



**UNIVERSIDADE CATÓLICA DE PERNAMBUCO**

**PRÓ-REITORIA ACADÊMICA**

**MESTRADO EM PSICOLOGIA CLÍNICA**

**LABORATÓRIO DE PSICOPATOLOGIA FUNDAMENTAL E PSICANÁLISE**

**O ESTATUTO CONTEMPORÂNEO DAS IDENTIFICAÇÕES EM**

**SUJEITOS COM MARCAS E ALTERAÇÕES CORPORAIS**

**ELIZABETE REGINA ALMEIDA DE SIQUEIRA**

**RECIFE**

**2009**

**ELIZABETE REGINA ALMEIDA DE SIQUEIRA**

**O ESTATUTO CONTEMPORÂNEO DAS IDENTIFICAÇÕES EM  
SUJEITOS COM MARCAS E ALTERAÇÕES CORPORAIS**

Dissertação apresentada à Banca Examinadora da  
Universidade Católica de Pernambuco, composta  
pelos professores Dra. Vera Lúcia Lopes Besset e  
Dr. Zeferino de Jesus Barbosa Rocha, como  
exigência parcial obtenção do título de Mestre em  
Psicologia Clínica.

**Orientadora: Profª Dra. Edilene Freire de Queiroz**

**RECIFE**

**2009**

S619c

Siqueira, Elizabete Regina Almeida de

O estatuto contemporâneo das identificações em sujeitos com marcas e alterações corporais / Elizabete Regina Almeida de Siqueira ; orientador Edilene Freire de Queiroz, 2009.

180 f. : il.

Dissertação (Mestrado) - Universidade Católica de Pernambuco - UNICAP. Pró-reitoria Acadêmica. Laboratório de Psicopatologia Fundamental e Psicanálise. Curso de Mestrado em Psicologia Clínica, 2009.

1. Psicologia clínica. 2. Psicanálise. 3. Imagem corporal. 4. Prazer. 5. Hedonismo. 6. Identificação (psicologia). 7. Civilização. 8. Felicidade. 9. Tatuagem - Aspectos sociais. 10. Gozo. I. Título.

CDU 159.964.2

**UNIVERSIDADE CATÓLICA DE PERNAMBUCO**  
**PRÓ-REITORIA ACADÊMICA**  
**MESTRADO EM PSICOLOGIA CLÍNICA**  
**LABORATÓRIO DE PSICOPATOLOGIA FUNDAMENTAL E PSICANÁLISE**

**ELIZABETE REGINA ALMEIDA DE SIQUEIRA**

**O ESTATUTO CONTEMPORÂNEO DAS IDENTIFICAÇÕES EM  
SUJEITOS COM MARCAS E ALTERAÇÕES CORPORAIS**

**BANCA EXAMINADORA**

---

**Prof<sup>ª</sup>. Dra. VERA LÚCIA LOPES BESSET – Examinadora Externa**

---

**Prof. Dr. ZEFERINO DE JESUS BARBOSA ROCHA – Examinador Interno**

---

**Prof<sup>ª</sup>. Dra. EDILENE FREIRE DE QUEIROZ – Orientadora**

**RECIFE**

**2009**

A Joacir, companheiro da minha vida, por ter me feito sair do lugar.

Aos meus filhos, Andrea e Filipe que sempre me convidam a melhorar.

Ao meu neto Arthur que com sua chegada renovou minha alegria de viver.

## AGRADECIMENTOS

Aos meus pais por tudo que me ensinaram.

Às minhas irmãs que me sustentam com seu amor, e que sempre vibraram comigo e por mim.

À Fabiana Pereira, pela generosidade de me ceder seu rico banco de dados, pela confiança em mim depositada, através de quem agradeço a todos aqueles que cederam suas falas e com isto algo de suas respeitáveis vidas.

À minha orientadora Edilene Freire de Queiroz, interlocutora sagaz, pela disponibilidade com a qual me acolheu e me orientou em todos os momentos desta trajetória, transformando por isto, nossos encontros de trabalho em momentos de entusiasmo comum.

Ao Professor Zeferino Rocha, pela forma generosa de me incentivar a seguir na minha curiosa busca de saber sobre a psicanálise.

A Bernardino Horne, meu Virgílio, que aceitou me acompanhar na árdua batalha contra as armadilhas da pulsão de morte.

A todos os professores do mestrado que souberam também ser mestres na arte acolher e incentivar.

Aos meus colegas que me devolveram a alegria juvenil do companheirismo despretenso, especialmente a Sarah com quem construí uma agradável parceria de trabalho e de amizade.

A todos os funcionários da Secretaria do Mestrado em Psicologia Clínica que sempre me atenderam com presteza e cordialidade.

A Patrícia Alves pela sua amizade e pela forma atenciosa com a qual me presenteia.

“No desastre do simbólico, flutua o imaginário do corpo.”

(Jacques-Alain Miller, *Orientação lacaniana III*,9)

## RESUMO

No contexto do culto hedonista do corpo e da ascensão do subjetivismo da vontade ao topo da escala de valores dos sujeitos contemporâneos, detectamos a existência de uma modalidade de identificação horizontal com aqueles que têm os mesmos traços de gozo, como por exemplo, entre aqueles que marcam o corpo. Partindo desta perspectiva este estudo articula dois elementos: o corpo marcado e as vicissitudes das identificações em tempos de fragilidade de referências simbólicas consistentes. Realizamos uma análise clínica a partir dos pressupostos da psicanálise dos dados de fala de quatro sujeitos que submetem seus corpos a tatuagens e alterações corporais. Esta pesquisa encontrou três sujeitos para quem seus corpos são palco de paixões que aí se inscrevem como forma de apelar por um lugar e pelo reconhecimento do Outro, e um sujeito que apresenta a peculiaridade de ancorar seu ser em suas modificações corporais e está identificado a uma insígnia de gozo.

**Palavras-chave:** identificação, corpo, gozo, tatuagens, modificações corporais e civilização.



## **ABSTRACT**

In the context of hedonistic cult of the body and the rise of subjectivism will the top of the range of values of contemporary subjects, we detected the existence of a horizontal mode of identification with those who have the same traits of enjoyment, for example, among those that mark the body. From this perspective this study combines two elements: the body affected and the vicissitudes of identifications in times of weakness of symbolic consistent. We performed a clinical analysis from the assumptions of psychoanalysis of the speech data of four individuals who submit their bodies to tattoos and body changes. This research found three subjects for whom their bodies are the site of the passions that then fall as a way to appeal for a place and recognition of the Other, and a guy who has the peculiarity of their being anchored in your body changes and is identified with a emblem of joy.

**Keywords:** identification, body, joy, tattoos, body modifications and civilization.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>11</b>
<b><u>CAPÍTULO 1</u></b>	
<b>VERSÕES DA CONTEMPORANEIDADE.....</b>	<b>24</b>
1.1. Antecedentes.....	25
1.2. Visão Lacaniana da contemporaneidade: O sucesso do discurso capitalista.....	29
1.2.1. Com que sujeito a psicanálise lida hoje?.....	30
1.2.2. O sucesso do discurso da ciência.....	35
1.3. A espetacularização do mundo.....	38
1.4. O obscuro labirinto do vazio.....	41
1.5. O mal-estar na modernidade líquida.....	46
1.6. Corpo e gozo na contemporaneidade.....	54
<b><u>CAPÍTULO 2</u></b>	
<b>A IDENTIFICAÇÃO: ALGUNS CONCEITOS TEÓRICOS.....</b>	<b>61</b>
2.1. A identificação em Freud.....	62
2.1.1. Identificações históricas.....	63
2.1.2. A identificação primária à espécie.....	66
2.1.3. As identificações secundárias.....	72
2.2. Aporte lacaniano à teoria da identificação: o traço unário.....	76
2.3. A identificação especular.....	81
2.4. A identificação do sujeito à insígnia.....	87
2.5. O estatuto contemporâneo das identificações.....	96

**CAPÍTULO 3**

**CORPO DE GOZO..... 108**

**CAPÍTULO 4**

**DO SAGRADO AO PROFANO: UMA LEITURA PSICANALÍTICA..... 127**

**CONSIDERAÇÕES FINAIS..... 168**

**REFERÊNCIAS..... 173**

## INTRODUÇÃO

O estudo que ora apresentamos é mais um passo que avançamos sobre uma temática que insiste em causar nossa curiosidade: a identificação. Seu objetivo principal é aprofundar o conceito de identificação e investigar sua dinâmica a partir da análise dos depoimentos de sujeitos que se submetem a alterações corporais do tipo *piercings*, tatuagens, escarificações, suspensões e modificações faciais. Tais depoimentos foram coletados, em pesquisa de campo, pela pesquisadora Fabiana Maria Gama Pereira para efeito de elaboração de sua tese de doutorado em Antropologia Cultural, defendida em 2007, e intitulada **Tatuagens, piercings, e outras marcas corporais, aproximações interetnográficas entre Recife e Madri<sup>1</sup>**.

Essa é uma prática corrente nos Estados Unidos, conforme nos indica Caligaris (1999) ao referir um artigo publicado no *Psychological Bulletin* (1998, vol.124) que dizia respeito a um exame meta-analítico sobre abuso sexual em estudantes universitários. O que aqui nos interessa é o sentido de meta-análise definido pelo referido autor da seguinte forma: “meta-análise é um trabalho que reúne pesquisas que já existem, podendo assim chegar a novas interpretações dos dados ou mesmo descobrir tendências que não apareciam nas pesquisas originais” (1999, p. 80). Em vista do exposto, também nós tomamos os dados de uma pesquisa antropológica e tentamos dar-lhes uma interpretação psicanalítica, enfocando a questão das identificações.

O tema deste trabalho nasceu do desejo de articular dois tópicos que atualmente não cessam de convocar nossa atenção: o corpo e as vicissitudes contemporâneas da identificação,

---

<sup>1</sup> O banco de dados da referida pesquisa é utilizado neste estudo com autorização da autora que seguiu todo protocolo ético exigido para pesquisas com seres humanos. Sua pesquisa está publicada e disponível na Biblioteca Central da Universidade Federal de Pernambuco.

em tempos de fragilidade de referências simbólicas consistentes. A motivação definitiva para desenvolvê-lo surgiu ao ouvir uma apresentação da tese de doutorado de Pereira (2007) quando alguns questionamentos se instalaram e não se calaram. Pelo contrário, instaram à busca de respostas sobre o que se passaria com o mecanismo da identificação nesses sujeitos por ela pesquisados, que tomavam o corpo como tela de inscrição de modalidades, algumas vezes, mortíferas de gozo e que relação teria isso com uma possível fragilidade das identificações simbólicas e suas conseqüências para o sujeito. Essas foram as principais indagações que nos formulamos e para as quais buscamos esclarecimentos pela via da realização deste trabalho científico.

Já é demasiado visível que o corpo vem, cada dia mais, ocupando um lugar destacado em nossa civilização. É um dos temas prediletos do discurso contemporâneo das sociedades ocidentais. Essa paixão irrefreável pelo corpo, como produto da estruturação individualista de nossa sociedade, vem sendo objeto de estudo de diversas orientações disciplinares, inclusive da Psicanálise.

O corpo já está, portanto, há algum tempo, incluído no discurso social. Marcá-lo e alterá-lo tem se constituído uma das paixões da contemporaneidade. A tatuagem, por exemplo, recebe um tratamento publicitário expansivo e cultuado. Todo jovem – e até mesmo pessoas de mais idade – quer ter uma tatuagem e mostrar que é “descolado” e moderno. Desta perspectiva, a tatuagem tem algo de natural como expressão atual da cultura adolescente. Já é normal o consentimento dos pais. Muitos deles, inclusive, acompanham os filhos, marcando com sua presença o apoio à iniciativa. Aproveitam para verificar se o procedimento é seguro do ponto de vista profilático, mas também para satisfazer a curiosidade.

Na sociedade tradicional, os ritos de passagem, culturalmente instituídos, da infância à vida adulta eram eficientes para instituir tal travessia, na medida em que – dadas as condições de então – eram aquilo mesmo de que se necessitava para que cada jovem membro do corpo social ressignificasse o enigma do fim da infância frente a um ato que, ao seu final, demonstrasse sua possibilidade de ser contado entre os adultos de sua comunidade.

Como hoje a Cultura não disponibiliza ritos de passagens eficazes e consistentes, os próprios jovens vão individualmente a procura de ritos que dêem conta desses momentos de transposição. Constituem-se, para alguns, em verdadeiras atitudes de devoção privada – como as tatuagens. Para outros, mais numerosos, ocasião para festas sociais, e para uma grande maioria nem existem.

Os ritos eram uma tradição importante porque facilitavam o ato de passar, na medida em que ajudavam a que a transição fosse processada da forma mais elaborada possível. Isso porque se faziam evidentes à comunidade, eram compartilhados entre si e com o que passava a ser membro. Muitos estudos comprovaram a eficácia dos mesmos na instituição dos laços societários. Funcionavam como verdadeiros alicerces do simbólico e garantiam a eficácia da organização dos lugares e das funções na ordem social tradicional, na medida em que ofereciam papéis e funções bem definidos. Constatamos que o corpo simbólico, hoje em dia, já não é forte, nem claro o suficiente para responder às injunções de sucesso e consumo – já não delimita tão claramente funções e lugares - às quais têm que responder os jovens na contemporaneidade.

Aquilo que veio a faltar no corpo social, o sujeito<sup>2</sup> agora *quase* reduzido a *indivíduo* em sua vida privada, precisará inventar em sua *quase* solidão mecanismos que substituam o que antes era proposto pela comunidade. Por isso, em substituição à queda da eficácia dos ritos de passagem, os jovens de hoje são instados a constituir novos rituais que lhes garantam a mediação necessária na transição para o mundo adulto. Nesse contexto de carência de ritos e mitos, a tatuagem e as modificações corporais foram objeto de um verdadeiro *boom*.

Atualmente constata-se um novo e vigoroso impulso à tatuagem. Impulso este oriundo da cultura de vanguarda da primeira metade do século XX, forma de questionar a estética e a arte que passa a ser vista “como uma forma superior da realidade” (Pereira, 2007, p.59) e que abre espaço para uma estética pessoal própria. É, portanto, neste espaço de contracultura que vemos as tatuagens e as marcas corporais alçarem vôo, revalorizadas pela ascensão do corpo ao topo da escala de valores capitalista-ocidental.

Quanto ao tema da identificação, constatamos que continua relevante. Isso pode ser percebido na atualidade, a partir dos esforços dos sujeitos para instituírem modos de identificação que correspondam às novas exigências do nosso mundo. Há um consenso geral de que a identificação é um dos processos básicos na estruturação do aparelho psíquico humano. É um tema perene em Freud, uma vez que segue mantendo sua força como gerador de questões e de novos trabalhos. Isso porque os processos identificatórios mudam com as vicissitudes da cultura e da civilização que indicam novos modelos e tornam obsoletos alguns outros. Há, portanto, os modos em vigência e os em declínio, porém, é mister reconhecê-los.

---

<sup>2</sup> Na teoria lacaniana Sujeito diz respeito essencialmente ao sujeito do inconsciente distinto do ego enquanto constituído por uma série de identificações alienantes.

Podemos afirmar que a identificação é um processo de fundamental importância na vida de todo sujeito e na dos grupos humanos. Um processo bem sucedido de identificação permite, entre outras coisas, em sua vertente social, a compatibilidade necessária para o diálogo humano, uma vez que veículo e mediador de uma determinada cultura asseguram a transmissão e continuidade da mesma através das gerações. Por outro lado, as identificações têm instigantes patologias, por isso a questão contemplada neste estudo diz respeito à crise contemporânea das identificações e seus efeitos patológicos, em tempos de “modernidade líquida” (Bauman, 2001, p.15). Segundo este autor sua maior característica é a compulsiva e obsessiva, contínua, irrefreável e sempre incompleta modernização, a opressiva e insaciável sede de destruição criativa ou criatividade destrutiva. Ser moderno significa estar sempre à frente de si mesmo. Significa ter uma identidade que só pode existir como projeto não-realizado.

Passou-se do quadro da sociedade justa para a da auto-afirmação dos indivíduos que tem por valor maior o direito de escolha. Tornaram-se livres para escolherem à vontade seus próprios modelos de felicidade e de modo de gozar da vida. Essa mudança produziu como efeito uma expansão identificatória horizontal e uma decadência da identificação vertical ao líder da era freudiana. No mundo dos indivíduos há apenas outros indivíduos e identificações horizontais frágeis com os que mantêm o mesmo traço de gozo. Paradoxalmente, o rebote dessa inconsistência do Outro é o imperativo superegóico de gozo, fomentador de modos de usufrutos patológicos como as toxicomanias, a busca de riscos em esportes radicais e em exigências ao corpo que chegam à beira do limite, tal como observamos nas alterações corporais fabricadas por algumas comunidades alternativas. Nesse mundo de multiplicidades



identificatórias sustentadas pela proliferação de significantes mestres<sup>3</sup> múltiplos e diversificados houve uma perda de força dos mesmos que já não organizam o sujeito em direção ao Outro. O que se constata, como efeito dessa perda, é uma obediência cega ao pulsional que muitas vezes vetoriza em direção à morte.

O indivíduo expressa a si mesmo pelas suas posses, mas a identificação aos objetos do mercado não produz sujeitos. Produz consumidores vorazes, devorados em seus corpos manipulados e invadidos pelo gozo. A palavra de ordem da contemporaneidade é gozar ao máximo, quebrar as normas e superar todos os padrões. A satisfação é momentânea e produto de um esforço sem fim. Não há descanso, mas um estado de ansiedade permanente.

A identidade perdeu a solidez na sociedade pós-moderna, afirma Bauman (2001). Sua fragilidade produz muita angústia e uma crescente falta de perspectiva, pois já não se é mais capaz de conceber o Outro, no sentido de que nos fala Lacan (1998), como a alteridade radical que não equivale a outridade ilusória do imaginário, mas que diz respeito à linguagem e à lei, responsáveis pela instauração de uma ordem simbólica. A necessidade de um fundamento simbólico é que mesmo a ordem imaginária não consegue se estruturar somente com o estágio do espelho, requer também o Ideal do Eu, ou seja, que o Outro mantenha com o sujeito uma relação simbólica  $I(A)$ .

Miller (2005) em seu seminário de 1997 que foi desenvolvido em parceria com Laurent, esclarece que a identificação simbólica  $I(A)$ , referida ao ideal do eu tem uma função essencialmente pacificadora das relações do sujeito com o Outro. Ao passo que as identificações imaginárias não formam nunca um conjunto coerente no sujeito, mas um caos,

---

<sup>3</sup> Na teoria lacaniana significante-mestre é aquele que representa o sujeito para todos os outros significantes que se escrevem  $S^2$ . Isso quer dizer que são significantes que vindos do Outro exercem uma força de comando tal que chegam a definir o destino de um sujeito.

uma miscelânea de identificações pouco organizadas que ficam à mercê das flutuações de significantes mestres ditados pela contemporaneidade que mudam de forma tão rápida a ponto de produzir indivíduos desacomodados, atirados ao nomadismo, ao movimento incessante, nas pegadas de uma modernidade leve e fluida.

Sublinham (2005) que nessa sociedade multicultural as identificações são débeis porque não se conta com o apoio significativo do Nome do pai que regula o gozo e permite a convivialidade. O que se tem são significantes mestres pluralizados, que produzem como efeito a vacilação do valor simbólico da identificação ao Um que está fora, e por isso mesmo, é referência. Em outras palavras, o Outro deixou de ser a referência *princeps* de identificação.

### **Universo da pesquisa**

Foi neste universo urbano de desorientação que Pereira (2007) encontrou alguns jovens tatuados e portadores de outras marcas corporais, aqui identificados por V, M, A2 e Paco, agora sujeitos também da nossa pesquisa. Com isso queremos informar que analisaremos as falas desses sujeitos, a partir do Banco de dados que nos foi cedido pela pesquisadora referida. Gostaríamos, neste ponto, de lembrar que o objetivo deste estudo é isolar elementos subjetivos relevantes e demonstrar de que forma se articulam práticas corporais e identificações contemporâneas a partir dos depoimentos de tais jovens sobre a experiência e o sentido de se tatuar e alterar o corpo.

Nosso primeiro passo para a análise de tais depoimentos foi dividi-los em dois grupos, pois constatamos que eles estão regidos por lógicas distintas entre si: assim

encontramos aqueles que estão organizados pela lógica do ter e aqueles que ancoram seu ser em suas tatuagens e modificações corporais

O primeiro grupo diz respeito àqueles que fazem uma ou algumas tatuagens. Nesse grupo o essencial é a elaboração dos conflitos de identidade, de matiz edipiano. Afirmar-se para separar-se da dependência parental da infância. Neste primeiro grupo composto pelos sujeitos V, M e A2, fica evidente, pelos seus dados de fala, a referência ao Outro na forma de demandas de pertinência, de reconhecimento e visibilidade. A conexão ao Outro está visivelmente mantida, ainda que sob a forma de contestação e enfrentamento. Entre eles há uma constante: a demanda de visibilidade, de serem vistos e de terem um lugar no Outro, mesmo que tenham que pagar com a própria carne.

O segundo grupo, bem peculiar, é constituído por um único sujeito, portanto, um conjunto unitário. Nele há um só elemento: o interlocutor Paco. Sujeito portador de tatuagens e modificações corporais em toda extensão do seu corpo e que tem a particularidade de não conseguir parar de fazê-las. O que se tentará mostrar é que não apenas porta suas tatuagens e suas diversas modificações corporais, mas que nelas ancora seu ser e que por essa via busca estabilizar uma estrutura de natureza distinta da organização neurótica.

### **Orientação epistemológica**

Visando atender o objetivo a que nos propomos, elaboramos essa dissertação com quatro capítulos. Em cada um deles procuramos contemplar um pilar conceitual na qual se fundamenta: alguns discursos sobre a contemporaneidade; sistematização da identificação em Freud e Lacan, e a introdução por Jacques-Alain Miller de um tipo especial de identificação

que é a identificação à insígnia; o enigma do binômio corpo e gozo; e, finalmente, uma leitura do estatuto da identificação nos sujeitos objetos desta pesquisa. Tudo sem perder de vista, na medida do que nos foi possível para o momento, um objetivo maior de rigor e precisão na apresentação dos fundamentos e quando possível, o detalhe.

No primeiro capítulo, intitulado “Versões da contemporaneidade”, apresentamos algumas idéias sobre quatro versões da contemporaneidade consideradas relevantes para esta pesquisa. Relevantes na medida em que compreendidas como o alicerce, e também o manancial, que deu inspiração a Jacques-Alain Miller para propor, formalizar, aprofundar e mostrar as conseqüências do que, em 1997, ele batizou com a feliz alcunha de “inexistência do Outro” (2005), uma das vigas-mestras deste estudo, que será desenvolvida no capítulo dois. Conceito essencial sem o qual não teria sido possível desenvolver a argumentação sobre “O estatuto contemporâneo das identificações em sujeitos que se submetem a alterações corporais radicais”. Este capítulo tem, portanto, por objetivo demonstrar os antecedentes, os fundamentos, as linhas de transformação, a capacidade de impacto e articulação com o estado atual da civilização como fomentadora da tendência contemporânea de identificação aos traços de gozo dos sujeitos entre si na linha da horizontalidade. Em suma, nele buscamos a construção de uma ferramenta teórica que facilite o trabalho de análise dos dados recolhidos, que são complexos e multifacetados, a partir de sujeitos que se enquadraram perfeitamente dentro das visões de mundo (*Weltanschauungen*) e padrões de comportamentos que descreveremos a seguir. Pelo exposto, esse estudo sobre a contemporaneidade é essencial, a fim de nos situar e informar sobre a composição do caldo cultural de onde emergem as identificações, hoje, e quais são suas patologias.

No segundo capítulo, tratamos do tema da Identificação propriamente dita e nele privilegamos o aspecto sistemático do conceito em Freud. Para isso, escolhemos abordá-lo seguindo três grandes momentos do pensamento freudiano onde cada um deles corresponde a um tipo de identificação. Estes três grandes momentos correspondem a: identificações históricas, identificação primária e identificações secundárias.

O sintagma “identificações históricas” foi empregado pela primeira vez em 17/12/1896, numa carta a Fliess, ao descrever o sintoma agorafóbico nas mulheres como produto de uma identificação com as prostitutas. Essa identificação evidencia que o sintoma neurótico camufla uma atividade sexual e que por trás dele subjaz uma identificação.

Das identificações conceituadas por Freud (1979), a Identificação primária é, sem sombra de dúvidas, a mais problemática e a menos esclarecida pelo autor dentro do arcabouço de sua teoria, mas também a mais importante, porque fundadora da condição de possibilidade de inclusão do humano na sua espécie, operação de grande relevância, na medida em que garante um lugar inicial, do qual todos os outros derivarão. Do que temos observado, é a que mais causa controvérsia entre os estudiosos que demonstram certa dificuldade em aceitá-la, tal como está proposta no seio da teoria freudiana. Destacamos, entretanto, que é a única que está fora do campo da psicopatologia.

E, finalmente a questão das denominadas identificações secundárias. Uma identificação secundária é uma identificação consecutiva a uma carga objetal abandonada. Um exemplo particular de identificação secundária é a identificação narcísica da melancolia, quando a perda do objeto é compensada pela recriação no ego, do objeto, por identificação a esse objeto. É como já dissemos uma identificação substitutiva da perda de um objeto.

Não foi sem razão que Lacan dedicou todo um ano de ensino ao tema. É evidente que se deu conta da importância do mesmo na constituição do sujeito, tema objeto da primeira parte do seu ensino que corresponde aos anos 50-60. Então, já na primeira lição do seu seminário sobre a identificação nos anos de 1961 e 1962, comunica ao seu auditório o tema que desenvolverá naquele ano de trabalho, não sem adverti-los que é um bom assunto, mas nada cômodo. Sublinha que não é um processo muito fácil de conceber, a despeito da fenomenologia que o faz parecer tão evidente. Neste seminário, inclusive, revisa e avança sobre o que havia dito antes, em 1949, sobre a identificação à imagem, na tão nossa conhecida Fase do Espelho. Sua primeira precisão teórica foi enunciar a proposição de uma lógica diferente: a identificação tem a ver com o significante, e não somente com o outro como se costumava pensar. A identificação tem a ver com o sujeito do significante, que se constitui, como tal, a partir da identificação a um traço mínimo que captura do Outro da linguagem.

Por razões similares Miller (1998, 2005a, 2005b) se dedica em vários momentos de trabalho a esclarecer, formalizar e indicar as conseqüências dessa antecipação significativa como fundamento da identificação. É taxativo quando propõe que os primeiros ditos do Outro podem ser ouvidos pelo sujeito como a antecipação do seu destino, e, que a eles, o sujeito se identifica. Nomeou, então, essa identificação de *identificação à insígnia*, esclarecendo de saída que o que faz insígnia é o que distingue. É o que faz com que alguém não se encaminhe sempre como parecido ao semelhante, efeito da identificação especular ao outro, mas que extraia do Outro, do significante com o qual nomeia o sujeito, o traço da distinção, na dupla acepção do termo. Elucida ainda que insigne é aquilo que dá distinção por alguns signos destacáveis, alertando, no entanto, que a identificação à insígnia não é exatamente a mesma coisa do unário freudiano, porque comporta uma dupla vertente: uma vertente significativa e

uma vertente pulsional, responsável pelo desejo de fazer-se notar, de ser único, de ser especial.

No terceiro capítulo buscamos destacar que corpo e gozo são dois conceitos inseparáveis na obra de Lacan, a ponto de parecer que entre eles não há primitivo nem derivado. Que onde há gozo há corpo e onde há corpo há gozo, ou seja, que não há corpo sem gozo, nem gozo sem corpo. Lacan (1985a) diz que o corpo é algo que está feito para gozar de si mesmo, que o gozo do corpo é, ao mesmo tempo, o mais oculto e o mais evidente num corpo. É o que comanda um retorno incessante de excitações indomáveis, de uma força que desequilibra, que sexualiza. Tudo porque, inicialmente, o corpo do sujeito foi uma coisa indefesa à mercê do Outro e do seu desejo que intervém sobre ele. Braustein (2006) compreende que é essa posição primeira de objeto do Outro que se inscreve no inconsciente e que retorna como memória inconciliável com o eu. O gozo que antecede ao significante se deposita no corpo que, pouco a pouco, o vai processando nas trocas linguageiras com o Outro da palavra. É a carne incorporada à linguagem que se faz corpo pulsional e do sujeito uma máquina desejante.

É partindo desta perspectiva que sublinhamos que o gozo é um conceito lacaniano. Freud não fez dele um conceito. Jamais, na obra freudiana, apareceu como um campo semiótico. É um conceito que foi sendo construído ao longo do arcabouço teórico do ensino de Lacan.

No quarto capítulo realizamos uma leitura psicanalítica, mais detalhada<sup>4</sup>, das falas de alguns jovens tatuados e portadores de outras marcas corporais, aqui identificados por V, M,

---

<sup>4</sup> Chamamos mais detalhada porque desde o segundo capítulo já vimos nos referindo às falas dos referidos sujeitos.

A2 e Paco, a partir dos seus depoimentos sobre a experiência e o sentido de se tatuar e alterar o corpo, a fim de isolar elementos subjetivos relevantes e demonstrar de que forma se articulam práticas corporais e identificações contemporâneas.

Finalmente, uma última seção dedicada às considerações finais do estudo, na qual o que se destaca com veemência é a aspiração de construir a diferença subjetiva, sustentada no desejo de ser ímpar, seja como for, doa em quem doer, custe o que custar, tal como mostram muito claramente os sujeitos dessa pesquisa. Com o detalhe de que o fazem não a partir de um traço signficante, mas pelo traço de gozo que os une.



## CAPÍTULO 1

### VERSÕES DA CONTEMPORANEIDADE

Propomos, neste capítulo, apresentar algumas idéias sobre quatro versões da contemporaneidade consideradas relevantes para esta pesquisa. Relevantes na medida em que as compreendemos como o alicerce, bem como o manancial que deu inspiração a Jacques-Alain Miller para propor, formalizar, aprofundar e mostrar as conseqüências do que ele batizou com a feliz alcunha de *inexistência do Outro* (2005a), uma das vigas-mestras deste estudo, conceito essencial sem o qual não poderia desenvolver a argumentação deste trabalho. Com este capítulo visamos, portanto, demonstrar os antecedentes, os fundamentos, as linhas de transformação, a capacidade de impacto e articulação com o estado atual da civilização como propiciatório da tendência contemporânea de identificação aos traços de gozo dos sujeitos entre si, na linha da horizontalidade. Em suma, o que buscamos é a construção de uma ferramenta teórica que facilite nosso trabalho de análise dos dados recolhidos que são complexos e multifacetados, a partir de sujeitos que se enquadraram perfeitamente dentro das visões de mundo (*Weltanschauungen*) e padrões de comportamentos que descreveremos a seguir.

Se o inconsciente tem a ver com o discurso do Outro (Lacan, 1998), isto quer dizer que o inconsciente muda de acordo com a mudança do Outro. Por isso esse capítulo sobre a contemporaneidade é essencial, a fim de nos situar de que caldo cultural emergem as identificações, hoje, e quais são suas patologias.

## 1.1. ANTECEDENTES

Charles Baudelaire (2001) define a modernidade como sendo da ordem do transitório, do efêmero, do contingente. Retrata-a como um momento específico de hegemonização da ideologia individualista de secularização dos costumes e laicização do conhecimento. Projeto sócio-cultural iniciado no século XVI e consolidado no século XVIII.

Na modernidade, o indivíduo é o modo hegemônico de organização da subjetividade: o homem é o centro e o fundamento do mundo. Tudo isso começa com o Renascimento que defende a descentralização das referências de poder com a libertação da escravidão feudal. O ideário renascentista é a universalização da liberdade e da igualdade, bem como um modo de produção capitalista. Ferraz Júnior (Forbes, Reale Junior & Ferraz Junior, 2005) esclarece que essa orientação de nuance grandiosa teve sérias conseqüências. Fez com que os chamados “universais concretos – o rei e deus – de imensa importância na formação social começassem a perder sua função de personificação do poder político” (p.27). O resultado foi o enfraquecimento das instituições correspondentes, entre elas, a religião como princípio unificador para a sociedade.

A *Reforma Protestante* de Lutero em 1517 abole os rituais católicos e restringe a mediação da igreja para a salvação. Propõe uma religião mais simples e mais pessoal, fundada sobre a leitura da bíblia. Ele organiza uma nova igreja antipapista, que suprime o culto à Virgem e aos santos, uma vez que somente a fé pode salvar. Com Lutero e sua reforma ocorre uma intensificação da experiência individualizada, bem como um aprofundamento da solidão interna do indivíduo. O protestantismo apregoa que o êxito econômico é sinal da graça divina.

Os séculos XVI e XVII testemunharam o nascimento da ciência moderna (Meyer, 1985), onde a racionalidade estabelece novas relações entre o sujeito e o objeto do conhecimento. Há uma cisão na esfera da subjetividade – a criação de um sujeito epistêmico – pelo controle científico. A proposta cartesiana rompe com o saber aristotélico medieval e propõe um sujeito autoconsciente e capaz de autocontrole. Espírito científico e sujeito autoconsciente (Descartes, 1983) são os fundamentos da Modernidade.

O século XVIII passou à história como o século das luzes e teve por fenômeno maior o intelectual. Nele se deu a cisão definitiva entre o privado e o público, sendo o indivíduo o centro microscópico do mundo. Sua bandeira política foi o liberalismo que tinha como preceitos:

1. A liberdade de ação em relação ao coletivo, o direito de escolha, e participação;
2. A igualdade dos direitos públicos;
3. A consciência individual: razão própria, emoções e sentimentos singulares e únicos e
4. O homem como a célula básica da sociedade.

Em suma, o liberalismo do século das luzes defende que personalidades soberanas e identidades delimitadas são os fundamentos primeiros do homem. Os universais concretos que eram elementos agregadores tornaram-se difíceis de serem encontrados, foram, então, substituídos pelo subjetivismo da vontade.

No século XIX tem lugar uma revisão do liberalismo que amplia os direitos políticos aos não proprietários, propõe uma redefinição do estado que permita como modelo econômico o capitalismo monopolista. Este último é o sucessor do capitalismo concorrencial vigente.

Este modelo de liberalismo é denominado, pelos estudiosos do tema, de *Liberalismo romantizado do século XIX* que defende a inviolabilidade do individual. O que se tem, nesse

contexto, é “uma civilização intimista” (Mancebo, 2002, p. 24) que defende o uso do público com objetivos privados e que tem como consequência a invasão do público pelo privado. Em outras palavras, a privacidade passa a ser o juiz e organizador da vida pública.

O corpo de idéias que sustenta essa proposta é configurado como um ideário tecnocrático e disciplinar, ou seja, há uma normatização tecnocientífica, um objetivismo da razão e da ciência, exigindo do homem maior agilidade e eficiência. Passa-se, deste modo, a um racionalismo que demanda uma maior aproximação do homem com a máquina.

O capitalismo liberal e organizado do século XIX conhece seu apogeu no século XX, após a 2ª guerra mundial. É um capitalismo monopolista, sustentado na concentração de capital e ampliação do mercado.

Defende um estado providência que permita as lutas populares pelo direito à cidadania social e que no plano econômico sustente a diminuição da margem de lucro como forma de garantir acumulação. Esta é chamada a *Era de Ouro* dos países desenvolvidos e tem como argamassa de sustentação a grande maioria da população não cidadã, dos países pobres. Como contraponto, desse Éden urbano, se tem um Estado interventor, vigilante e controlador que produz uma tensão constante entre individualismo X cidadania.

No plano Simbólico e cultural assiste-se a uma especialização e diferenciação funcional dos diversos campos da racionalidade humana. Assiste-se ainda ao nascimento da indústria do lazer que vende um gozo programado, passivo e individual, num espaço urbano desagregador e atomizado. Tudo culmina com a sujeição à produção e ao consumo. Nesse contexto, as soluções institucionais como resposta ao medo das transgressões vêm para ficar.

Nos anos 60 instaura-se a terceira etapa do capitalismo que nós conhecemos como *neoliberalismo*. A equação que representa o espírito neoliberal é: tem valor porque se vende.

É um capitalismo financeiro, desorganizado, ou seja, um capitalismo monopolista de Estado. O Estado passa de Estado-providência a Estado-planificador.

O Estado planificador dos anos 60 emite crítica implacável aos direitos sociais e aos ganhos de produtividade das classes trabalhadoras. Seu princípio básico é o princípio de mercado que coloniza Estado e sociedade.

O que há é um governo racionalizado que só pode existir sob certas condições jurídicas, políticas e institucionais que devem ser artificialmente construídas. Isso implica no aumento do autoritarismo do Estado que constrói artificialmente mudanças na Constituição do país a fim de poder realizar privatizações, desregulamentações da economia e retração das políticas sociais. O resultado é o aumento da Burocracia num Estado encolhido. Tem-se, portanto, a crise do Estado Providência.

A partir do que foi exposto, fica bem evidente que esse estado de coisas não poderia deixar de ter efeitos na subjetividade. O primeiro e mais importante efeito é o surgimento de um novo homem: “o *homo economicus*” (Mancebo, 2002, p.24) é o homem pós-moderno. É o homem-consumidor que introjeta o valor mercantil como padrão dominante de interpretação do mundo. A lógica de mercado produz homens utilitarista-individualistas que têm no ganho pessoal a força que o motiva e orienta. Há uma valorização do auto-investimento, e da interioridade, produzindo homens desligados do mundo e desinteressados. Tendo o auto-interesse como guia, devem seguir seus próprios valores e preferências. Os objetivos privados devem ser soberanos e não devem submeter-se ao diferente. Há uma ratificação de uma precedência do público sobre o privado e um deslocamento do simbólico como ordenador do social. Os problemas éticos são deixados a cargo de cada um e os fins sociais se limitam às

coincidências que porventura venham a ocorrer entre os objetivos individuais. Há uma busca atomizada e autista da própria felicidade.

O sucesso a qualquer preço promove a hipertrofia da liberdade individual, o refluxo dos direitos à cidadania social e o rebaixamento dos princípios comunitários, coletivos e sociais. O individualismo exacerbado do *Homo economicus* (Mancebo, 2002, p.24), fruto de uma intimização hipertrofiada, pratica a disciplina dos corpos, o aumento das relações de dominação e o pessimismo, ou seja, indivíduos indiferentes, desinteressados que buscam no consumo uma saída, mas que dão de cara com a boca aberta do crocodilo (Lacan, 1995), cujo único desejo é reintegrar seu objeto. Logo, não é mais a culpa, mas a angústia que passaremos a encontrar como dimensão clínica privilegiada.

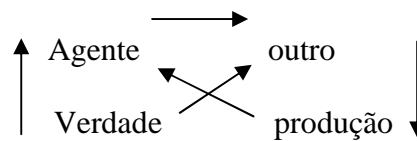
## **1.2. VISÃO LACANIANA DA CONTEMPORANEIDADE: O SUCESSO DO DISCURSO CAPITALISTA**

Lacan segundo Soueix (1997) se serviu de Marx para refletir sobre três temas importantes para a psicanálise:

1. O discurso: um discurso é a maneira pela qual o sujeito se situa em relação ao seu ser. É uma regulação de gozo. É um esforço do falasser para canalizar as formas de gozo com o simbólico, com o significante. As relações sociais geradas pelo sistema de produção capitalista.
2. O sintoma: como fetichismo da mercadoria;
3. O gozo: como mais-valia. Por isso acreditamos poder incluí-lo em nosso debate sobre a contemporaneidade.

No seminário XVII, Lacan (1992) preconiza que todo vínculo entre as pessoas está pautado por um discurso. Segundo ele, existem quatro discursos:

Mestre	Histórica	Analista	Universidade
$\underline{S^1}$ $\underline{S^2}$	$\cancel{S}$ $\underline{S^1}$	$\underline{a}$ $\cancel{S}$	$\underline{S^2}$ $\underline{a}$
$\cancel{S} // a$	$a // S^2$	$S^2 // S^1$	$S^1 // \cancel{S}$



$\cancel{S}$  = designa o sujeito

$a$  = objeto perdido, causa do desejo

$S^1$  = significante-mestre, índice de comando na palavra

$S^2$  = rede dos significantes, o saber.

### 1.2.1. Com que sujeito a psicanálise lida hoje?

O que interessa a Lacan (1992) na teoria da mais-valia é que ela descreve, em nível social, uma renúncia necessária ao gozo. O trabalhador não pode gozar da integralidade do que ele produz. Seu salário corresponde somente ao que é necessário para reproduzir sua força de trabalho. Essa mais-valia, esse excesso, vai para o capitalista, que *a priori* deveria reinvestir a maior parte para que o sistema continuasse a produzir. Para a explicação da lógica desse discurso, Lacan (1992) se baseia em Aristóteles, para quem, o mestre antigo comanda o saber e o saber-fazer do escravo, a fim de fazê-lo produzir: a mais-valia estaria perdida para o

escravo, pois o fruto do seu trabalho vai para o bolso do mestre. Deve-se notar que o mestre se dá esse direito, na medida em que arriscou sua vida nos campos de batalha, expondo-se na luta até à morte.

Então, S1 (um mestre) → faz um escravo (S2) produzir um objeto (a) // ao qual nenhum sujeito \$ poderia ter acesso.

O que isso quer dizer em termos psicanalíticos? Que pelo fato de que o homem fala, ele não tem acesso direto a seus objetos. Ele encontra de preferência sua satisfação nas entrelinhas, na própria cadeia significante, nos lapsos, atos falhos, sonhos.

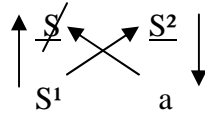
Pois bem, é preciso insistir nisso, que no Discurso do Mestre (Lacan, 1992), ou do inconsciente, o que se acha excluído é o acesso direto ao objeto. Isso é castração. Em outras palavras, para o sujeito constituído pela linguagem, há objetos que não podem ser adquiridos ou consumidos, o paradigma dessa impossibilidade é que o seio enquanto objeto está perdido.

O discurso do mestre ou do inconsciente é o que regia ou rege as relações do sujeito com seu objeto na vigência do Nome do Pai. Esse era o caso no tempo de Freud: um mundo onde circulavam representações brandas do objeto, onde essas representações não eram objeto de uma produção em massa, nem de uma troca semelhante à de nossas mercadorias. Ilustravam um discurso libertino ou contestador, tendo às vezes valor de obra de arte. As representações fálicas eram testemunhas por seu estilo de que elas também participavam desse mundo aonde a linguagem vem diferenciar aquilo a que o homem pode ter um acesso relativamente direto (o que ele consome) daquilo a que ele não pode se referir, senão por alusão ou metáfora (Chemama, 1997).

No seminário XVII, ou seja, a princípio, Lacan (1992) viu no discurso do mestre aquilo que estruturava o capitalismo nascente. Entretanto, em 1972, em Milão, ele propôs um



5º discurso, que foi recebido com um misto de espanto e apreensão e obviamente não foi aceito por todos. Deu a ele o nome de discurso do capitalista:



Com essa proposição quis dizer que o Discurso do Mestre já não dava conta das formas do capitalismo contemporâneo, nem do que determina o que é o sujeito hoje. Ou seja, que o discurso do mestre que foi válido desde a Antiguidade se debilitara e que outra coisa vinha ocupar seu lugar. No discurso do Mestre o sujeito estava representado por um significante do Outro. Esse significante lembra Miller (2005b), Lacan o chamou de significante mestre para indicar o valor representativo do sujeito frente ao próximo, seu valor representativo no social. É também aquele que faz a conjunção, por um lado com o sujeito, e por outro com o conjunto dos significantes. Em outras palavras é o mediador entre o sujeito e o conjunto dos significantes, na medida em que é aquilo mediante o qual o sujeito se representa como tendo um valor no discurso universal e, é também o que ordena o que enquadra a ordem dos significantes.

O fundamental a destacar, nesse discurso, é que diferentemente do discurso do mestre não há disjunção entre \$ e a. Esse discurso enuncia uma enunciação complicada: a separação entre sujeito e objeto é evitada. Isso não é sem consequência: o sujeito fica diretamente comandado pelo objeto. Lembremos que o objeto representa o lado pulsional do *falasser*<sup>5</sup>. A

---

<sup>5</sup> Termo cunhado por Lacan nos anos setenta para designar a conjunção existente entre o sujeito da linguagem e seu complemento libidinal.

pulsão é acéfala e só quer gozar<sup>6</sup>; mesmo que à custa do sujeito. Os personagens do filme *A comilança* (1973)<sup>7</sup> se reúnem para comer até morrer. Esse é o efeito da relação direta do sujeito com o objeto.

O discurso capitalista é uma mutação do discurso do mestre. Segundo Lacan (2003c), algo doidamente astucioso, mas insustentável porque funciona rápido demais. Dafunchio (2008) esclarece que mutação é um conceito extraído da genética, que possui a particularidade de realizar uma mudança de código que será transmitida à geração posterior. Que subjetividade produz esse discurso? O \$ não é o da histeria que diria: *olhem como sofro, venham trabalhar para mim*. Numa outra linha, o sujeito do discurso capitalista é um sujeito movido pela imediatez, pelo querer instantâneo, um *self-made man*, construtor de dinastias e impérios, que se autoriza do que vai acumular sem jamais estar satisfeito. O neoliberalismo que preconiza o *laissez-faire* sugere a prevalência do imediato e da satisfação total. Faz crer que não há impossível.

O que Lacan pensa sobre isso? De acordo com Soueix (1997, p.47), comentando Lacan: “isso se consome, se consome tão bem que se consuma”. Na esfera das relações interpessoais como na da troca econômica, o ideal consumista se sustenta da crença num objeto direto sempre disponível, com a condição de poder comprá-lo, num gozo sem interdito. Esse objeto sempre acessível é o objeto do toxicômano (*latu senso*), as drogas de todas as

---

<sup>6</sup> Gozo é um conceito lacaniano que diz respeito ao que não é da ordem do prazer, mas do excessivo. Tem a ver com o que Freud (1920) no *Além do Princípio do Prazer* formulou como pulsão de morte.

<sup>7</sup> A *Comilança* é um filme de 1973, do gênero drama-comédia, dirigido por Marco Ferreri. Ganhou o Prêmio da Crítica Internacional no Festival de Cannes, deste ano, e foi considerado pela crítica especializada, a grande obra-prima do seu diretor. É um filme que trata da decisão de quatro senhores, interpretados por Marcello Mastroianni, Ugo Tognazzi, Michel Piccoli e Phillipe Noiret, que mantêm seus nomes originais na película. Cansados da vida que levam, resolvem trancar-se numa mansão, para passar um fim de semana. Lá, entre mulheres e banquetes, comem até a morte. É um filme de conteúdo provocativo, burlesco e algumas vezes derrisório. O excesso e o sem limites são as palavras de ordem que comandam a funesta reunião.

espécies que nossa época multiplica e diversifica. De um objeto de gozo que não é metaforizado, que não é substituído pelo significante, fica-se escravo, no sentido da origem latina do termo *addictus* que conota o sentido de “entregar-se a alguém como escravo” de “estar condenado a” (Houaiss, 2001).

Ora, a sociedade atual, tiranizada pelo imediato, extingue o preceito da procrastinação. Seu lema do tudo e agora é o oposto do que nos ensina Lacan com Freud, ou seja, de que a consequência de sermos falantes é a perda do imediato da satisfação total oferecida pela mãe. A castração é essa renúncia ao imediato. Rio Teixeira (1997) entende que se a posse do objeto de consumo é para o sujeito uma forma de obturar sua falta, e se o interdito moral que o impedia de obtê-lo por meios ilícitos é cada vez mais débil devido ao declínio do seu alicerce simbólico, então, não é surpreendente que o sujeito tente obtê-lo, a todo custo. A delinquência experimenta então um crescimento em todos os estratos sociais.

Rio Teixeira (1997) destaca que na nossa cultura o objeto parece ser percebido pelo sujeito não como perdido, mas como roubado. Se o outro, o semelhante, o possui, e eu não, é porque ele o roubou de mim. Logo, eu também posso roubá-lo de volta. Longe de favorecer uma sociabilidade fraterna, essa pseudodemocracia do objeto ao alcance de todos tem provocado uma tensão excessiva nas relações sociais.

Portanto, podemos concluir que os tempos atuais são tempos de sucesso do discurso capitalista que substitui o significante pelo objeto. O objeto do discurso capitalista é um objeto que contém gozo. Objeto da técnica que se realiza sem pensamento, sem discurso e sem ética. Ora, tal mudança de paradigma produz uma mudança de axioma: a clínica mudou, não é a mesma dos tempos de Freud (1847 – 1939).

### 1.2.2. O sucesso do discurso da ciência

Nessa mesma linha de reflexão aberta por Lacan (2003c) com a elaboração deste 5º discurso, Lebrun (2004) acredita que essa lógica produziu uma mutação nos regimes de simbolização e se caracterizaria, principalmente, por um modo de funcionamento que se apresenta como um regime completo, mas em consequência disso inconsistente, ou seja, com contradição em sua lógica interna. Isso faz com que a organização social não mais se estruture em torno do lugar da exceção que organizaria o sistema, mas de forma tal que toda e qualquer exceção seria vista como negativa e desaconselhável.

O mesmo autor (2004) parte da hipótese de que foi a eflorescência do discurso da ciência que subverteu de forma surpreendente e inesperada o equilíbrio que se mantinha e que mantinha as famílias, lugar privilegiado de elaboração da realidade psíquica, que nada mais é do que a instalação de um aparelho capaz de processar a falta, promovendo por seu intermédio a aptidão para simbolizar. Lebrun (2004) defende que essa pseudodemocracia, preconizada pelo discurso da ciência, que não suporta a disparidade estruturante dos lugares, essencial para a organização da estrutura subjetiva, tornou bastante difícil a função paterna. Chega a ponto de afirmar que “a sobrevivência do discurso da ciência subverteu a possibilidade do exercício da função paterna” (2004, p.53).

O que nos adverte Lebrun (2004, p.68), é que esse modo de funcionamento gera um “totalitarismo pragmático”, preconizador de uma autonomia que se organiza em torno de uma lógica que pretende dar conta racionalmente de tudo, a ponto de não deixar mais lugar para o sujeito e para o que é sua marca primeira: a enunciação – dimensão do discurso na qual o

sujeito diz de si mesmo. O que passa a ter vigência e valor não é mais quem enuncia, mas a coerência interna de enunciados cada vez mais totalitários e fechados.

O que se nega (Lebrun, 2008) é, então, a palavra e sua violência estrutural de matar a coisa, a imediatez, a urgência, procrastinação necessária ao processo de humanização. Reconhecer a diferença dos lugares e seus limites é simbolígeno. A deslegitimação da autoridade paterna e da autoridade da palavra promovem a prevalência do registro das provas e a conseqüente vacilação da autoridade sustentada na enunciação e, desta forma, a troca para uma autoridade legitimada pelo conhecimento.

O autor (2008) sublinha que o abalo de referências suscitado pela colocação da ciência com seu discurso totalizante e de recusa da falta, oferecendo-se como substituto legítimo do Nome do Pai, em posição de domínio, não poderia ficar sem conseqüências. Citamos algumas observadas em nossa própria prática clínica:

1. Aumento da angústia: com o pai em estado de *knock-out* o real irrompe sem mediação, promovendo o encontro inesperado com o que daí retorna diretamente, por falta de simbolização. Por isso o aumento vertiginoso das crises fóbicas em sua forma pânica.
2. Expansão da mania e da sua contra face, a depressão: exemplificada pelo *american way of life*, pelos meios de comunicação de massa e pelo consumo que gera sujeitos livres do peso dos ideais, ejetados para uma busca desenfreada dos objetos de consumo e que se consomem em sua ação gozosa.
3. Patologias do ato: toxicomanias, as variadas formas de anorexia e bulimia, as marcações mortíferas no corpo onde o mesmo é tratado como puro meio, puro instrumento e onde a irresponsabilidade para com ele é encoberta de forma

maníaca por trás da desculpa: “é mais forte do que eu, não posso deixar de fazê-lo [...]”.

4. A descrença no sintoma: em sua dimensão de mensagem e de laço com o Outro. Em nossos dias se reduzindo à pura repetição de gozo autista, que segrega o inconsciente e como tal difícil de entrar no discurso analítico. As toxicomanias, a obesidade, a anorexia-bulimia não são sintomas freudianos. Não há dialética do desejo e como tal não veiculam nenhuma questão endereçada ao Outro. Atualmente temos, muito mais, uma clínica da crise do que uma clínica do sintoma. Clínica esta caracterizada justamente pela explosão de um insuportável não ligado a um sintoma, em outras palavras, um encontro com o Real sem a mediação do sintoma.

Nenhuma expressão nomeia tão bem esses sujeitos que, atualmente, batem às portas de nossos consultórios como a forjada por Lebrun (2008, p.146), são os “órfãos da legitimidade”.

Para concluir, gostaríamos de destacar, como esclarece o mesmo autor (2004) que não se trata de saudosismo, mas de reconhecer os efeitos desse declínio nos processos de simbolização e a partir deste reconhecimento propor saídas, uma vez que a ciência não tendo conseguido recobrir toda função paterna, já que esta se faz de enunciação e não somente de enunciados, deixa sem respaldo tudo que diz respeito à Terceiridade necessária à condição humana. Ele (2004) propõe, então, como antídoto a essa mutação simbólica, promovida pelo discurso da ciência, que algo da enunciação seja resgatado no seio mesmo do maciço dos enunciados. Sem dúvida, existem várias formas de operacionalizar essa proposição, uma delas é que ao menos um não se acanhe em ocupar o lugar da exceção, do Terceiro, e desse lugar e por ocupar esse lugar que lhe garante a linguagem, coloque o filhote do humano sob as

insígnias da lei que o humaniza e o subjetiviza, submentendo-o ao regime do desejo. Que ao menos um não se envergonhe de ser Pai e, enquanto tal, pela via do amor, produza em seu filho o consentimento essencial na direção do pensamento, do descontínuo, do mediato, enfim, da palavra. Consentimento essencial à sua inclusão no conjunto finito dos seres falantes.

### **1.3. A ESPETACULARIZAÇÃO DO MUNDO**

*A sociedade do espetáculo* é um ensaio que foi escrito por Guy Debord em 1967, ou seja, um ano antes dos protestos universitários de 1968. É por ele considerada a primeira teoria crítica a definir as condições gerais de um período histórico que tem seu ápice em maio de 1968, na França. À sua teoria crítica deu o nome de teoria do espetáculo. Considera que houve um desencadeamento de uma perda de qualidade ligada à forma-mercadoria e à proletarização do mundo.

O mercado desejoso de unificação consegue se transformar em mercado mundial, falsificado e garantido pelo espetáculo, por ele definido, no início do primeiro capítulo do seu livro, através de uma citação de Fierbach, em *A essência do cristianismo*. Aí, Fierbach, citado por Debord (1992), preconiza que nos tempos atuais se prefere a imagem à coisa, o parecer ao ser e a representação à realidade.

A partir dessa referência, Debord (1992) apresenta sua primeira tese e espinha dorsal da sua teoria. Diz (1992, p.13) o seguinte: “Toda a vida das sociedades nas quais reinam as modernas condições de produção se apresenta como uma imensa acumulação de espetáculos. Tudo o que era vivido diretamente tornou-se uma representação”.

Tem-se uma autonomia da imagem, responsável por uma falsa consciência, produto de um olhar iludido. Esclarece que mais precisamente o espetáculo não é um mero conjunto de imagens, mas uma relação social entre pessoas, mediada pelas imagens, e que tem a ver com o não-vivo.

O espetáculo (Debord, 1992), então, inverte o real, fazendo com que seja invadido pela sua contemplação, retomando-o sobre si, numa adesão maciça. A realidade surgiria, portanto, do espetáculo, tornando-o real, e essa alienação recíproca seria a essência e a base da sociedade existente, produto e projeto da sociedade de consumo, sinal da produção reinante e sua finalidade última.

Radicaliza sua proposição quando afirma que o espetáculo é uma “*Weltanschauung*” (1992, p. 14), uma visão de mundo que se materializa e se traduz nas formas particulares de produção em massa, tais como: informações, propagandas, publicidade, consumo de lazer. Em outras palavras é o modelo atual da vida dominante em sociedade. Como afirmação da aparência exige aceitação passiva, sem réplica, e advoga que o que é bom aparece e aparecendo é bom. Tem, portanto, um caráter tautológico por falta de substituto transcendente e como tal seus meios são seu fim: “é o sol que nunca se põe no império da passividade moderna” (Debord, 1992, p. 17), que não deseja nada para além de si mesmo. Por ser sem finalidade esgota-se no desenrolar, demandando, por isso, um recomeço incessante e esgotante.

Representa a dominação da economia sobre a vida social, acarretando uma evidente mutação do ser para o ter. Nesse momento em que a prevalência é dos resultados acumulados, o deslizamento para o ter e o parecer é inevitável. A partir disso o prestígio já não está no ser



do indivíduo, mas no ter e no parecer. O que vale é o que se tem e o que se aparenta ser e ter. Não basta ser é preciso parecer que é. Vale mais parecer honesto do que sê-lo de fato.

A tendência é o dar a ver, por diferentes meios, como testemunham muito bem as campanhas políticas. É preciso hipnotizar os eleitores, dando a ver o espetáculo de um projeto que nada garante que será realizado, mas que alimenta o desejo de seguir dormindo, de não despertar, dos indivíduos contemporâneos. A separação generalizada do trabalhador daquilo que ele produz demanda modos disfarçados, *light*, de cisão e dominação.

Debord (1992, p. 24) afirma que “quanto mais contempla menos vive” e quanto mais se aliena nas necessidades fabricadas mais se afasta do seu desejo singular. Corresponde, então, a uma fabricação concreta da alienação.

A dinâmica do sistema econômico se processa de forma a gerar uma produção circular, mas de isolamento. O isolamento é o fundamento da técnica e, tautologicamente, o processo técnico isola. Lembra-nos que se passou do automóvel à televisão, da televisão ao computador, do computador ao *ipod*, e por aí adiante. Então, os bens são as armas do sistema espetacular-consumista, visando o reforço constante à tendência atual de isolamento das “multidões solitárias” (Debord, 1992, p.23).

Reale Júnior (Forbes, Reale Júnior & Ferraz Júnior, 2005) propõe que a sociedade hoje é o próprio espetáculo, não mais uma sociedade do espetáculo, e que ela nos deixa a angústia de sentir que reside em cada um a responsabilidade de dar um sentido à vida. Nela o homem deixou de ser um habitante do espaço e passou a ser um habitante do tempo. Agora, o virtual é a realidade. Quando o virtual é o real, as referências se diluem.

#### 1.4. O OBSCURO LABIRINTO DO VAZIO

Lipovetsky (2002, 2004) considera que há uma comoção da sociedade, de amplo espectro, que atinge os modos de vida, de socialização e dos costumes de uma forma geral. Sua marca registrada é o individualismo que rompe com o instituído desde os séculos XVII e XVIII. Fala mesmo de uma *mutação* histórica em processamento, na qual se instalam valores hedonistas, permissivos e psicologistas, iniciada lentamente na década de 50. Chega ao ponto de propor que o que se passa é “uma nova fase na história do individualismo ocidental” (2004, p.5), na verdade uma segunda revolução individualista que sucedeu à primeira, moderna, iniciada no século XVI, e a associa à privatização ampliada, à erosão das identidades sociais e desestabilização das personalidades. Esclarece que na primeira revolução nasceu o direito dos homens com a democracia que os acompanha, porém nesse tempo os ideais coletivos ainda tinham espaço dentro do universo de interesses individuais.

Associa esse estado atual de organização da civilização à democratização da sociedade que se organiza sob a égide de uma nova crença: a da personalização hedonista. Tal processo é fruto da ruptura com tudo que havia de rigor, de disciplina e de coerção na fase inaugural das sociedades modernas. Esclarece (2004) que nunca houve antes uma sociedade individualista, exceto a moderna, ocidental, diferente de outras civilizações que extraíam suas leis do exterior, do divino, e foram sempre hierárquicas e, como tal, reconheciam como natural a desigualdade entre os indivíduos.

Vive-se segundo uma ideologia individualista, onde se deve escolher *livremente* – escolha forçada porque não há outra escolha – o tipo de vida que se deseja levar. O indivíduo é, portanto, obrigado a uma escolha de auto-engendramento onde tudo depende dele mesmo.

É a lei do: *vire-se!* Do: você é o único responsável pelo seu bem ou pelo seu mal com todo peso que isso acarrete. Sobre isso, Reale Júnior (Forbes, Reale Júnior & Ferraz Júnior, 2005) acrescenta que atualmente a busca de um significado para a vida é um projeto eminentemente pessoal, porque não existe mais uma moral heterônoma, posto que o social perdeu a capacidade de trazer realizações pessoais no plano comum. As soluções coletivas se perderam ao longo dos anos. Tudo isso é processado segundo valores hedonistas, culto à liberdade e à livre expressão. Foram deixadas para trás a submissão e a referência ao Outro e ao coletivo. São obsoletos e como tal estão fora de moda.

Segundo Lipovetsky (2002), passou-se da sociedade disciplinar à tirania do gozo. Nesse meio tempo, viveu-se um tempo de oposição aos valores da tradição, à sociedade disciplinar, de apologia à razão e à opinião esclarecida, que considera corresponder ao ideal da Modernidade. Tempo que deu partida à lógica do mercado, à eficácia técnica e ao individualismo.

Acredita que o fim dos anos setenta marcou um tempo de predomínio do individual sobre o universal, do psicológico sobre o ideológico, da comunicação sobre a politização, do permissivo sobre o coercitivo. Chama esse tempo de *pós-modernidade* (Lipovetsky, 2002, 2004), e o compreende como um qualificativo do novo estado cultural das sociedades desenvolvidas. Esse conceito destaca uma mudança crucial, uma reorganização profunda do modo de funcionamento econômico e social das sociedades democráticas avançadas.

Na pós-modernidade já não se trata de acumular, mas de usufruir. A preocupação maior não é garantir o futuro, mas o aqui e agora, e guiada pela miragem da eterna juventude. Para Lipovetsky (2004) há mesmo um encolhimento do tempo. O que se tem são indivíduos destinados a consumir o mais rápido possível, cada vez mais, objetos, informações, esportes,

viagens, relacionamentos e cuidados médicos. Tempo de apoteose do consumo, cuja extensão chega ao ego que é interpelado a se confrontar com seu destino de obsolência acelerada, de errância e desestabilização.

Trata-se de uma sociedade sem ídolos, nem tabus. Sem pontos cardeais ou fios condutores, mas onde tudo é personalizado e sob medida. A cultura pós-moderna é personalista, descentrada, heteróclita, materialista e vacilante. Isso faz com que a coisa pública perca importância já que as cargas libidinais antes investidas no espaço público, agora se voltam para o privado. A indiferença é sua cria, e sua marca registrada, o narcisismo. Cita (2002) Nietzsche e Heidegger para lembrar que o nihilismo é o fim da ascendência dos valores sobre os indivíduos. Que segundo essa visão de mundo só resta “eu” e meus interesses, “mais preciosos até que a vida dos outros” (p.76). É a leitura apocalíptica da individualização do mundo.

O curioso, no entanto, é que essa modalidade narcísica não é de todo associal e despolarizada. Pelo contrário, ela produz um tipo particular de entusiasmo: o das associações, dos grupos de ajuda mútua hiperespecializados, reponsáveis pela solidariedade dos microgrupos dos iguais que se ajudam na busca de solução dos problemas íntimos. Considera que essa modalidade narcísica de relacionamento com os iguais representa uma liberação da influência do Outro absoluto e tirânico, de uma ruptura, bem como de uma liquefação da identidade consistente do Eu.

É curioso observar que em 1980, Lipovetsky já aponta em direção do que virá a ser a tese milleriana (2005a) do Outro que não existe, e do conseqüente declínio de identificações verticais a um traço do Outro, e proliferação de identificações horizontais de verve narcísica. Nesse sentido, reconhecemos uma convergência nas idéias dos autores estudados, nesse

capítulo, o que nos leva a uma percepção mais clara do pano de fundo das patologias da identificação contempladas nesta pesquisa.

Isso porque essa modalidade narcísica nomeada pelo autor (2002, p.58) de “neonarcisismo”, que se define pela tendência à desunião, a rachaduras na personalidade, e pelo enfeitiçamento do ser pelo parecer, tem como consequência uma *mutação* na representação pessoal e social no corpo. Antes de prosseguirmos com as proposições de Lipovetsky, fazemos uma pequena digressão, a fim de lembrar que em 1999 um grupo de analistas da Associação Mundial de Psicanálise se reuniu em Cannes (Miller, 2004) para discutir sobre as *neofomas* de psicoses que não seguem o padrão tradicional de desencadeamento, mas que se caracterizam, basicamente, por modalidades mortíferas de gozo, mesmo na ausência de fenômenos alucinatórios clássicos e formações delirantes, e que são nomeadas de *neoconversões*, *neodesencadeamentos* e *neotransferências* de matiz psicótico. Dentro do contexto contemporâneo a leitura dos fenômenos psicóticos passa pela relação com o corpo e não só com o discurso e respectivos fenômenos de fala. Com isso queremos indicar a dimensão do conceito lipovetskiano de neonarcisismo, como algo que fala de um mais além do que foi estabelecido por Freud em 1914, em seu estudo sobre o narcisismo. (Freud, 1979).

A inversão narcisista do corpo e sua obsessão pela saúde, pelo consumo de produtos farmacêuticos, pela sua alteração deliberada fazem com que o corpo fale, na verdade grite seus mal-estares que falam de uma generalização da crise subjetiva. O corpo, disponível a qualquer coisa, passa a ser palco de encenações que nem sempre trabalham a seu favor. Hoje em dia, é comum ver que o corpo capturado nessa engrenagem do excesso, das compulsões, dos esportes radicais, fala da escalada paroxística do sempre mais, conforme se verifica em

um dos sujeitos dessa pesquisa – Paco – de quem falaremos detalhadamente no capítulo IV deste estudo.

Contudo, não poderíamos concluir essas reflexões sem antes destacar que Lipovetsky (2004) considera que tudo se passou muito rápido. Que mal se anunciava o nascimento do pós-moderno, já se esboçava algo ainda mais radical: a hipermodernização do mundo. Nessa nova modalidade de organização da sociedade impera o hipercapitalismo, a hiperpotência, o hipermercado e, como não poderia deixar de ser, o hiperindividualismo. Na hipermodernidade se mundializa o liberalismo e se comercializa tudo, até os modos de vida. A razão instrumental é a grande ferramenta e a eficácia técnica, a meta final.

No mundo hipermoderno, embora haja um hiperindividualismo, este não vem acompanhado por um incremento das forças interiores do indivíduo. Ao contrário, o que se apresenta é um declínio generalizado de tais forças, e a elevação de sintomas psicossomáticos.

Lipovetsky (2004) coincide com as idéias propostas por Bauman (2001), em seu livro *Modernidade líquida*. Nesse ensaio, desenvolve sua tese sobre a liquefação e a precariedade das parcerias humanas, sobre a grande dificuldade que existe quando se trata de generalizar experiências que só contam com o entusiasmo e a dedicação dos atores. A solidão do Um é o produto e maior é o número dos que se sentem infelizes, sem nem mesmo saber por que o são, ou seja, não chegam ao estágio de conseguir nomear as razões de sua infelicidade. Isso porque “a fragilidade dos laços espalha muita tristeza, agonia e sofrimento e um volume crescente de vidas partidas, sem amor e sem perspectivas” (Bauman, 2001, p. 106).

Lipovetsky (2004, p.47) arremata lembrando que “o narciso contemporâneo é deprimido e nômade”, uma vez que “a junção da ética hedonista com o utilitarismo faz com que o narcisismo descubra sua convivência com a desubstancialização e a lógica do vazio”.

Então, o efeito iatrogênico desse neonarcisismo é o esvaziamento do Eu e de sua identidade, paradoxalmente, por hiperinvestimento.

### 1.5. O MAL-ESTAR NA MODERNIDADE LÍQUIDA

Bauman (2001) considera a fluidez a principal metáfora para o estágio atual da era moderna. Lembra que mobilidade e inconstância são as principais características dos fluídos. Segundo esse autor, por modernidade líquida se deve entender o tempo que começa “quando o espaço e o tempo são separados da prática da vida e assim podem ser teorizados como categorias distintas e mutuamente independentes” (2001, p. 15). Quando há uma brusca ruptura na trama do tempo, descontinuidade entre um antes e um depois, gerando a instalação de uma ordem radicalmente diferente, de rupturas e descontinuidades, na qual o que parece se perder é o fluir do tempo. Na modernidade líquida o tempo passou a depender da tecnologia e dos meios de transporte. Nela todos os limites existentes, em princípio, podem ser transgredidos. O céu passou a ser o limite e a modernidade um esforço contínuo, rápido e irrefreável para alcançá-lo, numa interminável carreira em busca da mais nova e supersônica forma de conquistar novos espaços, territórios por explorar, às pressas, visando adquirir, para mais rapidamente eliminar e recomeçar.

O que mais caracteriza a *modernidade líquida* (Bauman, 2001) é a compulsiva e obsessiva, contínua, irrefreável e sempre incompleta *modernização*. A opressiva e insaciável sede de destruição criativa ou criatividade destrutiva, de limpeza, em nome de melhores projetos e maiores capacidades de produtividade e competitividade. Ser moderno significa

estar sempre à frente de si mesmo. Significa ter uma identidade que só pode existir como projeto não-realizado.

Passou-se do quadro de sociedade justa para a da auto-afirmação dos indivíduos, e o foco está voltado para o direito de cada um de escolher, à vontade, seus próprios modelos de felicidade e de modo de gozar da vida.

Sua marca registrada é o hiperconsumo de satisfação imediata, e o individualismo radical. Esclarece (2007) que a instabilidade dos desejos, a insaciabilidade das necessidades e a tendência ao consumismo instantâneo estão em perfeita sintonia com o novo e moderno entorno líquido que deseja satisfação sem a mínima postergação. Tempo de cultura hedonista e psicologista, em que as diferenças individuais são sacralizadas e contempladas como direito inalienável, mas que tem por rebote o esvaziamento dos princípios reguladores sociais. É de fato um tempo que se pode chamar de personalista, mas que traz em seu cerne o paradoxo: a abulia individual, o superinvestimento do utilitarismo e a total ausência de vontade, “de sujeitos mal criados pelo demasiado fácil do mercado de consumo, que promete fazer de cada escolha uma transação segura e única, que não gera obrigações futuras” (Bauman, 2007, p.30).

A Modernidade líquida constitui um momento histórico em que todos os freios institucionais desapareceram e foram trocados pela auto-estima e pelos desejos singulares. Sua marca registrada é o fracasso do poder regulador das tradições, a profanação do sagrado, o repúdio do passado e destronamento da tradição. Há uma decomposição das utopias, e poucas representações do futuro. Em troca, tomaram espaço fenômenos totalmente indiferentes ao passado e ao futuro. Época de narcisos corroídos pela inquietação, onde sucesso ou fracasso pesam sobre seus ombros, em virtude da liquefação dos padrões de dependência,



obrigando à vigilância ininterrupta, e onde a incerteza está destinada a ser a “desagradável mosca na sopa da livre escolha” (Bauman, 2001, p.103). Nela o medo se impôs ao gozo e a angústia à liberação. “Minha angústia é não saber se fiz a melhor escolha, se consegui o melhor preço, chego a perder o sono.” (Bauman, 2001, p.103). Considera (2001) que nessa sociedade sinóptica onde muitos observam poucos, os espetáculos, as tentações e as seduções substituíram a coerção, disfarçadas de livre arbítrio. Na “sociedade sinóptica de viciados em comprar” (Bauman, 2001, p.104) os sujeitos são coagidos a não desviar o olhar de vitrines que os capturam e que os fazem serem olhados pelos objetos. A ubiqüidade desse olhar é mais uma causa de angústia, bem como é evidente que a pretendida soberania do sujeito que exerce sua atividade de consumo é facilmente questionável.

Uma inquietante característica do moderno mundo líquido dos consumidores (Bauman, 2007) é que eles são instados, empurrados e obrigados a se promoverem com todas as armas que estejam ao seu alcance, para acrescentar valor de mercado ao que têm para vender, que são eles mesmos, destinados à interminável tarefa de ser e continuar sendo um artigo vendável. Eles são ao mesmo tempo consumidores e mercadorias, obrigados a se constituírem clientes de primeira categoria, ou seja, gastadores contumazes, porque do contrário serão descartados por serem clientes menos valiosos, pouco aptos ao consumo, indesejáveis “ervas daninhas do jardim consumista, gente com pouco crédito ou pouco entusiasmo para comprar” (Bauman, 2007, p.16). Serão os excluídos do consumo, mal tratados e hostilizados por empresas que o excluirão desse jogo de socialização, chamado mercado, e negar-lhes-ão o mais simples e inalienável direito do consumidor que é o de ser ouvido em seus pleitos e queixas. Vive-se o tempo dos *call centers* onde não há um Outro a quem se dirigir, pois a esses inimigos do consumo, é mister mantê-los à distância e condená-

los ao esquecimento. É este o novo espírito do capitalismo globalizado: Só existo se compro (Bauman, 2007).

Segundo esse autor (2004) todas essas são razões para considerar fluidez e liquidez, metáforas adequadas quando se quer captar a natureza da presente fase, que é nova de muitas maneiras, na história da modernidade. Lembra que os fluidos se movem, escorrem, se esvaem. Não são facilmente contidos. São leves. Mobilidade e inconstância são, portanto, suas principais características.

Nesse ponto gostaríamos de fazer uma breve elucidação de que o nascimento do conceito de indivíduo e do seu corolário a responsabilidade subjetiva é relativamente tardio. Data da Modernidade- século XVIII - e do alvorecer da era democrática (Domenach, 1994). A partir desse período a responsabilidade é individualizada, uma vez que os progressos da razão e do discurso da ciência destruíram a crença na fatalidade, na vontade de Deus, na culpabilidade hereditária. Assim sendo, a responsabilidade subjetiva passou a valer para todos e para cada um de *per si*, ao contrário de como se passava nas primeiras eras onde a massa não era responsável, sendo esta uma prerrogativa dos deuses, dos heróis e dos governantes. Responsabilidade subjetiva, como sinônimo de individualismo é, portanto, outro nome da democracia e um fardo bem pesado de se carregar, uma vez que é o caráter individual de um ato que funda a responsabilidade. Com isso se espera que o indivíduo tenha consciência – responsabilidade subjetiva – da repercussão de seus atos. O efeito dessa obrigação de responder por seus atos é o sentimento de culpabilidade, muito cedo introduzido no espírito das crianças, bem como de uma forma bem particular de culpabilidade, a incriminação. O autor destaca, então, a existência de uma responsabilidade específica que nos diz respeito: a

que temos perante nós mesmos, por nosso equilíbrio mental e físico, tão menosprezada nos dias atuais.

Isso posto, tenhamos em mente que para Bauman (2001, 2004, 2005a, 2005b, 2007) o nascimento do conceito de indivíduo se dá como produto dessa contínua, compulsiva e obsessiva modernização que prega exaltadamente a liberdade ilimitada, a capacidade auto-assertiva e a emancipação das tradições e das referências do homem, da vida comunitária e de suas restrições. Em nossa era, os lugares oferecidos para individualização, paradoxalmente, são precários e frágeis. Os indivíduos são, na verdade, desacomodados e atirados ao nomadismo incessante, leve e fluído. O produto subjetivo é perda de solidez da identidade que flutua no ar. Sua busca é uma tarefa intimidadora porque se assemelha ao prometeico trabalho de produzir crosta sobre larva vulcânica. Tarefa a ser realizada vezes e vezes sem conta.

Em *Identidade*, Bauman (2005a) afirma que estamos perdendo a capacidade de estabelecer interações espontâneas com pessoas reais. Refere a ascensão das relações virtuais que são incompetentes na tarefa de substituir uma boa conversa *tête à tête*. Ao contrário, “elas tornam mais difícil para a pessoa chegar a um acordo com o próprio eu” (2005, p.31). Afirma que flutuar num espaço pouco definido torna-se, a longo prazo, enervante e produtor de angústia.

Lembra que um permanente estado de ansiedade produz a tendência de buscar vias de escoamento. Daí a tendência à segregação, ao pânico moral e aos acessos de paranóia coletiva. Compreende que inimigos públicos comuns tornam-se necessários, contra os quais os indivíduos fragmentados e zelosos de sua privacidade e especularmente desconfiados podem descarregar seu ódio e sua agressividade.

A vida se liquefaz de forma defensiva, na tentativa de extrair “numa vida mortal, tudo aquilo que a eternidade poderia oferecer” (Bauman, 2005b, p. 15). A palavra de ordem de uma vida “líquido-moderna” (p.7) é não ficar para trás e acompanhar o movimento frenético que se processa numa velocidade supersônica. Entretanto, o efeito desagregador é tornar impossível a consolidação de hábitos, rotinas e formas de agir apaziguadoras, uma vez que o que caracteriza essa estrutura é, justamente, a desregulação e desrotinização da conduta humana, num movimento diretamente proporcional ao colapso dos vínculos humanos (Bauman, 2007).

Na busca de oferecer um nítido esboço do indivíduo produzido pelo mundo líquido e moderno, toma-o emprestado a Robert Musil, mais precisamente do romance *Der Mann ohne Eigenschaften*, citado por Bauman (2004) que tem por herói um homem sem qualidades. Ulrich, o personagem, que não tendo herdado qualquer qualidade, foi obrigado a produzi-la por conta própria, na verdade, obrigado a improvisar pela ausência de um outro que lhe servisse de inspiração. Porém, nenhuma delas tinha a garantia de perdurar, num mundo cheio de sinais confusos e mutantes. Por não possuir vínculos estáveis, o herói do citado livro, à semelhança do indivíduo de nossa atual vida líquido-moderna, é obrigado a se amarrar ao outro por iniciativa, habilidade e dedicação próprias. No entanto, nenhuma ligação auto-engendradora tem garantia de permanência. Considera esse “um retrato definitivo do homem moderno” (2004, p.8).

Os indivíduos contemporâneos conseguem, mal e mal, construir vínculos frágeis, frouxos e errantes, geradores de angústia e insegurança. São desesperados, abandonados à própria sorte, ansiosos de algo que lhes dê a sensação de uma ancoragem mais consistente, mas, ao mesmo tempo a presença do semelhante lhes é incômoda. O mais que suportam é a

presença dos que compartilham, com eles, a mesma forma de gozar a vida, ou um inimigo comum. O relacionamento *interhumano* é alvo de profundo desejo e imenso temor. Coabitam, constituindo uma das mais perenes fontes de conflito e ambivalência.

O efeito mais dramático é a incapacidade de relacionar-se, e a consequência é a solidão e o isolamento, que deixam como saldo a perda da alegria de viver, porque, atualmente, já se convive muito mais nos ciberespaços do que com outros seres de carne e osso. Esclarece que a fragilidade dos laços espalha muita tristeza, agonia e sofrimento e um volume crescente de vidas partidas, sem amor e sem perspectivas. Não é à toa que a depressão é considerada o mal-estar contemporâneo por excelência. Isso porque, segundo Bauman (2004, p.41), “essa situação de ter sido abandonado à própria sorte, sem ter com quem contar quando necessário, quem nos console, nos dê a mão, é terrível e assustadora”. Compreende que são sujeitos destituídos de futuro, de expectativas e de compromisso, que são propriedades legítimas e monopolizadoras do futuro. Tudo isso porque a vida consumista favorece a leveza e o descarte. Conclui que o produto final é uma conspiração contra a confiança num projeto de vida duradouro, ancorado em bases e referências sólidas, capazes de sustentar a travessia de uma vida que embora sem garantia ancore em projetos que entusiasmem e que funcionem como verdadeiros antídotos à estrutural fragilidade humana.

Mais uma inquietante característica dos amores na modernidade líquida é a rotatividade que dá lugar a uma perturbadora fragilidade dos laços afetivos. Amores nômades, sem compromissos ou obrigações, de “lastro zero” (Bauman, 2007, p.22), que passam e se multiplicam numa velocidade vertiginosa, signos de precariedades identificatórias, responsáveis pela busca alucinante de novas e fluídas parcerias que não cessam de deslizar,

deixando o sujeito no vazio do intercâmbio amoroso e “órfãos de Eros” (Bauman, 2004, p. 57):

Eros com certeza não está morto. Mas, exilado de seu domínio hereditário – tal como Ahaspher, o Judeu Errante -, ele foi condenado a perambular pelas ruas numa infundável e eternamente vã procura de abrigo. Eros agora pode ser encontrado em toda parte, mas não permanecerá por muito tempo em lugar nenhum. Ele não tem endereço fixo: se você quiser encontrá-lo escreva para a posta-restante e mantenha a esperança.

Por incrível que pareça são esses sujeitos de *lastro zero*, os considerados ideais para serem contratados como empregados no Vale do Silício, coração da revolução informática, nos Estados Unidos. Os empregadores desejam empregados sem laços afetivos, compromissos ou qualquer vínculo emocional. Desejam alguém disposto a aceitar qualquer tarefa, a se mudar e redirecionar seus interesses instantaneamente, surfistas capazes de deslizar na crista de qualquer onda, mal ela apareça. Ou seja, alguém que deixe a empresa, sem queixas nem litígios, quando já não for útil, que deixe para trás as experiências ali vivenciadas. Sennett (2008) entende que só um tipo específico de indivíduo é capaz desse tipo de façanha, uma individualidade voltada para o curto prazo, para o descartável, para as validades efêmeras. Esse empregado ideal se assemelha ao consumidor sempre ávido por novidades, que descarta, com frio desapego, qualquer bem que já tenha sido usado não mais do que uma vez. No fundo, alguém que tenha a fluidez e o nomadismo como ideal do eu. Estaríamos, então, diante de neoideais, ideal cultural do novo capitalismo (Sennett, 2008), perfeitamente

acordes com a ascensão exponencial dos objetos de consumo e sua mais-valia, e que deslocam o centro de gravidade do ideal para o objeto, conforme o preconizado por Jacques-Alain Miller quando propõe que “há dominação de **a** sobre **I**” (2005a, p.109), conforme veremos no capítulo seguinte.

## **1.6. CORPO E GOZO NA CONTEMPORANEIDADE**

O corpo ocupa um lugar central na civilização. É um dos temas prediletos no discurso contemporâneo das sociedades ocidentais. Essa paixão irrefreável pelo corpo é uma das conseqüências da estruturação individualista de nossa sociedade. Laurent (2008), em entrevista concedida a Virigina Arce, afirma sem meias palavras:

O corpo humano é um Deus. Hoje, o que temos em comum, não é o laço social, político ou religioso, mas nosso corpo, nossa biologia. Transformamos o corpo humano num novo Deus: o corpo como a última esperança de definir o bem comum. Na falta da garantia de Deus, haveria uma garantia no corpo. Ele é suposto ser o fundamento de uma ciência da felicidade.

Já Le Breton (2003) se dá conta que a contemporaneidade é ambivalente em relação ao corpo. Por um lado, há um ódio ao corpo. O corpo é esvaziado de qualquer valor, “encarna a parte ruim, o rascunho a ser corrigido” (p.16). Há um discurso que menospreza o corpo, que o abomina por sua vulnerabilidade, precariedade e finitude. O corpo é, em última instância, visto como o túmulo do homem. É um corpo entrave. Por outro lado, há uma visão do corpo

como “uma máquina maravilhosa” (Le Breton, 2003, p.19). Corpo glorioso que pode ser totalmente reciclado pela tecnociência, lugar de resistência do sujeito. O corpo visto como veículo e receptáculo de sensações e gozo.

Para ele, o corpo é um desafio político importante, não é mais apenas, o lugar de uma identidade, a morada do sujeito. É um objeto transitório, fluído, susceptível a muitas mudanças. Não é mais o recipiente da identidade de si, “é um *kit*” (Le Breton, 2003, p.28), a soma de partes destacáveis, manipuláveis. É a prótese do eu, boiando na superfície de um sistema cada vez mais exigente. É um corpo objeto, maleável, cinzelável. Le Breton (2003) afirma:

Os *piercings* ou as tatuagens dispensam os sinais de identidade escolhida e sempre revogável, uma proclamação momentânea de si. Se não é possível mudar suas condições de existência, pode-se pelo menos mudar o corpo de múltiplas maneiras. (p. 28).

Sobre essa tendência a marcar o corpo com signos, entende que, esta época de ódio social, converte-se em ódio ao corpo, que se trata muito mais de dissidência brutal do Outro, do que de afirmação estética. Tratar-se-ia de uma recusa radical das condições de existência. Toma como exemplo a cultura *punk* que entrando no circuito do consumo, se desviou e foi engolida pela moda.

Considera (2003) a tatuagem um “sinal visível inscrito na própria pele” (p.34) que faz parte do espetáculo contemporâneo e que nada tem a ver com um significado cultural original que teve em outras civilizações. Entende que a tatuagem tem valor de identidade, que



expressa no âmago do sujeito o pertencimento dele ao grupo, a um sistema social. Recorda que em certas sociedades o teor da tatuagem dizia qual o lugar que o homem tinha numa linhagem, num clã. Era indicadora de *status* e elemento de aliança. Considera, no entanto, que na contemporaneidade, já não mantém esse valor. Atualmente, o que conta é seu valor de espetáculo. Aí incluída a reivindicação de identidade, de proteção simbólica e modo de filiação. Le Breton (2003) ressalta que são demandas dirigidas a “uma comunidade flutuante” (p.39), com todas as conseqüências que advêm.

Gostaríamos de aqui destacar que ele considera que as marcas corporais implicam um desejo de atrair o olhar do outro, de busca de cumplicidade e aceitação. A esse respeito diz que: “A marca é um limite simbólico desenhado sobre a pele, fixa um batente na busca de significado e de identidade, é uma espécie de assinatura de si pela qual o indivíduo se afirma em uma identidade escolhida”. (Le Breton, 2003, p.40). Considera (2007) que as marcas são, para alguns sujeitos um tratamento contra o sentimento de não ter nenhum valor para o outro, “um rito privado, um envoltório de dor” (p.125) destinado a “um restabelecimento provisório do envelope narcísico”(p.124). Le Breton faz a ressalva e outros autores como Besset (Besset, Carrijo, Benedicto, Gaspard & Telles, 2008) concordam que há um “apelo ao Outro e hemorragia de vida” (p.137).

O corpo tornou-se objeto de uma busca contínua, infinita, que, em última instância, fala da necessidade de encontrar uma ancoragem significativa de si. Na verdade, a ficção de um corpo de gozo, um objeto do qual se goza. O corpo contemporâneo se apresenta como um corpo que se modela e que tende a se metamorfosear em roupa de carne, que se gerencia, que se muda à vontade, em suma, como um negócio que se domina.

A contemporaneidade propõe um gozo fora da troca com o outro, sustenta que o gozo hoje provém do objeto e não mais do Outro. Os modos de gozo já não passam pelo Ideal, mas pelos objetos produzidos pela ciência e pelo mercado. O erotismo que, por exemplo, implica uma relação de satisfação recíproca com o corpo do outro, relação de confiança, de troca, de intensos momentos de intimidade, segundo Le Breton (2003), está profundamente marcado pela extensa ruptura que o extremo contemporâneo introduz no universo da sexualidade. Os modos de gozo já não passam mais pelo outro, que se tornou dispensável e obsoleto, em virtude de novos meios produzidos pela ciência e pelo mercado. A sexualidade realizada *on line* assina um decreto de morte à presença carnal do outro e de sua radical alteridade. Nessa mesma linha as fertilizações *in vitro* também dispensam a presença do outro e do inquietante enigma do seu desejo.

Em *A era do vazio* (2002), Lipovetsky fala de um corpo reciclado, promovido a objeto de culto e ao qual se endereça uma elevada e diversa gama de demanda e cuidados. Considera que existe uma inversão narcisista no corpo, do qual são signos: a obsessão pela saúde, pela juventude, pela higiene e pelo condicionamento físico. A partir desses elementos, diagnostica que houve uma mutação da representação social do corpo cuja profundidade pode ser comparada ao desmoronamento democrático da representação do próximo e ao advento desse novo imaginário social do corpo, produtor da atual inversão narcisista no corpo. Conclui, então, que a conseqüência é o desaparecimento da apreensão da alteridade do outro, em benefício da identidade de cada Um. Nesse contexto, o corpo perdeu seu estatuto de materialidade muda, em benefício de sua identificação com o “ser-sujeito” (Lipovetsky, 2002, p.61). Há, portanto, uma personalização do corpo que o torna uma finalidade em si mesmo.

O corpo psicológico substitui o corpo objetivo. Estimula sua auto-reflexibilidade, sua interioridade. Em outros termos, o corpo fala e se torna um corpo-sujeito que obedece a imperativos sociais de manter a forma, de ser sempre jovem e de ter orgasmo, só para falar de alguns.

Podemos dizer, então, que o corpo significa algo a fazer-se, a moldar-se, a renovar-se, a transformar-se. É um corpo disponível a qualquer coisa, corpo mercantilizado, marcado, pressionado de formas tão fortes quanto contraditórias.

Haber e Renault (2007) prenunciam que o mercado da forma e da saúde deverão orientar a economia do século XXI para a biotecnologia. São enfáticos quando declaram que: “o neoliberalismo não perdoa os corpos” (p.03), quando estabelece todo um mercado de consumo dirigido ao corpo que provoca identidades em ruptura, encenadas nas perturbações corporais. Afirma a existência de batalhas com e pelo corpo, atualizadas sob a forma de diversas ideologias que avalizam violências simbólicas e concretas sobre o corpo, numa tentativa de naturalizar opressões invisíveis que mercantilizam o corpo e o desejo, e de ocultar tais dominações subliminares. Podemos, então, concluir que há um canibalismo disfarçado que devora o corpo, modificando-o e maltratando-o e com isso introduzimos a noção de um corpo sofrido.

Sennett (2008) sentencia que “a civilização ocidental não tem respeitado a dignidade dos corpos humanos” (p.13). Sublinha que grande consumo de dor ou de sexo simulado servem para anestesiar a consciência do corpo.

Como podemos ver, a partir das idéias apresentadas, a sociedade de consumo estimula a troca da dialética do desejo, pelo gozo auto-erótico. Com essa oferta cria sujeitos incapazes de lidar com a falta essencial para a manutenção do desejo, único operador capaz de fazer face

à inércia mortífera do gozo que os ejeta para fora do laço social. Estamos em tempos das chamadas patologias do gozo. A alteração corporal radical é uma entre várias dessas patologias e uma das mais desafiadoras na atualidade, pela dificuldade que se constitui negociar uma mudança no regime de gozo.

O corte compulsivo e desordenado do corpo é uma das formas de tentativa de inscrição da castração simbólica no real do corpo. Há a busca de um gozo total e completo através de uma paixão mortal pelo mais uma vez, que precipita o sujeito numa interminável e mortífera busca de inscrição pelos caminhos que não chegam ao destino pretendido. Entretanto, o que se destaca é um engano de base uma vez que a plenitude buscada jamais será alcançada, muito menos através dessa cumulação imaginária que passa diretamente para o real do corpo sem filtros simbólicos. Essa impossibilidade é interpretada como impotência e o efeito é voltar com toda carga à nova busca no ciclo vicioso interminável.

O efeito é uma frustração opressora. A satisfação da necessidade é pervertida pela vontade de gozo total, narcotizando o Princípio do prazer que por ser homeostático é parcimonioso e limitado. O que existe é uma cultura da pulsão de morte mascarada sob um radicalismo hedonista da pulsão, satisfeita de modo compulsivo, ressaltando um *apetite de morte*, que faz do corpo próprio alimento impotente de uma pulsão acéfala e voraz, que jamais se satisfaz.

Nas alterações corporais radicais, a imagem do corpo é sacrificada ao gozo – num calvário de extravasamento pulsional que é uma fórmula fechada de tipo autista. É um gozo toxicômano porque é um gozo que vai mais além do amor à vida. É um modo de gozo onde se está só, que não passa pelo Outro social e como tal não se relaciona com o Ideal. A queda dos ideais produz como subjetividade na modernidade uma sociedade de risco, onde proliferam as

tatuagens e as alterações corporais radicais, sustentada pelo descontrole dos sistemas reguladores do apetite.

A voracidade do consumo nada mais é do que a marca de que já nada faz limite posto que não há uma lei que legitime o limite. Nessa civilização do consumo, o gozo está solto, sem rédeas, configurando-se como um modo de gozo *toda* tentativa de alcançar uma *plenitude* imaginária num gozar até não poder mais pela relação direta com o objeto.

## CAPÍTULO 2

### A IDENTIFICAÇÃO: ALGUNS CONCEITOS TEÓRICOS

Segundo Laplanche e Pontalis (1975) a identificação é um processo psíquico através do qual um sujeito assimila de um outro, um traço, uma característica ou um atributo e de posse dessa apropriação modifica seu eu segundo esse modelo.

De acordo com esses autores, o conceito de identificação é um dos conceitos capitais na obra freudiana, por ser a operação que abarca diversas etapas no processo de subjetivação, e da constituição do Eu, e, por conseguinte da estrutura inconsciente. Destacam que o essencial do trabalho de Freud foi articular a noção de identificação com o conceito de inconsciente, posto que segundo o mesmo (1979) a identificação não é uma simples imitação, mas a forma originária do laço afetivo com o objeto. Cruglak (2001, p.15) chega mesmo a propor que “a possibilidade de que o sujeito disponha ou não das marcas constituintes para fazer face à irrupção do traumático está condicionada pelo modo como se conduziu o processo de identificação”. Diz (2001) que encontrou resposta a numerosas dúvidas e a enigmas cotidianos de sua prática clínica, quando aprofundou seus estudos sobre a identificação, que é um tema envolvido na formação dos sintomas, no trabalho do luto, nas questões relativas à melancolia, e, mesmo na psicose.

Há um consenso geral, entre psicanalistas das mais diversas orientações teóricas, sobre o lugar central que o conceito ocupa na construção freudiana, bem como sobre sua perenidade como tema, na medida em que continua gerando novas questões e novos trabalhos. Isso

porque os processos identificatórios mudam com as vicissitudes da cultura e da civilização, e determinam novos modelos identificatórios cruciais na vida de todo sujeito e dos grupos humanos.

Lacan (2003c) retomou o conceito freudiano de identificação de forma magistral, redimensionando-o em alcance e importância, no que tange ao fundamental da relação do sujeito ao Outro. Pelo exposto, abordaremos, então, os principais momentos da conceituação em Freud (1979); e, em Lacan (2003c) abordaremos a noção de *traço unário* por considerarmos a retomada, mais importante, no que se refere ao tema, da letra freudiana. Segundo Cruglak (2001), Lacan se orgulhava de ter sido quem fez o resgate desse detalhe fundamental da obra freudiana, adverte, no entanto, que a aplicação e o desenvolvimento que ele fez da noção de *enziger Zug* (traço unário) excede em muito o alcance que lhe dera Freud (1979).

## **2.1. A IDENTIFICAÇÃO EM FREUD**

Para o desenvolvimento deste estudo, escolhemos abordar o tema seguindo três grandes momentos do pensamento freudiano sobre o mesmo, onde cada um deles corresponde a um tipo de identificação. Estes três grandes momentos correspondem a: identificações históricas, identificação primária e identificações secundárias.

### 2.1.1. Identificações históricas

O termo foi empregado pela primeira vez em 17/12/1896, numa carta a Fliess, ao descrever o sintoma agorafóbico nas mulheres como produto de uma identificação com as prostitutas. Essa identificação evidencia que o sintoma neurótico camufla uma atividade sexual, e que por trás dele subjaz uma identificação.

Foi o estudo dos sintomas que levou Freud ao conceito de identificação, conforme observamos na referida carta a Fliess. Entretanto, é na *Interpretação dos Sonhos* (1979) que o tema é retomado, já em moldes mais avançados, posto que aparece articulado à realização de desejos. É o que demonstra o sonho conhecido como da Bela açougueira (1979) que desejava dar uma ceia, mas que só tinha em casa um pequeno salmão defumado. Pensou em sair para comprar os ingredientes, mas era Domingo, o comércio estava fechado e os fornecedores não atendiam ao seu pedido. Desta forma, teve que abandonar seu projeto. Interpreta que a açougueira produziu em relação à amiga uma identificação, posto que seu sonho não somente realiza o desejo de que sua amiga e rival continue magra, já que seu marido aprecia mulheres de formas arredondadas, mas o dela mesma de ver um dos seus desejos não realizados. Trata-se, então, de uma identificação com o significante da falta do outro, a fim de sublinhar a marca de insatisfação do desejo inconsciente (Taillandier, 1994). Para Freud (1979), a causa da identificação é o compartilhamento da atração sexual que o marido sentia pela amiga.

Desta forma, abre-se a questão da Identificação histórica e do seu significado. É o primeiro tipo de identificação sobre o qual se debruça Freud (1979), e o faz partindo da clínica. Nesse ensaio, formaliza com precisão o conceito de identificação histórica como expressão de uma analogia ou ponto em comum, geralmente sexual, recalcado no



inconsciente. Esclarece que a identificação não é uma simples imitação, não é contágio ou sugestão. É algo mais. É um processo que tem a capacidade de fazer ou refazer parte da estrutura psíquica de um sujeito a partir de outra com a qual se identifica, e, conseqüentemente, possibilita a estruturação de uma identidade; haja vista que é pelo trabalho das identificações que se constitui o Ego.

O caso Dora (Freud, 1979) é um caso típico de histeria, em que a identificação se constitui como demanda de saber sobre o desejo do outro, sobre a sexualidade e sobre a feminilidade. Os sintomas são apresentados e organizados como uma verdadeira constelação de traços identificatórios múltiplos em tensão permanente.

Trata-se de uma jovem, extremamente ligada ao pai, figura dominante do círculo familiar, pessoa bem-sucedida, porém de saúde abalada, devido a distúrbios orgânicos adquiridos em conseqüência de uma vida sexual promíscua. Sua mãe era vista como uma pessoa inculta e inútil, a quem desprezava. Tratava-a com superioridade, criticando-a e afastando-se de sua influência.

É levada a consultar Freud aos 18 anos de idade, por ordem expressa do pai, que já fora consultá-lo, algum tempo atrás, por indicação do Sr. K., amigo da família. Essa amizade de Dora e do seu pai pelos K. encobria uma trama bem complexa, deveras emaranhada nas fantasias de Dora.

Viviam, todos, relações familiares conflitivas. Dora piora seus sintomas após a morte de uma tia paterna, de quem gostava muito. Seus sintomas eram dispnéia, tosse nervosa, afonia, enxaqueca, depressão etc. Existem muitos pontos de contato entre a doença do pai e a da filha. É o pai quem lhe fala dos K. e informa que Frau K. cuidara dele em sua doença, quando Dora ainda era criança. Embora ele fosse impotente, a Sra. K. tornara-se sua amante,

enquanto Dora recebia muitas atenções do Sr. K. Demonstrava uma atenção maternal, pelos filhos do casal. Constitui-se, então, um quarteto, no qual cada um é cúmplice do outro.

Um elemento que merece destaque nessa trama é a admiração que Dora sempre devotou à Frau. K. Foi observando-a que aprendeu as coisas úteis que as doenças podem proporcionar, ou seja, que toda doença tem seu ganho e suas vantagens.

Freud (1979), então, interpreta que Dora identificada ao pai, como ele, tem um catarro, na medida em que se pensa contagiada com sua doença, tal como ele, outrora, contagiara sua mãe. Acrescenta que nesta identificação com o pai aparece uma dupla motivação: 1) Ser como o pai, porque tal como a mãe fora contagiada pelo intercuro sexual. É uma identificação com o objeto amado, como expressão de desejos sexuais recalçados no inconsciente; 2) Sou como meu pai que se castigou a si mesmo, por ações não recomendáveis. É uma identificação por autocastigo, autopunitiva, e que obedece a uma instância repressora.

Portanto, são identificações que se realizam, em sua maioria, através de sintomas e, ou, fantasias histéricas e, como tal, têm uma significação sexual. Servem para driblar o recalque, permitindo, por esta via a expressão de impulsos e fantasias inconscientes de caráter sexual.

Conclui-se, então, que as identificações histéricas podem se processar segundo as seguintes variações:

- a) A identificação esforça-se por moldar o próprio ego, segundo um aspecto daquele tomado como modelo – a pessoa amada.
- b) A identificação com a pessoa que foi amada, aparecendo no lugar da escolha de objeto, que se transforma, por regressão, em identificação, porém sublinhando que a relação de objeto permanece.

- c) A identificação surge a partir da percepção de uma qualidade comum compartilhada com uma pessoa que não é objeto da pulsão sexual.
- d) Identificação como forma de autopunição, em virtude de desejos inconscientes reprováveis.

Resta destacar que normalmente essas distintas variações não são excludentes, mas complementares, posto que se sobredeterminam.

### **2.1.2. A identificação primária à espécie**

Das identificações conceituadas por Freud (1979), a Identificação primária é, sem sombra de dúvidas, a mais problemática e a menos esclarecida pelo autor, dentro do arcabouço de sua teoria, mas, também, a mais importante, porque fundadora da condição de possibilidade de inclusão do humano na sua espécie, operação de grande relevância, na medida em que garante um lugar inicial, do qual todos os outros derivarão. Do que temos observado é a que mais causa controvérsia entre os estudiosos que demonstram certa dificuldade em aceitá-la, tal como é proposta no seio da teoria freudiana. Destacamos, entretanto, que é a única que está fora do campo da psicopatologia.

Em *Psicologia das Massas e análise do ego* (Freud, 1979), no capítulo intitulado A identificação – referência teórica de maior importância sobre o tema – define-a como “a mais remota expressão de um laço emocional com outra pessoa” (p.133). Nomeia-a de identificação primária ao pai, que é tomado como modelo, numa dialética da ordem do ser, e que precede qualquer catexia objetal que é da ordem do ter. Ela está fundada num desejo de ser: ser como o pai. Tem o poder de estruturar o ser, sem passar pelo ter. Funda o ego sem

passar pelos objetos. O que se incorpora não vai para o corpo, pois o que vai para o corpo é objeto, é da ordem do ter. Trata-se de outra coisa: o que se incorpora forma o corpo, vai constituir seu estofo, no momento mesmo em que se constitui a essência ausente do corpo, ou seja, o ser do corpo. Nesse momento, o pai é tomado como modelo e a criança introjeta no seu eu a imagem do pai tomado como ideal.

Freud (1979) considera que essa modalidade de identificação é a primeira e mais importante identificação do indivíduo, e que ela é direta, imediata e anterior a todo investimento objetal, primeira forma de pulsão por onde se opera a incorporação. Considera-a como a pré-história do Complexo de Édipo, momento em que essa vinculação não é conflituosa, uma vez que fantasmaticamente, o desejo de fusão é realizado por meio dessa fusão incorporativa da representação de si com a do outro, sob o modo da fase oral canibalista, em que ser o objeto é o mesmo que ter o objeto, já que ambas as coisas implicam na absorção do eu. Nesta fase, convivem, sem conflito, duas ordens opostas de vínculo: um investimento objetal nitidamente sexual com a mãe e esta identificação com o pai, tomado como modelo. Em conseqüência dos constantes progressos da vida psíquica que tende à unificação e pelo fato dos primeiros objetos incorporados serem os pais, necessariamente se vai desembocar na problemática edipiana. A criança tendo incorporado o pai como modelo, terá como objeto natural de suas pulsões, a mãe. É desse jogo de identificação primária e escolha de objeto que nasce o complexo de Édipo.

A partir de então, o pai sai do lugar de modelo para o de obstáculo que separa e impede o acesso ao objeto. A identificação adquire, agora, um matiz hostil, responsável pela instalação de um conflito que antes não existia. Portanto, o Complexo de Édipo separando investimento objetal e identificação faz com que o outro ocupe na vida psíquica do sujeito, os

quatro lugares a ele atribuídos por Freud: modelo, auxiliar, objeto e obstáculo. No Édipo, o pai é ao mesmo tempo, modelo admirado e rival odiado, unindo assim num movimento dialético tese e antítese.

O resultado deste conflito não é o abandono do amor pelo pai, mas a instalação da primeira síntese das tendências pulsionais, eróticas e agressivas, no Complexo de Édipo, originado por causa da identificação ao pai e ultrapassado por causa da identificação ao pai. Ora, se a identificação desencadeia a crise edipiana é também o que sobra dessa crise. A superação do Complexo de Édipo se dá por um incremento da identificação ao genitor do mesmo sexo. É por tudo isso que em 1923 em *O Ego e o Id* a questão da identificação será também a questão do Complexo de Édipo.

De tudo o que foi exposto podemos concluir que a Identificação primária é direta, é anterior a qualquer relação de objeto. É primária porque é a forma mais antiga de laço afetivo a um outro. É a primeira forma de vínculo com um *não eu*, e como tal funda a alteridade, em outras palavras, é a primeira forma utilizada pelo ego para distinguir um objeto. Porém, se faz sobre o modelo da incorporação canibal e sendo assim é ambivalente, pois faz desaparecer o que se ama, posto que reconhecer o objeto idealizado implica uma injúria narcísica, portanto, identificar-se diretamente com ele obedece ao desejo de apropriar-se dele, ou de suas qualidades, ou suprimir sua existência particular, exterior. Donde se pode deduzir que toda identificação é ambivalente, mas necessária, na medida em que origina as instâncias ideais, essenciais para a organização dos lugares, das diferenciações que permitirão a um sujeito situar-se num lugar, numa ordem, e daí deduzir seu eu, sua auto-estima e sua inserção social.

As patologias modernas mostram o quanto é fundamental para um sujeito sentir-se inserido, fazendo parte de um grupo, e quão desestabilizador é sentir-se um sem lugar, numa

atopia frouxa e fluída e como tal provocadora de distúrbios de identidade e de patologias ligadas ao social. Isso porque a criança, numa linguagem da fase oral, ao devorar o pai, devora com ele a lei do pai, a lei do seu grupo social. Por causa desta identificação, instaura-se a trama do tecido social, produzindo, dessa forma, uma localização subjetiva estabilizadora no seio do grupo. Uma identificação primária bem sucedida responde, pois, pelo consentimento necessário, em sua vertente social, à disparidade subjetiva necessária para o diálogo humano, feito por interlocutores distintos, mediadores e portadores de um legado cultural que os faz membros de uma determinada cultura que lhes assegura um lugar através das gerações.

O acima exposto tem a finalidade de firmar nossa concordância com Freud (1979) quando diz que a identificação primária é a primeira e mais importante identificação do indivíduo. Trazemos como reforço à nossa posição, o pensamento de Lina Ballestrière (2005) que compreende que esta identificação diz respeito ao que Freud (1979) chamou de sujeito do eu. Segundo essa autora, a identificação primária permite pensar um laço a outra pessoa que seja fundador de uma identificação de base, instalando no próprio coração do eu, o desejo de ser um ideal, sustentáculo do narcisismo. Sublinha que é decisivo que o eu, em suas origens, se apóie sobre um laço afetivo fundador, sobre um amor fundador, o amor pelo pai. E, uma vez que esse pai é aquele da *pré-história do complexo de Édipo*, expressão forjada, sem dúvida, em ressonância aos desenvolvimentos de *Totem e Tabu*, que concerne à pré-história da humanidade – enlaça -se com o estado inaugural da relação libidinal – ele é totalmente o pai transmitido pela história humana (Ballestrière, 2005). Outra autora, Zaltzman (2006), que estuda e teoriza a resistência do humano no homem em momentos cruciais como nos campos de concentração, se interroga sobre o que manteria a vida em condições quase inexistentes de

sobrevivência física e psíquica. Para responder à sua questão recorre ao conceito freudiano de identificação primária, renomeada, então, por ela como “identificação de sobrevivência” (2006, p. 21). No verdadeiro sentido da palavra, algo do homem resiste, mesmo na barbárie que transforma a realidade e a torna incompreensível, e esse algo é a ancoragem na continuidade da história humana, é o pertencer à espécie humana, garantido por esta identificação, que se poderia dizer indissolúvelmente mútua, do indivíduo ao conjunto, do conjunto no indivíduo, que é a identificação à espécie, “primeira identificação comum” (Zaltzman, 2006, p.22). Ainda segundo a autora (2006) é a identificação primária que permite pensar esse laço indissolúvel entre o individual e o coletivo, inscrevendo em cada humano o sujeito do eu, essa potencialidade subjetivante que lhe é própria.

Considera-a uma identificação profundamente enigmática. Entretanto, afirma que é comprovada em sua verdade, na exatidão de sua hipótese, por toda uma literatura dedicada a recolher depoimentos de sobreviventes de campos de concentração, que confirmam sua presença e função integradora, garantia de que o homem não deixa de ser homem. Aconteça o que lhe acontecer, ele não deixa de se incluir no conjunto humano, mesmo dentro de uma “realidade bestial e mecânica” (Zaltzman, 2006, p. 21). Para ela, é o testemunho da existência de uma referência inconsciente da inclusão indestrutível do indivíduo no humano da espécie. Em suas palavras (2006, p.20): “este ‘pertencimento à espécie’ como o denominou Robert Antelme parece sobreviver à destruição de todas as referências da civilização”.

Defende a tese de que sua força advém de sua extraterritorialidade objetual e histórica, ou seja, do fato de dizer respeito ao pai da pré-história individual, anterior mesmo às “singularidades libidinais e objetais de um destino individual” (2006, p. 166).

Compreende, portanto, que somente referências à história da humanidade como parte intrínseca da história individual, podem dar conta da origem psíquica desta identificação endereçada a uma referência paterna, a um criador, que como tal não passa de uma representação de uma origem identificatória impessoal, pré-histórica e pré-objetal, como inclusive já referimos. Conclui, então, afirmando que “o inconsciente individual não existe na auto-referência, mas pela sua referência ao conjunto, e o conjunto não existe sem o investimento e a coesão que lhe advém das células que o constituem” (Zaltzman, 2006, p. 23).

Nessa mesma linha, Cruglak (2001) sublinha que Lacan, em seu seminário *A identificação*, considera que a identificação primária por incorporação é a matriz da série de identificações, que ela é a condição das outras; e que o modo como se realiza vai determinar as relações dos elementos da estrutura subjetiva, bem como as possibilidades do sujeito de dispor ou não de tais elementos estruturantes. Ainda, que o efeito, o produto desta primeira identificação estabelece a função radical do nome do pai que é o de dar nome às coisas.

Considera que as dificuldades de argumentação clara e compreensão transparente desta identificação têm a ver com o fato de Freud estar elaborando questões fundamentais de momentos constituintes da estrutura subjetiva, quando aquilo que é nomeado se desvanece sob o que não se pode dizer nem escrever. Por isso somente a argumentação mítica poderia lhe fornecer os elementos linguageiros para falar de um tempo que marca a história em uma realidade atemporal, porque quando esta identificação se produz “ninguém está ali para saber que ela se realiza”, afirma Cruglak (2001, p.31), citando Lacan no Seminário 12.



### 2.1.3. *As identificações secundárias*

Uma identificação secundária é uma identificação consecutiva a uma carga objetal abandonada. Um exemplo particular de identificação secundária é a identificação narcísica da melancolia, quando a perda do objeto é compensada pela recriação no ego, do objeto, por identificação a esse objeto. É como já dissemos uma identificação substitutiva da perda de um objeto.

Segundo Freud (1979) em *Luto e Melancolia*, o ego se transforma por identificação ao objeto perdido, cuja sombra caiu sobre ele. A este tipo de identificação preexiste uma escolha narcísica de objeto, e se produz a regressão, como consequência da perda ou abandono por parte do objeto. Uma intensa ambivalência prévia também preexiste, e, é justamente a fragilidade do laço com o objeto a responsável pelo retorno à essa forma mais arcaica de vínculo, à essa identificação narcísica que fusiona a representação de si com a do outro que não passa de um duplo narcísico do Eu. É, pois, uma identificação secundária, ou seja, consecutiva a uma carga objetal abandonada.

Trata-se de um modelo patológico de identificação – o que mostra que a identificação tem também sua psicopatologia – com regressão da libido à fase oral canibal, e precedida de uma escolha narcísica de objeto. Há uma verdadeira expansão do objeto sobre o sujeito, esmagando-o.

A identificação com o objeto perdido da melancolia aparece num contexto visivelmente imaginário, marcadamente defensivo, de reação a uma perda. É algo que surge em decorrência de um ataque ao eu, que o extenua até deixá-lo desprovido de qualquer valor agalmático. Não é como a identificação primária que articula em sua dinâmica um movimento

propiciatório de abertura, de saída da colagem narcísica com a mãe. Enquanto uma é estruturante, propiciatória, a outra é regressiva. Divide o eu e nele instala uma instância crítica que o aniquila.

A identificação regressiva da melancolia é responsável pelo retorno a um tempo auto já ultrapassado. Restaura a coincidência em um mesmo lugar, no eu, de identificação e investimento, de caráter eminentemente narcísico. Para Freud (1979) é justamente a predominância da escolha objetal narcísica, a responsável pelo adoecer melancólico.

É por demais esclarecedora, a gradação diferenciadora que Freud (1979) estabelece entre a identificação histórica e à identificação narcísica do melancólico: esclarece que na melancolia o investimento objetal é abandonado e que na histeria persiste e manifesta sua influência, o que atenua a identificação com o objeto perdido. Vale destacar que tanto a identificação histórica quanto a identificação melancólica dizem respeito à questão de ter o objeto. Nesse sentido, distinguem-se da identificação primária que diz respeito a ser como o objeto. Entretanto, cabe esclarecer que identificação e relação de objeto não são excludentes, qualquer relação de objeto se faz sob uma base de identificação ao objeto. O que se passa é que são elementos de um conjunto heterogêneo, que faz com que embora pertençam ao mesmo processo de construção da subjetividade, não pertençam à mesma classe. Podemos mesmo dizer que esse é o argumento desenvolvido por Lacan (1995) em seu seminário *A relação de objeto*.

Outra modalidade de identificação desenvolvida por Freud (1979) em *O Ego e o Id* é a identificação secundária edípica, como modo de resolução do Complexo de Édipo. Esclarece que na situação edípica, ao contrário da perda de objeto na melancolia, o objeto não nos abandona, mas nós devemos abandonar o objeto, proibido pela ameaça de castração. A

ambivalência existe porque é inerente a todo processo identificatório, mas permanece mais ou menos latente e só se expressa abertamente quando se intensifica a rivalidade edípica, aparecendo o desejo de suprimir o pai e de ocupar seu lugar junto à mãe. No início era o pai. Modelo, ideal, a quem o filho se identifica, desejando modificar-se à sua imagem e semelhança. Porém, esse mesmo que admira o pai, ama aquela que o alimenta e a deseja só para si e ser tudo para ela. Durante certo tempo essa situação é possível e se sustenta na forma de separação de tendências: identificação ao pai, investimento objetal à mãe. Logo, o pai é percebido como aquele a quem a mãe endereça seu desejo. Eclode o ciúme. O pai assume o papel de rival a ser afastado e a relação com ele é, a partir de então, ambivalente. Da comparação feita a respeito da relação com a mãe e com o pai, ela representa o que se deseja ter e ele o que se deseja ser. Dessa comparação nasce o complexo de Édipo positivo. Freud o descreve como uma relação ambivalente com o pai e terna com a mãe. É do jogo de identificação e escolha de objeto que nasce o complexo de Édipo.

A identificação instaura o complexo de Édipo e é o que resta dele. Ultrapassado o conflito edípiano espera-se que haja um fortalecimento da identificação ao genitor do mesmo sexo, garantindo ao sujeito um destino sexual esperado para seu gênero.

Menino e menina, inicialmente, identificam-se com o pai. A menina num movimento elíptico, para resolução do seu conflito edípiano, abandona essa primeira identificação, e identifica-se ao feminino da mãe, a fim de assegurar os desígnios do pai.

A identificação primária como pré-história da identificação edípiana secundária é reservatório de sua dinâmica e estrutura. A criança identificada ao pai inicia o declínio do complexo de Édipo, que liberta o sujeito, dando-lhe um nome e um lugar na constelação familiar, bem como sua subjetividade, reconhecimento e individualidade. É a criança

identificada à lei do pai que se liberta do imediatismo e fechamento da relação dual com a mãe, pois somente separada desse outro primordial poderá dispor de si, e orientar-se na direção do futuro.

É no contexto da identificação secundária edípica que se coloca para o sujeito o momento da aquisição de uma identidade sexual. Esta aquisição não se dá mediante um processo simples. É algo complicado pela bissexualidade que faz com que o Édipo seja sempre positivo e negativo, num desdobramento de vetores, comportando tendência positiva e negativa em relação ao pai e do mesmo modo à mãe. A escolha da posição sexual resulta do posicionamento em relação a essas identificações.

Sendo assim, a resolução do complexo de Édipo implica em que se renuncie a dois objetos de amor. A renúncia ao pai incrementa a identificação com ele, e, paradoxalmente, a renúncia à mãe também incrementa a identificação ao pai, e aí se instala uma vertente ideal que é o desejo de ser como o pai, e uma vertente proibitiva, originária da ameaça de castração que passa do exterior ao interior. Está posta, desta forma, a origem do ideal do ego e do superego, que neste momento não se distinguem em Freud, que sobre isso diz: “O ideal do ego responde a tudo o que é esperado da mais alta natureza do homem. É o substituto do anseio pelo pai, ele contém o germen do qual todas as religiões evoluíram” (1979, p.45).

Com o exposto, pretendemos demonstrar o papel da identificação na constituição das instâncias ideais, destacando que o Ideal do Ego – Superego, como instância estrutural tem seu núcleo na identificação secundária aos pais. É o herdeiro do complexo de Édipo e produto de modelos ideais a cujo alcance se aspira e a proibições sobre o que não se deve desejar. Portanto, quando tudo correu bem, o sujeito ultrapassa o Édipo provido de um ideal do ego, produto da identificação com o pai. Não com a pessoa do pai, mas com suas insígnias, com o

lugar que ocupa como representante da lei e como protagonista de uma cena que permitiu ao sujeito efetuar sua entrada na ordem da Cultura, da Civilização e da Linguagem.

## **2.2. APORTE LACANIANO À TEORIA DA IDENTIFICAÇÃO: O TRAÇO UNÁRIO**

Na primeira lição do seu seminário sobre a identificação, Lacan (2003a) comunica ao seu auditório o tema que desenvolverá naquele ano de 1961, não sem adverti-los que é um bom assunto, mas nada cômodo. Explica que não é um processo muito fácil de conceber, a despeito da fenomenologia que o faz parecer tão evidente. Neste seminário, inclusive, revisa e avança sobre o que havia dito antes, em 1949, sobre a identificação à imagem na tão nossa conhecida Fase do Espelho.

Sua primeira precisão teórica foi enunciar que proporá uma lógica diferente: a identificação tem a ver com o significante, e não com o outro como se costumava pensar. A identificação tem a ver com o sujeito do significante.

Taillandier (1994) considera original a contribuição lacaniana ao tema, na medida em que realizou uma sistematização teórica a partir da introdução do significante; uma classificação ordenada dos tipos; uma reabertura dos sentidos dos tipos tomados em Freud. Porém sua maior contribuição foi retomar e dar outra dimensão à noção freudiana de traço unário (*einzigster Zug*). Para Lacan, em seu curso nos anos de 1961 e 1962, o problema da identificação é o do traço unário que está na base de todo processo identificatório e que segue uma lógica de diferenças e de posições.

Para ele, a identificação se processa pelo traço unário, marca da diferença radical – essa é a novidade da lógica lacaniana - que comporta a entrada do significante no real. Retoma de Freud (1979) que toda identificação é parcial, extremamente limitada, que na verdade só toma do outro, objeto de identificação, um traço mínimo, um único traço. Na verdade, é o elemento que ordena a série das identificações, e comporta o aspecto decisivo na conceituação da mesma. Neste momento, Freud (1979) está situando o traço como o elemento mínimo que dá fundamento à identificação. O traço é a marca do desejo do Outro que o sujeito se apropria para poder se constituir, posto que o sujeito só pode fixar-se enquanto tal se puder se apoiar sobre um traço significativo do Outro.

Retomando as idéias saussurianas, destaca que o traço, enquanto elemento da bateria significativa é uma solução saturada de originalidade, na medida em que o que o caracteriza é ser o que os outros não são. E, na referência freudiana ao *enziger Zug*, Lacan (2003a) propõe que a identificação é uma apropriação significativa daquilo que sobrou do apagamento da Coisa. É a este traço, elemento mínimo, lugar da diferença radical que o sujeito está identificado.

A identificação ao *enziger Zug* do Outro é eminentemente simbólica e constituinte. É um processo parcial, produzido por um recorte significativo desse campo. É a âncora da identidade, o significante da diferença que possibilita ao sujeito afirmar-se como si mesmo. Esclarece (1985b) que o traço unário não está no campo da identificação narcísica, que é seu suporte, sem dúvida. O traço unário ao qual o sujeito se agarra para se representar está no campo do desejo que só pode se constituir no reino do significante, num nível em que já há relação do sujeito ao Outro. “É o campo do Outro que determina a função do traço unário, no

que com ele se inaugura um tempo maior da identificação na tópica então desenvolvida por Freud – a saber, a idealização, o ideal do eu” (Lacan, 1985b, p. 242).

O traço único é, portanto, a âncora da identidade, o significante da diferença que possibilita ao sujeito afirmar-se sobre si mesmo, na medida em que se identifica a um traço que é pura diferença, ponto que escapa do Outro, a partir do qual forja seu destino de desejante.

O traço único é a essência do significante, é o que lhe garante a diferença absoluta, que faz com que **a** nunca seja igual **a**. Lacan (2003a) destaca que se eu faço uma série de bastões, em qualquer circunstância, não haverá um só, semelhante ao outro. Constrói essa alegoria para demonstrar que a série de bastões aponta a origem dos significantes que faz com que cada um deles não seja igual ao vizinho e, como tal, instala a diferença qualitativa, na medida em que conota a diferença em estado puro que permite que a fusão inicial seja ultrapassada. Portanto, a identificação nada tem a ver com unificação. É na medida em que se distingue desta que se pode atribuir-lhe não só o seu acento essencial, mas suas funções e suas variedades. A identificação não é simplesmente fazer um.

Esclarece que na questão do sujeito que nos diz respeito é em relação a uma lógica do funcionamento do significante que nos situamos. Articula essa lógica à noção kantiana do *Einheit* que ele, Lacan (2003a), compreende como dizendo respeito a uma unidade totalizante a um UM, fundamento de toda síntese, da síntese *a priori*. Essa articulação tem a finalidade de esclarecer que a função do um na identificação, tal como a estrutura a análise da experiência freudiana, não é a do *Einheit*, mas do *einziger Zug* que é totalmente diferente. O um do único freudiano, esse traço, essa coisa insituável, é um um que se assemelha a tudo que é da ordem da diversidade, onde a semelhança se apaga, pois ele encarna a diferença como tal,

o um como diferença. Adianta que passar da unidade para a unicidade é sair do totalizante para o um do contável no qual o sujeito incluir-se-á; não sem destacar que na análise a grande novidade é sair das virtudes da norma para as virtudes da exceção que confirma a regra. Lembra que o seio, objeto investido da pulsão oral de um lactente, não é jamais a mama que caracteriza a classe dos mamíferos, é outra coisa completamente diferente, apoiada no igual da mama para todos os mamíferos. Isso para demonstrar que  $A \neq A$ . Um sujeito é diferente de outro, mesmo daquele com quem se identifica. Identifica-se para constituir a diferença, outra forma de fazer o que de início era fenomenologicamente da ordem do mesmo. Quando um proto-sujeito se identifica a um traço mínimo do Outro, a um significante do Outro, de onde o sujeito se pode ver amável, o faz para atualizá-lo de outra forma, e nesta nova forma de fazer, constitui-se como identidade única e separada do Outro. Isso faz com que se possa incluir como contável no conjunto dos seres falantes, distinguindo-se deles, na medida em que se percebe um entre outros.

De tudo o que foi posto, se deduz que a identificação não é uma reprodução ponto por ponto das características do Outro, mas a apropriação de traços mínimos, de significantes, em torno dos quais o sujeito se constitui, identificado aos significantes do Outro, em torno dos quais elabora seu mito individual, sua história. A identificação ao traço único, ao significante, como elemento radical da diferença, ele a considera a identificação do sujeito, simbólica. Conforme acima sublinhado, distingue-a da identificação imaginária do espelho, na medida em que essa identificação à imagem especular dá a ilusão de completude, salientando (Lacan, 1985b), no entanto que é no entrecruzamento da identificação especular, narcísica, com o significante unário que está a mola essencial da constituição do ideal do eu, na medida em que ao se agarrar à forma como é visto no espelho por aquele que o segura que o sujeito vê



aparecer seu eu ideal e que só no momento em que o articula a um significante do Outro é que só então, sim, nasce, a idealização, o ideal do eu, que tem a ver com o que os pais projetam sobre a criança. Desta forma, esclarece o nascimento das instâncias ideais, a partir de uma convergência entre o campo do outro com o campo do Outro, entre o que é visto e o que é dito, que ao mesmo tempo esclarece por que o homem sai do narcisismo. Sai porque, a partir da referida convergência, erige para si um ideal a partir do qual se regula.

Vê-se, pois, com clareza que um está no plano do imaginário e o outro no plano do simbólico. O que nos interessa destacar é a articulação de uma identificação com a outra, e que é essa dinâmica que não é estanque, o fundamento da constituição da instância do ideal do eu, atualmente, ausente em algumas patologias da identificação, como veremos um pouco mais adiante.

Gostaríamos de sublinhar que o ponto crucial que nos interessar destacar é o papel da identificação ao traço unário, conforme desenvolvida por Lacan (1983), na constituição do sujeito, que se conta e se distingue do outro, e do seu papel na constituição de um ideal para o eu: “O ideal do eu, é o outro enquanto falante, o outro enquanto tem comigo uma relação simbólica. A troca simbólica é o que liga os seres humanos entre si, ou seja, a palavra, e que permite identificar o sujeito” (Lacan, 1983, p.166). Destacaríamos que o traço unário como marca significante no corpo, ao repetir-se produz um traço de gozo e uma perda de gozo, simultaneamente. O ideal é quem regulará essa economia.

### 2.3. A IDENTIFICAÇÃO ESPECULAR

A imagem do outro tem para o ser humano valor cativante e estruturante, pela antecipação que representa a imagem unitária tal como é percebida, seja no espelho, seja em toda realidade do semelhante. É um ideal do qual o eu se alimenta (Nasio, 1995). Isso porque a prematuração neurológica da criança impede que ela saiba, por exemplo, que sua mão lhe pertence, bem como todas as outras partes do seu corpo. Por isso é uma festa quando ela se descobre no espelho: é a primeira vez que se vê como um corpo inteiro. Os movimentos desordenados do *infans*, que cercam sua imagem projetada fazem parte do que não é especularizável: essa motricidade descoordenada, e essas partes do corpo próprio, percebidas como independentes umas das outras. É isso que há para reunir pelo olhar do outro, pelo suporte que são os braços da mãe, acrescentados ao suporte do seu olhar. É por isso que a criança busca ansiosamente esse olhar que confirme a antecipação do que ela vê no espelho. A globalidade articulada da imagem antecipada pela visão no espelho é o motivo do júbilo que a imagem especular provoca. O júbilo é o afeto que testemunha a percepção da *Gestalt* da imagem. Lacan (1998) nomeou esse reconhecimento precoce e lúdico da imagem especular do corpo próprio, da imagem visível de si mesmo, de um si mesmo rudimentar, de “Estádio do espelho” (Lacan, 1998, p. 96). Essa alegria é o testemunho da conquista de uma imagem da qual se apropria, bem como é o signo da ilusão triunfante de dominar seu corpo que tem a criança. A grande importância dessa imagem especular reside em fazer com que a criança perceba que tem uma forma humana distinta dos objetos que a circundam e nos quais está imersa, bem como fazê-la crer que é uma unidade. Esse conjunto de elementos faz face à vivência de corpo despedaçado que a acompanha, em função de sua imaturidade neurológica.

Vale ressaltar, entretanto, que o reconhecimento da própria imagem no espelho não se deve ao sistema neurológico ou perceptivo, mas ao fato de haver uma antecipação do psicológico sobre o fisiológico, que constituirá o Eu como unidade corporal (Leite, 2000). Essa antecipação do psicológico sobre o biológico é o essencial no conceito de estágio, uma vez que se trata de um momento que é muito menos de história e muito mais de um “*insight* configurante” (Attíe, 1987, p.42).

Para Lacan (1998), o espelho é estruturante, na medida em que estruturando o ser, traz como consequência a estrutura ontológica do ser humano, no sentido de que todo ser humano tem que se referir ao Outro para estruturar seu corpo, seu desejo e seus objetos (Leite, 2000). É, na verdade, o ponto de partida da subjetividade humana. Propõe que se compreenda a fase do espelho como uma identificação no duplo sentido do termo, no sentido de transformação produzida no *infans* quando ele assume uma imagem e, no sentido de reconhecer alguma coisa, ou seja, sua própria forma. Com isto quer dizer que essa identificação marca o fechamento de um ciclo e a abertura de outro, balizado pela metamorfose produzida no sujeito, que tem como consequência a constituição do corpo estruturado pela imagem. A alegria diante dessa imagem é a matriz simbólica em que o eu se precipita numa forma primordial, antes que a linguagem lhe confira sua posição de sujeito. Matriz simbólica porque promove a primeira subjetivação do ser humano, a subjetivação de uma forma que está na origem do símbolo. Essa subjetivação da forma do corpo próprio marcará a entrada na ordem da humanidade, e isso é algo produzido pelo simbólico que faz com que aquilo que inicialmente é imaginarização do símbolo retorne como subjetivação de uma forma (Attíe, 1987). Em outras palavras, o simbólico se inscreve no humano, a partir da imago do corpo tal como é confirmada pelo olhar e pela palavra do Outro primordial – a mãe – que confirma que

o que é visto, a imagem do corpo próprio, coincide com o nome próprio. Destaca que o corpo se faz um no espelho por causa da presença do Outro que está atrás, precisamente o reconhecimento e o amor do Outro.

Entretanto, nesse momento de constituição da imagem do corpo no espelho, o *infans* desconhece sua condição de dependência absoluta e de desamparo, bem como que essa imagem tão apreciada é apenas uma aparência de si. É por isso que se funda o desconhecimento que o homem tem do seu corpo. O desconhecimento é produto desta imaturidade motora e “essa forma situa a instância do eu, desde antes de sua determinação social, numa linha de ficção, para sempre irreduzível” (Lacan, 1998. p.98). Isso quer dizer que entre o sujeito e sua imagem há uma discordância de base que nenhuma síntese dialética conseguirá eliminar, porque a forma total do corpo no qual o sujeito se antecipa só lhe é dado como *Gestalt*, como uma exterioridade, numa forma muito mais constituinte do que constituída. Vale ressaltar que essa forma primeira, unidade mínima ideal é o eu ideal que estará na origem das identificações secundárias.

Então, a mãe em sua motricidade, em sua postura de apoio constitui uma continuidade entre o imaginário especular unificado e o corpo que funciona fragmentado (Bergès, 2008). Segundo esse autor, a mãe ao acompanhar, sustentar, é como uma máquina extracorporal que ao desempenhar esse papel estabelece um vínculo entre o imaginário especular e corpo. Seu olhar serve de guia e testemunho da existência vivificada desse proto-sujeito que, nesse tempo, só tem existência no desejo do Outro.

O essencial nessa dialética de ver e ser visto no espelho é que a criança se identifica, ao mesmo tempo, com o que vê no espelho plano da realidade simbólica (*Wirklichkeit*) e com o que vê no olhar do outro, da mãe que detém a função de suporte do funcionamento em

relação à imaturidade da criança. Ela é a matriz da alteridade. No momento em que a criança se volta para quem a carrega e ouve uma confirmação de sua existência e um reconhecimento de sua subjetividade, de sua *outridade*, aí se dá uma amarração simbólica dessa tópica do imaginário. É preciso, então, que o outro fale para que emergja *a posteriori* um sujeito que inicialmente busca no outro a confirmação do que vê no espelho, ou seja, invoca o testemunho do outro. E a resposta que vier será definitiva para a imagem do corpo em constituição. Está aí o essencial: que o sujeito tenha um lugar no olhar e na fala do Outro, isso porque percebe o outro em sua imagem e sua imagem no outro. A essa vivência de se tomar pelo outro e vice-versa, Lacan (1998, p. 101) chama de “transitivismo”.

Nessa relação do sujeito com sua imagem no espelho, funda-se algo crucial para o homem: seu desejo. Desejo este localizado e reconhecido originalmente, não só pela própria imagem vista no espelho, mas também pela via do corpo do semelhante. Para Lacan (1998, 1983), é exatamente, nesse momento, que se constitui o eu, enquanto consciência de si, instante que Lacan denominou de vivência do *Aha Erlebnis*<sup>8</sup>. É nessa dialética de reconhecer no corpo do outro o seu desejo que assimila o corpo do outro – identificação por incorporação – e se reconhece como corpo próprio. Nesse instante, inaugura-se a primeira subjetivação humana (Attié, 1987). Antes desse momento havia uma distinção entre consciência e corpo. É, portanto, na vivência do espelho que nos reconhecemos como corpo e reconhecemos esses outros que também têm um corpo.

Antes disso havia a vivência de um corpo despedaçado. A imagem do espelho lhe dá um domínio aparente, ao menos virtual, do que antes era descoordenado. Nesse momento, fala

---

<sup>8</sup> Em resposta a uma solicitação de esclarecimento o Prof. Zeferino Rocha explicou que *Aha Erlebnis*, corresponderia em português ao momento em que uma experiência de descoberta tivesse seu reconhecimento marcado por uma interjeição do tipo: ham, ham.

da noção da totalidade do corpo vivido. Na verdade, o que vejo constituído seja no outro, seja na imagem do espelho, é o que não sou de fato e que está para além de mim, mas com a qual me identifico, e constituo um ego ideal, matriz de uma unificação mínima e fundamental. O eu ideal é a dimensão que fala de uma idealidade do eu, a partir da qual espera reconhecer-se. “É a suposição esperada do eu quando ele se reconhece na imagem” (Nasio, 1995, p.24). Pressupõe uma relação de simetria, de concordância e de reconhecimento com a imagem projetada pelo espelho, com a qual se compara.

Então, a primeira vivência que a criança tem do seu corpo é de um corpo despedaçado que vai se integrar por uma ação conjunta de: 1 – ver o corpo do outro como completo; 2- ver-se no espelho sendo visto pelo outro; 3 – reconhecer-se como semelhante desse outro projetado no espelho no qual se vê sendo visto.

Portanto, nesse momento, de primazia do imaginário, meu corpo é o corpo que vejo: a imagem especular e com a qual me identifico. Meu corpo é a imagem visual de minha aparência no espelho. É a imagem especular do corpo que vejo. Logo, não somos nosso corpo de carne e osso, somos o que sentimos e vemos do nosso corpo (Nasio, 2007). É um corpo imaginário, a aparência do corpo, uma imagem especular, bem como a imagem mental que se inscreve no psiquismo a partir das impressões sensoriais mobilizadas pelo que se vê. Então, a imagem do corpo é dupla: a que se vê e a que se sente. São imagens complementares e interatuantes.

O que se vê nesse corpo é uma imagem instantânea do corpo, capturado de uma vez e como um todo (*Gestalt*). É o reflexo da silhueta no espelho. É uma imagem que tem o poder de alimentar grandes amores e profundos ódios de si mesmo. Tudo vai depender do ângulo em que se coloca o sujeito e, ou é colocado pelo Outro que é quem primeiro nomeia o que é

visto. Como bem diz Queiroz (2006, p.61) “sem o olhar do outro, não existimos, mas a maneira como somos olhados define um destino”. A imagem especular tem um grande poder de fascinação. Imagem encantadora ou imagem desprezível. Isso quem determina é o Outro; e a criança se identifica a esse dito primeiro que legisla e codifica a imagem especular percebida, uma vez que o significante delimita a imagem- o simbólico baliza o imaginário. Nesse ponto preciso origina-se a instância do Ideal do Eu que é uma instância que organiza a realidade psíquica, à qual o sujeito passará a se referir e à qual buscará responder a fim de se perceber amável para o Outro, ou seja, capaz de cativá-lo a partir de uma imagem que responda aos seus anseios.

Como a tentativa da lógica especular é fazer do Outro um outro (Chaumon, 2004), a constituição da instância ideal – como um mais além do espelho - é fundamental, porque se a imagem é todo-poderosa, a agressividade é seu produto inevitável. Segundo ele, nenhuma negociação, nenhuma troca ou mediação é possível. Representa essa lógica com uma imagem bastante instigante, exatamente, a dos galos de briga em combate, que oferecem um fascinante espetáculo de simetria especular, mas que só haverá interrupção do embate pela queda mortal de um dos dois.

Destaca brilhantemente que se o ego percebe o outro à sua imagem, o modo de laço social que dele se deduz é tudo menos um pacto que supõe a troca, o acordo, o registro simbólico. Chaumon (2004), referindo Lacan, sublinha que se o eu não consentir que existe um mais além do que se pode apreender com a modalidade especular do conhecimento, as relações com os outros serão regidas pelo ciúme e pela perseguição. E, porque cada um teve que passar por essa encruzilhada estrutural para constituir sua subjetividade, designou-a de conhecimento paranóico (Lacan, 1998), ou seja, o modo de conhecimento que desconhece que

exclui que exista outra coisa além do que se vê, do que se percebe como forma. A fixação nessa modalidade especular de identificação é responsável por algumas das patologias da identificação.

#### 2.4. A IDENTIFICAÇÃO DO SUJEITO À INSÍGNIA

Lacan (1998), a fim de demonstrar que o biologismo de Freud nada tem de reducionista ao funcionamento instintual, defende que a linguagem investe o corpo de um saber que não comporta o menor conhecimento:

Já que está inscrito num discurso do qual à semelhança do grilhão de antigo uso, o sujeito que traz sob sua cabeleira o codicilo que o condena à morte, não sabe nem o sentido nem o texto, nem em que língua ele está escrito, nem tampouco que foi **tatuado** em sua cabeça raspada enquanto dormia. (Lacan, 1998, p.818).

Sem dúvida, a finalidade desse apólogo é demonstrar a submissão do sujeito ao dito primeiro do Outro que “decreta, legifera, sentencia, é oráculo, confere ao outro real sua obscura autoridade” (Lacan, 1998, p.822). Destaca que esse significante é uma insígnia da onipotência, do poder em potência do traço unário que “por preencher a marca invisível que o sujeito recebe do significante, aliena esse sujeito na identificação primeira que forma o ideal do eu” (p.822). Esse ideal escreve-o com a notação  $I(A)$ , e diz que é aí onde se aloja a representação primeira, nascimento da possibilidade de que advenha um sujeito a partir de um traço ideal capturado do simbólico e que já não é do eu, mas do Outro. Acrescenta que é por



essa via que o eu ideal formado a partir da dialética do estágio do espelho que faz com que o eu se apresente em jogos de domínio, de imponência e de rivalidade, possa ser relativizado e mediatizado pela função simbólica do Ideal do eu que refreia o efeito de amor-ódio da relação à imagem do corpo próprio e do semelhante.

Foi partindo dessa referência de Lacan à insígnia, nesse texto, que Jacques-Alain Miller (1998) dedica todo um ano de trabalho, ou seja um seminário, para esclarecer, formalizar e indicar as conseqüências dessa antecipação significativa como fundamento da identificação. Sobre isso diz Miller (1998, p.35) que: “o dito primeiro do Outro tem o poder de ser escutado pelo sujeito como a antecipação do seu destino. E, a ele, o sujeito se identifica”. Nomeou (1998, p.101), então, essa identificação de “identificação à insígnia”, esclarecendo de saída que o que faz insígnia é o que distingue, é o que faz com que alguém não se encaminhe sempre como parecido ao semelhante, efeito da identificação especular ao outro, mas que extraia do Outro, do significante com o qual nomeia o sujeito, o traço da distinção, na dupla acepção do termo. Esclarece ainda que insigne é aquilo que dá distinção por alguns signos destacáveis, alertando, no entanto, que a identificação à insígnia não é exatamente a mesma coisa do unário freudiano, porque comporta uma dupla vertente: uma vertente significativa e uma vertente pulsional, responsável pelo desejo de fazer-se notar, de ser único, de ser especial.

Lembra que o estatuto originário do sujeito é entrar no mundo excluído do Outro, sentindo que não conta para o Outro e que como tal não é contado. O sonho do sujeito é entrar no campo do Outro, é ter um lugar no Outro. Para isso, precisa contar para o Outro, precisa de um traço de distinção. Contar por algo para alguém- esse é o ideal do sujeito – é ser contado, e ser contado é ser colocado na série, mas de um modo especial: “É assim como, ao mesmo

tempo, que me conto no Outro por meu traço de serialidade, que me distingo enquanto *Je* (sujeito) do que sou como *moi* (ego): um entre outros” (Miller, 1998, p.31). Isso quer dizer que tendo uma identidade o sujeito vai se parecer aos outros, ao mesmo tempo em que esta identidade assegura a diferença dos outros.

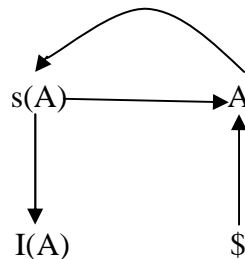
Miller (1998) faz sua própria leitura do traço unário. Para ele, diz respeito ao fato de que:

Existem palavras assim, palavras que o sujeito distingue que aparentemente podem ser as mais banais do mundo, e que, inclusive, talvez tenham sido ditas a qualquer outro. Mas, o sujeito as tomou para si. Estas palavras merecem ser chamadas primeiras, isto é, distintas, separadas do segundo. Lacan o exemplifica no texto de Freud com o traço que traduz como unário. (p.35).

Ensina que unário é um neologismo, muito bem formado e muito usado em lógica e em matemática, em oposição a binário. Chama atenção que unário tem a ver com o S1 isolado e que diz respeito a um tempo em que algo foi dito e não repetido. Donde destaca que a identificação à insígnia tem a ver com o traço da onipotência do Outro que captura, que fixa o sujeito nesse significante que lhe dá nascimento e que é da ordem do Um que na ordem simbólica se chama unário: o traço de pura diferença que funda o sujeito como inimitável.

Portanto, a insígnia é o significante da resposta do Outro, que por ser Outro se constitui para o sujeito como a primeira forma do Ideal do eu. O Ideal do eu é um efeito derivado do Outro e é essencial na teoria da identificação. É o pivô das identificações, na medida em que oferece ao sujeito um lugar a partir de onde se olha. Miller (1998, p.287),

retomando Lacan (1998), literalmente nos ensina que por inscrever-se no Outro, o inicialmente sujeito vazio de inscrição sai desse circuito identificado ao I(A).



Diz que com este esquema Lacan dá conta do Ideal do eu freudiano por meio do traço unário, significante mínimo e obscuro que determina o sujeito. O ideal é, então, o ponto de encontro das identificações na ordem simbólica. Isso porque as identificações imaginárias são escorregadias, deslizam indefinidamente, sem ponto de parada. Já a identificação à insígnia, ao significante mestre do Outro faz ponto de basta, detém a errância. O I (ideal) é o significante da resposta do Outro, objetivo de toda identificação que, em sua essência, é apelo ao Outro, demanda de consentimento ou de reconhecimento. Quando o Outro acusa recebimento o sujeito se constitui como efeito da resposta do Outro, porque só aí encontra sua identidade. Portanto, o ideal como resposta é o que engancha o sujeito no significante e que garante que não seja apenas um ego, mistura de identificações múltiplas e a maioria das vezes contraditórias. Ainda, segundo Miller (1998, p. 135) “o ideal é a hipóstase do sujeito, enquanto que ali o sujeito se constitui como identidade”. As identificações imaginárias, por serem instáveis, não têm o poder de permitir ao sujeito conceber-se como substância viva. Ou seja, o sujeito só pode hipostasiar-se mediante o ideal, e é, justamente, a constelação de insígnias do Outro que constitui para o sujeito o Ideal do eu.

O Ideal do eu, simbólico, aparece como uma espécie de limite do imaginário. Ele está constituído por uma constelação de insígnias, de S1 isolados, mas não uma cadeia significante. O S1 tem um estatuto significante, mas não está encadeado, articulado numa cadeia. O significante Uno refere-se à insígnia, mas a insígnia embora constituinte não representa o sujeito. Nesse momento de constelação e não de cadeia, ainda não há representação subjetiva. A constituição do sujeito é o efeito da identificação com um significante do Outro, mas não é uma identificação de representação, porque como já destacamos não faz cadeia. Ela é de reconhecimento, porque só há representação quando se articula com outro elemento que dá o sentido do sujeito, outro significante, um S2. O que acontece é que em seu estado inicial o sujeito não está representado pelo significante da identificação, ele confunde-se com ele. Aliena-se para que se lhe abra a possibilidade de fazer-se representar pelo que primeiro é insígnia.

Relembrando, a subjetivação do S1 só acontecerá quando puder se articular a um outro significante que lhe dê sentido. Mas, por ora, esse não é o ponto que nos interessa para esse estudo. Interessa-nos, entretanto, destacar que há algo do corpo que escapa à submissão significante. É o pulsional. O organismo, por um lado, se converte em corpo significante, mas, por outro lado, resta uma parte que não se transforma e adquire um estatuto de extra corpo, de fora do corpo. É a parte objetual que Lacan (2005) chamou de objeto *a*, ou seja, de complemento libidinal do sujeito. O complicador é que o que faz insígnia, na economia do sujeito, não é só significante. Há também um complemento pulsional, um complemento de gozo, que faz com que Jacques-Alain Miller represente a insígnia como S1+ *a*. Então tudo toma outra dimensão e consequência, na medida em que o que faz insígnia resulta da articulação desses dois termos.

Isso nos permite admitir que nem sempre o sujeito é sujeito do significante. Ele pode muito bem, ser também, sujeito de gozo. Disto podemos deduzir que só o Ideal não dá conta do sujeito. O Ideal é bem o lugar de onde o sujeito se vê como é visto pelo Outro e de onde lhe agrada ser visto, mas o problemático é que o objeto pode se sobrepor ao Ideal. Aí tudo se complica porque este gozo complementar do significante que representa o sujeito é de imediato equivalente à economia da pulsão de morte. Aqui o sujeito estará amalgamado a uma repetição de gozo.

Vale ressaltar, com Miller (1998) que esta duplicidade de significante e gozo é aplicável ao conceito de Outro. É que, embora estejamos habituados a considerá-lo como o lugar do significante, o Outro é também o corpo. Segundo Lacan (1985a) o corpo é o primeiro Outro do sujeito. Postulado que nos permite compreender que há uma identificação constituinte que fixa o sujeito a respeito de um  $S1$  e há uma identificação com o complemento libidinal, objetual, que nos remete a uma identidade do sujeito com seu ser. Quer dizer, há uma representação significativa do sujeito a partir do traço unário ( $S1$ ) e seu ser de gozo representado por  $a$ . É, portanto, essa conjunção significativa e libidinal, com a qual o sujeito se identifica – como identificação à insígnia,  $S1+a$  – que dá o diapasão, o compasso e o ritmo da história psíquica do sujeito, que se desenrola em uma série de identificações.

É situado nesta perspectiva, que Miller (1998) sublinha que o significante produz efeito de significado e efeito de gozo no corpo. Donde, o significante tem a ver com a falta em ser do sujeito e o objeto  $a$  com o efeito de gozo e com o ser do sujeito. Lacan (1985a) chamou de letra ao significante fora de sua posição de produzir significantes, mas considerado por seu efeito de produzir gozo. Letra de gozo, cifra que fagocita a mensagem e como tal não se dirige ao Outro. É autista e o contrário do “outrismo do desejo” (Miller, 1998, p.342).

Miller (1998) prossegue elucidando que quando o ponto de partida é o gozo, o sujeito não se dirige ao Outro. Aqui há do Um e não do Outro. Quer com isso dizer que o significante não tem somente a função de mensagem, mas também a de gozo. Destaca que não é a mesma coisa alcançar o Um a partir do Outro (Ideal do eu) do que tentar alcançar o Outro a partir do Um (Letra de gozo). É isso que quer sublinhar quando postula que nessa perspectiva, cada vez mais generalizada, o Outro não existe. Nesta nova axiomática o prévio não é o Outro é o gozo e por conseqüência o Um: “S1 (S1(S1-S2))” (Lacan, 1985a, p.196). Aqui, há uma constelação, um enxame. S1 é uma letra, uma unidade no campo da linguagem que não se refere a outros. S1 desconectado de S2 não produz sentido. É letra, e, deste ponto de vista, é igual a *a*. O S1 pode representar o sujeito, mas nem sempre. Pode representá-lo e escrever-se como letra.

É isso que quer dizer o conceito lacaniano (1985a, p. 196) de “alíngua”. É o estado do significante prévio à articulação. Os significantes só se articulam e se ordenam se um significante puder assumir o valor de outro, isto é, de ser dois, como na metáfora: Que linda Alba! Quando isso acontece, como no exemplo dado, aí nasce a estrutura, ensina Miller (1998) a partir de Lacan (1985a). Há estrutura quando um S2 se agrega a um S1. Logo se vê que a estrutura do discurso é diferente da estrutura de *alíngua*, que equivale a S1 como signo de gozo. É mister, portanto, passar de S1 como letra de gozo, para o discurso onde o gozo, mesmo minimamente, mas de alguma forma, encontra-se domado.

Logo, vemos que há dois caminhos a partir de S1. Um é a via simbólica propriamente dita, e o outro é a via do real do gozo, fora do efeito de significantização, fora da elaboração do saber e do discurso. Miller, (1998, p. 375) então retoma que:

A fórmula de Lacan, ‘não há relação sexual’, é contemporânea de ‘há do Um’, esse Um que não é da relação sexual, mas que a obstaculiza. Por isso, não é abusivo dizer que existe um gozo conectado com o próprio corpo, que não há acesso ao corpo do Outro do Outro como tal. Goza-se como se se gozasse fora, do corpo próprio, do próprio corpo, como do Outro. Ressaltamos que, nesse contexto, o corpo é um Outro. E, o corpo próprio com seu como fora do corpo produz a conexão com o superego, cujo imperativo é goza! Gozo do Um, do idiota, solitário.

Conclui que “entregar-se regularmente a gozar de si não faz mais do que redobrar a insistência do superego sob a forma de gozar do Outro” (Miller, 1998, p.376).

Com essas considerações, acreditamos encontrar a chave para a compreensão da identificação de um dos sujeitos desta pesquisa, Paco. Nele, há um tratamento de si, uma relação de identificação entre S1 e *a*. Miller (1998) ensina que no amor por identificação à insígnia, cada um permanece “companheiro de sua solidão” (p.377). Que este tipo de identificação não permite sair do Um para o Outro. Que é a operação do pai que implanta o “para o Outro” (p.377), ao tornar fálico, paterno, uma parte do gozo. Que quando o Nome do Pai está bem estabelecido, o efeito da significação fálica é domesticar a intrusão de gozo no corpo. Em Paco, como veremos um pouco mais adiante, o Um de um pai é impotente para conter a referida intrusão. Com isso nos autorizamos a dizer que Paco não teve um “bom” pai, porque um “bom” pai é aquele que se colocando como barreira ao gozo possibilita o nascimento do sujeito e do seu desejo.

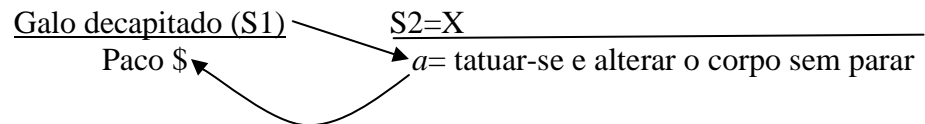
Gostaríamos ainda de pôr holofotes para destacar o que Miller (1998, p.417) chamou de “os companheiros do sujeito”. Esclarece que o primeiro companheiro do sujeito é

imaginário, é sua própria imagem no espelho, que o alivia de sua prematuridade neurológica, antecipando um vir a ser mais estruturado. O segundo companheiro do sujeito é simbólico, é o Outro, a quem se dirige, para lhe pedir um lugar em seu território que o resgate de sua solidão muda. A resposta do Outro, quando vem, resgata-o. O terceiro companheiro é real, é seu gozo. Neste nível e a despeito do amor, o sujeito é companheiro de sua solidão. Neste nível, o Outro não existe. Como o sujeito se constitui no e para o Outro, não há sujeito sem Outro. Se desaparece o Outro desaparece o sujeito. Se o Outro se apaga resplandece o objeto *a*, como letra de gozo, cifrada em caracteres secretos. “Letra sem seres humanos que lhe restituam uma significação” (Miller, 1998, p.429). É neste nível que penso que Paco está enredado. Suas marcas corporais parecem mais um cifrado de gozo que o fixam no Um. Tenta pelo S1 tatuador sair do atoleiro inercial de sua identificação a uma insígnia de gozo: “O galo decapitado” que o leva a permanecer como já bem disse Miller (1998) “companheiro de sua solidão” (p.377), num mortífero e acéfalo “se goza” (p.342) que introduz não “Eu sou (*Je suis*), mas se goza (*se juit*)” (p.342).

Para concluir, uma consideração final, retomada da formalização milleriana, ora abordada, quando indica (p.337) que há uma homologia entre S1 e *a* quando se fala da insígnia e do esclarecimento que faz dos dois estatutos do S1: Há um estatuto de representação, quando aparece articulado a um S2 e, então, representa o sujeito (S1 \$ S2) e um estatuto de gozo, quando aparece isolado sem remeter a outro significante que lhe dê sentido (S1 = S1, S1, S1). Aqui Paco parece estar aprisionado, identificado à marca de gozo. “Galo decapitado” parece ser a insígnia de um gozo que o parasita e retorna incessantemente sem elaboração da marca pulsional não processada pela marca significante. Há parasitismo porque desfaz sua tentativa de construção sinthomática como tatuador. Mas, o que de fato



acontece é que ele não pára de se tatuar. O não cessa é a prova lógica do fracasso da construção. Nessa identificação à insígnia S1 é igual a  $a$ . Paco se dá o mesmo tratamento que foi dispensado aos perus decapitados festivamente e que rodopiavam em torno de uma poça de sangue. Proporíamos a seguinte inscrição para a operação de Paco:



## 2.5. O ESTATUTO CONTEMPORÂNEO DAS IDENTIFICAÇÕES

A família é um grupo de indivíduos unidos por uma dupla relação: por um lado a geração que fornece os componentes do grupo; e por outro propiciar os meios que garantam o desenvolvimento dos jovens e que mantêm o grupo, enquanto os adultos geradores asseguram essa função. Nas espécies animais, esta função dá lugar a comportamentos instintivos, muitas vezes bastante complexos, conforme Roudinesco (2002).

Segundo a mesma autora, a espécie humana caracteriza-se por um desenvolvimento singular das relações sociais que suportam capacidades excepcionais de comunicação mental e correlativamente por uma economia paradoxal dos instintos que aí se mostram essencialmente susceptíveis de conversão e de inversão não tendo efeito isolável senão de modo esporádico. Por isto são permitidos comportamentos adaptativos duma variedade infinita. A sua conservação e o seu progresso, por dependerem de sua transmissão, são antes de tudo obra coletiva e constituem a cultura, que introduz uma nova dimensão na realidade social e na vida psíquica. Esta dimensão caracteriza a família humana, bem como todos os

fenômenos sociais no homem. Basta refletir no que o sentimento da paternidade deve aos postulados espirituais que marcaram o seu desenvolvimento, para compreender que neste domínio as instâncias culturais dominam as naturais, ao ponto de não se poder ter como paradoxais os casos em que, como na adoção, elas as substituem.

A família humana apresenta uma estrutura hierárquica, e aí repousa a influência do adulto sobre a criança, à qual o homem deve as bases arcaicas da sua formação moral. Isso leva a afirmar que a família humana é uma instituição, uma vez que está organizada por leis de transmissão, por conceitos de descendência e de parentesco, leis de herança, de sucessão, leis do casamento.

Há princípios que sustentam essa estrutura, fundados sobre convergências reais de causas heterogêneas. Entre todos os grupos humanos, a família desempenha um papel primordial na transmissão da cultura. A família prevalece na primeira educação, na repressão dos impulsos, na aquisição da língua materna. Preside os processos fundamentais do desenvolvimento psíquico, a organização das emoções, transmite estruturas de comportamento e representação cujo jogo ultrapassa os limites da consciência. Estabelece entre as gerações uma continuidade psíquica cuja causalidade é de ordem mental.

Ainda segundo Roudinesco (2002), mesmo a família primitiva já é uma instituição, pois desde as origens existem interdições e leis. Mesmo as formas primitivas da família têm os traços essenciais das suas formas mais evoluídas: autoridade, senão concentrada como no tipo patriarcal, pelo menos representada por um conselho, por um matriarcado ou delegados machos; modo de parentesco, herança, sucessão por linhagem matrilinear ou patrilinear. O que se pode observar são agregados simbólicos muito mais do que biológicos conforme os laços naturais de consangüinidade.

O grupo reduzido que compõe a família moderna não surge, com efeito, como uma simplificação, mas, antes como uma contração da instituição familiar. Modificações profundas conduziram a instituição familiar à sua forma atual; reconhece-se ao mesmo tempo a modificação sofrida pela instituição casamento como um dos fatores preponderantes dessa transformação.

Roudinesco (2002) considera que Freud muito rapidamente formulou uma teoria da família. Ela seria fundada na distinção existente entre o feminino e o masculino em relação ao Édipo. O processo que vai do desejo edípiano à sua repressão é mais simples e por isso mais falado no menino do que na menina.

A repressão aparece em sua forma típica como algo exercido do pai ao filho. Isso é realizado pelo complexo de castração. Esta repressão opera-se por um duplo movimento afetivo do sujeito: agressividade contra o pai face ao qual seu desejo sexual o coloca em posição de rival; temor secundário experimentado em resposta a tal agressão. Ora, uma fantasia sustenta esses dois movimentos tão importantes que foram representados num complexo dito de castração, que tem uma fantasia na sua origem. Esta fantasia consiste essencialmente na mutilação de um membro, quer dizer, numa sevícia que não pode servir senão para castrar o macho, pelo pai, o protótipo do recalque edípiano. Nesta via, Freud recebia o apoio de um dado sociológico: não somente a interdição do incesto com a mãe tem um caráter universal, através das relações de parentesco infinitamente diversas e muitas vezes paradoxais que as culturas primitivas estabelecem pela via do tabu do incesto, mas, ainda, qualquer que seja numa cultura o nível da consciência moral, esta interdição é sempre expressamente formulada e a sua transgressão é marcada por uma reprovação constante. Eis

porque Frazer reconhece no tabu da mãe a lei primordial da humanidade, conclui Roudinesco (2002).

Para ela a construção do mito do parricídio originário foi necessário para sustentar o desdobramento da sua teoria. Esse mito nasce da escuta do relato dos seus pacientes sobre suas famílias conjugais. A partir disso propôs uma hipotética família primitiva concebida como uma horda, dominada por um macho de superioridade biológica que açambarcava as fêmeas capazes de procriação. Ele imagina, então, um drama em que o pai é assassinado pelos filhos, seguido de uma consagração póstuma do seu poder sobre as mulheres pelos assassinos prisioneiros de uma insolúvel rivalidade: acontecimento primordial, donde, com o tabu da mãe teria saído toda a tradição moral e cultural. Roudinesco (2002) nos informa que existem pesquisas etnológicas que comprovam que a ordem da família humana tem fundamentos na subtração à força do macho do seu impulso de tomar as mulheres do seu clã, e na autorização de ter acesso a todas as outras de outros clãs. Nasceria desta forma, a exogamia, ou seja, o casamento fora do próprio clã.

Lembremos rapidamente que o Complexo de Édipo é a mola do recalque e que a sexualidade como produto depende dos avatares do mesmo. E que é de sua resolução que depende a possibilidade de entrada na ordem simbólica.

Segundo Roudinesco (2002) há, mais ou menos, 50 anos, que a sociedade ocidental passa por uma revolução crucial de costumes e valores que entre outras coisas contesta, rejeita, declara funesta a família e a assimila a uma instância colonizadora, veículo de uma opressão patriarcal que interditaria o gozo dos corpos e um auto-erotismo sem entraves e a todos o direito de desenvolver suas fantasias a seu bel prazer. Para ela, isso é signo de decadência dos valores tradicionais da família, da escola, da nação, da pátria e, sobretudo da

paternidade, do pai, da lei do pai e da autoridade sob todas as suas formas. Sem ordem paternal, sem leis simbólicas, a família mutilada das sociedades pós-industriais estaria entregue à ideologia do “sem tabu” e do “proibido proibir”, e atacada a partir do seu interior, já não seria capaz de transmitir seus próprios valores.

Essa passagem pela obra de Roudinesco (2002) teve a finalidade de fornecer elementos que nos facilitasse a compreensão do anunciado na primeira aula do seminário *El Otro que no existe y sus comités de ética* (2005a). De saída, Jacques-Alain Miller apresenta sua tese de que o Outro singular, com letra maiúscula, único, Outro de referência, como lugar do universal, das crenças e dos ideais, já não existe. Para ele há um vínculo inegável entre a inexistência desse Outro consistente, e a errância do homem contemporâneo desbussolado: “A inexistência do Outro inaugura verdadeiramente o que chamamos a época lacaniana da psicanálise – que é nossa época – a época dos desenganados, a época da errância” (Miller, 2005a, p.11).

É evidente que essa época lacaniana não é a época freudiana do tempo em que o Outro existia, e correspondia à vigência do Nome do pai, que garantia uma organização segundo um eixo vertical das identificações, e onde o mundo era orientado por padrões ideais. Os neuróticos “freudianos” são do Tempo Antigo. Segundo Miller (2005a), a *época lacaniana* é a época dos desencantados do Nome do pai que sabem que o Outro não tem como oferecer garantias, porque não passa de um semblante. Essa situação tem a angústia como pano de fundo, uma vez que o que predomina no laço e na relação com o Outro social é o desamparo capitalista que já passou da época do mal-estar e já entrou decididamente na época do impasse, particularmente visível no nível da ética. Nessa mesma linha de pensamento, Belaga (2007, p.7) afirma que: “Constata-se na clínica cotidiana que existe um sujeito separado de

suas identidades tradicionais, e que longe das teorizações freudianas, já não existe um Pai que encarne a Lei”. Trata-se atualmente de uma clínica que tem que dar conta da desorientação do sujeito contemporâneo, correlativa ao fato de que os modos de gozar não estão orientados a partir da lógica induzida pela função do Pai, portadora de identificações fundamentais e ideais (Solano, 2008).

Miller (2005a) diz que Lacan comentando o texto freudiano *Mal-estar na civilização* de 1923, lembra que Freud resistiu à tentação de fazer uma crítica à cultura norte-americana, mas que ele fará. Informa, ainda, que sua crítica incidirá em um ponto preciso que é a dificuldade norte-americana de realizar uma identificação vertical ao líder e, de sacrificá-la em benefício da identificação horizontal dos membros da sociedade entre si, em nome da democracia.

Na seqüência, o autor (2005a) destaca que no Lacan dos anos cinqüenta, o Outro, representado pela letra A maiúscula, é único e consistente. Logo mais, a partir das observações da clínica, produto da situação da civilização, esse estatuto do Outro vai gradativamente modificando-se. O Outro passa a ser representado pela letra A, mas afetado por uma barra, que segundo ele é o assinalamento de que o Outro está deficitário, em extinção, marcado pela falta, que em seu lugar há um buraco; e o compara ao gato de Alice no país das maravilhas que vai desaparecendo até só restar dele o sorriso. Propõe que o significante do Outro barrado é o que fica quando o Outro desaparece.

Nesse ponto do seu desenvolvimento, interroga-se sobre o que se passa com a identificação se o Outro não existe. A seguir relembra que Lacan tomou a identificação como uma referência clínica, e que lhe deu um destaque especial a ponto de ter-lhe dedicado um ano

de seminário, tendo em vista que é um conceito freudiano que evidencia a relação com o Outro.

Reconstrói, então, os passos para a construção do conceito em Lacan. Localiza o primeiro momento em o Estádio do espelho que foi construído a partir de *Introdução ao narcisismo* – texto freudiano de 1913 – como identificação imaginária e, finalmente, de *Psicologia das massas e análise do ego*, ensaio de 1921. O passo seguinte se dá com seu nonagésimo seminário onde faz a distinção entre identificação imaginária e identificação simbólica, onde propõe sua teoria do ideal simbólico.

Diz que para chegar a alguma resposta sobre o estatuto da identificação contemporânea tem que lembrar o que ele considera o matema da identificação simbólica de Lacan (1998, p. 831) que é o “I (A)” que quer dizer que aí se opera uma extração significativa do Outro com um sentido estável sobre o qual o sujeito apóia sua identificação. Essa identificação simbólica, ao ideal do eu, tem a função de pacificar as relações do sujeito com o Outro. Por outro lado, quando o Outro está marcado por uma falta, está barrado, apresenta-se como uma função muito mais inquietante, mais voraz, e, em absoluto pacífica, e que corresponderia ao superego freudiano.

Então, a identificação a um significante do Outro corresponderia à identificação ao traço unário, identificação que representa a marca que o sujeito recebe da linguagem. Seria verdadeiramente a identificação primordial e inconsciente, que teria preenchido o *déficit* inicial do sujeito de uma maneira primordial e sobre um fundo inapagável.

Mais uma vez clínica e civilização obrigam a outra passagem: Lacan vai, no curso do seu ensino, gradativamente passando do I (A), que tende a desaparecer, à sua nova versão que

é o S1<sup>9</sup>, o significante mestre. Com o S1 aparece outra coisa no horizonte. Embora ainda conserve alguma referência ao Outro, já não tem a mesma consistência nem o mesmo valor simbólico porque sua tendência é se pluralizar, aparecer isolado, não articulado na cadeia significante a outros significantes que lhe dêem sentido e o dialetizem, mas como enxame de “um” isolados, que como esclarece Mandil (2007) são significantes que não necessariamente provêm da tradição, do senhor antigo. Qual a consequência dessa mutação no simbólico? Miller (2005a, p.38) nos responde que: “A passagem do matema I (A) a S1 traduz uma pluralização do significante identificatório, e a miscelânea, que antes era prerrogativa do imaginário, observa-se também no simbólico”. A consequência é que esta mutação no simbólico anuncia que o Nome do pai não passa de um significante entre outros, e, desta forma, perde seu *status* de referência organizadora e consistente. Conclui que o S1 é o ideal em épocas de desamparo.

Quando a inconsistência desce ao nível da identificação se passa ao incremento da segregação, à formação dos guetos organizados pelo S1 de gozo que une sujeitos em comunidades organizadas pela identificação horizontal, não hierarquizada, dos membros de uma tribo entre si, e que se caracterizam por serem distintas de outras do mesmo modelo. Aí, a identificação passa a gestar uma identidade que não passa de semblante, responsável pelo que Jacques-Alain Miller passa a chamar de “desconcerto contemporâneo” (2005a, p.73), constituído a partir de identificações menos custosas, na medida em que supõem um esforço de crença menor, além de algumas vezes, se contraporem e invalidarem-se mutuamente. O produto, então, são comunidades instáveis, verdadeiras comunidades de gozo, cujo lema é “só

---

<sup>9</sup> Significante-mestre é aquele que representa o sujeito para todos os outros significantes que se escrevem S2.



com alguns” (Tendlarz, 2007, p.29), movidas por voluntarismos radicais, paixões identificatórias rígidas, pouco maleáveis e imaginárias como o são todas as paixões. Como bem diz Tendlarz (2007, p.30):

A comunhão de identificações simbólicas débeis que se mantêm por identificações imaginárias dão conta da proliferação do culto da imagem, dos bandos, do ‘como se’ ubiqüitário em discursos impregnados de significações que traduzem um ideal tão postiço quanto transitório que permite que se fale em nome do significante mestre pluralizado que encarnam.

Atualmente a maior identificação que se propõe é a do consumidor, e sua missão é satisfazê-lo. Objetivo que visa negar a castração e sua proposta de gozo parcimonioso, fracionário e intermitente. Ao contrário da operação simbólica da Castração, os atuais “Direitos do homem” promulgam o direito ao mais de gozar, ainda que não sirva para nada além da consumação do sujeito, que não mais encontra no Outro da Cultura um ponto de basta, na medida em que “há dominação de **a** sobre I” (Miller, 2005a, p.109).

Passou-se, então, do quadro de uma sociedade organizada pelos ideais comunitários, para a da auto-afirmação dos indivíduos, onde o foco está voltado para o direito sagrado de cada um escolher, à vontade, seus próprios modelos de felicidade e modo de gozar da vida. O que se observa é uma expansão identificatória horizontal e uma decadência da identificação vertical ao líder, da era freudiana. Como não há mais líderes, não há identificação vertical, forte. No mundo dos indivíduos há apenas outros indivíduos e identificações horizontais frágeis com os que mantêm o mesmo traço de gozo. Frágeis, na medida em que são adotadas como estratégia para temperar a angústia, na verdade são incapazes de domar a angústia -

marca registrada de que a conexão ao Outro está feita não através dos significantes, mais dos objetos de gozo – e a tirania do superego que demanda incessantemente mais e mais. Portanto, o rebote da inconsistência do Outro é o imperativo superegógico de gozo, que invade por todos os lados, sem limite de tempo e espaço, gerando exigências de fruições patológicas como as toxicomanias, a busca de riscos em esportes radicais e em exigências ao corpo de efeitos devastadores que chegam à beira do limite, tal como observamos nas alterações corporais fabricadas por algumas comunidades alternativas. Nesse mundo de multiplicidades identificatórias, sustentadas pela multiplicação dos significantes mestres, o que se constata é uma obediência em direção ao Senhor absoluto: a morte (Lacan, 1983). Ou seja, apesar de toda essa proliferação, os sujeitos se sentem cada vez mais doentes, carentes e inseguros, perderam seus ideais e a angústia fustiga-os sem parar.

O indivíduo expressa a si mesmo pelas suas posses, atualizando dessa forma o formato atual do narcisismo, mas a identificação aos objetos do mercado não produz sujeitos singulares. Produz consumidores vorazes, devorados em seus corpos manipulados e invadidos pelo gozo<sup>10</sup>. A palavra de ordem da contemporaneidade é gozar ao máximo, quebrar as normas e superar todos os padrões. A satisfação é momentânea e produto de um esforço sem fim. Não há descanso, mas um estado de ansiedade permanente. Santos (2006) sublinha que sujeitos que vivem dedicados à busca do mais de gozar são sujeitos à deriva no campo das identificações, uma vez que derivando de identificação em identificação estão, na verdade, em estado de permanente precariedade identificatória.

---

<sup>10</sup> Gozo está sendo usado no sentido que lhe dá a Psicanálise de orientação lacaniana para designar o sentido de um excesso intolerável de prazer, ou uma manifestação no corpo mais próxima da tensão extrema, da dor e do sofrimento.

A identidade perdeu a solidez, na sociedade contemporânea, e sua fragilidade produz muita angústia e uma crescente falta de perspectiva, pois já não há mais Outro no horizonte que balize a economia do gozo, e que assegure ao ser uma representação estável. A consequência disso é que o sujeito passa a se representar nos objetos de gozo, propostos pelo discurso da ciência no lugar do Outro – ao invés de ao significante do Outro – incapazes de estabilizar a ordem imaginária que para isso requer também o Ideal do eu, ou seja, um Outro que se interponha e bascule os excessos narcísicos do caos imaginário, de essência alienante.

Sublinhamos que Laurent e Miller (2005a) destacam que a identificação simbólica I (A), referida ao Ideal do eu tem uma função essencialmente pacificadora das relações do sujeito com o Outro, ao passo que as identificações imaginárias não formam jamais um conjunto coerente no sujeito, mas um caos, uma miscelânea de identificações pouco organizadas, que ficam à mercê das flutuações de significantes mestres ditados pela contemporaneidade que mudam de forma tão rápida, a ponto de produzir indivíduos desacomodados, atirados ao nomadismo, ao movimento incessante. Nessa sociedade multicultural, as identificações são débeis porque já não se valoriza a referência ao significante do Nome do pai que regula o gozo e permite a convivialidade, na medida em que é o significante que faz a mediação entre o privado da família e a linguagem pública (Santos, 2006). O que se tem são significantes mestres pluralizados, resultados do declínio do ideal do eu como um campo de força de onde emergem traços que mobilizam o processo identificatório. O produto final é a geração de verdadeiras patologias do laço social, que marcam nitidamente a relação entre liberdade em relação ao Outro e desorientação, conforme assinalado por Miller (2005a) na primeira aula do seu seminário, e por nós referido na abertura destas considerações.

Finalizamos, então, concluindo com Miller, quando esclarece que o contemporâneo das identificações diz respeito à debilidade, mais exatamente: “Não sei se será muito popular lançar isso: depois da sociedade de consumo, a sociedade da debilidade generalizada na época do Outro que não existe” (2005, p.39). Com isto quer dizer que não só o sujeito bóia no discurso do Outro, mas que o próprio Outro é fragmentário, flutuante, em outras palavras, *líquido* (Bauman, 2001).

### CAPÍTULO 3

#### CORPO DE GOZO

Em *Além do Princípio do Prazer* de 1920, Freud (1979) divulga, a partir de sua experiência como analista, que apesar dos seus esforços para restringir o campo da transferência, a fim de obter o máximo de recordação, esbarrava com uma compulsão dos seus analisantes, a repetirem vivências passadas que não continham nenhuma elaboração, mas que se colocavam como obstáculo à rememoração. Ou seja, esbarrou com fenômenos, até então inesperados, para ele, uma vez que ainda se encontrava totalmente confiante nos poderes curativos da palavra. Defrontou-se, então, com a transferência negativa, com a reação terapêutica negativa, com as passagens ao ato impulsivas e com os ataques ao corpo próprio, entre outros. O fruto desse encontro foi a constatação e a conceituação da presença de um fator desagregador dentro da vida, que escapava do controle homeostático do princípio do prazer.

Descortina-se, então, um novo campo onde a fruição seria excessiva e à qual o sujeito não deveria aceder sob risco de experimentar invasões de angústia e mal-estar. Em outras palavras, desvela-se um espaço no qual o princípio do prazer é impotente como agente regulador, ou seja, o que Lacan (1988) designou como o campo do gozo, definindo o mesmo como aquilo que é da ordem do descontrole, do desgoverno.

Embora parta de indicações encontradas a partir da sua leitura da obra freudiana, foi Lacan quem formalizou, estratificou e deu as coordenadas deste campo que está para além do

princípio do prazer. Por esta razão crucial, optamos, para este trabalho, seguir sua orientação, não sem reconhecer a existência de outras, por considerarmos nela encontrar os fundamentos teórico-clínicos do qual necessitamos para a leitura que ora desenvolvemos.

Iniciaremos, então, destacando que corpo e gozo são dois conceitos inseparáveis na obra de Lacan. Até parece que entre eles não há primitivo nem derivado. Onde há gozo há corpo e onde há corpo há gozo. Não há corpo sem gozo, nem gozo sem corpo. Lacan (1985a) diz que o corpo é algo que está feito para gozar de si mesmo. É o mais oculto e o mais evidente num corpo – o gozo do corpo; o que comanda um retorno incessante de excitações indomáveis, de uma força que desequilibra, que sexualiza. Tudo porque o corpo da criança é uma coisa indefesa à mercê do Outro e do seu desejo que intervém sobre ele. É essa posição primeira de objeto do Outro que se inscreve no inconsciente e que retorna como memória inconciliável com o eu (Braustein, 2006). O gozo que antecede o significante se deposita no corpo que aos poucos o vai significantizando nas trocas languageiras com o Outro da palavra. É a carne incorporada à linguagem que faz do organismo, corpo pulsional e do sujeito uma máquina desejante.

Partindo desta posição, sublinhamos que o gozo é um conceito lacaniano. Freud não fez do gozo um conceito. Jamais, na obra freudiana, apareceu como um campo semiótico. É um conceito que foi sendo construído ao longo do arcabouço teórico de Lacan, mas uma primeira formalização apareceu relativamente tarde, no seminário sobre *A ética da psicanálise* de 1959 e 1960. Apresentaremos, agora, uma breve passagem sobre a visão marxista do corpo como força de trabalho, com a finalidade de oferecer elementos que nos façam compreender a noção lacaniana de gozo e a fruição de gozo que se faz do corpo.

Para começar essa breve digressão, lembraríamos que a noção lacaniana de “mais de gozar” (1992, p.17) é de origem marxista. Ele a extrai da noção marxista de “mais-valia” (1992, p.17) capitalista que implica em que o valor produzido pela força de trabalho é diferente, para mais, do valor outorgado, para menos, à força de trabalho. A força de trabalho é o corpo, como sujeito do trabalho (Haber & Renault, 2007).

Segundo os autores, acima referidos, o capitalismo transforma o corpo como força de trabalho em mercadoria dotada de um valor, e esse valor se define pela quantidade de trabalho que é capaz de produzir. Aí o corpo é reduzido a uma simples quantidade de energia física. Faz parte do processo de exploração do corpo, obrigá-lo a gastar sua força em forma de trabalho valorizável, num espaço de tempo em que produza mais, e em que o valor produzido seja maior do que o outorgado à força de trabalho. A finalidade da vida do trabalhador é produzir. A produção da mais-valia se baseia em uma obrigação ao mais trabalho e à extorsão do mesmo. O corpo como produtor de força de trabalho é uma mercadoria que se compra. O capitalista como comprador exige que esse corpo trabalhe à exaustão para produzir bens dos quais ele fará livre uso, e ao qual o trabalhador não terá acesso.

Os autores concluem que há um corpo que padece em consequência do trabalho que lhe é infligido e que um dos aspectos mais importantes da crítica marxista do capitalismo é a crítica dos efeitos do trabalho produzidos sobre o corpo do trabalhador.

Após, essa pequena digressão, retornemos a Lacan (1988) em 1959-60, mas precisamente no momento em que revela que há uma distinção fundamental que merece ser feita: entre desejo e gozo. Esclarece que o gozo é da ordem do imperativo absoluto e da incondicionalidade e que o desejo não é a satisfação de bens nem materiais nem morais. Esse é um ponto de partida crucial a partir do qual muitas consequências se deduzem.

Ao nascer, o bebê é um prematuro, nada mais do que uma promessa de sujeito. Nada nele está apto à manutenção da sua vida. Depende totalmente de ter tido um lugar no desejo do Outro. Só pode viver se for cuidado, amado e protegido. Como sublinhamos, inicialmente, o curioso é que está totalmente mergulhado no campo do gozo. Ele é puro instinto de vida, demanda permanente e urgente de satisfação. Lacan designou essa modalidade inicial de gozo de “*das Ding*” (1988, p.82). Conceito que marca uma origem, que tem a ver com a figura da mãe, Outro real, inscrito no simbólico como o significante do primeiro objeto exterior ao sujeito. Lacan (1988) esclarece que a mãe, esse Outro real é assimilada a esse modo inicial de gozo. O *infans* deve-se tornar um ser inserido na cultura e marcado pela palavra, que nomeia essas sensações invasivas presentes nos modos de satisfação das primeiras necessidades. Nesse percurso deve ser conduzido pelo Outro (Simbólico) que lhe apresentará as normas e as leis da cultura e do grupo social no qual está inserido. Uma dessas leis é a do complexo de Édipo como já vimos no capítulo anterior.

As leis simbólicas da cultura não permitem ao filhote do humano satisfazer todas as suas demandas. O homem deve à sua espécie aceitar essa barreira para se humanizar. Tem que aceitar que após nascido não pode voltar ao grau zero de suas tensões como na vida intra-uterina. O gozo tem que ser barrado e trocado pelo prazer que é parcimonioso e aceita ser postergado. É aí que a fala entra como recurso exclusivamente humano destinado a temperar e minimizar o gozo que em si mesmo é catastrófico e mortífero.

Lacan (1988) em seu comentário sobre os 10 mandamentos lembra que eles são uma manifestação da consciência moral, suporte do princípio de realidade que permite a inscrição e o reconhecimento da lei:



Os dez mandamentos são interpretáveis como destinados a manter o sujeito à distância de toda realização do incesto, como uma condição, e uma só, que é a de nos darmos conta de que a interdição do incesto não é outra coisa senão a condição para que subsista a fala. (1988, p.89).

Arremata que: “os dez mandamentos estão vinculados, da maneira mais profunda, àquilo que regula a distância do sujeito a *das Ding*, uma vez que os dez mandamentos – insiste – são a condição da subsistência da fala como tal” (1988, p. 89). Aparecem como barreira a uma das fantasias fundamentais do neurótico que é o desejo do incesto. Essa distância é condição de manutenção da fala. Conclui que os dez mandamentos são a condição da vida social, eles expõem a dimensão de nossas ações como efetivamente humanas. Então, o que o sujeito vai encontrar na palavra é a presença do desejo e da sua condição a castração.

“A renúncia ao gozo como ética foi o objeto do seminário *A ética da psicanálise*” (Triol, 1999, p.8). Isso porque são as vias do significante que transformam o *infans* num ser de palavra, um falante, um ser humano. Mas, esse trajeto não está previsto em seu código genético que o atualizaria automaticamente. Ele, a isso, deve ser conduzido pelo Outro (Simbólico) que o acompanha. E, é a lei ética da troca do gozo da relação primitiva com o Outro primordial (a mãe) pelo desejo, que se apresenta como porteira obrigatória para o tornar-se humano. É essa a primeira lei ética à qual deve consentir todo filhote humano porque:

Contrariamente ao reino animal ou vegetal, onde, em geral a espécie predomina sobre o indivíduo, no homem encontramos o contrário: o desejo do indivíduo prima sobre o

da espécie. A ética vem, portanto, marcar uma barreira à livre satisfação, lembrando o que o indivíduo deve à espécie para que o humano sobreviva. (Triol, 1999, p.10).

Com isso o autor quer nos lembrar que por não haver uma ordem instintual, natural prevalente para o humano, o homem está submetido a essa ética particular, de troca de gozo por desejo, conforme a desenvolveu Lacan, que não é uma ética a serviço dos bens ou do dever moral, mas uma ética muito mais profunda e fundamental que tem a ver com o que é da entrada na ordem do que é propriamente falando humano que é o campo da palavra. Isso porque o que “o sujeito vai encontrar na palavra é a presença do desejo e da castração” (Samacher, 1999, p. 93).

Miller (2005b) ressalta, no entanto, que em *A ética da Psicanálise*, Lacan ligava o conceito de gozo ao de excesso, pressupondo, então que a ordem simbólica, o significante, poderia domá-lo, moderá-lo, encadeá-lo e assim representá-lo pela representação significante. Diz que é verdade, que por um lado o gozo consente com essa operação moderadora, mas que há um resto dele que não se deixa apreender pela cadeia significante. Chama a atenção de que num primeiro momento do ensino de Lacan o Simbólico e a linguagem surgem como algo para domesticar o gozo. A linguagem vai contra o gozo e como tal é diferente dele. Nesse tempo, o grande operador é o Nome do pai que põe limite aos excessos e opera por repressão. Com o tempo, a clínica mostrou e comprovou que embora eficaz, a metáfora paterna não resolvia efetivamente o problema do gozo, que é da ordem da pressão, do insuportável. Diz que a partir de então, Lacan se pôs numa verdadeira Cruzada, dedicando-se a elaborar as vicissitudes e as conseqüências desse excedente de gozo que não consente com a resolução simbólica.

No seminário de 1962-63, *A angústia*, Lacan (2005) nos ensina que o sujeito do significante inscreve-se no Outro do significante e a consequência de tal inscrição é que perde parte de sua substância gozante e reaparece transformado em um sujeito representado por ao menos dois significantes. Que a partir do seu encontro com o Outro, o sujeito ficou dividido e incompleto, pois teve de perder um pedaço de seu corpo, uma libra de carne, para ingressar no campo da linguagem. Entretanto, já destaca que há um resto dessa operação que não se deixa apreender nas malhas do significante e que é o objeto da pulsão, que nesse seminário denomina de objeto *a*.

Nesse mesmo seminário, gostaríamos de destacar uma leitura que faz da pulsão oral, à qual articula a agressividade. Faz uma analogia entre o desmame do seio e a separação por ocasião do nascimento, dos envoltórios. Esclarece que o ponto de angústia, da criança, neste tempo, está na mãe. Está no campo do Outro. Tem a ver com a fantasia de ser devorado pelo Outro, reintegrado ao corpo materno. Lacan representa-o pela fantasia do vampirismo, esclarecendo que o crucial não é o fato do bebê ser um pequeno vampiro, que fica durante certo tempo numa posição parasitária, mas de que o Outro – a mãe – seja esse vampiro. No plano da pulsão oral, portanto, o ponto de angústia encontra-se no nível do Outro. É aí que o experimenta. É o medo de ser devorado, de ser reintegrado que faz com que algumas crianças não se deixem nutrir com todas as consequências que daí decorrem. A mãe como desejante demanda alimentar e a criança se opõe como forma desesperada de constituir seu desejo mais além do Outro.

Esclarece que no nível da pulsão oral, o sujeito encontra-se aquém do espelho. O corte do espelho será essencial para o campo do sujeito, pois portará a marca de uma primeira

autonomia, mesmo que virtual, dessa posição de total dependência de um Outro que a qualquer momento poderá fechar sua bocarra, nela aprisionando-o para sempre.

Em 1975, na Conferência de Genebra, Lacan insiste na primazia da imagem do corpo sobre outras imagens (1991), esclarecendo que o corpo adquire seu valor, para o sujeito, pela mediação do olhar do Outro.

Nesse sentido, esclarece que o desejo do Outro é fundamental para a constituição narcísica do sujeito, e que a forma como um filho foi falado pelos pais, inscreve-se no corpo do *falasser*. Afirma: “Não fica sem efeito o recebimento de uma primeira marca de uma palavra equívoca. Algo retornará dessa alíngua seja no Real, seja no Simbólico, seja no Imaginário.” (1991, p.125) Essa carga primordial que o símbolo inflige à vida é provada pelo sujeito como um gozo insuportável. É o gozo de “alíngua” (Lacan, 1985a, p.188) que mostra que o Logos pode ser muito virulento.

Aí está dada a base do que compreende como origem de um fenômeno psicossomático: esse pode ser a marca que se inscreveu no corpo, de uma palavra equívoca, ouvida quando a criança não dispunha de um aparato simbólico necessário e suficiente para definir o sentido da mesma. Inscrição que lesiona o corpo sob a forma de uma marca corporal, que mostra, mas não diz. Não se articula a um saber.

Respondendo a diversos interlocutores, está de acordo que o campo da psicossomática é um campo, ainda, pouco explorado, e, que o que aí se passa é da ordem do escrito e não do significante. Esclarece que, nesses casos, as coisas se passam como se algo estivesse escrito no corpo de forma enigmática. Escrito para não ser lido, como se não houvesse um destinatário desta *lettre*, palavra que em francês quer dizer ao mesmo tempo letra e carta.

Entende o corpo como uma superfície onde os significantes do Outro podem se inscrever. Para Lacan, no fenômeno psicossomático tratar-se-ia de uma escrita como a dos números, como um traço, signo que marcaria o corpo como uma assinatura. Porém, assinatura hieroglífica, enigmática, incompreensível, ambígua. Dessa forma, o corpo portaria algo como uma etiqueta, rótulo que se cola em mercadorias ou objetos e aonde vai escrito a marca, o fabricante, o preço, tudo codificado como num código de barras, porém com a particularidade de referir-se a um traço da família do sujeito.

Acredita que em torno dessa marca haveria uma fixação de gozo difícil de ser revelado e mais ainda de ser cedido. Em resumo, o fenômeno psicossomático seria uma letra de gozo, profundamente arraigada no Imaginário, colado com o Real sem mediação Simbólica adequada, e que precisaria ser posta em circulação na e pela cadeia significante. Tratar-se-ia, portanto, de reconduzir o sujeito a esse ou esses significantes elementares, na medida em que manifestam o estado originário do sujeito na “alíngua” (Lacan, 1985a, p.188).

Tratar-se-ia, portanto, de fazer falar o que está holofraseado (Guir, 1997), ou seja, congelado, petrificado. Segundo o Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa (2001), holófrase é um enunciado constituído de uma só palavra, a qual funciona como uma frase. Retornando ao sentido lacaniano haveria, então, uma falha do Simbólico que ao invés de administrar o excesso de libido dirigida ao corpo pelo significante enigmático, apresenta uma falha no nível da articulação significante S1---S2. Acontece o que Lacan chamou de holófrase quando S1---S2 se fundem e não são articulados adequadamente, uma vez que já não há dois significantes, mas duas coisas de espécies diferentes. São significantes isolados e condensados, onde o seguinte não representa o sentido do anterior. Segundo Monribot (2003) haveria um defeito na metaforização significante, que como tal acarretaria um defeito na

representação do sujeito e do seu corpo. O gozo, então, não ficaria circunscrito às zonas erógenas e se corporificaria, provocando lesão. Para ele a holófrase é o testemunho de uma cadeia significante defeituosa e difícil de abordar nas análises.

O desafio do tratamento é reintroduzir sentido aí, onde a holófrase introduziu um *non sens* que afeta o corpo, marcando-o. Em outras palavras, o desafio é como curar de uma satisfação. Dito de outra forma, de ir do Real ao Simbólico. Aqui o termo tratamento seria muito bem empregado porque seria tratar o Real pelo Simbólico. Seria submeter a substância gozante ao tratamento pelo símbolo, para modificá-la, desativá-la.

Depois, de tudo que já foi posto, gostaríamos de destacar que o ápice da elaboração lacaniana sobre o corpo como substância gozante, diferente da substância pensante cartesiana, se dá no Seminário de número 20, intitulado em francês de *Encore* e que na versão brasileira recebeu o título de *Mais, ainda* (1985a) para dar a entender o essencial desse *encore* que é a sua insistência, isto é, seu caráter de gozo, como “excesso intolerável de prazer, uma manifestação do corpo mais próxima à tensão extrema, à dor e ao sofrimento” (Braustein, 2006, p.14). Segundo Miller (2005b), aqui Lacan evoca uma suposição que incidiria não sobre um sujeito sem substância, constituído pelo significante como sujeito barrado, mas ao contrário constituído por uma substância que goza. O que isso quer dizer?

O primeiro capítulo desse seminário foi intitulado “Do gozo”. Nele, diz que falará de algo que o Direito também fala: do gozo. Desse campo o que interessa é a noção de usufruto, ou seja, do direito de poder gozar.

Segundo o Dicionário da Língua Portuguesa (Houaiss, 2001), usufruto diz respeito ao direito de converter em propriedade própria o uso ou produto de coisa alheia, mobiliária ou imobiliária. Diz também respeito ao direito real de fruir as utilidades de uma coisa, enquanto

temporariamente destacado da propriedade. Por esse direito adquire-se a posse da coisa, mas sem ter a propriedade dela e, portanto, sem poder aliená-la, destruí-la ou desnaturá-la. Por sua vez Lacan traduz usufruto nos seguintes termos: “o usufruto quer dizer que podemos gozar dos nossos meios, mas que não devemos enxovalhá-los” (Lacan, 1985a, p.11). Esse usufruto do corpo, do qual Lacan fala, é claramente uma tendência contemporânea. Hoje, ter um corpo é, na verdade, dispor dele como bem se entenda, é ter seu usufruto.

Pelo que vem sendo exposto podemos compreender que o gozo é uma instância negativa, diferente do prazer. Que o prazer é, na verdade, uma barreira ao gozo. O prazer é da ordem da parcimônia, da excitação mínima, daquilo que faz desaparecer a tensão, tempera-a ao máximo, ou seja, é aquilo que nos faz parar, necessariamente, a uma distância regulamentar do gozo. Porque aquilo que Lacan chama de gozo, no sentido em que o corpo se experimenta, é sempre da ordem da tensão, do forçamento, do gasto e até mesmo da proeza. Há incontestavelmente gozo no nível em que começa a aparecer a dor. Segundo o referido autor, é somente neste nível da dor que pode se experimentar toda uma dimensão do organismo que de outra forma ficaria velada. O gozo é sem utilidade prática, não serve para nada, não passa de um imperativo superegóico, na medida em que “o superego é o imperativo do gozo” (1985a, p.11). Sobre isso Besset (Besset, Carrijo, Benedicto, Gaspard & Telles, 2008) lembra que o discurso da ciência ao confundir o real com a verdade consegue ao invés de domar o gozo, produzir justamente o contrário “o retorno, sobre o corpo, de um gozo onde a única medida possível fica reduzida ao próprio corpo, a arranjos onde o corpo é tomado como substrato direto, sem intermediação”(p.142).

O gozo também não é signo do amor, gozar do corpo do Outro, nada tem a ver com o amor que é recíproco, e é uma tentativa de se sair do Um, e coordenar o gozo com uma

experiência significativa. (Miller, 1998). Há, portanto uma antinomia entre o amor e gozo. O amor demanda o Outro e exige reconhecimento e o gozo é sempre do Um. Ele é autista. “No gozo cada um é o companheiro de sua solidão” (Miller, 1998, p.374), posto que aí há do Um e não do Outro. Nada mais é do que o gozo do corpo como tal. Foi nesse nível, esclarece Miller (1998) que Freud o descobriu em sua teoria da sexualidade a partir dos estádios, das zonas erógenas do corpo. Destaca que o essencial, nesse nível, é que se pode afirmar que o Outro é o corpo, o corpo próprio, o corpo do Um. Vamos verificar no capítulo seguinte que isso Paco diz, faz, e demonstra muito bem com o seu corpo. Ele diz que quando se fura ou se escarifica é algo “*mais do que um orgasmo, algo difícil de explicar. Diz que é pura descarga de adrenalina*”<sup>11</sup> (Pereira, 2007, p. 123). É fazer coisas que para ele são extremas, e que “*tenho que fazer mais e mais porque as descargas diminuem, então a cada vez tenho que ir um pouco mais além*”. Nesse mesmo dia diz à sua interlocutora que, para, ele a *body modification* é como “*uma droga nova e natural*”. Paco exemplifica a formulação lacaniana de que o corpo não é simplesmente caracterizado pela dimensão da extensão, mas que um corpo é algo feito para gozar, para gozar de si mesmo. Por isso, ainda segundo Miller (1998), não é abusivo dizer que existe um gozo conectado com o próprio corpo, que dele se goza como se fosse fora do corpo próprio no próprio corpo, como do Outro. E, lembra que o mais importante a destacar é que o corpo próprio tratado como um objeto, como se de um fora do corpo se tratasse, produz a conexão maléfica com o superego, cujo imperativo é: goza! Lembrando que é gozo do Um, do idiota, solitário. Conclui que entregar-se regularmente a gozar de si não faz mais do que redobrar a insistência do superego sob a forma de gozar de si como se de Outro

---

<sup>11</sup> As falas dos sujeitos da pesquisa aparecerão sempre em itálico para distingui-las de outras citações.



fosse. Portanto, verificamos claramente que o que pertence ao registro do amor não é adequado para o registro do gozo, ou seja, que o que prevalece no gozo do Um não concorda com o que o amor requer do Outro.

Para V. suspender-se dá muito prazer, “*é algo indescritível, momento de êxtase, de felicidade total*” (Pereira, 2007, p. 125). Esses sujeitos referem claramente um usufruto autista do corpo próprio, sem nenhuma relação ao outro como tal. Parece-nos algo da seguinte natureza: “Um corpo, isso se goza” (Lacan, 1985a, p.35). “Se goza” mostra que o gozo é acéfalo, que é contrário ao “outrismo do desejo” (Miller, 1998, p.342). Neste sentido, o gozo se opõe à adaptação e trabalha contra a homeostase. Localiza-se na vertente da repetição insaciável como função de um sempre mais que não conhece outro limite que o produzido pela consumição do próprio organismo. Aí, o sujeito está aferrado a uma repetição de gozo. Ainda nesse mesmo texto, esclarece que gozar do corpo comporta uma nota sadiana, um nota extática, que diz que, em suma, é um Outro que goza. Como se vê, a partir dos depoimentos referidos, “o Outro bem pode ser o próprio corpo do sujeito” (Miller, 2005b, p.152). Santiago (2008) sublinha que a definição do corpo como Outro é canônica no ensino de Lacan, e que há toda uma série de casos – como os que aqui nos reportamos - nos quais há uma implicação decisiva do fracasso da função significante na constituição do corpo, provocando retorno de gozo ao corpo, que deveria ser um território vazio de gozo. O corpo é efetivamente tratado e explorado como Outro. É somente a partir dessa compreensão, do tratamento do corpo como um Outro, que os sujeitos que fazem parte desta pesquisa podem ser compreendidos.

A partir desses testemunhos, podemos muito bem compreender que gozar de um corpo que simboliza o Outro seria segundo Miller (2005b) o contrário do auto-erotismo, na medida em que a substância gozante que ele põe em funcionamento está ligada ao Outro e parece o

contrário do auto-erotismo, o que implicaria numa desvalorização do narcisismo. É por isso que Lacan disse que o gozo tem uma nota sadiana, porque o Outro se faz necessário, mesmo que esse Outro seja o próprio corpo ao qual se vai infligir uma série de maus tratos: Paco se corta o pênis e diz que é legal. Mostra à sua interlocutora fotos incríveis, vários implantes: no rosto, entre os peitos e no pênis. Seu pênis é retalhado e traspassado por *piercings*. Diz-lhe que é para ficar maior e aumentar o prazer. Só que isso não é prazer, é gozo do corpo e prescinde do Outro.

Miller (2005b) é enfático ao dizer que o Outro é intimado a estar ali e que se ele não quiser ir por bem, irá por mal. Diz que o “se gozar” está ligado ao Outro (p.150). Retoma a fórmula que Lacan propõe a partir de sua leitura de A filosofia da Alcova do Marquês de Sade: “Tenho o direito de gozar de teu corpo, qualquer um pode me dizer, e exercer esse direito sem que nenhum limite me detenha no capricho das extorsões que me dê o gosto de nele me saciar” (Miller, 2005b, p. 151). Esclarece, então, que a máxima do gozo “não é: eu me coço e me acaricio tranquilamente em meu canto” (p.151). Que ela implica “no gozo de um corpo, de um Outro do qual se goza sob o aspecto do seu corpo” (Miller, 2005b, p.151).

Donde, podemos deduzir com Lacan, elucidado por Miller, que não há gozo sem corpo, que gozar supõe um corpo afetado pelo inconsciente que pertence à ordem simbólica, mesmo que, como já destacamos que esse Outro bem pode ser o corpo próprio do sujeito. Lembra que o primeiro Outro como lugar marcado pelo significante é o corpo próprio. Portanto, o gozo é impensável fora da linguagem, e se define a partir de um corpo perturbado por ela. Exemplo disso segundo Miller (1998) são os ratinhos de laboratório que se dão descargas elétricas até se rebentarem – isso para receberem uma porção extra de ração - e preferem isto a toda sobrevivência. Logo, o gozo não está a serviço da vida. O gozo

desacomoda todos os equilíbrios de um ser. Ele se introduz pelas falhas do Simbólico (Miller, 1999). Impensavelmente é pela linguagem que o gozo entra. A linguagem ao mesmo tempo em que esvazia o corpo de gozo faz reingressar gozo no corpo pela via do objeto *a*. O gozo é o vírus da linguagem, que inicialmente é pensada como a que proíbe o gozo, a que vai de encontro e que como tal é diferente dele. “A linguagem *corpsifica* o corpo humano” (Lacan, 2003b, p.407). O corpo habitado pela fala, corpo do simbólico, faz existir o corpo humano e nele se incorpora, produzindo-se por isso uma diferença radical entre corpo e carne. Segundo o autor não é toda carne que se faz corpo. Somente as que são marcadas por um signo do Outro elevam-se e separam corpo e carne. O corpo é então obra do significante e sob ele desliza a paixão do significante como gozo do Outro, paixão esta arrebatada de um corpo que por isso se torna o lugar do Outro. (Lacan, 2003b). Donde deduz que a estrutura recorta o corpo, e nada disso tem a ver com anatomia. “O corpo não é o sistema nervoso, embora tal sistema sirva ao gozo, na medida em que aparelha no corpo a predação” (Lacan, 2003b, p.548).

Então, fazer do corpo uma substância gozante é o mesmo que dizer que: “o modo de gozo seria alguma coisa que chega ao corpo, um acontecimento ou um acidente do corpo, no sentido de maneira de ser, que não pode existir independentemente de um corpo” (Miller, 1998, p.153). Nesse sentido, Paco é perfeito quando diz que para ele é muito bom superar os limites da dor, ir aos limites do corpo, se concentrar, controlar o corpo através da escarificação do mesmo, pois isto significa controle mental. Acrescenta que a técnica é muito difícil e que tem que saber perfeitamente que parte da pele vai cortar. Em outro momento diz à sua interlocutora que quando se separou da sua namorada, sentiu vontade de se perfurar o

tempo todo, que furou o rosto e os mamilos e que a cada vez que se escarifica põe à prova e testa até onde pode chegar, que sente sensações super estranhas, mas que se sente muito bem.

Paco abandonado a si mesmo, abandona-se à violência contra seu corpo, fazendo demais sem poder parar e sem considerar as conseqüências. Nisso Paco é lacaniano, e goza do seu corpo como de um Outro a quem pode forçar sadianamente. (Não é sadicamente é sadianamente, à maneira de Sade).

Em *Kant com Sade*, Lacan (1998) introduz que a excitação maníaca – como a de Paco, no sentido do sempre mais – é o humor do superego, que demanda mais gozo, ainda mais, e se questiona se é legítimo que uma sociedade sancione um direito de gozo, permitindo-lhe a todos valerem-se dele, pergunta-se se está lembrado que o que

o discurso do direito ao gozo instaura como sujeito de sua enunciação não difere do *tuer* (matar em francês) – tu és – que se evoca no fundo mortífero de qualquer imperativo, para ali erguer a cruz da experiência sadiana. (Lacan, 1998, p.782).

Como já se destacou em Paco não há prazer, o que há é “vontade de gozo” (Lacan, 1998, p.784), na medida em que “o prazer já não é aqui senão um cúmplice precário, posto que, no momento mesmo do gozo, estaria simplesmente fora do jogo” (p.781). Isso porque “a experiência fisiológica demonstra que a dor é de ciclo mais longo, sob todos os aspectos do que o prazer, já que uma estimulação a provoca no ponto em que o prazer acaba” (p.785). A dor, na perspectiva lacaniana, é da ordem do gozo e não do prazer. Seu fim: “o apagamento do sujeito” (p.785), que não passa de um instrumento de gozo, uma vez que houve um fracasso em manter o gozo fora e não como presença intrusiva. Em resumo, o tatuar-se e o

furar-se compulsivos dele não obedecem nem ao registro do princípio do prazer, nem do princípio de realidade, na verdade, estão para além dos mesmos, confinando-o num circuito fechado de gozo, que o leva, literalmente, a operar-se contra ele mesmo.

Lacan, em seu Seminário *Mais, ainda*. (1985a) se dá conta que na doença contemporânea, representada pelo hiperindividualismo moderno, um corpo prescinde do Outro. Podemos deduzir que no tempo do Outro que não existe o corpo é o Outro privilegiado do sujeito consumidor-consumista-consumido, que o trata como o capitalista marxista, demandando mais, sempre mais. Chegando a esse ponto já não importa se o corpo permanecerá vivo ou se se encaminhará para a morte. Isto posto nos permite compreender melhor o que Lacan (1985a), quer dizer quando preconiza o imperialismo do gozo do Um e delimita três modalidades de gozo. Fala de um gozo cínico, que é do Um e tem como campo de atuação e usufruto o corpo próprio. É sempre o corpo que goza. Podendo gozar como se goza de uma droga, de comprar, de se tatuar, de se escarificar, de se submeter ao discurso da ciência, só para falar de algumas neofomas de dependência. Fala que há um gozo do idiota que se localiza na parte fálica do corpo, que como o anterior prescinde do Outro. É o gozo masturbatório, solitário, uma das figuras do gozo do Um. Fala ainda de um gozo da palavra e o considera outra forma de gozo do Um, quando se trata de palavra que não serve para a comunicação, mas de um uso da palavra como gozo que não passa de mero blábláblá, pois não visa nem reconhecimento, nem compreensão. Lembra que o simples fato de falar não significa que se fale para o Outro, que se fale para fazer laço social que implica que se leve em consideração a avaliação representativa do Outro, mas se trataria de tomar a palavra como um modo de satisfação específica de um corpo falante. Seria um falar para gozar de si mesmo, pouco levando em consideração a presença e uma possível interlocução com o Outro.

A partir do acima referido, o tratamento que Paco dá ao corpo, inscreve-se nitidamente como gozo do Um. Paco como corpo que se consome, isso é neurótico, no sentido freudiano do termo? É psicótico, no sentido psiquiátrico do termo? A resposta não é nem fácil, nem evidente. Se buscarmos um sintoma freudianamente construído não o encontraremos, tampouco encontramos indícios francamente psicóticos. Podemos, no entanto, afirmar que *a priori* temos uma estruturação subjetiva que não parece organizada pelo recalque. Segundo Solano (2008), atualmente temos uma clínica - aqui me refiro à clínica como inclinar-se sobre um *pathos* para compreender sua estruturação e não sobre prática, atendimento clínico - que não está mais estruturada em termos edípicos, que é uma clínica dos desorientados, dos desenodados, dos errantes. Trata-se do que se passou a chamar, entre os lacanianos, de a segunda clínica de Lacan que é uma clínica continuísta, ao contrário da chamada primeira clínica, cuja maior preocupação era a maior ou menor consistência do Nome do Pai. Essa era uma clínica estruturalista cujo objetivo era fazer consistir o pai. Era uma clínica descontinuísta ou estrutural, na qual as estruturas estavam claramente separadas entre: ou neurótico, ou psicótico ou perverso. Os sintomas contemporâneos denotam a existência de verdadeiros neuróticos psicotizados, frutos de uma alienação inconsistente, e conseqüentemente de uma separação não efetivada, de fracasso de extração do objeto *a* não usado na fantasia. O predomínio do discurso capitalista tem produzido sujeitos mais e mais voltados para si mesmos e com o gozo fixado no real do corpo próprio como se de um Outro se tratasse. Por tudo isso, nesta nova clínica, é inconcebível se não levamos em conta a dimensão do corpo. Solano (2008) chama atenção que na última parte do ensino de Lacan o corpo ocupa o lugar da dimensão imaginária, que é equivalente ao simbólico e ao real, no sentido de não haver supremacia de um registro sobre outro, cuja propriedade fundamental é a

consistência, ou seja, sua capacidade de resistir à dissolução. “Como Lacan nos indica, o corpo é a única consistência da qual dispomos. Não há outra. Uma consistência sobre um fundo de impossível, enlaçada bem ou mal, às vezes melhor, às vezes pior, com o registro do sentido”, arremata (Solano, 2008, p.16). Até se pode ver Paco representado nas palavras de Solano.

Paco vive seu corpo no registro real como corpo que goza e do qual se goza. Vive-o como uma substância gozante. Essa dimensão se destaca e ganha primazia em relação ao corpo do imaginário, como imagem do corpo que adquire uma unidade a partir do espelho, e em relação ao corpo simbólico, corpo designado pelo Outro, pela linguagem que o esvaziaria de gozo, e que na neurose se limitaria às zonas erógenas e que na psicose invadiria o corpo, na medida em que falta o significante do Nome do Pai para moderá-lo e canalizá-lo.

## CAPÍTULO 4

### DO SAGRADO AO PROFANO: UMA LEITURA PSICANALÍTICA

Pereira (2007)<sup>12</sup> nos faz saber que se tatuar já foi uma forma de garantir um lugar sagrado, bem como símbolo de nobreza, elegância e distinção. Deste ponto de vista, destaca que entre os povos do Taiti, o tatuador era considerado um sacerdote. Segundo ela, “diz a lenda que este povo crê que a origem desta prática seja divina, estando a marca reservada a homens e mulheres de classes superiores” (Pereira, 2007, p.34). De acordo com essa mesma referência, para os Maoris da Nova Zelândia “a tatuagem contém poderes sagrados” (p.36). Já deteve a força, inclusive, de afastar os maus espíritos e os maus olhados.

Segundo a autora, mesmo entre gregos e romanos a tatuagem era considerada uma prática respeitável, e lhes serviu para marcar os transgressores das leis da cidade.

No que diz respeito a algumas etnias indígenas brasileiras, informa-nos que a pintura corporal e as tatuagens sempre foram muito valorizadas. Com a colonização européia e com a evangelização cristã, esse *status* foi pouco a pouco se modificando. Os missionários viam com maus olhos tais práticas e consideravam-nas pecaminosas, uma vez que infringiam a proibição divina de marcar o corpo, pois sendo o corpo uma criação divina não podia ser marcado, posto que marcá-lo era sinônimo de poluí-lo. A tatuagem era, por eles, vista como símbolo de paganismo a erradicar, ou como manifestação demoníaca.

---

<sup>12</sup> Neste momento, é importante relembrarmos que os dados utilizados nesta pesquisa fazem parte do banco de dados cedidos pela pesquisadora Fabiana Pereira.



Em virtude da referida influência, o *status* da tatuagem sofreu um declínio: decaiu de sagrado a profano. Pereira (2007, p. 49) diz que “segundo Le Breton em 1885 estudiosos perceberam que nas Ilhas Marquesas as tatuagens desapareceram sob a autoridade dos missionários protestantes e colonos europeus”.

O ápice desse declínio se deu quando, na 2ª Guerra Mundial, os nazistas tatuaram números nos braços dos judeus e de outras minorias étnicas e sociais, a fim de marcá-los com um signo de menos valia.

Atualmente, constata-se um novo impulso à tatuagem. Impulso este oriundo da cultura de vanguarda da primeira metade do século XX, forma de questionar a estética e a arte, que passa a ser vista “como uma forma superior da realidade” (Pereira, 2007, p.59), abrindo espaço para uma estética pessoal própria. É, portanto, neste contexto de contracultura que vemos as tatuagens e as marcas corporais retornarem tal qual uma *Phoenix* renascida das cinzas da sua própria decadência, revalorizada pela ascensão do corpo ao topo da escala de valores capitalista-ocidental. Quanto a isso, Pereira (2007, p. 68) sublinha que:

O mundo contemporâneo testemunha o desenraizamento das antigas matrizes de sentido, fim dos grandes movimentos ideológicos, dispersão das referências da vida cotidiana, fragmentação dos valores etc. Neste contexto de desorientação, o indivíduo traça, ele próprio, os seus limites. Contrariamente aos anos 60, hoje cada ator é levado a uma produção de sua própria identidade que, muitas vezes, está pautada no corpo e na estética, sendo por meio dela que o indivíduo vai se distinguir dos outros e se reconhecer como sujeito.

A tatuagem tem recebido um tratamento publicitário expansivo e cultuado. Hoje em dia, em alguns grupos urbanos, até parece que todo mundo quer ter uma, para mostrar que é

*descolado* e moderno. Desta perspectiva, ela tem algo de natural como expressão atual da cultura adolescente, a ponto de já ser normal o consentimento dos pais e de muitos deles, inclusive, acompanharem os filhos aos estúdios.

Do ponto de vista dinâmico, a tatuagem possibilita externalizar um amplo espectro de conflitos e de situações afetivas; ao mesmo tempo em que serve para ligar e dotar de representabilidade estados internos de tensão e de angústia. Assim sendo funciona como um operador psíquico de considerável alcance.

A tatuagem na adolescência presta-se bem ao processamento de lutos, de perdas efetivamente acontecidas na realidade do sujeito e de modos de organização pulsional passadas, como a da infância. Com isto estamos querendo destacar que o sujeito deve ao Outro social o abandono de modos de gozar de períodos passados que já não são mais adequados num estágio seguinte. Lutos, por exemplo, do paraíso infantil e passagem para o mundo adulto.

Serve bem para afirmar a identidade. Por suas características mutantes, a adolescência é uma etapa de crise de identidade que normalmente deveria se concluir por uma maior estabilidade egóica. Portanto, são esperadas e desejáveis as tentativas de auto-afirmação. A tatuagem tornou-se um dos meios privilegiados de expressão para muitos. Parece, então, que está em jogo uma experiência subjetiva que reforça o sentido do “si mesmo”. Para outros é sinal de auto-estima. M. – um dos sujeitos desta pesquisa – diz: “*Tatuagem não é para qualquer um!*”. Vejam como se sente superior aos demais mortais. Representa-se no social como portadora de um traço precioso que não é para qualquer um. Só para um fora de série. Aí já está implícita a demanda de visibilidade, tão presente entre os que se tatuam, de ser destaque, seja por bem ou por mal, como veremos mais adiante.

A primeira tatuagem tem característica de rito de passagem. Em relação aos meninos, a tolerância à dor adquire principalmente a significação de uma prova de masculinidade. Em relação às meninas, tem muito o sentido de liberação porque normalmente há uma vertente erótica associada. Logo, está muito presente uma fantasia de liberação sexual.

O denominador comum encontrado é a idéia de fazer parte de um grupo diferente, não careta e transgressor de costumes ultrapassados. É muito importante a idéia de inclusão grupal. Essa é uma marca deveras importante, principalmente, entre os jovens que desde a infância tiveram um meio familiar deficitário. Nesses casos, o grupo garante a fantasia de suprimimento e pertinência e o tatuar-se costuma ser o código de inclusão. O que se pode deduzir é uma dupla função da tatuagem: individuação e inclusão.

Foi neste contexto urbano de desorientação que Pereira (2007) encontrou alguns jovens tatuados e portadores de outras marcas corporais, aqui identificados por V, M, A2 e Paco, sujeitos da sua pesquisa, neste estudo, objetos de uma leitura psicanalítica, esta que ora desenvolvemos. Com isso queremos informar que analisaremos as falas desses sujeitos, a partir do Banco de dados que nos foi cedido pela pesquisadora, para a partir dos depoimentos de tais jovens sobre a experiência e o sentido de se tatuar e alterar o corpo, isolar elementos subjetivos relevantes que demonstrem a dinâmica das identificações e de que forma aí se articulam práticas corporais.

Nossa primeira indicação, para a análise dos depoimentos colhidos dos sujeitos presentes na pesquisa de Pereira (2007), é dividi-los em dois grupos, na medida em que estão regidos por lógicas distintas entre si: aqueles que estão organizados pela lógica do ter e aqueles que ancoram seu ser em suas tatuagens e modificações corporais

O primeiro grupo diz respeito àqueles que fazem uma ou algumas tatuagens. Nesse grupo é central a elaboração dos conflitos de identidade de matiz edipiano. Afirmar-se para separar-se da dependência parental da infância e assegurar um lugar no Outro, bem de acordo com o proposto por autores como Le Breton (2007) e Besset (Besset, Carrijo, Benedicto, Gaspard & Telles, 2008), que nisso reconhecem um “ato de passagem” (Le Breton, 2007, p.129).

O segundo grupo desta pesquisa é um grupo bem peculiar, porque constituído por um conjunto unitário. Nele há um só elemento: o interlocutor Paco. Sujeito portador de tatuagens e modificações corporais em toda extensão do seu corpo e que tem a particularidade de não conseguir parar de fazê-las. O que se tentará mostrar é que não dá para não perceber que em Paco há um “a mais”, em relação aos sujeitos do primeiro grupo, ou seja, ele não apenas porta suas tatuagens e suas diversas modificações corporais, mas nelas ancora seu ser, assim como sua identificação maior não é a uma marca simbólica do Outro, mas à marca de gozo presente na insígnia. O que vai se delineando é que Paco é uma dessas figuras do cotidiano que nos servem para questionar o que já está posto e nos provocam a buscar operadores que nos façam avançar na compreensão do que ele dá a ver. A hipótese que vamos tentar demonstrar é que em Paco não se trata de um ato de passagem, mas, efetivamente, de passagem a ato, de algo que o ultrapassa, que é mais forte do que ele e que foge à lógica e à dinâmica de uma organização essencialmente neurótica.

No primeiro grupo, composto pelos sujeitos V, M e A2, fica evidente, pelos seus dados de fala, a referência ao Outro na forma de demandas de pertinência, de reconhecimento e visibilidade. A conexão ao Outro está visivelmente mantida, ainda que sob a forma de contestação e enfrentamento. Entre eles há uma constante: a demanda de visibilidade, de

serem vistos e de terem um lugar no Outro, mesmo que tenham que pagar com a própria carne, como veremos a seguir. Mas, o que fazem, fazem-no para o Outro. É apelo, demanda de amor. Assim vejamos:

V. (32 anos) se diz mobilizado pela busca de risco e gosta de ser identificado pela sua ousadia. Diz:

*“Eu boto implante, eu costuro olho, boca, o que me pedirem, não tem problema, eu sei onde não se pode fazer, tem veias no corpo, por exemplo, essa aqui da cabeça (aponta para a testa), que se tocar a pessoa morre na hora, é fatal. Eu admiro quem tem coragem de fazer isso, é muito risco, mas tu sabe, são os riscos, a adrenalina que faz a gente ter vontade dessas coisas [...] (risos)”* (Pereira, 2007, p.123).

V. reconhece que passou por uma série de dificuldades até conseguir assumir sua identidade e estilo de vida. Usa *piercings* desde os 16 anos. Aos 32, já não se reconhece sem eles que passaram a representar um prolongamento do seu corpo. O que mais lhe atrai nos *piercings* é o aspecto estético e sensual daquele que o porta.

V. passou grande parte de sua vida numa cidade do interior em Minas Gerais, onde as pessoas eram, segundo ele, bastante conservadoras e, curiosamente, lá havia um rapaz que trabalhava com tatuagens e *piercings*, tendo aprendido com ele a perfurar. Aos poucos V. foi modificando a aparência do seu corpo, inicialmente, escondido dos pais, mas à medida que o tempo foi passando, V. cresceu e as marcas se tornaram visíveis. A partir de então, passou a ser completamente discriminado em sua cidade, inclusive pela própria família que desconfiava que ele fosse um drogado. Era comum que seu quarto fosse revistado pelos pais nos momentos em que se ausentava. As brigas e desentendimentos passaram a ser uma constante. Aos 25 anos de idade V. saiu de Minas Gerais e veio para Pernambuco trabalhar

em um estúdio de tatuagens, desde então não tem mais contato com a família que desconhece completamente o que ele faz.

Não se arrepende e se sente realizado com o estilo de vida que escolheu, pois se não tivesse feito esta opção não seria ele mesmo, teria que assumir outra identidade. Com a experiência dos *piercings*, V. foi descobrindo o quanto o ato de perfuração corporal o estimulava: “*eu libero muita adrenalina*” (p.123). A partir desta descoberta, foi sentindo necessidade de ir mais além, passando a se pendurar por ganchos de ferro, podendo sentir o que significava desafiar os próprios limites do corpo.

A primeira vez que viu uma suspensão corporal tinha 10 anos de idade, quando assistiu ao filme *Um homem chamado Cavalo*. Esse filme que retrata o ritual a que se submete um homem para fazer parte de uma tribo, não saiu mais da sua memória. Apesar de ter se chocado com o que presenciara na infância, anos mais tarde se tornou uma pessoa de referência no Recife em matéria de suspensão. Com a experiência que foi acumulando, passou a se sentir cada vez mais seguro, experimentando novas posições e atingindo recordes no Brasil, sendo, atualmente, capaz de ficar horas pendurado na pele. Em seu último aniversário se presenteou com um *O-Kee-pa*<sup>13</sup> (forma de suspensão), que, para ele, é uma das suspensões corporais mais doloridas, incômodas e arriscadas, pela possibilidade de faltar ar ou de que os pulmões se contraíam. Segundo o interlocutor, a sensação de prazer foi tão intensa que o sacrifício, a dor e o próprio risco foram recompensados.

---

<sup>13</sup> O-Kee- pa termo que se incorporou ao ocidente para se referir a um tipo de posição da suspensão corporal em que os adeptos se penduram verticalmente pelo peito através de dois ganchos de ferro.



Figura 1: V. em seu aniversário realizando um O-kee-Pa.  
(acervo pessoal de Fabiana Pereira).

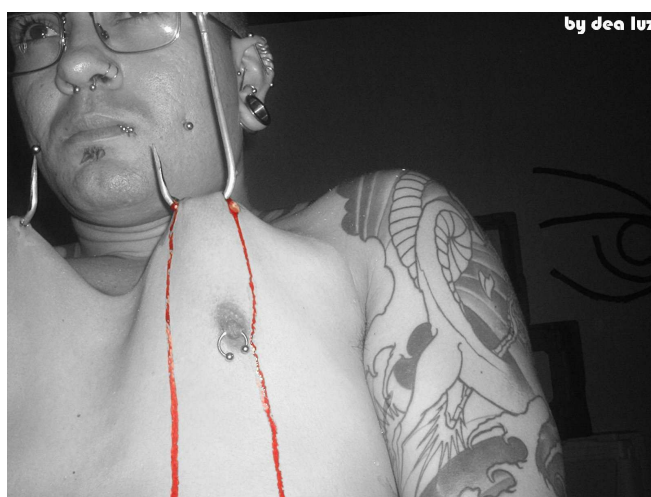


Figura 2: Detalhe da suspensão  
(acervo pessoal de Fabiana Pereira).

Numa das vezes que se pendurou pela pele chamou a atenção de todos que o assistiam pelo seu semblante. Contrariamente, ao que muitos imaginavam, ao invés de dor, transmitia muito prazer através daquela forma de experiência. De tão incorporado à vivência, parecia estar numa espécie de transe, como se estivesse fora da realidade por alguns instantes. Nos momento em que voltava a si dizia: *“Não me tirem daqui não!!!”* (p.125).

Ao ser questionado pela pesquisadora sobre sua sensação naquele instante, revela:

*“um momento especial, agora [...] só de êxtase, muito prazer. Felicidade total. É como um orgasmo, nem sei” [...] “Não, é diferente [...] é uma maravilha, você nem imagina como. É algo indescritível que palavras não dizem a sensação que você sente [...] é muito (suspiro) prazer”. “Dor não tô sentindo nenhuma agora mesmo [...] a dor some totalmente, você sente assim, puxando a pele, mas não tá doendo, não tá incomodando em nada”.*

Segundo V. a suspensão pode conduzir alguns indivíduos a um estado de alteração de consciência associado à sensação de um intenso prazer:

*“[...] o corpo submetido a grande estresse vai jogar endorfina, vai enganar. O que seria dor, seria prazer. Então você vai sentir meio extasiado em si, não dá para explicar a sensação, é uma sensação boa [...] eu não me drogo, dizem que seria, mais ou menos, a sensação de você estar meio drogado, em alguns casos a pupila se dilata”. [...] “Você se sente, sei não, poderoso. Superar a dor me dá poder. Poxa eu consegui, velho!!! Você pensa que jamais ousaria superar este limite. Quando você consegue fazer isso, é quando consegue entender seus domínios”.*

Para ele o que está levando as pessoas a estas práticas é a necessidade de serem vistas, olhadas e reconhecidas. Diz que *“todo ato do ser humano é voltado para a visibilidade, o eu*



*existo*” (p.161). Não crê em razões estéticas para tais, “*é pra ver se chama a atenção da sociedade*”. Seu discurso atesta que o que V. faz ele o faz para o Outro, como apelo por um lugar que lhe dê alguma visibilidade, mesmo que para isso tenha que apelar a práticas aparentemente extremadas como às que refere. Seus dados de fala mostram que há algo de exibição para atrair o olhar do Outro, seu destinatário. V. segue conectado ao Outro mesmo que o conteste e sua contestação é exatamente o signo de seu desejo de inclusão, e de manutenção de valores da Tradição, tais como o desejo de reconhecimento. Ele busca-o e o consegue pela via de uma identificação horizontal aos membros de uma comunidade de adeptos, dentro da qual tem um papel reconhecido, e respeitado. Lembremos que ele é uma referência em matéria de suspensão e detentor de recordes nacionais.

M. é uma *piercer* espanhola de 20 anos e segundo Pereira (2007, p.131) “dotada de uma beleza difícil de descrever”. Chama a atenção das pessoas por onde passa, pelo visual pouco habitual que porta: além da indumentária incomum, roupas escuras e folgadas, tem cabelos e sobrancelhas raspadas, tatuagens, *piercings*, alargadores na orelha, olhos negros adornados por uma fina sobrancelha artificialmente desenhada que transmite à sua expressão facial um misto de revolta e raiva. Infância difícil, sobretudo pela rigidez do pai que não permitia nem a ela nem à sua irmã de terem contatos com crianças da sua idade, relatando a esse respeito:

*“Era da casa pro colégio e do colégio pra casa. Ele obrigava que eu e minha irmã terminássemos os deveres para poder jantar [...] eu passava a manhã na escola e a tarde em casa fazendo as tarefas, senão eu não jantava, ia dormir com fome, eu tinha medo também [...] ele batia na minha irmã, eu não podia fazer nada. Eu me trancava no quarto e ia desenhar para não escutar ela chorando”*. (p.131).

Há dois anos, desde a separação dos pais não tem mais contato nenhum com o genitor que passou a estar completamente ausente de sua vida. A primeira vez que viu uma suspensão foi pela televisão, e, apesar da cena ter chamado sua atenção, até então, não pensava em se submeter a algo daquela natureza. Numa determinada noite, em uma discoteca de Madri, assistiu a uma *performance* em que J. e os amigos se suspendiam pela pele. A partir daí não parou mais de pensar na cena, encantando-se completamente com o que presenciara.

Aproximou-se de J. através de uma amiga e expressou seu desejo de passar pela mesma experiência. Ele, então, a convidou para passar por um *pool*<sup>14</sup>. Depois de uma indecisão passageira aceitou fazer por ela e não em dedicação aos ex-namorados como pensava, inicialmente. “*Fez uma reflexão sobre sua vida em torno dos conflitos pessoais que precisaria resolver, convencendo-se finalmente que teria que provar aquilo*” (p.132).

Realizou a primeira suspensão na casa de J. e assim como numa relação sexual, o prazer provocado pelo ato foi mais intenso do que o medo e a própria dor, pois lhe proporcionou sensação de tranquilidade semelhante a um orgasmo, conforme se reporta:

*“só sei que me senti limpa e renovada depois de tudo. Eu pensava em muitas coisas, tinha muitas idéias na cabeça, depois disso parei de pensar [...]” “Não sei até onde vai o limite entre a inteligência e a loucura, Van Gogh era um gênio e cortou a própria orelha”.*

Pereira considera que M. busca uma forma de se exprimir em que o corpo é também uma espécie de tela na qual se agregam signos e intervenções diversas, tatuagens, *piercings*, e outras intervenções. M. refere que as perfurações feitas no seu corpo ajudam-na, entre outras

---

<sup>14</sup> Pool é uma técnica através da qual são introduzidos ganchos finos em parte do corpo, como nos antebraços ou no tórax, puxados por outra pessoa com o objetivo de distender a pele da musculatura.

coisas, a liberar sua agressividade reprimida. Diz que sabe ser portadora de conflitos pessoais a resolver, sobretudo da infância, pois sabe que alguns refletem na sua vida atual e, que seus pensamentos obscuros provocam tristeza e depressão.

Considera seu corpo “*uma bomba relógio*” (p.133), que a qualquer momento pode explodir. Vê nestas técnicas uma forma de se controlar e não se deixar afetar pelos problemas do mundo. Por ocasião da pesquisa tinha planos de se submeter a uma nova suspensão e para esta fazia questão da presença da mãe. Não abre mão disso, embora saiba que sua mãe vai considerar uma prática masoquista. Seu objetivo é mostrar-lhe como isso é importante para ela.

Esse último relato deixa ver claramente o apelo ao Outro materno, que não via o que se passava em casa. A demanda de visibilidade e de ser escutada é notória. Do ponto de vista do inconsciente, ou seja, do ponto de vista clínico, externaliza, desta forma, um amplo espectro de situações afetivas, ao mesmo tempo em que busca ligar e dotar de representabilidade estados internos de tensão e de angústia. Desse ponto de vista, suas práticas corporais funcionam como um operador psíquico de amplo alcance.

Serve-se dessas práticas para processar lutos, de perdas efetivamente acontecidas na sua realidade subjetiva e como afirmação de sua identidade.

Parece, então, que está em jogo uma experiência subjetiva que reforça o sentido do *si mesmo*, bem como uma busca desesperada de auto-estima, de acreditar-se alguém capaz de capturar o olhar do outro, de sentir-se amável, no sentido, de ser capaz de mobilizar amor. Outro aspecto fundamental é sua necessidade de identificar-se com algo ou com alguém, de fazer parte de uma comunidade organizada pela identificação horizontal, já que lhe faltou uma

referência consistente que lhe permitisse uma identificação vertical mais sólida. A tirania do pai que a confunde com a lei, torna-o inoperante como referência identificatória ideal.

Outro aspecto que se destaca é a demanda, é o apelo ao Outro materno. Seu desejo de ser percebida pela sua mãe, que parece ou não ter registrado, ou ter se omitido perante os excessos do pai em relação às filhas, e que certamente não foi uma referência feminina consistente. Destaco que a clínica nos mostra que uma das maiores angústias do sujeito é a de ser transparente, de não ser visto pelo Outro. Pelas suas tatuagens, suas alterações corporais e suas práticas de suspensão, esse sujeito demanda o olhar do Outro e tenta cativá-lo, seja para o bem ou para o mal, seja por bem ou por mal.

A2 (de idade não referida pela pesquisadora) busca aplausos e reconhecimento dos outros e do Outro. Tenta obter afirmação narcísica e inclusão social pela via, também, de uma identificação horizontal com pares, ou seja, com os que compartilham de uma mesma modalidade de gozo. Observem seu depoimento sobre sua experiência de suspensão:

*“Dói muito mais do que o piercing. A dor vai aumentando, chega um ponto que você sai do chão e vem aquela dor por todo o seu corpo” [...] “eu acho incrível porque você fica sem apoio, parece que ta voando. Eu sempre peço para me balançarem[...] você está pendurado, parece que está com uma asa [...] quanto mais balança vai aliviando até que não sente mais dor, você consegue ver a dor abaixo de você, olhando pra você. Depois você passa a ver que a dor não existe. Isso é uma descoberta indescritível, que a gente não sabe nem descrever. Tudo isto que a gente vê aqui é horroroso, mas eu consegui superar a dor, então seu ego [...] você se sente mais do que todo mundo que está aí. Para mim foi muito importante “ [...] “o pessoal, quando eu tava lá em cima, eles gritavam, batiam palma, foi uma emoção! Depois o*

*povo ficou atrás de mim pra saber o que eu tinha sentido. Aonde eu chego, tem gente que me pergunta. Eu acho que eles acharam o máximo e com certeza muitos vão querer fazer porque viram que qualquer pessoa é capaz e notaram que eu fiquei nas nuvens [...] há tu tens que fazer, é bom demais!!!”* (Pereira, 2007, p.137).

Então, em A2 identificamos uma demanda histórica dirigida ao Outro, pela via da provocação, do endereçamento de uma questão do que fazer de especial para ter um valor especial, de como fazer-se desejável para o Outro. Nela a conexão mantida é evidente.

Reafirmamos que nos três casos apresentados o que se observa são sujeitos portadores de corpos marcados e alterados, por traços que não são significantes, mas marcas no corpo, que os transformam em outros de si mesmo, numa busca desesperada de visibilidade, inclusão, reconhecimento, no sentido do que diz Lacan na Conferência de Genebra, sobre o corpo: “O corpo adquire seu peso [sua consistência] pela via do olhar. A maior parte do que pensa o homem se ancora ali” (1991 p118). Ou seja, pela via de ter um lugar no campo do Outro. Esses sujeitos cavam esse lugar pela via de identificações imaginárias à materialidade dos modos de gozar comum entre elementos de uma comunidade, em detrimento da identificação como operação de extração significativa do Outro, pela qual o sujeito encontraria seu complemento simbólico. Como já dissemos, são modalidades que se distanciam da palavra como fonte identificatória, e que destacam a ditadura do gozo que mortifica o corpo. Tais fenômenos denotam uma expansão identificatória horizontal e uma debilitação da identificação no sentido proposto por Freud (1979) em *Psicologia das Massas e análise do ego*, quando, para refutar o espírito gregário, ousa uma hipótese psicanalítica de que é pelo mecanismo psíquico da identificação que um a um os membros de uma multidão substituem seu próprio ideal do eu pela figura do líder e passam a formar uma massa organizada

sustentada por uma identificação vertical ao líder, que interiorizada no psiquismo de cada um, dirige suas vontades como se fosse a de um homem só. Como há uma rarefação de líderes, há escassez de identificação vertical, forte. Como bem nos mostram V. M. e A2, no mundo dos indivíduos há apenas outros indivíduos e identificações horizontais frágeis, porque instáveis, com os que mantêm o mesmo traço de gozo. A dinâmica predominante é, portanto, a do grupo dos irmãos que na ausência de referências claras e consistentes se organizam em comunidades singulares de gozo, conformando, desta forma, verdadeiras atitudes de devoção privadas, ocasião para alguns encontros, que lhes assegurem inserção e pertinência a uma comunidade mesmo que esta esteja organizada não por um significante comum que os une, mas por uma modalidade compartilhada de gozo.

Sublinhamos uma vez mais, no entanto, que apesar de fazer apelo ao Outro não o fazem como apelo significante, mas com seus corpos marcados mais ao modo da letra que é uma marca de gozo, modalidade que aparece quando o sujeito já não pode ser representado. Nestas condições recorre à escrita no corpo. De tudo o que foi analisado, reiteramos nossa opinião de que há ausência de referências identificatórias sólidas, e que por isso o vínculo com os pares é o mais forte, com o detalhe da ausência de hierarquia. Como vimos, identificam-se a traços tomados dos outros, e tentam, desta forma, equilibrar-se na corda bamba da vida, pela via de convicções peculiares, do valor de serem diferentes, de desafiarem a dor e de não serem caretas.

Querem dar a impressão de gozarem de uma liberdade libidinal maior e no “*somos uma máfia*” de P (Pereira, 2007, p.98) encontramos o signo de uma identificação imaginária aos valores que os unem e de acesso imaginário a um modo de vida desconhecido de todos os

outros que não são da paróquia. Buscam, deste modo, garantir uma identidade e lutam para autenticá-la e valorizá-la aos olhos do Outro social.

Resumindo, diria que a identificação imaginária, horizontal, nesse primeiro grupo cumpre a função de:

- Mecanismo de socialização alternativo;
- Garantir o sentimento de ter um lugar no Outro;
- Reconstrução de um espaço outro peculiar: o dos iniciados que se entendem e se comunicam;
- Mutualidade imaginária com objetivo imaginário de ultrapassar os limites;
- Reconstrução de um laço libidinal com outros da mesma paróquia de gozo.

Tudo isso é uma construção fabricada para fazer face à ausência de resposta acolhedora do Outro.

Passaremos agora a analisar o segundo grupo representado pelo caso de Paco, autodenominado, no MSN, em conversa com sua interlocutora, no dia 20 de outubro de 2005, de o “galo decapitado”, que como já dissemos, anteriormente, parece-nos portador de uma organização psíquica diferente daquela dos três elementos do grupo anterior. É um sujeito que apresenta idiossincrasias e particularidades outras que não encontramos nos sujeitos que constituem o primeiro grupo. A leitura que propomos deste caso tem por objetivo localizar “a singularidade do ser que sofre” (Nasio, 2001, p.11), e desta forma, avançar teoricamente na compreensão da relação existente, para esta pesquisa, entre alterações corporais e identificações. Será realizada, a partir das posições teóricas dos autores que exporemos a seguir.

Destacáramos em Nasio (2001) a função que ele denomina de metafórica do caso, na medida em que “as numerosas observações clínicas que povoam a teoria analítica lembram a impossibilidade de o pensamento conceitual dizer a verdade da experiência, unicamente por meio do raciocínio formal” (p.17).

Lembra-nos que o caso é uma ficção, e jamais um reflexo exato de um caso concreto, mas sua reconstituição narrativa. É sempre uma história reformulada, revisitada, acrescida. Com isto quer dizer que sempre haverá uma distância entre o real do caso e seu relato. Para ele, esse exercício “favorece a transmissão da psicanálise” (Nasio, 2001, p.20).

Já segundo Berenguer (2008) o que se tem que fazer é situar os fundamentos na função da construção do caso, em busca de uma orientação para o Real. Para isso, no entanto, não se necessita de um relato exaustivo da vida de um sujeito, como já se fez, mas de uma série limitada de lembranças, de algumas cenas simples, de poucos elementos, mas que se constituam num eixo, a partir do qual se possa isolar a dimensão do traumático. Tratar-se-ia, portanto, de focar, de se deter “no papel fundamental das palavras ouvidas e do visto, que têm a mesma estrutura do que Freud denominou de cenas primárias” (Berenguer, 2008, p. 33). É enfático quando conclui que: “em duas cenas conta-se a vida de um sujeito a partir do ponto de vista da Psicanálise” (p. 34).

Sobre essas experiências infantis em torno das quais se fixa a libido, Freud é afirmativo e bastante esclarecedor quando afirma que “as experiências infantis possuem uma importância toda peculiar” (Freud, 1979, p.424), e que nas crianças “o início da doença advém imediatamente após as experiências traumáticas” (p.425), posto que experiências casuais são capazes de produzir fixação libidinal que são alimentadas por fantasias primitivas originárias do acervo filogenético, tais como observar o coito dos pais, sempre com conotação



de ato de violência, e que estas adquirem importância e lugar de destaque na realidade psíquica que é a realidade decisiva quando se trata do funcionamento psíquico do sujeito. Chama a atenção que muitas neuroses infantis passam despercebidas. Que muitas delas são confundidas com distúrbios de caráter, violentamente reprimidos, mas que “sempre podem ser reconhecidas, retrospectivamente, com facilidade”. (Freud, 1979, p.425).

À guisa de lembrança, destacaríamos que, como já antecipamos na Introdução, nossa intenção é abordar o caso Paco sob esta óptica, ou seja, seguindo a proposição de Berenguer (2008) de que atualmente a idéia vigente na construção de um caso é o minimalismo, baseado na escolha de elementos paradigmáticos que toquem o grão do real.

A solução de Paco frente ao real, que logo mais passaremos a descrever, é o que nos interessa. Demonstrar seu esforço para articular e circunscrever uma dificuldade, resolver um problema fundamental que se coloca de forma tal que só faz sentido para ele. Sublinhamos que o que ele tenta dar conta, tem para ele estatuto de Real, no sentido de algo que insiste como fora de sentido e que está retornando sempre ao mesmo lugar. Resumindo, o que nos interessa não é um relato exaustivo do seu Romance familiar, por exemplo, mas os termos da cena enigmática na qual ficou aprisionado.

Gostaríamos de chamar atenção para o fato de que há um ponto comum entre Nasio (2001) e Berenguer (2008), no que diz respeito à boa construção de um caso. Para os dois, é um tipo de relato que embora fundamentado pela teoria não pode ser recoberto nem por ela, nem pelo sentido. O Real em jogo só poderá ser parcialmente recolhido. O essencial é que a partir de um fragmento se consiga descrever e cernir o essencial do caso, uma vez que as determinações históricas são uma causa necessária, mas não suficiente para dar conta da causação sintomática de um sujeito. Esta se encontra justamente ali onde ele se fixou.

Lembraríamos, então, que em qualquer prática, em qualquer situação humana, trata-se sempre de certo uso do simbólico para tratar algum tipo de Real. O que está sempre em jogo é uma forma de tratamento de um gozo. Isto posto, esclarecemos que vamos tentar localizar em torno de que Real, a operação desse sujeito se produz. Vamos também tentar isolar a dimensão pulsional vigente, que é seu modo de gozar. E, ainda tentar localizar e nomear que operação esse sujeito produz, através de uma série de construções próprias, encontrar a estrutura formal da referida construção, arquitetada para dar um sentido – vetorial – ao Real.

Após termos esclarecido de que balaustrada vamos examinar o panorama, passemos a Paco e suas construções singulares. Dessa balaustrada o que primeiramente vislumbramos é que Paco, o galo decapitado, reúne em si características de dois heróis da Guerra de Tróia, do herói troiano Enéias e do herói grego Ulisses. Enéias, o vencido, parte de Tróia, da casa paterna em chamas, em busca de uma nova pátria com seu pai Anquises aos ombros, e chega a um destino (Schwab, 1997). Ulisses, o vencedor, que também parte de Tróia vencida, almejando fazer o caminho de volta para sua terra natal, mas que cai na errância, até que, muitos anos depois, os deuses lhe concedam a graça de aportar em porto seguro: seu lar onde ainda o esperava a mulher amada. Paco é um jovem espanhol de 20 anos que não encontra pouso, e que, como Enéias, carrega o pai nas costas. Saiu muito jovem da casa dos pais, ainda na adolescência, “vivenciando muita coisa na rua” (Pereira, 2007, p. 149).



Figura 3: Paco na cabine de *piercings*.  
(acervo pessoal de Fabiana Pereira).

Segundo informações dadas à Pereira vem submetendo seu corpo a transformações progressivas e ininterruptas, com fins de controle dos pensamentos. Fala de si através de seus diversos signos corporais: *piercings*, tatuagens, escarificações, e implantes. Informa-lhe que tudo começou aos 17 anos, quando encontrou Marc que o iniciou nesse universo, distanciando-o assim do mundo mais perigoso de traficante e usuário de drogas. “*Eu antes não trabalhava. Desde que comecei a colocar piercing me tranqüilizei. Antes eu tinha uma vida muito irresponsável, hoje, conheço muita gente*” (Pereira, 2007, p. 150).

Diz que, para ele, a escarificação é muito importante, pois significa controle mental, controle da dor e quando faz se sente muito bem. Esclarece que é uma técnica difícil e que se sente orgulhoso em tê-las. Insiste no significado de controle da mente que tem para ele:

*“São intervenções que dão ao indivíduo a capacidade de controle da mente e dos pensamentos. Eu conheço quatro ou cinco pessoas que entendem de escarificação, não conheço muito mais, não é que pensem como eu, mas que compreendem. Tu me entendes se eu vou cortar a perna? Não te parece estranho? Todo mundo é assim, ninguém entende, ninguém compreende [...].” “Cada coisa que faço utilizo o interior do cérebro, desenvolvo coisas que as pessoas não desenvolvem, quando tu estudas desenvolves uma parte da tua cabeça, tem gente que não estuda, não desenvolve, então eu ao fazer isto, desenvolvo” (Pereira, 2007, p.102).*

Sobre sua vida infantil e adolescente conta que sempre foi muito inquieto, que nunca gostou de estudar, que abandonou a escola e saiu de casa adolescente. Refere ter vivido muita coisa pelas ruas do centro de Madri: drogas, sexo e violência. Vendia e consumia drogas. Consumia bastante, haxixe que o acalmava, pela manhã; e cocaína e comprimidos à noite, a fim de ajudá-lo a suportar seu ritmo frenético de vida. Revela que sempre esteve muito perto do perigo e que não sabe como ainda está vivo.

Considera que teve uma vida muito louca, e que já foi atropelado. Que sempre esteve perdido, fazendo coisas más. Informa sobre sua intenção de tatuar uma morte japonesa, a dama da foice, a típica morte numa adaptação japonesa, para com isso marcar que a morte nos acompanha a vida toda até que um dia nos abate. Conta que dentro dessa rede de comerciantes um dos amigos foi morto, e que após esse episódio passou a se sentir perseguido, tinha a sensação de estar sendo seguido.

Revela a Pereira (2007) que o pai morreu, há cinco anos, em decorrência de alcoolismo. Que era agressivo. Bebia muito. Era muito ausente e quando estava em casa, batia nele e nos irmãos. Informa que ele tinha uma fazenda e que seu último desejo foi que suas

cinzas fossem jogadas em uma árvore que ele mesmo plantara há 25 anos. Nesse contexto de fala, informa que após a morte do pai, tatuou a árvore representada na fig.4 por trás dos ombros. Ele destaca que é uma árvore seca, sem folhas, que o representa, pois à semelhança da árvore não pode dar mais frutos, pois está sem vida. Mas acrescenta que uma árvore nunca morre, que as árvores representam a vida eterna. Dá o exemplo de uma maçã que cai da árvore, morre, apodrece, mas que a terra volta a absorvê-la, e, então, volta a sair. Por isso leva aquela tatuagem, porque enquanto ele estiver vivo, seu pai continuará vivo também. Refere que tem também uma escarificação que é outra árvore, pois queria fazer uma árvore no outro ombro escarificado e como não foi possível fez na perna. Observe-se então que, literalmente, como o herói troiano, Paco também carrega seu pai nos ombros, mas um pai que não pode dar frutos, pai morto, exatamente o contrário do ancião Anquises, verdadeiro alicerce, pedra fundamental do que virá a ser o futuro império romano.



Figura 4: Árvore seca que representa o pai de Paco. (acervo pessoal de Fabiana Pereira).

Adianta que sua mãe há pouco tempo informara-lhe que havia algumas pessoas da sua família portadores de esquizofrenia. Que ao ver as coisas que o filho faz como se furar, ela não gosta, mas entende. Sua mãe e alguns dos irmãos dela já foram internados. Ele diz que atualmente ela percebe quando não está bem e tenta controlar os pensamentos para não ter alucinação. Diz que ele mesmo vem controlando sua mente há um ano, mas que sua mãe já fazia isso há 30 anos. Essa foi sua forma de encaminhar sua vida, já que a esquizofrenia é genética e que mesmo antes de saber isso da mãe já controlava sua mente.

Conforme referido anteriormente seu *nickname* na internet é “*El gallo decapitado siguió corriendo alrededor de la horca haciendo un círculo de sangre fresca*”. Sua interlocutora se mostra curiosa para saber o porquê desse nome e o indaga a esse respeito. Ao que ele lhe responde que a forca é um pau colocado com uma corda onde se colocam as pessoas para matá-las. Na forca há um homem morto, com o pescoço quebrado e a cara roxa. Ao redor há um galo correndo, sem cabeça, e do pescoço sai um jorro de sangue, e como o galo corre em círculo, em torno da forca, forma um círculo de sangue vermelho em cima da neve branca. Por meio dessa narrativa do que ele diz ser um sonho, recorre às lembranças de infância das matanças de galos e perus que eram realizadas na fazenda do seu pai e que em algumas ocasiões, era ele, Paco, quem segurava os animais para serem degolados. Confessa que não consegue apagar da sua memória a cena em que as aves corriam sem cabeça e jorravam sangue pelo pescoço até caírem mortas no chão, e que certa vez teve que fazer força para agarrar um para ser morto. Mostra à Pereira uma tatuagem que fez dentro da boca, e onde escreveu a palavra sangue. Diz-lhe que o sangue o encanta que ele tem sangue frio, não passa mal quando vê fazendo seja o que for.

Na seqüência declara que todos têm algo do diabo. Que não estudou e que os três irmãos são formados. Um é gerente de banco, outro engenheiro e em que a irmã se formou, não lembra. Relata que nunca gostou de estudar. Sempre se matricula em algum curso, para ganhar algum dinheiro do governo, mas que não cursa nada. Se estudasse faria algo relacionado à enfermagem ou trabalho social, mas não quer. O que gostaria mesmo era de se mudar para a Holanda, que não tem compromisso com nada nem com o trabalho. Em seguida, diz que vai à Tailândia. Informa-lhe que também vai à Barcelona e à Finlândia. A pesquisadora sublinha que ele muda muito de moradia e de trabalho, que ele lhe fornece diversos endereços.

Conta que sem entender passou a sentir, muitas vezes, a necessidade de furar o próprio corpo, sobretudo nos momentos em que se sente ansioso ou frustrado. Quando se separou de L, sentiu vontade de se perfurar o tempo todo. Era um desespero, furou o rosto e os dois mamilos, e que por meio deste ato buscava controlar a mente. Revela que cada vez que se escarifica, que se coloca um *piercing* se põe à prova. Que conhece sua mente um pouco melhor, e até onde pode chegar. Percebe que a cada vez pode se controlar um pouco mais, isso porque os medos voltam e as descargas diminuem, então tem que ir um pouco mais além a cada vez. Admite que para ele, essas práticas são como uma droga, que ele tem uma droga nova e natural: a *body modification*. Que em cada escarificação sente sensações super estranhas, por causa da descarga de adrenalina. Percebe que fica muito estranho, mas que se sente muito bem. Fica feliz. Compreende que acaba se viciando e que de tempos em tempos tem que fazer uma. Sente-se cada vez mais estimulado a realizá-las, cada vez tem vontade de ir mais longe, desta forma, testando, aos poucos, os seus limites. Anuncia a intenção de ter a perna mais escarificada do mundo, para poder constar no *Guinness book*. Não faz uso de

anestésicos, nem analgésicos, uma vez que o mais importante é colocar-se à prova. Nega a dor. Considera-a uma criação da mente.

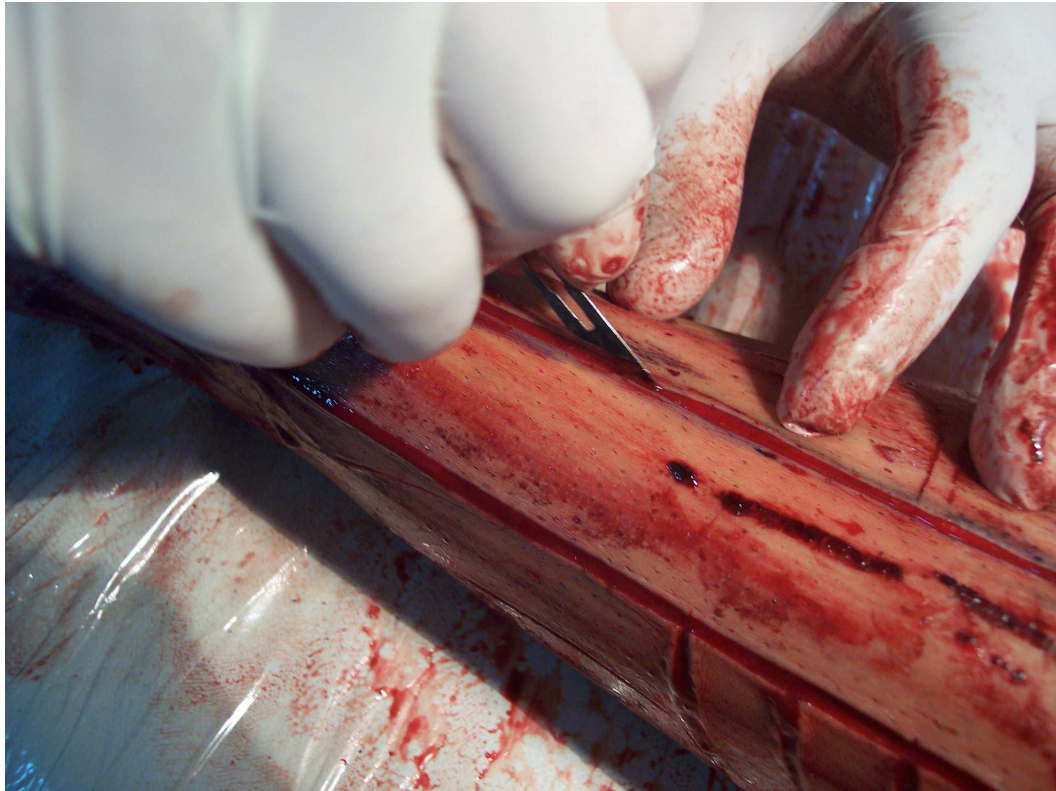


Figura 5: Paco sendo escarificado por M2.  
(acervo pessoal de Fabiana Pereira).





Figura 6: Escarificação cicatrizada na perna de Paco.  
(acervo pessoal de Fabiana Pereira).

Define-se como uma pessoa completamente louca, que muda a aparência e experimenta novas sensações. Associa a relação que estabelece com seu corpo, de cortá-lo, deperfurá-lo, com a doença da família materna e refere:

*“Eu sou igual a minha mãe. Eu acho que ela é esquizofrênica. Ela via coisas e foi interna. Você sabe, esquizofrenia pode estar na genética. Então quando eu me corto ou me perfuro eu também aprendo a controlar minha cabeça”* (Pereira, 2007, p.150).

Paco submete-se também, regularmente, a suspensões. Declara que numa delas poderia ter ficado pendurado um dia inteiro de tão bom que foi. Informa que tem feito muitas *performances*, e que é muito bom superar os limites da dor, se concentrar, controlar o próprio corpo. Ressalta que há pessoas que querem fazer suspensões em bares, mas que ele não gosta disso. Quer fazer para ele, e não para ser visto por um público. Para ele, a suspensão é uma

experiência e não algo para ser comercializado, completamente diferente de A2 que faz para o Outro, para ser vista e admirada.

Refere que vem investindo, cada vez mais, em técnicas mais radicais de implantes e escarificações, nele e nos outros, já que ele é também *piercer* e tatuador. Essas práticas, nele e nos outros, lhe servem de tranqüilizante. No dia 20 de março de 2006, revela à sua interlocutora que implantou seis bolas no braço esquerdo, que está fazendo grandes dilatações com bisturi e que vai fazer seu umbigo da mesma forma. No dia 30 de maio do mesmo ano, informa-lhe que colocou alguns implantes no pênis, e mostra-lhe algumas fotos da implantação. Diz-lhe que é muito legal, que o objetivo é ficar maior, que é para o prazer. Mostra-lhe, então, vários implantes: no rosto, entre os peitos e alguns cortes com bisturi. Pereira sublinha que Paco segue se suspendendo e se escarificando.



Figura 7: Implante genital em Paco por um modificador venezuelano que estava em Madri. (acervo pessoal de Fabiana Pereira).



Figura 8: Implante genital em Paco.  
(acervo pessoal de Fabiana Pereira).



Figura 9: Suspensão corporal secreta. Paco com amigos.  
(acervo pessoal de Fabiana Pereira).



Figura 10: Paco se auto-escarificando.  
(acervo pessoal de Fabiana Pereira).

Laurent (2008), em entrevista ao jornal argentino *La nación*, preconiza que:

Os jovens podem se sentir abandonados a si mesmos. Alguma coisa da violência está ligada à condição humana. O homem é um animal violento. Os jovens se sentem, assim, abandonados a sua própria violência. Antes, eram enviados à guerra. Atualmente, são enviados à escola, mas esta tem problemas de autoridade. É preciso encontrar novos modelos para ajudar a juventude a atravessar a adolescência. O erro é nosso, não deles: não soubemos inventar rituais susceptíveis de ajudar um jovem habitado pela violência da juventude a encontrar saídas que não fossem destrutivas para ele nem para os outros.

E, conclui que “são as patologias da ação que parecem se estender e não a das interdições: é o fazer demais. Tudo de maneira desmedida, sem poder parar. Sem considerar as conseqüências” (2008).

Escolhemos retomar nossas considerações sobre Paco com essas palavras do Laurent, por vermos nelas retratada muito de sua tragédia. Abandonado à própria violência dirige-a ao corpo próprio como se de um Outro se tratasse. O que se passa é um efeito direto do declínio paterno e do descrédito no simbólico da lei. Aí onde o Simbólico perde força, vence o real do gozo. Falta-lhe uma identificação simbólica estabilizadora. Tenta, então, desesperadamente produzir um saber fazer com o gozo que o invade, pela via de uma prática de corpo bizarra e inusitada. É o que se passa todas as vezes que o desejo não consegue se estruturar encadeado com a lei. Aparece, então, o ato destrutivo que se volta contra o próprio sujeito.

Paco não consegue remeter seu mais de gozar para o endereço adequado, ou seja, para as zonas erógenas do corpo, que como pontos localizados e circunscritos condensam e processam o gozo do corpo, protegendo-o dessa onda devastadora. Como não consegue o endereçamento devido, há um retorno maciço e generalizado de gozo sobre seu corpo, presença esta que nos permite deduzir um funcionamento deficitário da metáfora paterna, e de uma função paterna tomada como decadente, ridícula, sem peso.

Paco é um exemplo cristalino de como se dá o desencadeamento da pulsão de morte sob novas formas. Seu caso mostra que há gozo e tirania da pulsão ali onde existe satisfação destrutiva. Na busca de uma suplência imaginária do pai decadente que lhe outorgue recursos para regular o gozo do corpo, acaba regido e obedecendo a uma ordem de ferro: Marca-te, mais, mais ainda; ainda mais, indefinidamente, dando partida a um ciclo vicioso sem ponto de parada. O que observamos na ausência do simbólico do pai é a entrada em cena do real do pai,

figura imperativa, que como pai gozador obrigava-o a segurar os galos a decapitar, comando ao qual se submete Paco, nomeando-se e tornando-se, ele mesmo, o “galo decapitado”.

Na sua família – família aqui tomada como primeiro grupo de referência e de pertinência de um sujeito - não há indícios da presença de figuras de identificação que vetorizem o gozo para as zonas erógenas, liberando a restante extensão do corpo do efeito do que está para além do princípio do prazer. Nele, o objeto pulsional como condensador de gozo, não parece extraído do corpo. A operação falha do Nome do Pai não esvaziou o corpo de gozo. O significante afetou seu corpo não como elemento simbólico capaz de matar a Coisa, buraco negro de gozo, mas como letra, como marca que fez de toda extensão corporal uma zona erógena de caráter entrópico. Sob esse comando o sistema passa a trabalhar contra si mesmo, em regime de desobediência à operação parcimoniosa de escoamentos moderados, de retornos localizados de mais de gozar, nas zonas erógenas, como era de se esperar.

O essencial em Paco é que da versão paterna a que teve acesso o que extraiu foi uma cena traumática, a da matança dos perus, de onde também extraiu seu nome de gozo, seu significante mestre: “o galo decapitado”. Em torno desse significante no real, fora de sentido, instalou-se uma operação de identificação à insígnia,  $S1+a$ , “o galo decapitado”, com a qual tenta simbolizar, literalmente, pela inscrição no corpo, as imagens e os sons produzidos na cena traumática, e que incidiram diretamente sobre seu corpo, excedendo, por assim dizer, qualquer possibilidade de tratamento simbólico.

Paco está identificado a uma marca de gozo. “O galo decapitado” é a marca de gozo que o parasita. Ele tenta pela via das mutilações e inscrições corporais extrair algo do gozo que esta identificação tatua no seu corpo, que por não ser processada por uma operação significante desfaz suas tentativas de construção de uma saída *sinthomática* – no sentido de

saber fazer aí com o gozo, de articular uma operação simbólica que tenha incidência sobre o gozo do sujeito. (Miller, 1998). Ao contrário, o que tem acontecido é a instalação de um regime compulsivo caracterizado por um “não pára de”. Encontra-se, desta forma, submetido à tirania maníaca do objeto *a* que efetivamente arremessa-o a um empuxo eufórico de mais uma, mais uma, da qual até o momento desta pesquisa não conseguiu se livrar.

Em suma, Paco não consegue elaborar essa cena traumática e a reifica na própria pele. Não consegue dar um tratamento representacional ao modo freudiano, preconizado em Recordar, repetir e elaborar (1979), onde já não se trata de tomar a recordação esquecida ou recalçada como **objeto em si mesmo**, mas sob a forma de recordar para elaborar, segundo o modo de produção dinâmica do inconsciente. Há, portanto, por falha na operação da metáfora paterna, um *déficit* no trabalho de representação psíquica. O que não consegue, como inicialmente referimos, é dar um tratamento representacional, ou seja, psíquico, à cena traumática. Ao contrário inscreve-a no real do corpo, sob a forma de uma estranha vestimenta com a qual cobre seu corpo desamparado à visão da violência praticada contra animais domésticos com os quais facilmente as crianças se identificam. Paco é o galo decapitado e concretiza na pele o impacto emocional e um intenso sofrimento psíquico que ameaça fragmentá-lo.

Esta é, portanto, sua tentativa de autotratamento, busca de uma envoltura psíquica formal, consistente, que lhe dê acesso a uma representação mental possível de ser tratada pela operação inconsciente do sentido. Paco olhou e participou da cena. Como não pôde significá-la numa representação mental aprisionou-se na posição auto-erótica, que o levou à construção de uma identidade substituta, fundada sobre a identificação a esta insígnia de gozo, que o tem levado a uma verdadeira alteração da imagem de si. É bem evidente em Paco que seu objetivo

não é estético ou representacional, que o crucial é o próprio processo de tatuar-se, forma extremada de se garantir que continua vivo, que não está morto como o “galo decapitado” do seu fantasma inscrito no real do seu corpo. O tratamento que dá ao seu corpo permite-nos, portanto, pressupor que o desejo não é o operador de base, que o gozo é quem está no comando, aprisionando-o no tratamento mortífero que dá ao seu próprio corpo.

Afirmamos, então, que em Paco há *déficit* de simbolização e de acesso à representação mental que permitiria o trabalho do sentido e aplacaria a angústia responsável pelas constantes passagens ao ato às quais ele mesmo se refere. Arriscamo-nos a afirmar que nele há uma forclusão bem particular da imagem fálica, por carência de representação paterna. Arriscamo-nos ainda a propor que há este buraco em sua estrutura e que por meio de suas tatuagens, marcas e cortes, busca fazer suplência a esse vazio central. Diríamos mesmo que ensaia pôr neste lugar uma modalidade delirante – *lato sensu* - de castração, castração no real do corpo, uma pseudocastração, pseudometafórica. Paco literalmente carrega o pai nas costas, pela via de sua tatuagem. É mesmo um Enéias da contemporaneidade, menos venturoso, é verdade, pois ainda não encontrou seu porto seguro, nem sabemos se o encontrará. Entretanto, por mais esdrúxula e bizarra que seja sua construção, ela carrega muito da sua verdade, porém, mais uma vez arriscamo-nos a dizer que não encontramos nele a vocação simbolizante da neurose. Com isto queremos dizer, que não detectamos o movimento a significar como representação mental, a metabolizar dentro da realidade psíquica, a não romper a barreira de proteção psíquica e a não passar diretamente para o corpo nesta forma tão destrutiva. Desta forma, dizemos que não temos elementos para sustentar a tese de que estamos diante de uma estrutura neurótica. O que observamos é a demissão do seu pai da função paterna. Demissão esta que tem por corolário o fracasso da repressão do gozo, que ficou solto, por fora da



elaboração simbólica. Observamos que faltou exatamente quem do seu lugar de agente operasse a função moderadora de gozo.

Com a identificação à insígnia de gozo e não à do ideal, Paco consegue uma versão do que Lacan em *Radiofonia* (2003b, p.407) chamou de “corpsificação”, que é a mortificação do corpo. Retornamos, aqui, a questão que perseguimos ao longo desta pesquisa e que como tal insiste: o que nos indica o tratamento que Paco dá ao corpo? Em outras palavras, o que clinicamente nos ensina Paco?

Considerando que já não se pode negar nem desconsiderar que há um sujeito do gozo e um sujeito do significante e considerando que há situações em que é visível o agenciamento do sujeito do gozo, Miller (2004) referindo-se ao que ele denomina o último ensino de Lacan, que data dos anos 70-80, relembra-nos que é habitual manejarmos com a idéia de descontinuidade entre neurose e psicose, com a idéia de certeza diagnóstica, mas que já se provou que pode haver continuidade, posto que a verdade das coisas humanas é a curva de Gauss. Pois bem, somente a partir de uma concepção como esta se pode ler em uma continuidade o que já não se chamam classes, mas modos de gozo. Há, portanto, neste momento do ensino de Lacan, acima referido por Miller (2004), uma clínica orientada pela questão do real e do aparelhamento do gozo. É uma clínica mais além da clínica estrutural, que distingue as estruturas em função da presença ou ausência do Nome do pai. Este novo modo de ver as coisas permite um avanço magistral no que diz respeito à noção de desencadeamento, que a partir daí pode ser visto como:

o tempo zero de um processo evolutivo no transcurso do qual se coloca a questão das acomodações e das suplências possíveis. É a conclusão na qual se conclui uma história

que nem sempre pode ser descrita como ‘um céu calmo’ onde irromperia o raio. (Miller, 2004, p.19).

Graças a estas novas ferramentas tornou-se mais fácil, por exemplo, compreender e acompanhar algo como os novos sintomas que são sintomas diretamente ligados às mudanças do Outro e que apresentam formas clínicas mais ou menos bizarras, como a de Paco, buscando detectar o que mantém minimamente juntos os registros do Real, do Simbólico e do Imaginário. Desta forma se pode mais ou menos localizar o momento em que o sujeito se desengancha do Outro, os momentos seguintes reproduzirão esse padrão. Em Paco tudo indica que foi no momento da matança de perus e depois nos momentos seguintes de separação e nomadismo. É, portanto, uma clínica dos modos atípicos de desencadeamento, porque sem eclosão nítida de fenômenos elementares.

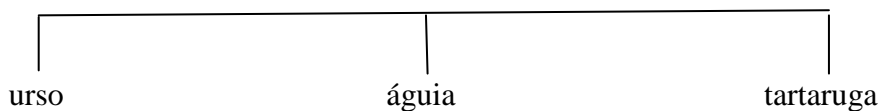
Cueva (2005) define o fenômeno elementar como o acontecimento traumático, originário e conflitivo, de caráter enigmático para o sujeito. Retomando Lacan diz que há fenômeno elementar antes do delírio ser sistematizado, momento em que há produção de múltiplas interpretações, extensivas e repetidas.

Campanella (2005) acrescenta que é o núcleo inicial, o ponto parasitário, segundo De Clérambault, no seio da personalidade, em torno do qual o sujeito faria uma construção, uma reação fibrosa destinada a enquistá-lo, envolvendo-o e integrando-o ao mesmo tempo, a fim de explicá-lo. Para ela é um modo particular de articulação do sujeito com o significante desligado da cadeia.

Miller (2005c) preconiza que se deva dar atenção aos fenômenos elementares, porque são fatos clínicos, são os elementos mínimos, fundadores, a partir dos quais se desenvolveu e

se elaborou o resto. Compara-os ao conceito lógico de axioma, aquelas fórmulas primeiras que se toma como base para o discurso demonstrativo, e que como tal não podem ser postas em questão. Em resumo, o fenômeno elementar é algo que assinala, na vida do sujeito, o surgimento de uma descontinuidade.

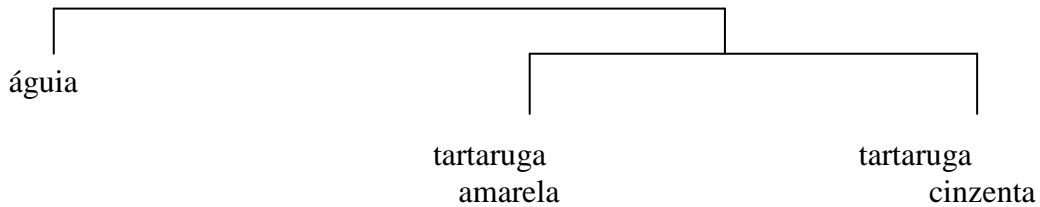
Nesse ponto gostaríamos de inserir o apólogo com o qual Miller (1998) abre a Conversação de Arcachon, organizada exatamente para discutir casos raros e de difícil classificação em Psicanálise, por considerarmos que será bastante elucidativo do que supomos acontecer com Paco. Miller (1998, p.103) denominou de “epistemologia da classificação” o que ele retoma de Lévi-Strauss em *O pensamento selvagem*. Este último defende a tese de que a evolução pode fazer estourar a estrutura e explica esse fenômeno do seguinte modo. Pede ao leitor, segundo Miller, que suponha uma tribo dividida em três clãs: o do urso, o da águia, e o da tartaruga. Os três alinhados horizontalmente, de valores iguais. (Miller, 1998, p.103).



Sugere que imaginemos uma evolução demográfica que faz desaparecer o clã do urso, por já não existirem mais elementos que lhe pertençam.

Acontece, no entanto, que os mitos e os ritos da tribo imaginária permanecem tripartidos e sublinha que seria preciso um extenso e custoso trabalho de remanejamento ideológico para fazer a face a essa nova circunstância. Ora, o que se passa é que a tribo produzirá uma solução: conservará o clã da águia, mas dividir-se-á em dois o clã da tartaruga, que passará agora a ser conhecido como da amarela e da cinzenta; e mediante este artifício

manter-se-á a tripartição de origem: águia, tartaruga amarela e tartaruga cinzenta, porém, não mais em linha horizontal, como originalmente, mas em subdivisão (Miller, 1998, p.104):



Assim como Miller, esperamos que já imaginem a aplicação que podemos fazer desse apólogo à nossa leitura do caso Paco. Miller pede ao seu leitor que seja “*lévistraussiano*”, no sentido de poder imaginar uma solução de tal natureza. Endereçamos uma demanda similar aos leitores da análise que ora desenvolvemos.

Nada melhor, nesse momento, do que as próprias palavras do autor:

“Lévi-Strauss anota na página 92 de sua obra: ‘Vê-se, pois que a evolução demográfica pode fazer estourar a estrutura, porém, se a orientação estrutural resiste ao choque, ela dispõe, em cada subversão destas, de vários meios para restabelecer um sistema, se não idêntico ao sistema anterior, pelo menos formalmente do mesmo tipo’. E ele sublinha precisamente o fator da inércia: ‘os mitos e ritos mudarão, mas com certo atraso, e como se fossem dotados de uma remanência que neles preservaria, no todo ou em parte, a orientação primitiva’”. (Miller, 1998, p.104).

Voltando a Paco, consideramos que o tratamento que dá ao seu corpo, tatuando-se e furando-se, sem parar, são visivelmente de estrutura toxicômana, similar ao uso que se faz de

drogas; e parecem encobrir dificuldades pertencentes ao campo dos casos raros e de difícil classificação em psicanálise, por não se localizar um desencadeamento típico, mas que nem por isso deixa de ser de natureza psicótica. Com o binômio tatuador-tatuado busca fazer um tampão no vazio subjetivo, em momentos de confrontação com vivências, que remontam à infância, de separação, de desamparo, de solidão. Nesses momentos aparecem evidências de despersonalização: “*eu fico muito estranho*”, declara, quando se escarifica.

Entendemos que há algo de delirante – portanto, da ordem do fenômeno elementar – na fixação à certeza de, pela via de suas técnicas de desafio à dor, fazer um controle da mente e dos pensamentos. Sobre isso Miller (2004, p.20) afirma que “a convicção desses sujeitos sobre sua experiência cenestésica de abolição dos limites da realidade sensível só é comparável ao caráter enigmático e angustiante desse gozo”. É o momento do neodesencadeamento, momento em que o sujeito é marcado por fenômenos de magnitude emocional devastadora, produzindo perda de referências corporais e identificatórias. Vale ressaltar que segundo Miller (2004) o termo neodesencadeamento não designa apenas o desencadeamento psicótico, mas nos permite interrogar como o sujeito se desliga do laço social e se liga ao seu gozo. Este mesmo autor levanta a hipótese de que:

Este desencadeamento pode ser lido, pela via da clínica borromeana, como um desenodamento da estrutura R-S-I, ocasionando pela insuficiência da relação imaginária com o corpo, que retrata a impossibilidade de limitar o gozo, bem como seu caráter xenopático. (Miller, 2004, p.22).

Há muitos indícios de que, efetivamente, a experiência dos perus decapitados, sangrando e correndo como mortos-vivos, não foi simbolizada. Localizaria neste detalhe do morto-vivo, o ponto enigmático que não recebeu uma resposta convincente e conciliadora do binômio simbólico-imaginário. Momento de vivência apocalíptica, de confronto com um gozo Outro, totalmente enigmático, que o coloca no lugar de objeto em perigo. Não encontra, para a referida vivência, um modo de simbolização, em virtude do esgarçamento do tecido simbólico, que rompido, impede a possibilidade de aparelhamento significativo do gozo. É justamente por ser um morto-vivo que ele inscreve o pai morto no real do seu corpo, como árvore morta, para que como árvore nunca morra e permaneça vivo enquanto ele assim o for. Solução visivelmente bizarra, não enlaçada pelo binômio acima referido e como tal impossível de encontrar uma inscrição significativa.

Nossa hipótese é de que Paco não pode subjetivar a repetição de gozo à qual está submetido. Que seu desligamento do Outro não é total, mas, em diversos pontos da estrutura: na identificação ao galo decapitado; no tráfico e uso de drogas; na compulsão a se cortar e na errância. São quatro traços clínicos, em tempos diferentes, que sugerem um desligamento escalonado na história desse sujeito.

Refere empobrecimento dos laços sociais e marginalização: abandono da escola, saída precoce do lar, errância, inquietação. Vivência marginal nas ruas, tráfico e uso de drogas. “Vida louca” resume o que considera do seu *modus vivendi*. Podemos dizer então que, de desligamento em desligamento, pouco a pouco, instaura uma modalidade de vida sem pouso.

Com seu nome de gozo, sua identificação à insígnia de gozo e com a identificação horizontal tenta nomear os incessantes e repetidos ataques da pulsão de morte, que o devasta por dentro. São soluções precárias e inconsistentes, porque produzem condutas que na

realidade o deixam na iminência de traços caracteriais de transgressão que favorecem o desligamento do laço social e a parceria com a pulsão, e que o deixam à beira do abismo sem que nenhum objeto de amor lhe dê lastro. Seus ditos não se fixam num referente consistente, uma vez que o Nome do Pai claudica. Na identificação à insígnia ancorará sua questão, para a qual ensaia uma resposta não simbólica, localizada no real do corpo. Isto posto, defendemos a tese de uma resposta maníaca, no sentido que lhe dá Soler (2007) de festa maníaca, em que estão inoperantes a função paterna e o ideal do eu, e que tem no não cessa de atacar o corpo a marca de uma falta de simbolização, sinal de que algo se soltou, de que algo se desligou do Outro e enganchou-se com a cifra de gozo e que põe esse sujeito num risco mortal, de perecimento duplo: como sujeito e como ser vivente.

Paco é uma prova viva de que, apesar dos avanços da ciência e da técnica, os sujeitos estão cada dia mais doentes, mais carentes, mais desamparados e que localizam no corpo próprio a evacuação de um gozo desmedido, não temperado pela lógica da função paterna que preconiza identificações fundamentais e ideais, de calado suficiente e leme forte, capazes de dar um rumo à navegação cotidiana pelos bravios mares da vida.

Em suma, a identificação à insígnia em Paco, embora seja um tratamento de gozo não consegue apaziguar a angústia que o oprime e que o lança numa cruzada de fruições patológicas, regidas pela lógica do mais, mais ainda; sempre mais, esgotante e devastador, que em última instância desregula seus ritmos vitais. Portanto, no que diz respeito a Paco, sua verdadeira e definitiva tatuagem é a identificação à sua insígnia de gozo, ao seu significantemente mestre de gozo: “*o galo decapitado que jorra sangue do pescoço e corre em círculos [...]*”

Já V, M e A2 têm conseguido se virar com a identificação horizontal aos pares. Mesmo que de forma heterodoxa seguem conectados ao Outro. Usam o corpo como apelo,

como demanda de amor e busca de um lugar e uma nomeação o que os incluam no registro do Outro. E, para concluir, uma última observação sobre Paco. A questão que não pára de ressoar é: será que um dia ele vai encontrar uma forma de gozar que não machuque tanto seu corpo objeto?



## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este estudo demonstrou que quando o limite ao gozo não vem de um significante como o Nome do Pai, o corpo será, por contigüidade, o alvo do gozo que como retorno do Real, não encontra um aparato simbólico que o processe. No declínio de significantes fortes representativos do Outro, como o Nome do Pai o sujeito se identifica não a um Ideal do Outro, mas ao modo de gozar dos seus pares, elevado à dignidade de Ideal.

Miller (2005) fala de um modo de gozar contemporâneo que se caracteriza, exatamente, pela prevalência do modo de gozar e pela dificuldade de orientar-se pelo Outro. O efeito deste estado de coisas é a ascensão de religiões privadas, que nascem no espaço vazio deixado pela inexistência do Outro, que debilita o laço social e dá lugar ao gozo de cada Um.

Tal funcionamento se dá em decorrência da aliança do capitalismo com a ciência na qual as identidades se formam e estão atreladas ao gozar e não ao Ideal que é essencialmente do campo do Outro. Cada um diz o que é ou se apresenta pelo seu modo de gozar. Não é mais o que se diz, ou o que se gostaria de ser.

Estamos, então, diante de neoideais que preconizam o direito ao gozo imediato que apaga o passado e desconsidera o futuro, estimulando e ordenando um usufruto extenuante e circular. Isso é o mesmo que dizer que o Um tomou o lugar do Outro como sistema universal de valores.

O estatuto contemporâneo das identificações que este estudo detectou foi a identificação ao modo de gozo como ideal de consumo, produto da mutação do sagrado em profano no horizonte da inexistência do Outro. A análise dos depoimentos dos sujeitos desta pesquisa demonstrou que a identificação horizontal é uma modalidade identificatória significativa, em tempos de bodas do capitalismo com a ciência. Mais precisamente, os sujeitos do denominado primeiro grupo: V, M e A2 marcam o corpo como forma de elaboração de conflitos, de demanda de visibilidade e de inclusão no campo do Outro. Neste grupo é central a elaboração dos conflitos de identidade de matiz edipiano. Seus dados de fala evidenciaram sua referência ao Outro, mesmo que na forma de contestação e enfrentamento. Há entre eles um ponto comum: a demanda de visibilidade, de serem vistos e referidos, mesmo que tenham que pagar com a própria carne. Mas, o que fazem, fazem-no para o Outro, como apelo, como demanda de amor. São sujeitos que buscam um lugar no campo do Outro, porém pela via de identificações imaginárias à materialidade dos modos de gozar comum entre elementos de uma comunidade. Eles mantêm sua conexão ao Outro, porém usam seus corpos para mostrarem o que não foi possível ser inscrito pela palavra. São soluções e como tais são respeitáveis, porém são frágeis, porque mutantes e instáveis, mudam com uma velocidade que algumas vezes impossibilita um enlace mais consistente com o campo do Outro. São arranjos próprios de uma sociedade de consumo cujos investimentos nos objetos mudam rapidamente com a velocidade de obsolescência dos mesmos. O que se destacou fortemente, no entanto, foi que o vínculo entre os pares é bastante significativo e decisivo, neste tipo de solução pela via da identificação horizontal imaginária entre os que mantêm modalidades similares de gozo.

Paco e suas inscrições e modificações corporais deixou ver de forma bastante evidente sua identificação a uma insígnia de gozo, dentro de um contexto identificatório horizontal e imaginário. Resposta da ordem do ser, no sentido de um neocogito: “sou aonde gozo” e “existo aonde não penso”, que parece vivamente excluir o pensar que desembocaria em questões endereçadas ao Outro. Observamos neste sujeito “um a mais” distinto dos sujeitos do grupo anterior, posto que ancorou seu ser nas suas marcas e modificações corporais espalhadas por toda extensão do seu corpo e com a particularidade de precisar de mais, sempre mais. Pareceu-nos acometido por uma patologia da ação, e não por um ato de passagem, como pode ser para os do grupo anterior, o ato de marcar-se por falta, entre outros elementos, de uma identificação simbólica estabilizadora. Nele reconhecemos que o ato de marcar é mutilante, posto ser retorno de gozo maciço diretamente, sem mediação, sobre o corpo. Como acima referido, encontramos nele uma identificação muito particular: a identificação a insígnia de gozo, ou seja, à face não domada do pulsional existente no campo do significante. “Galo decapitado” é seu verdadeiro nome próprio, é seu nome de gozo e é com ele, e não com o sobrenome de sua linhagem, que tem tentado se inscrever no campo do Outro.

Fazer uma meta-análise dos depoimentos de sujeitos coletados em uma pesquisa antropológica sobre marcas corporais pelo viés da psicanálise pode representar uma contribuição importante não só por ampliar o alcance da pesquisa bem como por tirar deles lições significativas de como se organizam subjetivamente os sujeitos inseridos em uma determinada ordem social. Compreendem-se os fenômenos sociais pelos seus efeitos na clínica ou pelos seus efeitos no fazer cotidiano dos sujeitos e grupos de sujeitos. No caso das

marcas corporais, tivemos oportunidade de mostrar o quanto esta prática nos dias atuais adquire o caráter de vanguarda incentivada pelo culto ao corpo, mas distinta daquela praticada em algumas sociedades ditas “primitivas” que funcionavam como ritos de passagens ou marcas identitárias de um grupo ou de uma etnia.

Tiramos deste estudo duas importantes lições. Primeira, mesmo que o desejo de marcar-se corporalmente seja um fenômeno contemporâneo muito presente no meio jovem e por isso pode ser interpretado como um modismo, uma nova modalidade de se mostrar, de dar visibilidade ao Outro, é preciso compreender, em cada sujeito o lugar que tais marcas ocupam na formação de sua identidade. Segunda, há um modo de gozar que contesta o Outro, mas mantém com ele uma relação ainda que conflitiva e há um modo de gozar autista no qual o Outro não funciona como referência, somente como objeto de consumo. Esses dois modos distintos de gozar produzem também identificações distintas como as que mostramos ao classificar os sujeitos da pesquisa em dois grupos.

Com Paco sujeito do segundo grupo aprendemos também que um sujeito tem mais de um nome próprio. Tem outro nome além do que lhe foi dado pelos seus pais e pela linhagem a que pertence. Tem também um nome próprio de gozo que algumas vezes o representa muito mais do que seu nome de batismo. Nome de gozo desconhecido e operante e que na grande maioria das vezes trabalha infatigavelmente para a glória de um tirano senhor, o superego e seu mandato de gozo: mais, sempre mais, até não poder mais.

Esse outro nome próprio inscrito no corpo, talvez seja mais próprio e mais singular do que o próprio nome, pois é o nome desconhecido de gozo. Saber mais sobre ele é o que fica no horizonte como desejo de saber e o não saber ou saber pouco sobre isso é o que restou como produto maior deste estudo, que se endereçado a um degrau a mais de pesquisa, poderia, quem sabe, nos responder à indagação: qual é o verdadeiro nome próprio de um sujeito? Concluir um trabalho por uma pergunta, talvez seja o primeiro passo para outros mais. Com isso deixo clara a intenção de continuar tais estudos.

## REFERÊNCIAS

- Attié, J. (1987). *A questão do simbólico*. Salvador: Fator.
- Balestrière, L. (2005). Les précurseurs du tiers. In Jean-Pierre Lebrun & Elisabeth Volvrick. *Avons-nous encore besoin d'un tiers?* Ramonville Saint-Agne, França: Érés.
- Baudelaire, C. (2001a). *Sobre a modernidade*. São Paulo: Paz e Terra.
- Bauman, Z. (2001b). *Modernidade líquida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Bauman, Z. (2004). *Amor líquido*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Bauman, Z. (2005a). *Identidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Bauman, Z. (2005b). *Vida líquida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Bauman, Z. (2007). *Vida de consumo*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Belaga, G (2007). Presentación. In: Musachi, G. & Belaga, G. *Patologias de la identificación em los lazos familiares y sociales* (pp. 07 – 10). Buenos Aires: Grama Ediciones.
- Berenguer, E. (2008). *?Cómo se construye un caso? Seminarios clínicos*. Caracas: Capiton.
- Bergès, J. (2008). *O Corpo na neurologia e na psicanálise: lições clínicas de um psicanalista de crianças*. Porto Alegre: CMC.
- Besset, V. e outros. (2008). *Corpo e cortes* (p.p.133-143). In: Veras, M & Fuentes, M.J. *Felicidade e Sintoma. Ensaio para uma psicanálise no século XXI*. Salvador: Corrupio.
- Braustein, N. (2006). *El goce: Un concepto lacaniano*. Buenos Aires: Siglo XXI Argentina.

- Calligaris, C. (1999, Novembro). A moral e o abuso sexual infantil. In: O ladrão de memória e outros escritos. *Pulsional, Revista de Psicanálise*. (Ano XII, Nº 127, pp.80 – 81) São Paulo: Pulsional.
- Campanella, M. G. (2005). De una comprensión al rigor de una lógica de la estructura. In Jacques-Alain Miller et al. *El saber delirante* (pp. 41-48). Buenos Aires: Paidós.
- Chaumon, F. (2004). *La loi, se sujet et sa jouissance*. Paris: Michalon.
- Chemama, R. (1997). Um sujeito para um objeto. In Goldenberg, R. (org.), *Goza! Capitalismo, globalização e psicanálise* (pp. 23 – 39). Salvador: Ágalma.
- Cruglak, C. (2001). *Clínica da identificação*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud.
- Cueva, R. (2005). Fenómenos elementales y delirio en la tesis doctoral de Jacques Lacan. In Jacques-Alain Miller et al, *El saber delirante* (pp. 35-39). Buenos Aires: Paidós.
- Dafunchio, N.S. (2008). *Confines de las psicosis*. Buenos Aires: Del Bucle.
- Debord, G. (1992). *A sociedade do espetáculo*. Rio de Janeiro: Contraponto
- Descartes, R. (1983). *Discurso do método; Meditações; Objeções e respostas; As paixões da alma; Cartas / René Descartes*. In Os pensadores. São Paulo: Abril Cultural.
- Domenach, J-M. (1994). *La responsabilité. Essai sur le fondement du civisme*. Paris: Hatier.
- Forbes, J., Reale Júnior, M. & Ferraz Junior, T. S. (2005). *A invenção do futuro: um debate sobre a pós-modernidade e a hipermodernidade*. São Paulo: Manole.
- Freud, S. (1979). *Extratos dos documentos dirigidos a Fliess* (Vol. 1, pp. 240-379). (Edição Standard Brasileira das Obras Completas). Rio de Janeiro: Imago.
- Freud, S. (1979). *Estudos sobre a Histeria* (Vol. 2). (Edição Standard Brasileira das Obras Completas). Rio de Janeiro: Imago.

- Freud, S. (1979). *Primeiras Publicações Psicanalíticas* (Vol. 3). (Edição Standard Brasileira das Obras Completas). Rio de Janeiro: Imago.
- Freud, S. (1979). *A Interpretação de Sonhos* (Vol. 4 - 5). (Edição Standard Brasileira das Obras Completas). Rio de Janeiro: Imago.
- Freud, S. (1979). *A Psicopatologia da Vida Cotidiana* (Vol. 6). (Edição Standard Brasileira das Obras Completas). Rio de Janeiro: Imago.
- Freud, S. (1979). *Fragmento da Análise de um caso de Histeria, Três Ensaios sobre a Teoria da Sexualidade e outros trabalhos* (Vol. 7). (Edição Standard Brasileira das Obras Completas). Rio de Janeiro: Imago.
- Freud, S. (1979). *'Gradiva' de Jensen e outros trabalhos* (Vol. 9). (Edição Standard Brasileira das Obras Completas). Rio de Janeiro: Imago.
- Freud, S. (1979). *Duas histórias clínicas* (Vol. 10). (Edição Standard Brasileira das Obras Completas). Rio de Janeiro: Imago.
- Freud, S. (1979). *Artigos sobre Técnica e outros trabalhos* (Vol. 12). (Edição Standard Brasileira das Obras Completas). Rio de Janeiro: Imago.
- Freud, S. (1979). *Toten e Tabu* (Vol. 13). (Edição Standard Brasileira das Obras Completas). Rio de Janeiro: Imago.
- Freud, S. (1979). *Artigos sobre Metapsicologia e outros trabalhos* (Vol. 14). (Edição Standard Brasileira das Obras Completas). Rio de Janeiro: Imago.
- Freud, S. (1979). *Além do princípio de prazer. Psicologia de grupo e outros trabalhos* (Vol. 18). (Edição Standard Brasileira das Obras Completas). Rio de Janeiro: Imago.
- Freud, S. (1979). *O Ego e o ID e outros trabalhos* (Vol. 19). (Edição Standard Brasileira das Obras Completas). Rio de Janeiro: Imago.



- Freud, S. (1979). *O mal-estar na civilização e outros trabalhos* (Vol. 21). (Edição Standard Brasileira das Obras Completas). Rio de Janeiro: Imago.
- Freud, S. (1979). *Novas conferências introdutórias sobre Psicanálise* (Vol. 22, pp. 240-379). (Edição Standard Brasileira das Obras Completas). Rio de Janeiro: Imago.
- Guir, J. (1997). *A Psicossomática na clínica lacaniana*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Haber, S. & Renault, E. (2007). *Cuerpos dominados, cuerpos em ruptura*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Houaiss, A. (2001). *Dicionário Houaiss da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva.
- Lacan, J. (1983). *Os escritos técnicos de Freud*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Lacan, J. (1985). *Mais, ainda*. (2a ed.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Lacan, J. (1985). *Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. (2a ed.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Lacan, J. (1988) *A ética da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Lacan, J. (1991). *Intervenciones y textos 2*. (2a ed.). Buenos Aires: Manantial
- Lacan, J. (1992). *O avesso da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Lacan, J. (1995). *A relação de objeto*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Lacan, J. (1998). *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Lacan, J. (2003). *A identificação*. (I. Corrêa e M. Bagno, trad.). Recife: Centro de Estudos Freudianos. (Obra originalmente publicada em 1961-1962).

Lacan, J. (2003). *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

Lacan, J. (2003). *O discurso capitalista. Discurso de Lacan na Universidade de Milão (1972, 12 de Maio)*. Tradução do original em francês para uso interno Nipm – Instituto de Psicanálise da Bahia – Escola Brasileira de Psicanálise.

Lacan, J. (2005). *A angústia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

Laplanche, J. & Pontalis, J. B. (1975). *Vocabulário da Psicanálise*. (2a ed.). Santos, SP: Livraria Martins Fontes Editora Ltda.

Laurent, E. et al. (2007). *Patologias de la identificación em los lazos familiares y sociales*. Buenos Aires: Grama.

Laurent, E. (2008). Entrevista para o Jornal *La Nación*, exibida em 9 de julho de 2008 e divulgada por EBP-Veredas em 01/08/2008. Tradução de Vera Ribeiro.

Le Breton, D. (2003). *Adeus ao corpo: antropologia e sociedade*. Campinas, SP: Papirus.

Le Breton, D. (2007). *Anthropologie des conduites a risques et scarifications a l'adolescence*. Arquivos Brasileiros de Psicologia, v. 59, n.2, 2007. Retirado do *World Wide Web* <http://www.psicologia.ufrj.br/abp/>

Lebrun, J. P. & Volckrick, E. (orgs.). (2005). *Avons-nous encore besoin d'un tiers?* Ramonville Saint-Agne, França: Érès.

Lebrun, J. P. (2004). *Um mundo sem limite: ensaio para uma clínica psicanalítica do social*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud.

Lebrun, J. P. (2008). Uma lógica infernal. In Gediél, J. A. & Mercer, V. R. *Violência, paixão & discursos: os avessos dos silêncios* (pp. 137 – 152). Porto Alegre: CMC.

Leite, M. P. S. (2000). *Psicanálise lacaniana*. São Paulo: Iluminuras.

Lipovetsky, G. (2002). *La era del vacío*. Barcelona: Anagrama.

Lipovetsky, G. (2004). *Les temps hypermodernes*. Paris: Grasset.

Lipovetsky, G. (2005) In: Forbes, J., Reale Júnior, M. & Sampaio Ferraz Junior, T. (2005).  
Intervenção oral. *A invenção do futuro: um debate sobre a pós-modernidade e a hipermodernidade*. São Paulo: Manole.

Mancebo, D. (2002). *Modernidade e produção da subjetividade*. Psicologia Ciência e Profissão. Nº 22, pp. 24 – 27.

Mandil, R. (2007). El psicoanálisis y los modos contemporáneos de La identificación. . In Musachi, G. & Belaga, G. *Patologías de la identificación en los lazos familiares y sociales* (pp. 67 - 72). Buenos Aires: Grama Ediciones.

Meyer, J. (1985). *La France moderne*. Paris: Fayard.

Miller, J. A. (1998). *Los signos del goce*. Buenos Aires: Paidós.

Miller, J. A. et al. (1998). *Os casos raros, inclassificáveis da clínica psicanalítica: a conversação de Arcachon*. São Paulo: Biblioteca freudiana.

Miller, J. A. (1999). *Les paradigmes de la jouissance*, Revue de la Cause Freudienne, Nº 43. Paris: Navarin Seuil.

Miller, J. A. y otros. (2004). *La psicosis ordinaria*. Buenos Aires: Paidós.

Miller, J. A. (2005). *El Otro que no existe y sus comités de ética/ con colaboración de Eric Laurent*. Buenos Aires: Paidós.

Miller, J. A. (2005). *Silet: os paradoxos da pulsão, de Freud a Lacan*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

- Miller, J. A. et al. (2005). *El saber delirante* (pp. 81-98). Buenos Aires: Paidós.
- Monribot, P. (2003). *?Qué curación del cuerpo en análisis?*(pp. 29-44). (Vol. 1). Barcelona: Freudiana.
- Nasio, J-D. (2001). *Os grandes casos de psicose*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Nasio, J-D. (1995). *O olhar em psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Nasio, J-D. (2007). *El cuerpo*. Buenos Aires: Paidós.
- Pereira, F. (2007). *Tatuagens, Piercings e outras marcas corporais*. Tese de doutorado, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, PE, Brasil.
- Queiroz, E. F. (2006). *Trama do olhar*. São Paulo: Casa do Psicólogo.
- Rio Teixeira, M. (1997). O espectador inocente. In Goldenberg, R. (org.). *Goza! Capitalismo, globalização e psicanálise* (pp. 71 – 91). Salvador: Ágalma.
- Roudinesco, E. (2002). *La famille en désordre*. Paris: Fayard
- Samacher, R. (1999). Logique de la pulsion de mort. In: *Éthique du désir*. Essai collectif. Bruxelles: De Boeck & Larcier.
- Santiago, J. (2008). Las palabras y los cuerpos. Mediodicho: Revista de psicoanálisis, Nº 33, Año 12. Córdoba, Argentina: EOL. pp. 33-43.
- Santos, T. (2006). *Sinthoma: corpo e laço social*. Rio de Janeiro: Sephora/UFRJ.
- Schwab, G. (1997). *Enéias*. São Paulo: Paz e Terra.
- Sennett, R. (2008). *A cultura do novo capitalismo*. Rio de Janeiro: Record.

- Solano, E. (2008). Nuevas intervenciones sobre el cuerpo. *Mediodicho: Revista de psicoanálisis*, N° 33, Año 12. Córdoba, Argentina: EOL. pp.11-19.
- Soler, C. (2007). *Estudios sobre la psicosis* (1ª ed. 4ª reimp.). (pp. 53 – 65). Buenos Aires: Manantial.
- Soueix, A. (1997). O discurso do capitalista. In Goldenberg, R. (org.). *Goza! Capitalismo, globalização e psicanálise* (pp. 40 – 48). Salvador: Ágalma.
- Taillandier, G. (1994). Resenha do seminário “A identificação”, de J. Lacan. In Roitman, A. (Org.), *As identificações na clínica e na teoria psicanalítica* (pp. 15-27). Rio de Janeiro: Relume-Dumará.
- Tendlarz, S. E. (2007). Lo patológico de la identificación. In Musachi, G. & Belaga, G. *Patologías de la identificación en los lazos familiares y sociales* (pp. 27 – 30). Buenos Aires: Grama Ediciones.
- Triol, J. (1999). *Éthique du désir*. Bruxelles: De Boeck & Larcier.
- Zaltzman, N. (2006). *De la guérison psychanalytique*. Paris: PUF.