roubar os frutos do trabalho. Depois, o sujeito consente em sacrificar sua vida, seu desejo. E por último, o sujeito diz não: o núcleo do sujeito consiste em dizer não à prisão do simbólico, à prisão dos significantes da cadeia do discurso, isto é, à prisão do Outro. O sujeito afirma-se na negatividade, utiliza a possibilidade da morte. É a mediação da morte: serve-se da possibilidade da morte para afirmar-se, “nesse jogo de

anel da intersubjetividade onde o desejo só se faz reconhecer um momento para perder-se em um querer, que é o querer do outro e afirmar-se em uma maldição sem palavras”<sup>125</sup>.

Na ambigüidade da pulsão, Lacan faz ressoar a morte, ou seja, com o uso da morte, o sujeito tenta afirmar-se e não desaparecer, mas afirma-se desaparecendo, sacrifica sua vida biológica ou uma parte de sua vida para obter a única e verdadeira vida, inscrita na linguagem, na memória dos homens, única verdadeira e que supera o indivíduo animal, posicionando-o como humano. É o jogo possível do sujeito entre as duas vidas, a biológica e a sublimada no discurso, anúncio do processo de separação: um sujeito que se afirma com seu desaparecimento.

Fica, então, complicado pensar a pulsão de morte produzida pela vontade da destruição. É exatamente o contrário, a mediação da morte não quer dizer apontar a morte, quer dizer que se usa a morte de maneira condicional para obter um efeito de vida humana verdadeira. Há que reforçar o ser para a morte na identidade. Mas também é preciso realçar o papel da pulsão na identidade, identidade alienada ao outro, quer dizer, alienada à cadeia do Outro. Isso tem a ver com o *objeto a* e o uso do *objeto a*, que sustenta todo o eixo das realizações, isto é, o que se pode realizar no social, no trabalho e no amor.

Dizer que há um papel da pulsão na identidade é dizer também, implicitamente, que a pulsão faz laço, que tem um papel socializante, porque quando se fala de identidade não temos nunca uma identidade

---

<sup>125</sup> Soler. C. *Los ensamblajes del cuerpo*

solitária. O gozo em si mesmo, qualquer que seja, é sempre solitário, um goza com seu corpo, um só. O gozo não se compartilha, mas a identidade supõe sempre um outro que aceita, que sanciona o nome. Se o sujeito assina com seu desaparecimento (apagamento/afânise) ou sua atividade pulsional, se não há alguém para reconhecer tal assinatura, não existe uma assinatura. A identidade nunca é autista, a identidade assina para o outro e o outro deve reconhecer. No caso dos fenômenos psicossomáticos, temos a marca da lesão na pele que é da ordem da assinatura, mas o Outro, ele mesmo, não reconhece aquele “carimbo”, não se dá a ler. Falta o nome.

É por isso que a função do pai que nomeia é tão reforçada. Mas não é só o pai que nomeia, o outro nomeia, o social nomeia, e está incluído nisso o caso do sintoma: “A pulsão aponta a identidade do ser, supõe que sustenta o laço social, então não basta desenvolver o aspecto associal da pulsão. Quando Lacan diz que a pulsão vai buscar algo em outro, não é o grande Outro A, é o outro corpo”.<sup>126</sup>

Lacan insiste, no *Seminário 11* que a pulsão não é auto erótica, que se distingue do auto erotismo da zona erógena, pois nela está o *objeto a*, que pela via do órgão incorpóreo (libido) se vai buscar do lado do outro. Coloca ainda que todo gozo obtido do corpo próprio não é um gozo pulsional: a definição estrita da pulsão é o circuito em direção ao objeto que se volta em direção ao sujeito.

A distinção entre pulsão e auto erotismo, porém, fica um pouco esquecida. Surge o interesse quando se investiga sobre os novos

---

<sup>126</sup> Idem

sintomas, as novas formas de gozo, como a bulimia, como as drogas, como as tatuagens e as lesões no corpo. Como esse trabalho trata dos fenômenos psicossomáticos e da tatuagem, é relevante a observação de que nos fenômenos há auto erotismo e gozo no corpo, e nas tatuagens, também há pulsão narcísica, que insiste em fazer no corpo um símbolo de seu significante.

Para Freud a pulsão não é auto erótica, ou seja, ele adverte que não se deve confundir o auto erotismo do esquizofrênico, ou dos fenômenos psicossomáticos, com a pulsão. E distingue auto erotismo, gozar do corpo sem passar por um objeto, gozar do corpo mesmo, e a pulsão, que supõe objeto impossível de engolir (devorar).

A expressão mais de gozo tem a ver com a função de identidade, de socialização da pulsão. Lacan chamou *mais de gozo* não só ao objeto pulsional, o olhar, a voz, o peito, o excremento, mas também aos produtos do mercado<sup>127</sup>. Ora, que ligações se pode estabelecer entre o olhar e o objeto de mercado, já que nos casos do objeto de mercado há uma satisfação que não é pulsional? Existe um ponto em comum, pois ambos, objeto pulsional e objeto de mercado, conseguem suprimir a insatisfação, mas não têm o poder de tapar o *menos* do sujeito. São o pequeno *mais*, mas o *menos* se restitui. No *Seminário de um discurso que não fosse um semblante*, Lacan toca nisso ao dizer que “Se algo chamado inconsciente pode ser semidito como estrutura linguageira, é para que finalmente se nos apareça o

---

<sup>127</sup> Lacan, J. O avesso da psicanálise

relevo do efeito de discurso que até então nos parecia impossível, ou seja, o mais-de-gozar”<sup>128</sup>.

Os dois também supõem o Outro, um Outro que não é o mesmo, mas que está presente: no mercado há outro especial sem figura, anônimo, sem localização. Em todas as partes há o empuxo ao consumo, fabricando as imagens. Existe o Outro superego e é interessante perguntar como se transmite o rastro superegoico do mercado, posto que o mercado só oferta, não obriga a nada, a ninguém a comprar, mas evidentemente utiliza o imaginário, fabricando imagens e exemplos de imagens. Silenciosamente, há um empuxo que se transmite. Relevante esse ponto, se observarmos a proliferação do ato de tatuar. Hoje é muito mais comum alguém estar com o corpo desenhado do que há algum tempo atrás.

Na entrevista com o tatuador Valter, ele conta que atualmente aumentou muito o número de pessoas querendo se tatuar e por simples questão de modismo. Em função disso, adota certos critérios para iniciar um trabalho, sendo às vezes preciso umas duas ou três entrevistas para que concorde em fazer a tatuagem. O perfil mudou muito. Antes os clientes apareciam com propostas coerentes e definidas, o local do corpo onde queriam fazer a tatuagem, o desenho e o por quê. *“Hoje está banalizado, a moçada não tem noção do que é ter um desenho no corpo para a vida toda, é uma necessidade imediata”*.

---

<sup>128</sup> Lacan, J. *De um discurso que não fosse semblante* (1971), 2009, p. 21.

Tanto no caso dos objetos pulsionais como no dos objetos de mercado, a insatisfação se mantém. Lacan convoca o *agalma*, vai buscar em Platão a propósito da relação entre Alcebíades e Sócrates, no Seminário *A transferência* diz: “o agalma é um mais de gozo em liberdade e de consumação”. Isso quer dizer que o agalma de Sócrates depende do encontro, não da produção, é algo que aparece. O encanto de Sócrates para Alcebíades é um encontro, casualidade, contingência. Então, o mais de gozo destaca a contingência do encontro com o mais de gozo do consumo, mais corte porque o agalma de Sócrates se consoma no mesmo encontro.

O mais de gozo do mercado necessita de trabalho. Para obter um objeto é preciso trabalhar muito, não só para construí-lo, mas para pagá-lo. Lacan indica que há o mais de gozo que pertence ao registro da *Tiquê*. É o caso do olhar. Mas há um mais de gozo que se produz com muito trabalho. Os objetos do mercado não estão no registro do ser, mas do ter, podem ser acumulados o que leva a idéia de que o seu ser cresce. Mas ocorre o inverso. O objeto pulsional se distingue, apesar de ser um mais de gozo por ter o alcance no ser, fala da identidade da pulsão, ao passo que os objetos de mercado não têm a função de separação do Outro. Os objetos do mercado reduplicam a alienação significativa com uma alienação objetal.

Pode-se muito bem posicionar as diferenças do objeto do olhar, que adjetiva o sujeito como aquele que é, com o do mercado, em que o sujeito está qualificado como aquele que tem. Aquele que tem tatuagem, por exemplo, que demanda a pulsão escópica do outro. O

corpo do outro, o sujeito não tem. Há tentativas, mas não podemos dizer que se consegue. Mesmo o escravo, não podemos dizer que o mestre o tem.

No *Seminário O avesso da Psicanálise* é articulada a dialética do mestre e do escravo para dar conta do Discurso do Mestre, no qual estabelece que aquele que detém o saber é o escravo, o mestre fica apenas na posição de dominação: pode-se domar o corpo do escravo, o corpo do campo de concentração, por exemplo. São corpos encarcerados de maneira metafórica, que não se pode ter. Já no caso das toxicomanias, da lesão de órgão ou da tatuagem é, sem dúvida, ter um corpo como seu. Por isso, o homem tem um corpo, um corpo único, pois não dá para fazer seu, outro corpo. No fim das contas, o discurso atribui um corpo ao sujeito, antes mesmo da identificação. Quanto mais transformado, mais se pode dizer que se tem um corpo e não que se é um corpo. Isso incide na conclusão da disjunção entre sujeito e corpo e na junção de sujeito e laço social.

O inconsciente não existe sem incidência sobre o corpo. Prerrogativa dada desde Freud no ensino da psicanálise, desde a descoberta dos sintomas histéricos, do caráter traumático da sexualidade, do Édipo freudiano e do que Freud denomina *Mais além do princípio do prazer*, que mais tarde Lacan chama de um gozo nocivo.

Em *Mais além do princípio do prazer*, Freud fala da repetição, a repetição do sofrimento, do trauma, do masoquismo e, portanto, pensa a pulsão de morte como uma solução teórica para dar conta dessas

questões. Mas, Lacan toma outra posição quando aponta duas dimensões da pulsão de morte estabelecida por Freud: por um lado, o significante que se repete e mantém o sujeito na linguagem e por outro, o gozo na pulsão de morte, um gozo nocivo em relação ao prazer, presente na organização do sujeito na vida<sup>129</sup>. Para Freud, o paciente em análise precisa repetir o material reprimido como uma experiência atual ao invés de recordá-lo como algo do passado. E em Lacan temos essa repetição do gozo, um gozo nocivo que leva o sujeito a um ideal do eu, que paralisa e que, sem dúvida, mostra-se no corpo de várias formas. É o caso de Arnaldo, paciente com psoríase grave, que se recusa ao tratamento médico e freqüenta as sessões de análise para conseguir atestado de incapacidade para o trabalho. Deste modo permanece ganhando o salário do governo. Ele diz: *“está vencendo minha licença e eu preciso de outro laudo, não posso trabalhar”*. E, realmente, nessas ocasiões, sua psoríase piora muito.

Para situar o corpo na psicanálise temos de pensar o que Lacan quis dizer com corporificação do corpo. Em *Radiofonia*, texto de 1970, ele emprega esse termo para dizer que não se nasce com um corpo, fabrica-se. O corpo é fabricado pela linguagem. Antes, é preciso uma pausa para distinguir corpo e organismo no ensino de Lacan e mesmo no de Freud, que já nos primórdios da construção da psicanálise percebeu que um se difere do outro.

O organismo está ligado ao instinto de necessidade e possui mecanismos que envolvem o biológico. Portanto, o corpo “não é mais

---

<sup>129</sup> Soler. C. 1002,p. 126

o organismo animal, é um organismo transformado, não somente domado senão também transformado.”<sup>130</sup> O sujeito não escapa de, em algum momento, recorrer ao corpo para que ele lhe diga algo, o signifique. Mas essa voz, que se pretende vinda do corpo, é da linguagem, pois o corpo, segundo Lacan, está habitado pela palavra e por sua vez habita a linguagem. E Lacan afirma que o corpo está totalmente *corporificado* pela palavra, que o corpo é resultante da incorporação coisificante da linguagem.

Pela descontinuidade do significante, a linguagem transforma o corpo, fazendo-o padecer de sintomas e das pulsões, que operam um corte sobre ele. Esse corte tem a ver com a necessidade, demanda e desejo. O organismo necessita de alguma coisa, que já estando no simbólico, na linguagem, demanda algo do Outro que jamais conseguirá suprir. Essa demanda transforma-se em desejo, pois é o corte do simbólico, ou seja, a apreensão do simbólico sobre o corpo, que num movimento pulsional faz circular o objeto do desejo. Nos contentamos com um pedaço desse objeto.

Nesse momento cabe a afirmação de Lacan: “O símbolo é o assassino da coisa”<sup>131</sup>, provocando o aparecimento do sujeito, transformação da necessidade. É nesse movimento, quando algo do vivente (o ser do organismo) se perde, que as pulsões podem circular. Estaria o ato de tatuar na ordem da necessidade?

Concomitantemente, o real está presente no sujeito. Um sujeito no simbólico e um sujeito no real suscitam coisas diferentes, pois um

---

<sup>130</sup> Soler. C. 2002, p. 14

<sup>131</sup> Lacan. J. *Seminário 4*, aula22

sujeito no simbólico é uma dimensão que existe, mas não é um vivente; o sujeito no simbólico existe antes do nascimento do vivente e pode sobreviver depois da morte, sobretudo porque no simbólico, o sujeito é aquilo que se fala dele no discurso. Existe antes de nascer e depois, quando se conserva na memória, na cadeia significante.

Falamos da morte da coisa quando o sujeito insere-se na linguagem, esse corpo ainda coisificado é um corpo mortificado, um corpo inserido na ordem do significante, portanto separado da vida material. Este corpo desvitalizado da linguagem está à mercê da maquinização, da ciência, das novas formas de conceber um corpo. Os operários do século XIX, por exemplo, que trabalham na linha de produção, diz Soler<sup>132</sup>, não são mais os corpos de escravos antigos que fabricam um objeto para o seu mestre. O corpo máquina está cada vez mais evidente na nossa cultura, incluindo aí, as cirurgias plásticas, os transplantes, as manipulações genéticas, a reprodução assistida, enfim, uma infinidade de recursos científicos que sugerem um novo tipo de Frankstein. Também, olhando fora da ciência, o que nos interessa muito nesse trabalho são os corpos modificados, perfurados com *piercings* ou queimados (*branding*), corpos submetidos à implantes subcutâneos que deformam o corpo, suspensões nas quais o corpo daquele que se propõe a isso, se deforma, se dilacera em dor. Mas como já anunciado e mais especificamente, nos interessa os corpos tatuados, coloridos, desenhados, tomados por tintas permanentes.

---

<sup>132</sup> Soler. C. op cit.

A partir do século XIX, um século de múltiplas inovações, de influência contundente da medicina, pela qual descobertas de todo o tipo são feitas em benefício de um corpo sadio e mais duradouro, por exemplo, a descoberta da anestesia, da sexualidade como algo natural, a valorização dos esportes, da invenção de outras máquinas que vieram se proliferando e se desenvolvendo desde a Revolução Industrial, surgem modos de representação social e individual do corpo.

“O corpo tornou-se um jogo de armar?” Pergunta Breton<sup>133</sup>. Para Lacan, o corpo é fabricado, pelos significantes e o corpo que funciona é um corpo despedaçado: “esse despedaçamento, que se considera como um desgraçado despedaçamento da imagem, é correlativo da construção funcional do corpo significante”<sup>134</sup>. A linguagem vai fornecendo significantes e construindo o corpo. É então que Lacan, na contramão de Freud, que diz “a anatomia é o destino”<sup>135</sup>, diferenciando os sexos, afirma: o destino é o discurso, o que está em jogo é como o sujeito vai se inscrever na função fálica. Essa idéia faz toda a diferença para a elaboração do presente trabalho, pois o que determina o que fazer com o corpo independe do sexo, o ponto crucial é o efeito significante e o efeito no gozo. O saber inconsciente afeta o corpo, o saber afeta o corpo do ser por fragmentar seu gozo.

Atento a isso, Lacan lança a expressão *deserto de gozo*<sup>136</sup>. O enunciado de Soler, “O corpo se perde em seu interior”, permite

---

<sup>133</sup> Le Breton, D. *A síndrome de Frankenstein*. In Políticas do corpo. Bernuzzi, S. D orgs.

<sup>134</sup> Soler, C.

<sup>135</sup> Freud, S. *A dissolução do complexo de Édipo* (1924). Obras Completas, p. 177

<sup>136</sup> Expressão elaborada por Lacan no texto *a Psicanálise em sua conexão com a realidade*, 1957.

abstrair algo da expressão *deserto de gozo*, um corpo que aparece como uma superfície em si mesma, “este corpo não tem interior e há outro corpo que é o corpo da sensação e sem sensação não há gozo”. Este corpo, no humano, está reduzido à sua superfície, um corpo essencialmente exteroceptivo; há, evidentemente, sensações internas, por isso a expressão *silêncio dos órgãos* é a não percepção dos órgãos internos.

O silêncio dos órgãos está no nível do princípio do prazer, pois mantém a excitação interna do corpo num plano mais baixo, corpo deserto de gozo: “... o *silêncio dos órgãos* parece designar um momento anterior. No silêncio dos órgãos, o corpo é colocado em silêncio, não faz nenhum barulho, não ‘fala’, não é escutado, testemunhando, assim, uma espécie de surdez em relação aos sinais que se mostram”<sup>137</sup>. Essa descrição é correlativa nos fenômenos psicossomáticos, nos quais explode algo no corpo, que o sujeito não quer saber. Podemos citar o caso de Encarnação, paciente psoriática: “*faz parte do meu eu, não morre, adormece, eu estou aqui, digo para ela (psoríase) você veio de oferecida, não te convidei, é hóspede indesejável, sempre que tenho um problema ela se manifesta, quando estou em sofrimento, eu a respeito, ela está do meu lado, uma brecha e ela se encaixa, olha eu estou aqui*”. A psoríase está lá, mas o sujeito não consegue dar um sentido a essa manifestação.

O corpo interno funciona segundo o princípio do prazer, isso quer dizer que a sua excitação se mantém no nível mais baixo e o que

---

<sup>137</sup> Fernandes. M. H. *A hipocondria so sonho e o silêncio dos órgãos: o corpo na clínica psicanalítica*. In: Hipocondria. M. Aisenstein, A. Fine e G. Pragier orgs. 2002, p. 183.

pode levar de novo o gozo ao corpo interno são as enfermidades orgânicas, o sintoma histérico, o masoquismo, a dor. A dor que se põe na pele leva, também, o gozo ao corpo deserto. E a tatuagem se encaixa muito bem nesse gozo.

A marca da tatuagem assinala um ganho pulsional onde se inscreve um pertencimento: “... as marcas se marcam sobre o corpo para inscrever aí, me parece, sempre uma dupla conotação. De uma parte, a pertença, a pertença a um conjunto e, de outra, uma qualidade erótica.”<sup>138</sup>

É verdade que o corpo deserto, desertificado pela operação de gozo, desertificação equivalente à redução de sua excitação, condiciona a possibilidade de domar o corpo. Este domar o corpo, este produzir um corpo civilizado que obedece às ordens do discurso, supõe primariamente o esvaziamento do corpo, quer dizer, a redução da excitação corporal. E só um corpo deserto pode obedecer aos imperativos e aos objetivos do discurso. É, então, que as ofertas do capitalismo assolam o corpo do sujeito na contemporaneidade, dando origem a novas formas de sintoma, como a tatuagem, que cada vez mais, multiplica-se nos corpos.

Evidente que existe gozo na linguagem, embora não seja a única maneira de se gozar de um significante, é o que está presente nos sintomas, onde os significantes tomam o corpo, encarnam-se nele. Soler elucida tal dinâmica quando diz que “o sintoma é uma forma de

---

<sup>138</sup> Soler. C. *Los Ensamblajes Del cuerpo*. 2002, p. 119

gozar de um inconsciente de alguma forma passado pelo real, e o inconsciente é o significante que afeta não o sujeito, mas seu gozo”.<sup>139</sup>

Então essa história da tomada do corpo pelo simbólico carrega a fala e o significante mas, Lacan conclui que uma fala (palavra plena) diz por si mesma, ela não faz laço, apenas é concernente ao seu gozo. Isso é um significante passado ao gozo, ou passado ao signo, à letra.

Não é todo gozo que se ordena no campo pulsional. Há um gozo na organização desse campo e talvez isso seja o que o motivou a utilizar sempre a palavra gozo e a falar da *substância gozante*. A pulsão está numa ordem estabelecida na substância gozante, mas não é toda ela. A pulsão está nas elaborações nas quais Lacan convoca o gozo, só que na forma de *mais de gozo*, do objeto *a*, objeto que é vazio e que se pode encher (ocupar espaço) de gozo.

A introdução do termo “substância gozante” no ensino de lacaniano opõe-se ao que ele foi pontuando sobre o corpo, principalmente quando falou em “corpo deserto de gozo”: “Evocando a substância gozante Lacan nos fala do que podemos chamar o Real, mas não qualquer definição do real, porque existem diversas definições do real. O Real é algo totalmente fora do simbólico, algo que não deve nada ao simbólico, à vida.”<sup>140</sup> Com esta noção de substância gozante Lacan dá um salto, pois não se trata mais de uma articulação do gozo com o significante (elementos de articulação dos quatro discursos), mas de um real, cujo problema é saber se a

---

<sup>139</sup> Soler, C. *O corpo falante*, 2007, p. 3

<sup>140</sup> Evocando la sustância gozante Lacan nos habla de lo que podemos llamar lo *Real*, pero no cualquier definición de lo Real, porque existen diversas definiciones de lo Real. Es lo real algo totalmente fuera de lo simbólico, algo que no debe nada a lo simbólico, la vida”. Soler, C. *Los ensamblajes del cuerpo*, 2002, p. 69.

linguagem que determina o sujeito se situa na substância gozante. Para tanto utilizou o a topologia dos nós.

É preciso situar que no *Seminário Mais, ainda*, elea fala que “o ser é um corpo”, não referindo-se mais da falta do ser, mas do ser de corpo: “O ser do sujeito não tem presença possível para situar-se, e ter um corpo compensa a ausência essencial do sujeito, posto que um corpo se define por sua presença espacial, mas condenadas do tempo e espaço; o que faz a presença do *falasser* não é o sujeito, é o corpo. Poderíamos, talvez, dizer que o *falantecorpo* seria equivalente ao *falasser*”<sup>141</sup>.

No mesmo *Seminário* afirma que o indivíduo afetado pelo inconsciente é o mesmo que faz o sujeito do significante. Dessa afirmação pode-se retirar duas coisas: o inconsciente afeta o indivíduo, ou seja, o corpo, não o sujeito e ainda, o corpo afetado é o mesmo que faz o sujeito de um significante. Reforçando o principio do significante, que só se define pela diferença a outro significante, e a introdução da *diferença* como tal, é o que permite extrair da *lalíngua* o que toca o significante. Colete Soler conclui, a partir de Lacan, que o indivíduo que fala é o suporte do sujeito, o significante converte-se em signo: essa “hipótese diz que o significante, inicialmente situado como o representante do sujeito, ou seja, do indivíduo corpóreo (que é a condição viva do gozo), o significante torna-se, então, signo, não da

---

<sup>141</sup> “El ser del sujeto no tiene presencia posible para ubicar, y tener un cuerpo compensa la ausencia esencial del sujeto, puesto que un cuerpo se define por su presencia espacial en las coordenadas del tiempo u el espacio; lo que hace la presencia del *hablanteser* no es el sujeto, es el cuerpo. Podríamos, quizá, decir el *hablantecuerpo sería equivalente al hablanteser*”. Idem

falta a ser do sujeito, mas de seu ser de gozo”<sup>142</sup>. Este é o ponto em que podemos lembrar de toda a questão tratada sobre a tatuagem, inclusive quando colocada a fala da entrevistada Luciana, que tatuou o coração com uma espada atravessada (“amor bandido”). O significante está no nível do gozo, proposição que inverte a tese anterior que dizia do efeito mortificante do simbólico (o significante com morte da coisa), da subtração do gozo real.

O deciframento dos sintomas na clínica se dá, então, a partir do corpo como substância gozante, uma vez que definido o inconsciente como saber ao nível do corpo. Afinal, os significantes vêm da *lalíngua*. Na *lalíngua* o significante é a diferença entre os *uns*, não havendo enganche com o sentido.

Inversa ao simbólico, a *lalíngua* não é um corpo, mas sim uma variedade de diferenças que não tomou corpo. Diz Soler “ela não é um conjunto, não é uma estrutura, nem de linguagem, nem de discurso, pois não há ordem na *lalíngua*”<sup>143</sup>.

Lacan escreveu a palavra *lalíngua* em uma só palavra, um neologismo, porque tem uma homofonia com lalação que vem de “lallare” (latim), que significa cantar (lá, lá) para as crianças dormirem, o que designa o balbuciar da criança que ainda não aprendeu a falar, mas que já emite sons: “A lalação é o som separado do sentido” O UM, na *lalíngua* provém do sonoro, mas não se reduz a um fonema, ele pode alcançar a unidade da frase ou do discurso. A

---

<sup>142</sup> Soler, C. *O corpo falante*, 2007, p. 3.

<sup>143</sup> Idem, p. 4.

*lalíngua* evoca aquilo que se escuta na língua falada, anterior à linguagem.

Os efeitos da *lalíngua*, diz Soler, ultrapassam tudo o que se poderia apreender em relação a ela. Tais efeitos são os afetos, pois a *lalíngua* afeta em primeiro lugar o gozo, sendo ela da ordem do real e não do simbólico.

## Capítulo IV - Letra e Traço

O interesse de Lacan pela *letra* é antigo e acorda com Freud quando pensa o inconsciente como sistema de inscrições. No início do seu ensino, ele pensa a *letra* a partir da lingüística, como suporte material do significante ou como significante puro. Já no final, a *letra* tem outra concepção, localizando-a no limite entre saber e gozo, quer dizer, o que faz borda no furo do saber. E pergunta em *Lituraterra*: “A borda do furo no saber, não é isso que ela [a letra] desenha? E como poderia a psicanálise negar que ele existe, esse furo, posto que para preenchê-lo ela recorre a invocar nele o gozo?”<sup>144</sup> Todas as interpretações da letra levam ao gozo: “Entre o gozo e o saber, a letra constituiria o litoral”.<sup>145</sup>

No Seminário sobre a *Carta roubada* de 1956<sup>146</sup>, Lacan utiliza o conto de Edgar Allan Poe para destacar os registros que incidem sobre a letra. A letra *letter*/carta porta uma mensagem que revela e desloca. Incide sobre os personagens a repetição da cadeia significante e o deslocamento é determinado pelo significante puro que é a carta roubada. A letra *litter*/lixo vai designar outro registro, diferente da letra como significante, que tem por função a transmissão de uma mensagem. A *litter* aponta a materialidade da letra:

---

<sup>144</sup> Idem. *Lituraterra* (1971) In: *Outros Escritos*, 2003, p.18.

<sup>145</sup> Lacan, J. *Seminário, livro 18. De um discours que não fosse o semblante* (1971), 2009, p. 110.

<sup>146</sup> Lacan, J. *In Escritos. A Carta roubada* (1956). 1998.

“E, com efeito, voltando a nossos policiais, como poderiam eles apoderar-se da carta, eles que a apanharam no lugar onde estava escondida? Naquilo que reviravam entre os dedos, que outra coisa seguravam eles senão o que não correspondia à descrição que tinham dela? A *letter*, a *litter*, uma carta, uma letra, um lixo.”<sup>147</sup>

Outra natureza da carta/letra é estabelecida, situando aquilo que ultrapassa sua aparente função de transportar e transmitir uma mensagem, pois Dupin, o detetive que investiga o destino da carta, a encontra apenas porque ele percebe a sua dupla natureza: carta/letra. A carta não representa apenas uma mensagem, mas tem uma materialidade, portanto é manuseável, pode ser rasgada, esquecida, guardada, adulterada. Não se trata da mesma coisa: buscar uma carta/letra como uma mensagem, levando em conta a letra como elemento de um sistema significante difere de buscá-la considerando a sua materialidade, a sua relação com o objeto.

A letra como litoral distingue campos heterogêneos e revela descontinuidade: ela liga, une, pois como diz Milner "O significante deriva apenas da instância S; mas a letra vincula RSI que são mutuamente heterogêneos"<sup>148</sup>. A letra-litoral não tapa o lugar vazio do objeto e, nesse sentido, diferencia-se do significante na sua função de semblante.

A Letra não significa nada e não há outro que possa significá-la. A Letra é a essência do significante, que através dela distingue-se do signo. Esta afirmação coloca a questão: a Letra é redutível ao traço, e

---

<sup>147</sup> Idem, p. 28.

<sup>148</sup> Milner, J.C. *A obra clara*, 1996, p. 105.

o signo? Pode-se dizer que é uma palavra inserida num código, e os códigos são os de Saussure e de Peirce. No código saussuriano, signo é o que está entre a relação do significado e significante. Para Peirce, signo é o que significa alguma coisa para alguém. O ponto importante é que em Peirce aparece o outro, aquele que dá a significação demonstrando que o signo é arbitrário.

Outra questão: A Letra é o traço unário? Se for anterior ao o significante, ela é o traço unário; se posterior, ela não é o traço unário. Lacan aponta, no Seminário *De um discurso que não seria do semblante* (1971) que “nada permite confundir a letra com o significante”. Mas há duas possibilidades em princípio: a primeira é a Letra como suporte material do significante que seria anterior a ele e, portanto o que o causa. A outra possibilidade está em *Lituraterre*, texto em que propõe a letra como consequência do significante, “*nuvens que precipitam letras*”. Aqui, a letra seria posterior ao significante.

Para esclarecer tal duplicidade, Lacan aponta o gozo, que se revela na possibilidade e impossibilidade de traçar de uma só vez esse traço primeiro de identificação plena, introduzindo a rasura e a caligrafia presentes nestas proposições. Supõe-se que elas remetem a uma perda, a um apagamento, pois aquela pegada do passo na areia, exemplo de Levi-Strauss, que Lacan toma para explicar, que a marca do rastro do objeto, não é o objeto mesmo. Numa outro enfoque ele concebe o apagamento colocando o traço em relação a outros traços, apagando a relação entre a marca e o objeto referente. Isso implica na

leitura que dá nome aos signos que traçam o real: o traço unário não faz apelo ao objeto perdido, é uma marca distinta sem significação, não representa. Segundo Lacan<sup>149</sup>, a leitura ao mesmo tempo precede e funda o escrito e faz do traço-marca um traço significante: É aí que Lacan faz intervir as nuvens como função de semblante do significante:

"O que se revela por minha visão do escoamento, no que nele a rasura predomina, é que, ao se produzir por entre as nuvens, ela se conjuga com sua fonte, pois que é justamente nas nuvens que Aristófanes me conclama a descobrir o que acontece com o significante: ou seja, o semblante por excelência, se é de sua ruptura que chove, efeito em que isso se precipita, o que era matéria em suspensão."<sup>150</sup>

O significante revela, então, uma função: a de ser semblante, pois ao se dissolver aponta para o imundo do gozo, as marcas, os sulcos no real. Dessa forma, a linguagem lê as marcas no real e as nomeia, enumerando-as e conectando-as a outros significantes, fazendo surgir a cadeia significante, mas não nos fenômenos psicossomáticos. Assim, o que precede a escrita, a marca, o rastro, o signo, é lido com a linguagem e aí transformado em escrita. A letra serve então de suporte ao significante, e o discurso enlaça-a na rede do semblante. O discurso possibilita que o sujeito esteja "apoiado em um céu constelado e não

---

<sup>149</sup> Lacan, J. *O Seminário, Livro 9, A Identificação (1961-1962)*, 2003.

<sup>150</sup> Lacan, J. *Seminário, Livro 18. De um discurso que não fosse semblante (1971)*, 2009.

apenas no traço unário"<sup>151</sup>. É o que se verifica nas tatuagens: são lidas, pois os significantes ali presentes permitem que se transportem para a linguagem. Apontam para o real, há como decifrar. É o que venho trabalhando desde o início deste trabalho com a descrição de trechos de entrevistas com os tatuados e toda a dimensão histórica em que a tatuagem se presta a leitura e dá pistas do real.

O sintoma neurótico está no simbólico e a psicossomática no real, o que causa diferentes experiências de gozo, onde o sujeito está excluído. Dessa forma, é da ordem da escrita, via pela qual o sujeito deve ser interrogado: é pela escrita que manifestações clínicas resistem à interpretação. A escrita no corpo distingue-se da dimensão significante, pois a escrita está no real e o significante no simbólico. A clínica, então, deve ser pensada não só como um trabalho do significante ou da letra, mas como um trabalho que faz recortar, destacar, aquilo que Lacan chamou de “pedaços de real”.

Se a letra utilizada na sua função de rasura promove uma subtração do corpo, a marca inscrita no corpo põe em causa uma espécie de encenação do corpo. Podemos supor, então, que se a rasura tivesse o efeito desejado, a inscrição de um traço simbólico a partir de onde o sujeito pudesse se representar e se singularizar, sustentando as bordas corporais na descontinuidade simbólica, na cadeia do saber inconsciente, a encenação do corpo, colocada em causa no ato das marcações, seria desnecessária. E o desenho da tatuagem faz semblante no corpo, a sua marca põe em cena o corpo.

---

<sup>151</sup> Idem, p. 24.

A letra utilizada em sua função de rasura subtrai o corpo e o sujeito, uma vez que o sujeito é designado por Lacan como uma falta a ser e, a falta a ser que, em elaboração posterior é o “ser de corpo”, como abordado no capítulo anterior. Aqui estamos na esfera dos fenômenos psicossomáticos, há uma prevalência dos órgãos, do organismo e não do corpo. Isso fica claro no caso de Carina. Ela retira seu corpo de cena para explodir no real da carne sua angústia. Um comentário de Conceição, outra paciente do Instituto da Pele portadora de psoríase diz dessa retirada do corpo da cena: “*essa coisa (psoríase) vem sem ser convidada, é uma intrusa na minha casa, ela não faz parte de mim*”. Ou seja, não faz signo, o corpo invadido de real subtrai o corpo simbólico.

A rasura está na origem, mas a origem, graças à criação, permanece exilada nesse interior excluído que nos é tão próximo e ao mesmo tempo tão distante. Podemos dizer que a tatuagem, as lesões, põem em jogo a rasura, que é tomada como semblante. No caso das tatuagens, não permite a instauração do saber inconsciente sustentado na descontinuidade simbólica, pois o real insiste. Nas lesões permite que sua insígnia funcione como assinatura, traço apagado: um signo que anulado, funciona como assinatura.

Ler com o escrito. É disso que se trata. Trago para a discussão Jean Alouch, que em seu livro *A Clínica do escrito* contribui com as diferenciações existentes entre uma leitura e/ou deciframento das tatuagens e das lesões. Para ele, ler com o escrito é fazer relações do escrito com o escrito, o que se denomina transliteração:

“A transliteração é uma operação tanto mais convocada pela leitura, quanto o que é dado a ler difere mais, na sua escrita, do tipo de escrita com que a leitura irá se constituir. Esta leitura literal, sabemos só-depois se ela foi isso mesmo. Ora escrever o escrito é cifrá-lo, e esta forma de ler com o escrito merece, pois, ser designada como um deciframento<sup>152</sup>.”

Mas, seguindo o autor, a transliteração não basta, pois em cada caso, está presente no jogo da leitura uma operação simbólica que está articulada a outras duas operações: a tradução, do registro do imaginário e a transcrição, do registro do real.

A tradução remete ao imaginário, ela não é teorizável, como diz Alouch, pois trata-se de escrever relacionando o escrito com um sentido e no sentido tenta-se dar uma visão particular, subjetiva.

A transcrição consiste em regular o escrito baseando-se em algo que está fora do campo da linguagem, isto é, o som. Isso remete à *lalíngua*. A tradução é a escrita regulada pelo sentido, que como referência, leva ao desconhecimento da dimensão imaginária: “Não é com o sentido que se detém a fuga do sentido”<sup>153</sup>. Como vimos no capítulo sobre tatuagem, parte I. Então a questão que Lacan faz e Alouch retoma em seu texto pode ser aplicada a alguém que se tatua: “um ser que pode ler sua marca, isso basta para que ele possa se reinscrever noutra parte além dali onde a gravou, o que deve ser essa leitura para que ela produza, sem outra intervenção, uma reinscrição

---

<sup>152</sup> Alouch, J. *A Clínica do escrito*. 2007, p. 16.

<sup>153</sup> Lacan, J. Apud Alouch. J. *A clínica do escrito*. 2007, p. 18

noutra parte do ser falante?”<sup>154</sup>. Valter, meu entrevistado que possui 80% do corpo tatuado, pode re-significar sua posição subjetiva quando marca com desenhos que fazem um sentido para ele. Apesar do real insistir ali, nas marcas, dá um giro na forma de enlaçamento social. Mas a transliteração e a tradução entram também no processo de deciframento, porque a questão de que se trata é da relação do significante com a letra.

Não se pode abordar o fenômeno psicossomático nas três dimensões, pois, como vimos, esses casos não estão ao lado de um deciframento. A não ser que a letra assuma o significante até passar para uma sucessão metonímica. A Letra incide no significante absoluto, ela assina, marca, não revela, uma vez que a letra sem outra que a conecte, corresponde ao número, ou seja, não diz nada, conta o UM.

Alouch comenta que toda formação do inconsciente é um hieróglifo: “no sentido inicial em que resiste à compreensão imediata, não é transparente e só deixa ler mediante um trabalho de deciframento”<sup>155</sup>, e as três dimensões comportam, cada qual a seu modo, uma decifração, possível no caso das tatuagens e somente possível nos fenômenos após o significante ligar-se a outro, já que não são formações inconscientes. O hieróglifo, como um código, é a marca do fenômeno.

---

<sup>154</sup> Alouch, J. Idem, p. 13.

<sup>155</sup> Idem, p. 19.

## Considerações finais

A determinação linguageira do corpo conduzindo para a distinção entre corpo e organismo, o corpo relacionado ao gozo e à pulsão como eixo que faz um dizer, o sintoma como acontecimento do corpo, o corpo como “tela branca”, “deserto de gozo” e a oposição a esse termo, propondo que para gozar é preciso ter um corpo, caracterizam a questão do corpo na psicanálise em tempos diferentes no ensino de Lacan, discutida no decorrer deste trabalho. Todas essas colocações articulam o real, o simbólico e o imaginário e, vale dizer, não se reduzem ao sujeito do significante, revelando sobretudo, a estrutura do parlêtre e da *lalíngua*.

Contudo, assim como diz Askofaré, nenhuma dessas elaborações dizem algo realmente decisivo sobre o corpo, quando considerada a questão da cultura e da sociedade na contemporaneidade ou o corpo historicizado. Por isso, a teoria dos quatro discursos, do mestre, da histórica, do universitário e do analista, torna-se imprescindível. Trata-se de pensar a passagem do saber inconsciente como lugar entre os significantes ao discurso, lugar do corpo.

Lacan elabora os discursos como quatro laços atados pela ação da linguagem, que fazem torções entre o sujeito falante. Essa construção marca lugares no social, pois que sujeito e social estão intrincados numa mesma narrativa. O discurso é próprio do laço social, mas isso coloca em jogo a impossibilidade da totalidade do

sujeito, da uma satisfação plena, enganadora, uma vez que busca-se objetos mais-de-gozar, na tentativa de dar conta de uma verdade impossível. É o discurso capitalista, proposto posteriormente por Lacan, *uma montagem em curto-circuito*, que sustenta a contemporaneidade. Trata-se da ordem social vigente. Quinet aponta a escritura desse discurso como uma tentativa de dar sustentação à forclusão da castração e, em vista disso, o discurso capitalista não faz laço, pois que o humano acaba por fazer laço não com o outro, mas com os objetos, que Lacan denominou de *gadgets*. Objetos produzidos pela ciência e pela tecnologia a serviço do imaginário, na tentativa de preencher a falta inerente do sujeito, o que, na realidade, revela um “des-serviço” ao sujeito desejanste.

O discurso capitalista é uma mutação do discurso do mestre, no qual está assegurado os lugares do senhor e do escravo. Nele está posto que a montagem serve ao capital, estando o outro excluído do laço social. Pontuo aqui o discurso do capitalista para abordar a tatuagem numa vertente, a de repetição de gozo, marca da tatuagem como um objeto que não deixa furo (ou melhor, faz furo no corpo), pois que a intenção é preencher o corpo com um sentido e adequar-se ao modismo, mas que vai além de simplesmente ser igual, de buscar a identificação com o grupo: é busca da diferença na amarração no laço social.

Quinet diz que a inclusão no laço social é tributária ao conceito de sujeito, na medida em que não há sujeito sem o Outro, “o que se

passa com o sujeito depende do que se desenrole com o Outro”<sup>156</sup>. Assim, o sujeito do discurso está vinculado ao outro do laço social, fato que contraria a lógica do discurso capitalista. O ato de tatuar-se, não totêmico, é então, uma tentativa simbólica de inclusão no laço social, que implica de forma contundente o imaginário e o real. E mais, o real do corpo. Mesmo assim, o sujeito que se tatua está inserido nos quatro discursos sustentados pelo Nome-do-Pai. E Quinet esclarece com considerações importantes:

“Os laços sociais são formações discursivas que permitem a metabolização e até mesmo a colonização do gozo que vai até a coletivização. Os discursos como laços sociais são formas de tratamento do real do gozo pelo simbólico. É um tratamento civilizatório que delinea e regula as relações dos homens entre si que são feitas de libido e tecidas pela linguagem(...)”<sup>157</sup>.

No Capítulo *Psicossomática e Psicanálise* temos que Lacan aproxima os fenômenos psicossomáticos da psicose. O psicótico é avesso ao laço social, então está livre dos discursos estabelecidos, “isso significa que há uma impossibilidade real relativa ao seu gozo, real a ponto de fazê-lo entrar na circulação dos laços sociais”. Apesar de não haver forclusão do Nome-do-Pai nos casos de fenômeno psicossomático, há uma falha na metáfora paterna e subjetiva, problema na constituição do sujeito, que o impede de fazer laço

---

<sup>156</sup> Quinet, A. *Psicose e laço social*, 2006, p. 49.

<sup>157</sup> Idem, p. 52.

enquanto sujeito desejante, pois não há o Outro. Acontece sempre um apagamento, uma presença e ausência das lesões que retiram o sujeito da cena. Mas ele faz laço através dessa presença e ausência que estão no campo do real. A lesão na pele faz mostrar o sujeito, ligando-o a pulsão escópica do outro.

A holófrase que resume o funcionamento significante do sujeito que apresenta fenômenos psicossomáticos, suprime o intervalo entre S1 e S2 e então, segundo Soler,<sup>158</sup> cada um de seus uns veicula os signos-gozados, uma vez que há a fala primeira, embora distinta de uma mensagem articulada com o outro do laço social.

O objeto *a* permanece aprisionado a esse emassamento dos significantes e não cai, diferente do que ocorre nos sujeitos que se tatuam. Partindo do pressuposto da neurose, eles apresentam uma constituição favorável ao desejo e à sua condição de sujeito. Mas algo da necessidade do gozo da repetição, algo do real insiste nesses signos. Uma hipótese é de que seria, cada tatuagem, uma tentativa de fazer aparecer à vista de todos, o ser de corpo e, também o objeto *a*.

O objeto *a* tem como uma de suas características ser imaginário. Em seu ensino, Lacan diz que se o imaginário não ocorrer, o real notifica-se no inconsciente: uma vez ocorrido esse processo, o objeto *a* pode se constituir-se e se tornar algo à disposição do sujeito<sup>159</sup>.

Ocorre que se o objeto *a* não for sustentado pelo simbólico, não pode ser lido, pois constitui-se pela intersecção do real, simbólico e imaginário. Daí a questão do sintoma, que é a falta de um simbólico

---

<sup>158</sup> Soler, C. *O corpo falante*, 2007, p. 11.

<sup>159</sup> Lacan, J. *Seminário A lógica do fantasma*.

para amarrar o real e o imaginário, ou melhor, a falta de um simbólico “eficiente” que diga o impossível do real. Então, o sintoma fica sendo constituinte do sujeito num compromisso. Um compromisso que cobra o seu preço, a angústia: “a angústia é a manifestação clínica frente à vertente imaginária do objeto *a*”<sup>160</sup>.

A presença da angústia indica a aproximação com a castração porque, é na castração simbólica, que o objeto caracteriza-se como imaginário. Na emergência de tatuar-se, o sujeito inscreve a angústia no corpo, num processo simbólico, mas com um objeto imaginário carregado de real.

A angústia tem ligação com o Outro, Outro desconhecido e que vê. É um afeto de perigo real que consiste em se reduzir ao objeto “a angústia é o sentimento de se reduzir ao seu corpo, num enigmático desejo do encontro com o desejo do Outro”<sup>161</sup>. Não é algo efetuado, realizado, está vindo. Lacan utiliza o termo sinal para falar da angústia e esse é um termo que alude a cuidado, perigo, já que ela é o sentimento da iminência do real, um alerta, algo como se colocar em defesa, conforme já posto em Freud. Segundo Colette Soler, “é um aparador de surpresas, é um aparador de traumatismos, o traumatismo é o encontro em situação de surpresa”. As lesões na pele encerram a angústia na carne e o sujeito livra-se dela, como mostram os casos clínicos apresentados. O corpo nem sempre fala pela via simbólica do sintoma. Muitas vezes cala e, no lugar onde falta angústia, um órgão lesiona-se, emergindo o fenômeno psicossomático.

---

<sup>160</sup> Safouan. M. *Angústia-Sintoma-Inibição*. 1989, p. 32

<sup>161</sup> Soler. C. *Trauma e Fantasia*. 2004

Mas, diz Lacan: “Isso não quer dizer que o real esgote a idéia do que é visado pela angústia. O que a angústia visa no real, aquilo em relação ao qual ela se apresenta como sinal, foi o que tentei mostrar-lhes com o quadro, digamos da divisão significativa do sujeito. Ele lhes apresenta o  $x$  de um sujeito primitivo que vai em direção ao seu advento como sujeito, conforme a imagem de uma divisão do sujeito  $S$  em relação ao  $A$  do Outro, já que é por intermédio do Outro que o sujeito deve se realizar”<sup>162</sup>

A angústia é a única subjetivação possível de um real, que um significante não pode captar. Então, na tatuagem, ela pode ser capturada, mas nos fenômenos é mais complicado, pois é na falta dela que o órgão adoece. Mas que real é esse? É o do objeto  $a$ , sem o qual a angústia não existe. Ela não é sem objeto. Ela é um afeto de exceção e se refere a um objeto de exceção. Não é à toa que Lacan vai se servir da angústia para elaborar o conceito de objeto  $a$ . Esse objeto está fora do conhecimento e a angústia não tem sentido, mas não é o desconhecido. O desconhecido é o objeto  $a$ , objeto de exceção, que “não pode ser exibido, está fora do campo do conhecimento, pertence ao campo da objetividade. A angústia o marca, mas não o mostra, não lhe dá um nome, um significante”<sup>163</sup>.

Do mesmo modo que a angústia, o objeto  $a$  tem ligação com o Outro, não é engendrado sem o Outro. Surge entre o Outro real não barrado e o sujeito, o do gozo, também não barrado, “que de alguma forma é o indivíduo confrontado ao campo da linguagem, esse sujeito

---

<sup>162</sup> Lacan, J. *Seminário Livro X – A angústia* (1962-1963). 2005, p. 191

<sup>163</sup> Soler, C. op cit

da sensibilidade corporal que pode sentir dor e prazer”. Lacan fala do objeto *a* como um dos efeitos da linguagem sobre o indivíduo e seu corpo.

É a transformação que faz passar do **S** (sujeito do gozo pleno) para o sujeito barrado, dividido pelo significante. Na entrada da linguagem sobre o **S**, o que se produz é o sujeito barrado, porque passa a ser representado pelo significante. Mas nisso há um resto: o objeto *a*. Posto que se escreve o resto como efeito do Outro, tem-se o sujeito barrado, aí está a inscrição do **A** (grande Outro) no outro. Esse resto não existe sem o Outro, ele é originado pelo efeito do significante, mas não é um significante. Assim, temos que o objeto *a* não pertence ao Outro, não é um elemento do Outro, mas é incluído pelo Outro. Lacan, no *Seminário da Angústia* coloca que “ há um sentido na divisão (do sujeito), um resto, um resíduo. Esse resto, esse Outro derradeiro, esse irracional, essa prova e garantia única, afinal, da alteridade do Outro, é o *a*”.<sup>164</sup> Se nos fenômenos há uma suspensão do sujeito e não há indexação ao Outro do significante, o objeto *a* está preso na amarração dos significantes holofraseados.

Mas ao lado desse resto, da falta que a linguagem nos impõe, há uma perda: “Essa estrutura lógica não diz a função do objeto *a*, pois ele só tem uma estrutura lógica que é a libido. Elemento que anima a estrutura e dá ao sujeito do significante (mortificado) um ar de vida. Ao lado da negativização do significante, ao lado dessa falta para ser

---

<sup>164</sup> Laca. J. *Seminário livro 10. A angústia* (1962-1963). p. 36.

da linguagem há um efeito que é a perda, uma perda geradora do desejo”<sup>165</sup>.

A perda é algo que opera ao nível do gozo, real. Há um corte sobre a função do organismo, o corpo afetado em suas funções, afetado sobre uma forma de gozo que representa um pedaço de corpo, separado, caído do organismo. E nos fenômenos, o que se evidencia insistentemente é o organismo.

Para entender o corpo é preciso, também, abordar demanda e necessidade. A demanda está ligada ao corpo, isola um pedaço de corpo no organismo, pois transforma a necessidade para fazer dela o desejo. É condição que a necessidade se acrescente à demanda para a entrada do sujeito no real, “a entrada do sujeito no real lida de forma retrospectiva, passava pelo corpo”<sup>166</sup>. Nesse momento Soler esbarra na questão da falta e do desejo e continua dizendo que no lugar da falta é preciso reconhecer a existência de uma primeira falta, uma falta irreduzível que é simbolizada pelo falo, portanto, esse lugar da falta não está vazio nem inerte, ao contrário, ele é “assombrado, habitado, no fundo é habitado por esse objeto perdido, cortado do corpo, corte de subtração... com essa forma o objeto *a* é o que não se tem mais para se designar a subtração real do corpo. Esse corte, realmente de subtração condiciona ao mesmo tempo o fantasma e a fantasia”<sup>167</sup>.

O gozo não tem acesso ao Outro se não for por intermédio do objeto *a*, esse resto, e o que vai resultar dessa operação é o sujeito

---

<sup>165</sup> Soler. C. op cit. 2004

<sup>166</sup> Idem.

<sup>167</sup> Idem.

barrado, o sujeito implicado na fantasia. O que interessa aqui é pontuar que a angústia se situa entre o desejo e o gozo. E o que isso quer dizer? Primordialmente que, somente após superada a angústia, é que o desejo pode se constituir, como nos diz Lacan.<sup>168</sup> A tatuagem dá condição do sujeito superar a angústia, pois passa pela dor e depois pela fixação de um gozo, deixando-a para trás.

O objeto *a* sustenta o sujeito desejante, pois simboliza aquilo que está perdido no significante. Esse é o sujeito desejante, não mais o sujeito do gozo pleno, tentativa psicossomática. Parte daí o movimento do “querer fazer esse gozo entrar no lugar do Outro, como lugar do significante, que o sujeito se precipita, antecipa-se como desejante”.<sup>169</sup> É o lugar da angústia, entre o desejo e o gozo, nessa antecipação.

E a angústia permeia na economia de gozo, notório na contemporaneidade, onde observa-se atos de repetições dolorosas, compulsões e impulsos incontroláveis, sentimento de insatisfação, fenômenos corporais ou mentais subjetivamente opacos<sup>170</sup>. Essas manifestações diversas se ordenam a partir do ternário freudiano: inibição, sintoma e angústia. O corpo como superfície de inscrição, mas também corpo gozante, produtivo, recebe uma marca, traço unário, que é elevado a uma função de significante que transcende seu ser vivente. As inscrições dessas marcas sobre o corpo, atingem seu estatuto de suporte da relação do sujeito com ele mesmo, com sua

---

<sup>168</sup> Lacan, J. *Seminário, livro 10. A angústia* (1962-1963). p. 193

<sup>169</sup> Idem. p 193

<sup>170</sup> Askofaré, S. Du corps... au discours. In *Pratiques et usages du corps dans notre modernité*, 2009, p. 61.

imagem, com seu nome, com seu gozo e, também, do sujeito ao outro: “É essa implicação necessária, não contingente do corpo como ‘suporte da relação’ que faz, entre outras coisas, o preço das categorias de gozo e discurso (ou laço social), e por conseqüência o sintoma”<sup>171</sup> e, digo, o fenômeno psicossomático, embora distintamente. Na tatuagem prevalece o gozo fálico que corresponde a ter objetos e ordena o laço social.

É evidente que a ciência influencia a relação entre corpo e discurso, entre corpo e cultura. Não se pode negar a importância das interferências da indústria cultural, bem como as significações sobre a natureza do corpo, fala Nelson da Silva Junior. No Seminário *A Identificação*, Lacan aborda Lévi-Strauss em *O pensamento selvagem* para mostrar o caráter radical da constituição significativa em tudo o que é da cultura: “(...) o pensamento selvagem é menos instrumento do que, de certa forma, o próprio efeito, a função do totem parece inteiramente reduzida a essas oposições significantes”,<sup>172</sup> o que lembra o exposto no capítulo *A Tatuagem, parte II*, sobre a questão do individual e do universal. Mas é preciso pontuar a ordenação da linguagem e a veiculação de gozo no laço social, fatos esses sempre históricos, depositados na *lalíngua*. Na linguagem estão incluídas as produções mais comuns de um discurso, assim como as invenções mais sublimadas e mais originais que o corpo pode mostrar. E a *lalíngua* está sempre por trás da língua, da linguagem, do significante. Veicula a morte do signo “o gozo depositado sendo o gozo passado ao

---

<sup>171</sup> Idem, p.63

<sup>172</sup> Lacan, J. *Seminário, livro 9, A Identificação (1961-1962)*, 2003, p. 407.

UM do signo, ou da letra, o gozo mortífero, portanto, que ‘se apresenta como a madeira morta’<sup>173</sup>. Constantemente novos signos são admitidos na *lalíngua*, “signos excorporados”, diz Soler, pois advindos de experiências vitais, passam ao verbo e produzem novas palavras, locuções, equívocos. Trata-se de uso de gozo. Assim, outros signos são eliminados por se tornarem impróprios à atual condição do gozo. A *lalíngua* multiplica de maneira inconsistente e inapreensível e também pode precipitar-se na letra, a única com capacidade de fixar uma identidade. Os elementos da *lalíngua* são tomados pelo corpo. Os afetos soltos não encontram representação, como diz Freud, mas com o avanço do ensino de Lacan, cito Ramos<sup>174</sup> que afirma que o afeto é um acontecimento do encontro da *lalíngua* com a substância gozante. “Acontecimento que se amarra à letra que, por este modo, escreve a série de gozo”<sup>175</sup>. A tatuagem e o fenômeno psicossomático são causa de afetos, apresentam signos, e letra (passada à número), fazem laço social, mas um na vertente do simbólico e o outro na vertente do real que não se lê. A letra acaba tomando o lugar do desejo.

---

<sup>173</sup> Soler, C. *O corpo falante*, 2007, p. 5.

<sup>174</sup> Ramos, C. *O incorpóreo e a referência: a letra como escrita do gozo*. s/d.

<sup>175</sup> Idem, p. 4.

## Referências bibliográficas

ALLOUCH, Jean. *A clínica do escrito*. Rio de Janeiro, Companhia de Freud, 2007.

ASKOFARÉ, Sidi. *Figures du Symptôme: du social à l'individual*.

Conferência ministrada na PUC-SP, 2009.

\_\_\_\_\_. *Corps et discours*, s/d

\_\_\_\_\_. *Incidences du discours contemporain sur le corps et ses usages*. Conferência na EPFCL, São Paulo, maio de 2009.

BOREL, France. *Le Vêtement Incarnné (Les métamorphoses du corps)*. Paris. Calmann-Lévi.

BRAUNSTEIN, Nestor. *Gozo*. São Paulo, Escuta, 2007.

CALLIGARIS, Contardo. *Perversão: um laço social?* Salvador, Cooperativa Cultural Jaques Lacan, 1986.

CARUCHET, William (1995). *Le tatouage du corps sans honte*. Paris. Séguier.

CASTANET, Didier. *O real do corpo: fenômeno psicossomático e sintoma – incidências clínicas*. In: Revista Stylus, n. 6, Rio de Janeiro, abril, 2003.

CIPRIANI, Mairie. *Le tatouage dans tous ses états corps, désaccord*. Paris. Ed Crauste.

COSTA, Ana. *Tatuagem e marcas corporais*. São Paulo, casa do Psicólogo, 2003 (Coleção Clínica Psicanalítica).

DIAS, Mauro Mendes; FINGUERMANN, Dominique. *Por causa do pior*. São Paulo, Iluminuras, 2005.

DIAS, S, *Paixões do ser: uma captura monstruosa*. Tese de doutorado pela PUC-SP, 1995.

DOR, Joel. *O Pai e sua função na psicanálise*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1991.

DUNKER, Christian. *O cálculo neurótico do gozo*. São Paulo, Escuta, 2002.

\_\_\_\_\_. *Corporiedade em psicanálise: corpo, carne e organismo*, s/d.

FERNANDES, Maria Helena. *A Hipocondria do sonho e o silêncio dos órgãos: O corpo na clínica psicanalítica, s/d.*

FERNANDES, Maria Helena. *L'hypocondrie du rêve et le silence des organes: une clinique psychanalytique du somatique*, Ed. Presses Universitaires du Septentrion, 1999.

FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. Martins Fontes, São Paulo, 1999 (Coleção Tópicos)

FREUD, Sigmund. *Alguns pontos para o estudo comparativo das paralisias motoras orgânicas e histéricas*. In: Publicações pré-psicanalíticas e esboços inéditos, vol. I (1893). Ed. Standard Brasileira. Rio de Janeiro, Imago, 1980.

\_\_\_\_\_ e BREUER, Josef. Estudos sobre Histeria (1893-1895), vol. II. Ed. Standard Brasileira. Rio de Janeiro, Imago, 1980.

\_\_\_\_\_. *Sobre o mecanismo psíquico dos fenômenos histéricos: uma conferência* (1893). In: Primeiras publicações psicanalíticas, vol. III. Ed. Standard Brasileira. Rio de Janeiro, Imago, 1980.

\_\_\_\_\_. *A etiologia da histeria* (1896). In: Primeiras publicações psicanalíticas, vol. III. Ed. Standard Brasileira. Rio de Janeiro, Imago, 1980.

\_\_\_\_\_. *Fragmento da análise de um caso de histeria* (1905). In: Um Caso de histeria e três ensaios sobre a sexualidade, vol. VII. Ed. Standard Brasileira. Rio de Janeiro, Imago, 1980.

\_\_\_\_\_. *Sobre o narcisismo: uma introdução* (1914). In: A História do movimento psicanalítico, vol. XIV. Ed. Standard Brasileira. Rio de Janeiro, Imago, 1980.

\_\_\_\_\_. *Os instintos e suas vicissitudes* (1915). In: A História do movimento psicanalítico, vol. XIV. Ed. Standard Brasileira. Rio de Janeiro, Imago, 1980.

\_\_\_\_\_. *Luto e melancolia* (1917). In: A história do movimento psicanalítico, vol. XIV. Ed Standard Brasileira. Rio de Janeiro, Imago, 1980.

\_\_\_\_\_. *Além do princípio d prazer* (1920). In: Além do princípio do prazer, vol. XVIII. Ed Standard Brasileira. Rio de Janeiro, Imago, 1980.

\_\_\_\_\_. *Psicologia de grupo e análise d ego* (1921). In: Além do Princípio do Prazer, vol. XVIII. Ed. Standard Brasileira. Rio de Janeiro, Imago, 1980.

\_\_\_\_\_. *O ego e o id* (1923). In: O ego e o id, vol. XIX. Ed standard Brasileira. Rio de Janeiro, Imago, 1980.

\_\_\_\_\_. *O problema econômico do masoquismo* (1924). In: O ego e o id, vol. XIX. Ed Standard Brasileira. Rio de Janeiro, Imago, 1980.

\_\_\_\_\_. *Inibições, sintomas e ansiedade* (1926). In: Um estudo autobiográfico, vol. XX. Ed. Standard Brasileira. Rio de Janeiro, Imago, 1980.

GASPARD, Jean-Luc et DOUCET, Caroline (sous La direction). *Pratiques et usages du corps dans notre modernité*. Toulouse, Éditions érès, 2009.

GORALI, Vera (compilación). *Estúdios de psicossomática*, vol. 2. Buenos Aires, Atuel-CAP (Circulo Analítico de Psicossomática), s/d.

GUIR, Jean e VALAS, Patrick. *Entrevista realizada no Setor de Estudos Psicanalíticos em Psicossomática do S.C.F.* s/d.

JORGE, M. A. Coutinho. *Discurso e liame social: apontamentos sobre a teoria lacaniana dos quatro discursos*. In: DORIS, R; JORGE, M. A. C (orgs) *Saber, verdade e gozo: leituras de O Seminário, livro 17, de Jaques Lacan*. Rio de Janeiro, Rios Ambiciosus, 2002.

LACAN, Jaques. *A Terceira*. Sétimo Congresso da École Freudienne de Paris, 31/10/1974.

\_\_\_\_\_. *O simbólico, o imaginário e o real*. Conferência de 8 de julho de 1953 na Sociedade Francesa de Psicanálise.

\_\_\_\_\_. *Conferência em Genebra sobre o sintoma (1975)*. Texto transcrito da Revista Opção Lacaniana – Revista Brasileira Internacional de Psicanálise. Brasil, São Paulo, dezembro de 1998, n. 23.

\_\_\_\_\_. *O Seminário, livro 3 (1955 – 1956). As Psicoses*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor.

\_\_\_\_\_. *O Seminário, livro 9, A Identificação*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor.

\_\_\_\_\_. *O Seminário, livro 10 (1962 – 1963). A angustia*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor.

\_\_\_\_\_. O Seminário, livro 11 (1964). *Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor.

\_\_\_\_\_. O Seminário, livro 17 (1969 – 1970). *O avesso da psicanálise*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor.

\_\_\_\_\_. O Seminário, livro 18 (1971). *De um discurso que não fosse semblante*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor.

\_\_\_\_\_. O Seminário, livro 20 (1972 – 1973). *Mais, ainda*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor.

\_\_\_\_\_. *O estádio do espelho como formador da função do eu* (1949). In: *Escritos*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1998.

\_\_\_\_\_. *A agressividade em psicanálise* (1948). In: *Escritos*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1998.

\_\_\_\_\_. *Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise* (1953). In: *Escritos*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1998.

\_\_\_\_\_. *A coisa freudiana* (1955). In: *Escritos*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1998.

\_\_\_\_\_. *A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud*. In: Escritos. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1998.

\_\_\_\_\_. *A significação do falo*. In: Escritos. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1998.

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

\_\_\_\_\_. *Radiophonie*, In *Scilicet 2/3, Paris, Seuil, 1970, pp. 55-99*.

\_\_\_\_\_. *Nomes-do Pai*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 2005.

\_\_\_\_\_. *O mito individual do neurótico*. Cooperativa Editora e Livreira, CRL, Lisboa, 1987.

LAZI, Cláudio. *Tags à l'âme*

LAUTMAN, Victoria (1994). *The new tatoos*, New York. Abbeville Press.

LE BRETON, David. *La peau et la trace*. Paris. Métailié.

\_\_\_\_\_. *Anthropologie du corps et modernité*, PUF, Paris, 1990

\_\_\_\_\_. *Signes d'identité: Tatouages, piercings et autres marques corporelles*. Paris. Metailié. 2002

\_\_\_\_\_. *Adeus ao corpo: antropologia e sociedade*. Paris. Metailié.

MARQUES, Toni (1997). *O Brasil tatuado e outros mundos*, Rio de Janeiro. Ed Rocco

NICOLAU, R.F. *A psicossomática e a escrita no real*. Revista Mal-estar e subjetividade, Fortaleza, Vol. 4, p. 950-990- dez/2008.

NASIO, J.D. *Psicossomática: as formações do objeto a*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1993.

RAMOS, Conrado. *O incorpóreo e a referência: a letra como escrita do gozo*. Texto apresentado no Fórum lacaniano de São Paulo, 2009.

RAMOS, Célia Maria Antonacci. *Teorias da tatuagem* Tese de Doutorado, PUC-SP

\_\_\_\_\_. *Uma poética do corpo: antecedentes históricos e trajetória criativa*. Dissertação de Mestrado, PUC-SP

RIO, João do (1997). *A alma encantada das ruas*, Org. Raúl Antelo. São Paulo, Companhia das Letras.

ROBARY, Gilles. *Tatouage et détatouage*. Paris. Maloine.

SABBAG, C. *A pele emocional: controlando a psoríase*. São Paulo. Iglu, 2006.

SCHILDER, Paul (1994). *L'image du corps: As energias construtivas da Psique*. Tradução de Rosane Wertman. São Paulo. Martins Fontes.

SMADJA, Claude. *Les modèles psychanalytiques de la pssychosomatiques*. Paris. PUF.

SOLER, Colette. *O que Lacna dizia das mulheres*. Jorge Zahar Editor, Rio de Janeiro, 2006.

\_\_\_\_\_. *Trauma e fantasia: do que se trata*. Conferência no congresso do Fórum do Campo Lacaniano de São Paulo, 2004.

\_\_\_\_\_. *A Psicanálise e o corpo do ensinamento de J. Lacan*. s/d.

\_\_\_\_\_. *Los ensamblajes del cuerpo*. Conferência proferida na Primeira jornada Internacional dos Fóruns do Campo Lacaniano “Usos del cuerpo hoy”. Cidade de Medellín. Abril de 2002.

\_\_\_\_\_. *Lacan, l'inconscient reinvente*. Presses Universitaires de France, Paris, 2009.

\_\_\_\_\_. *O “corpo falante”*, Roma, 12 de maio de 2007.

LÉVI-STRAUSS, C. *O Pensamento selvagem*. Papirus, Campinas, São Paulo, 1989.

STYLUS, Revista da associação dos Fóruns do Campo Lacaniano. *Amor, desejo e Gozo*, n 24, abril 2007

THENENHAUS, Hervé . *Tatouage à l'adolescence*. Paris. Bayard editions

UNLINK, Jorge. *El Psicoanálises y la piel*. Madrid. Editorial Sintesis. para a Revista Opção Lacaniana, Revista Brasileira Internacional de Psicanálise, São Paulo, dezembro de 1998, n 23.

VALAS, Patrick. *Um fétiche pour les ignorants: La psychosomatique*. s/d

VOLICH, Rubens Marcelo. *Psicossomática*. São Paulo, Casa do Psicólogo, 2000 (Coleção Clínica Psicanalítica)

WARTEL, Roger e outros. *Psicossomática e psicanálise*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1987.