



Renata Franco Cecchetti

**O corpo marcado:
sobre a dor de manter coesas as fronteiras corporais**

Dissertação de Mestrado

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Mestre pelo programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica do Departamento de Psicologia da PUC-Rio.

Orientadora: Junia de Vilhena

Rio de Janeiro
Janeiro de 2005



Renata Franco Cecchetti

**O corpo marcado: sobre a dor de manter
coesas as fronteiras corporais**

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica do Departamento de Psicologia do Centro de Teologia e Ciências Humanas da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo assinada.

Prof^a. Junia de Vilhena
Orientadora

Departamento de Psicologia - PUC-Rio

Prof. Octavio Almeida de Souza

Departamento de Psicologia - PUC-Rio

Prof^a. Márcia Ramos Arán

Dept^o. de Políticas e Instituições de Saúde-UERJ

Prof. Paulo Fernando Carneiro de Andrade

Coordenador Setorial de Pós-Graduação
e Pesquisa do Centro de Teologia
e Ciências Humanas - PUC-Rio

Rio de Janeiro, / /2005

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização da universidade, do autor e do orientador.

Renata Franco Cecchetti

Graduada em Psicologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro – PUC-Rio em julho de 2002.

Ficha catalográfica

Cecchetti, Renata Franco

O corpo marcado : sobre a dor de manter coesas as fronteiras corporais / Renata Franco Cecchetti ; orientadora: Junia de Vilhena. – Rio de Janeiro : PUC-Rio, Departamento de Psicologia, 2005.

114 f. : il. ; 30 cm

Dissertação (mestrado) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Psicologia.

Inclui referências bibliográficas

1. Psicologia – Teses. 2. Marcação do corpo. 3. Cultura. 4. Relação primária. 5. Dor. 6. Masoquismo. I. Vilhena, Junia de. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Psicologia. III. Título.

CDD: 150

Aos meus pais, que tão carinhosamente se dedicaram a cuidar do meu corpo, de mim, quando ainda não podia fazê-lo.

Agradecimentos

A professora Junia de Vilhena, não só por ter me orientado neste percurso, mas, principalmente, pelo constante apoio e confiança, indispensáveis para a realização de um bom trabalho.

Aos colegas do grupo de orientação, em especial, Aline, Bia e Vicky, que, sempre muito atenciosas e dispostas a ajudar, revelaram-se muito mais do que apenas colegas de Pós-graduação. E também aos Luiz Felipe e Sergio Medeiros, pela leitura atenta e pelas críticas algumas vezes ferozes.

Ao professor Octavio Souza, sempre interessado, pelo estímulo e, especialmente, pela maneira apaixonada com que apresenta o mundo da psicanálise, me impelindo a ir adiante.

A professora Maria Elisabeth Ribeiro, por acreditar nas minhas possibilidades desde a graduação.

Aos funcionários do Departamento, Marcelina e Verinha, pelo carinhoso suporte nestes anos de trabalho.

Aos funcionários do CIAP e SPA, André, Edson e Dona Jalmeci, principalmente por tornar descontraídos os momentos que entremeiam a seriedade do trabalho.

À CAPES pelo auxílio concedido para a realização desta dissertação.

A Ana Lucia e Sarita, por acolher meus momentos de angústia.

A Thamar, pelo apoio e amizade sempre presentes.

Aos amigos e familiares, que souberam me ajudar das mais variadas formas, principalmente, Sabrina e Joana.

Ao Lourenço, por estar ao meu lado todo o tempo, sempre muito amoroso.

Resumo

Cecchetti, Renata Franco; Vilhena, Junia. **O corpo marcado: sobre a dor de manter coesas as fronteiras corporais**. Rio de Janeiro, 2005. 114p. Dissertação de Mestrado – Departamento de Psicologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

O presente trabalho procurou investigar, à luz da teoria psicanalítica, algumas práticas consideradas radicais de marcação do corpo, tais como tatuagens, *piercings*, implantes subcutâneos, escarificações, *pocketing*, *pulling* e suspensão. Para tanto, procedeu-se inicialmente a uma exposição do contexto em que tais práticas são abordadas, a cultura de consumo contemporânea, na qual o corpo assume lugar de destaque. Além disto, realizou-se um roteiro histórico das práticas de marcação do corpo e seus usos. Incidindo na superfície do corpo, tais práticas fornecem a este um novo contorno. A delimitação das bordas corporais nos remete à temática da constituição subjetiva, na qual as experiências pele-à-pele delineiam a fronteira entre interno e externo, eu e outro. Na relação com um outro, o corpo é ainda inserido no registro pulsional, configurando-se como um corpo erógeno, marcado por experiências de prazer e desprazer. Se o prazer pode ser encontrado no desprazer e na dor, estabelece-se, então, o masoquismo erógeno, base de todo tipo de masoquismo. Por fim, utilizando-se o masoquismo como instrumento para pensar as marcações do corpo que têm na dor a condição indispensável para sua realização, efetuou-se uma apresentação a seu respeito. A dor, além de ser, no masoquismo, o meio de obter prazer, fornece ao sujeito a percepção dos contornos de seu corpo. Assim, através de práticas dolorosas, o sujeito se encontra em um esforço por delimitar e manter coesas suas fronteiras corporais.

Palavras-chave

Marcação do corpo; cultura; relação primária; Eu-pele; dor; masoquismo

Abstract

Cecchetti, Renata Franco; Vilhena, Junia. **The marked body: on the pain of keeping body borders tied**. Rio de Janeiro, 2005. 114p. MSc Dissertation – Departamento de Psicologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

The present study sought to investigate, through a psychoanalytical perspective, some radical practices of body marking, such as tattoos, piercings, subcutaneous implants, pocketing, pulling and suspension. To do so, it begins by presenting the context in which such practices are approached, the contemporary consuming culture, in which the body occupies a place of prominence. Further on, is presented a historical background of practices of body markings and its uses. Falling upon the surface of the body, these practices provide it a new outline. The delimitation of corporal borders sends us to the subjective constitution theme, in which skin-to-skin experiences delineate the frontier between internal and external, the ego and the other. When relating with another, the body is still inserted in a pulsional register, becoming hence an erogenous body, marked by experiences of pleasure and displeasure. If pleasure can be found in displeasure and pain, the erogenous masochism, originally present in all forms of masochism, is then established. Finally, using the masochism as an instrument to deal with body markings that find in pain the indispensable condition to its realization, a presentation of the theme was made. Pain, besides being, in masochism, a way of obtaining pleasure, supplies the subject the perception of the outline of his body. That way, through painful practices the subject finds himself in an effort to delimitate and keep tied his bodily borders.

Keywords

Body markings; culture; primary relation; Ego-skin; pain; masochism

Sumário

1. Introdução -----	11
2. O corpo marcado -----	18
2.1. Corpo e cultura -----	19
2.2. Marcação do corpo: um histórico -----	28
2.3. A marcação radical do corpo -----	37
3. Fronteiras do corpo -----	46
3.1. As bases da experiência subjetiva -----	47
3.2. Eu-pele: a constituição primária do Eu -----	58
3.3. O corpo pulsional -----	65
4. Masoquismo: o corpo entre o prazer e o desprazer -----	73
4.1. O enigma do masoquismo -----	74
4.2. Prazer do desprazer: o paradoxo do masoquismo -----	79
4.3. O masoquismo entre a vida e a morte -----	86
4.4. Masoquismo: uma ilustração clínica -----	94
5. Conclusão -----	101
6. Referências bibliográficas -----	108

Lista de ilustrações

Ilustrações de abertura dos capítulos

Retiradas de bancos de imagem da internet:

<http://www.pro.corbis.com> e <http://www.gettyimages.com>

Ilustrações no corpo do texto

Ilustração 1 – <i>Maori Moko</i> (1923) -----	30
Ilustração 2 – Escarificação <i>Tabwa</i> (1900) -----	31
Ilustração 3 – Suspensão <i>Savite Hindu</i> (1920) -----	32
Ilustração 4 – Tatuagens e <i>piercings</i> -----	35
Ilustração 5 – Implantes subcutâneos -----	36
Ilustração 6 – Escarificação -----	36
Ilustração 7 – <i>Pocketing</i> -----	36
Ilustração 8 – <i>Pulling</i> -----	36
Ilustração 9 – Suspensão -----	36

Cada um sabe a dor e a delícia de ser o que é.

Caetano Veloso

1. INTRODUÇÃO



*Toda a discussão sobre o corpo faz emergir
uma realidade de nossa condição humana.*

Ivete Keil

1.

Introdução

Corpos cada vez mais marcados circulam, em nosso ambiente cultural, sem nos causar espanto. A marcação do corpo, presente nos mais diversos momentos históricos e nas mais diversas culturas, nos é, hoje, uma prática familiar. Mas por que é que as pessoas marcam seus corpos? O que é que está envolvido neste processo? Estas questões nortearam nossa investigação a respeito de algumas práticas de marcação do corpo, mais especificamente, a tatuagem, o *piercing*, a escarificação, o implante subcutâneo, o *pocketing*, o *pulling* e a suspensão.

Na realização desta dissertação, utilizamos a psicanálise como suporte teórico para pensar o corpo e as práticas de marcação que têm, neste, seu objeto. A psicanálise foi, durante algum tempo, acusada de se deter somente em assuntos concernentes ao psiquismo, relegando ao corpo um lugar secundário em suas teorizações, desprezando, portanto, seu devido valor. No entanto, acreditamos que, desde Freud, o corpo e o psiquismo sempre mantiveram uma estreita relação: ao falar de um, a referência ao outro se dava de forma mais ou menos explícita. Podemos citar, como exemplo paradigmático disto, o conceito de pulsão, considerado, por Freud, como peça fundamental da psicanálise. A pulsão é concebida como um conceito-limite entre o somático e o psíquico, que, assim, ultrapassa a relação de oposição tradicionalmente estabelecida entre esses dois registros.

A retomada do corpo nas discussões psicanalíticas coloca em evidência a crescente importância dada a este não só neste campo, como também no âmbito cultural. Consideramos pertinente a utilização da teoria psicanalítica na investigação deste fenômeno cultural que é a marcação do corpo, um fenômeno que vem ganhando espaço não só na cultura contemporânea, como também nas discussões teóricas de diversos campos do conhecimento.

A marcação do corpo nos diz algo da forma como o sujeito se apresenta no

mundo e nas relações. Transformado em sua materialidade, o corpo é dotado de um novo contorno através de práticas que neste inserem algo externo. Na tatuagem, pigmentos são aplicados à pele; no *piercing*, um objeto passa a fazer parte do corpo; na escarificação e no implante subcutâneo, a pele adquire novo relevo, a partir, no primeiro caso, da realização de uma cicatriz e, no segundo, da inserção de um objeto por debaixo da camada da pele; e no *pocketing*, peças de teflon são ‘grampeadas’ na pele.

No *pulling* e na suspensão, práticas um pouco diversas destas mencionadas acima, por envolverem uma temporalidade diferente, o sujeito tem ganchos inseridos em sua pele. No primeiro caso, tais ganchos são amarrados por cordas a uma superfície estável ou até mesmo a ganchos inseridos na pele de uma outra pessoa e, puxando seu corpo na direção oposta ao lugar onde foi amarrado, o sujeito tem sua pele esticada, esgarçada. No caso da suspensão, as cordas que sustentam os ganchos são presas em roldanas penduradas em pontos elevados. O sujeito é, então, suspenso, e, da mesma maneira que no *pulling*, sua pele passa por este processo de esgarçamento.

A princípio, quando pensamos na tatuagem e no *piercing*, que são as marcações do corpo mais amplamente utilizadas na atualidade, logo somos remetidos ao aspecto ornamental destas e à produção de uma imagem. Contudo, em nosso trabalho, não iremos nos deter nestas características da marcação do corpo. Isto se torna evidente pela inclusão, em nossa discussão, de práticas que não têm a produção de uma imagem como uma finalidade. Tal é o caso do *pulling* e da suspensão, mesmo que as marcas por estes deixadas na pele possam, posteriormente, ser orgulhosamente exibidas por seus praticantes.

Gostaríamos de enfatizar a característica que pode ser considerada comum a todas estas práticas: em todas elas, a superfície do corpo é dolorosamente perfurada, ou seja, trata-se, em geral, de práticas que envolvem a dor como meio ou condição indispensável em sua realização. A temática da dor, portanto, perpassa nosso trabalho. No entanto, não nos deteremos especificamente nela. Aproximamo-nos mais da questão da dor ao investigarmos, em função de seu comparecimento necessário em tais práticas de marcação do corpo, a problemática do masoquismo, que tem, na dor, o meio pelo qual o sujeito obtém prazer. Desta maneira, utilizamos o masoquismo para analisar a relação do sujeito que decide marcar seu corpo através de práticas nas quais a dor é parte essencial do processo.

Para tanto, nosso trabalho foi dividido em três capítulos. No primeiro destes, intitulado *O corpo marcado*, nos dedicamos, primeiramente, à definição do contexto no qual serão abordadas as práticas de marcação do corpo, que é a cultura contemporânea. Utilizando autores como Baudrillard (1970), Calligaris (1996, 2001), Costa (2003), Freire Costa (1986), Rodrigues (1986, 1999), entre outros, realizamos uma exposição a respeito do estatuto do corpo nesta cultura de consumo, na qual, a partir de uma preocupação exacerbada com o corpo, este é tomado como objeto a ser cultuado. Vemos ainda, nesta cultura, uma exigência de se fazer algo com o corpo, de maneira que a marcação torna-se uma característica facilmente observável nos corpos de hoje em dia.

De toda forma, a marcação do corpo não se constitui como característica exclusivamente em nossa cultura. Seu comparecimento em diferentes culturas e os diversos significados atrelados a estas práticas são mencionados, neste capítulo, no qual apontamos, ainda, diferenças em sua inserção nas culturas tradicionais e na contemporânea. Nas primeiras, a marcação do corpo constitui-se como dispositivo organizador do sistema social, sendo parte componente de rituais simbólicos, ao passo que, na cultura contemporânea, ela é praticada de forma deliberada, a partir da livre decisão do sujeito de marcar seu corpo. Realizamos, portanto, um roteiro histórico da utilização destas práticas em diversas culturas tradicionais, até chegarmos aos dias atuais. Para tanto, tomamos como referência Cunha (2002), Featherstone (2000), Klesse (2000), Pitts (2000), Turner (2000) e Roberts (1995).

As práticas de marcação do corpo que nos propomos a estudar são práticas consideradas radicais que interferem na superfície do corpo ou, mais especificamente falando, interferem diretamente na pele, alterando sua condição. Assim, no segundo capítulo, *Fronteiras do corpo*, embasados por Anzieu (1988, 1989), Freud (1893, 1905, 1095[1906], 1910, 1915, 1923, 1940[1938]) e Ogden (1993, 1996), abordamos as fases iniciais da constituição subjetiva, nas quais a experiência pele-à-pele tem papel fundamental. Os primeiros contatos entre mãe e bebê, na ocasião da relação primária, têm, na pele, o lugar privilegiado de trocas. É a partir destes contatos e dos cuidados da mãe para com o seu bebê que este, gradualmente, vai podendo diferenciar as fronteiras entre o interno e o externo, entre eu e outro. Desta maneira, estas trocas que têm como palco a superfície corporal se constituem como fundamentais na delimitação dos contornos do

corpo.

Concebendo o corporal como fornecedor das bases para o psiquismo, Freud (1923) postula que o Eu se constitui como a projeção da superfície do corpo. Anzieu (1989), baseado nesta constatação de Freud, formula o conceito de Eu-pele, que diz respeito à configuração de um envelope narcísico que delimita as fronteiras do Eu, tendo como base as funções corporais, principalmente as da pele. Assim, ao fornecer componentes para a configuração das fronteiras do corpo, a relação com o outro tem papel essencial na constituição do Eu e em sua delimitação. Nesta passagem entre o corporal e o psíquico, nos remetemos ao conceito freudiano de pulsão, que marca exatamente esta fronteira entre o psíquico e o somático. De acordo com Freud (1905), na relação com o outro materno, determinadas partes do corpo são privilegiadas, tornando-se sítio de excitações sexuais e configurando zonas erógenas. A erogeneidade, no entanto, não se restringe a determinadas partes do corpo, já que qualquer parte deste pode se comportar como uma zona erógena (Freud, 1905). Desta forma, vemos todo o corpo ser erogeneizado, constituindo-se como um corpo pulsional, a partir da relação com o outro.

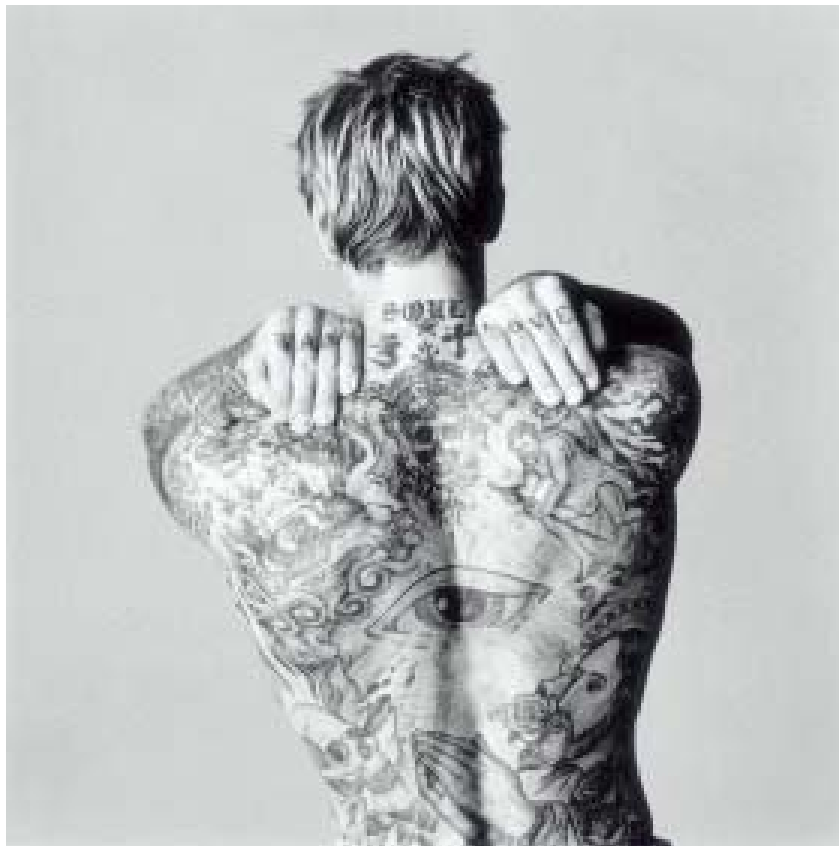
Tal relação envolve não só experiências prazerosas, como também experiências de desprazer e de dor. Estas últimas, de acordo com Freud (1915), beirando a excitação sexual, podem até mesmo produzir uma condição agradável. O masoquismo pode ser considerado o exemplo paradigmático disto, já que tem na dor o meio para obter prazer, portando, em si, um paradoxo: o prazer no desprazer. Nosso terceiro capítulo, *Masoquismo: o corpo entre o prazer e o desprazer*, tem como objetivo realizar um percurso a respeito do masoquismo na teoria psicanalítica. Para tanto, nos baseamos principalmente em Anzieu (1989), Assoun (2003), Ferenczi (1917), Freud (1905, 1915, 1920, 1924), M'Uzan (1972) e Rosenberg (2003). Em 1924, Freud postula a existência, na base de todo masoquismo secundário e perverso, de um masoquismo erógeno, que se refere não só à possibilidade de a dor fornecer componentes à excitação sexual, como também se constitui como modelo da união entre as duas classes de pulsão, a de vida e a de morte. Se tais pulsões, segundo Freud (1924), nunca se apresentam isoladamente, o masoquismo erógeno encontra-se na fonte de toda vida psíquica, ou seja, é fundamental à constituição subjetiva.

Ainda neste capítulo, expomos um caso de masoquismo perverso,

apresentado por M'Uzan (1972), para ilustrar a dinâmica do masoquismo. O masoquista, infligindo dor a seu corpo, apropria-se deste, fornecendo-lhe, a duras penas, um contorno. Retomando a ligação pulsional originária do masoquismo erógeno, M'Uzan (1972) afirma que através das práticas dolorosas, o masoquista atende a exigência da pulsão de morte de se satisfazer a todo custo, ao mesmo tempo em que se encontra em uma tentativa de delimitar suas fronteiras, na direção da individuação, ou seja, atendendo também as exigências de ligação da pulsão de vida.

Tendo a dor como fio condutor de nossa conclusão, traçaremos, nesta, paralelos entre as práticas de marcação do corpo, que foram objeto de nosso estudo, e as temáticas da constituição subjetiva e do masoquismo, através da delimitação das fronteiras do corpo. Levantaremos, ainda, algumas questões suscitadas na realização desta dissertação.

2. O CORPO MARCADO



*Quero ficar no teu corpo feito tatuagem (...)
Quero ser a cicatriz risonha e corrosiva
Marcada a frio, ferro e fogo, em carne viva*

Chico Buarque

2. O corpo marcado

Ao longo das diferentes épocas históricas, ao corpo foram atribuídas significações e funções variadas. Fazendo parte de um contexto sócio-cultural definido, este se encontra sempre vinculado e submetido a codificações próprias ao contexto no qual se insere. Podemos dizer, portanto, que o corpo é, desde sempre, marcado pela cultura, o que torna imprescindível pensá-lo dentro de um determinado contexto cultural.

Nesta perspectiva em que o corpo é concebido como socialmente construído, as práticas a ele relacionadas apontam os sentidos a ele atribuídos e sua inserção no social não só como produto, mas também como produtor de cultura. As diversas práticas de marcação do corpo são, a partir de registros históricos, evidenciadas como parte da história da humanidade desde os tempos mais remotos. Tais práticas dizem algo da inscrição da cultura no corpo de seus indivíduos¹, além das formas de inserção deste no social. Se a concepção de corpo encontra variações de acordo com as diferentes culturas, as práticas de marcação devem, portanto, ter seus significados e funções considerados de acordo com o contexto no qual estão inseridas.

O contexto por nós escolhido para abordarmos tais práticas é a cultura contemporânea, na qual o corpo assume um lugar de destaque e pode-se verificar uma exigência de se fazer algo com este. Dentre o campo das práticas de intervenção no corpo, tratamos das marcações consideradas radicais, tais como a tatuagem, o *piercing*, a escarificação, o implante subcutâneo, o *pocketing*, e outras duas práticas também relacionadas ao campo das marcações, o *pulling* e a suspensão.

¹ Nesta dissertação, procuramos manter a fidedignidade relacional na utilização dos termos indivíduo/cultura e sujeito/psicanálise.

2.1.

Corpo e cultura

Uma sociedade humana pode ser compreendida como um sistema de significações construído em função dos contrastes e diferenças entre os elementos existentes em uma cultura². A partir disto, é produzida uma lógica que, operando nesta sociedade, faz com que seus indivíduos comportem-se de acordo com suas exigências. Tal lógica é, primeiramente, introjetada pelos membros desta sociedade e, posteriormente, projetada por estes sobre o mundo, contribuindo, desta maneira, para a atribuição de sentido a este. Assim, as categorias que estruturam esta lógica operante é que vão estabelecer o material semântico básico da cultura (Guriévich, 1990). As categorias que constituem a lógica própria de uma sociedade são, inconscientemente, impostas aos indivíduos pertencentes a esta sociedade e é também de forma inconsciente que os indivíduos se encontram nos processos de produção e absorção desta lógica.

Estruturando-se de acordo com sua lógica interna, cada sociedade existente vai atribuir sentido ao mundo a partir de suas particularidades e de sua identidade própria. Desta maneira, a percepção do mundo e a atribuição de sentidos aos objetos deste se darão de formas variadas nas diferentes sociedades. São, portanto, inúmeras as formas possíveis de se perceber e expressar os elementos pertencentes ao mundo.

Na medida em que o corpo humano encontra-se dentro de sistemas de significações, a ele também são atribuídos diversos sentidos, de acordo com a lógica interna da sociedade na qual se insere. Sendo o corpo um suporte de signos, podemos dizer que no corpo individual estarão simbolicamente inscritas as marcas de uma determinada cultura ou, dito de outra forma, a dimensão do social encontra-se impressa no corpo humano:

(...) como qualquer outra realidade do mundo, o corpo humano é socialmente concebido, e (...) a análise da representação social do corpo oferece uma das numerosas vias de acesso à estrutura de uma sociedade particular (Rodrigues, 1986, p.44).

² O conceito de cultura é aqui entendido como um conjunto de elementos expressivos ou simbólicos, através do qual as diversas práticas de uma sociedade adquirem sentido.

Diversas forças sociais atuam constantemente no corpo, o que faz com que uma cultura seja legitimada no corpo de cada um dos seus indivíduos, o mesmo corpo que é por ela utilizado como sistema de expressão. Para Denise Sant'Anna (1995), “(...) o corpo está submetido à gestão social, tanto quanto ele a constitui e a ultrapassa” (p.12). O uso que dele é feito será determinado pela organização social e as relações com este corpo vão delinear a forma como este será percebido. Claude Lévi-Strauss (1974), na introdução ao livro “Sociologia e Antropologia”, de Marcel Mauss, comenta que o que atraiu o interesse deste autor foi a maneira como cada sociedade coloca para seus indivíduos um determinado uso de seus corpos.

O que está em jogo, portanto, é a produção de estruturas sociais e a forma como estas se expressam no corpo, em função da apropriação sócio-cultural deste corpo individual. Assim, podemos dizer que as marcas próprias a uma sociedade estarão simbolicamente inscritas em um corpo que nela se insere.

Em cada sociedade poder-se-ia levantar o inventário dessas impressões-mensagens e descobrir-lhes o código: bom caminho para se demonstrar, na superfície dos corpos, as profundezas da vida social (Rodrigues, 1986, p.63).

Ao longo do tempo, é inevitável que as estruturas sociais das diversas sociedades passem por processos de transformação. E, em decorrência destas modificações estruturais, podem ser verificadas algumas transformações no nível cultural. Em um estudo das diferentes sensibilidades no mundo ocidental, José Carlos Rodrigues (1999) fala das diferenças entre a cultura medieval e a cultura contemporânea. Tornando estas diferenças mais ilustrativas, o autor expõe as mudanças ocorridas nas formas de vivenciar e perceber a inserção do corpo no contexto social próprio a estes momentos históricos.

Para Rodrigues (1999), a Idade Média pode ser caracterizada como uma época na qual as preocupações não giravam tanto em torno do acúmulo de riquezas e dos investimentos - como acontece em uma cultura capitalista -, uma vez que a produção se baseava nos ciclos naturais. Neste período histórico, de acordo com o autor, foi produzido um corpo submetido aos ritmos da natureza.

A idéia de indivíduo não havia sido desenvolvida neste período, pelo menos da maneira como esta é concebida atualmente. Segundo o autor, ao se referir à Idade Média, não se deve falar em um corpo individual:

o corpo medieval era totalmente diferente daquele que surgirá no ambiente aristocrático-capitalista. Era um corpo de orifícios dotados de liberdade de expressão, de aberturas que falam, que podem usar de sinceridade. (...) Era o corpo da boca que cospe, que vomita, que arrota, que exala hálito. (...) Nada de uma rigidez que separa o interior corporal do exterior, que desenha os limites do corpo, restringindo-os à sua corporalidade individual (Rodrigues, 1999, p.84).

O corpo medieval é, portanto, um corpo público, aberto a todos os sentidos, tanto aos próprios quanto aos dos outros, que nada tem de contenção. É, portanto, um corpo do coletivo, não singularizado, sem delimitações precisas e, se visto por uma ótica contemporânea, um corpo não pudico, sem muitas reservas.

Rodrigues (1999) aponta ainda a relação que o corpo mantém com a arquitetura das cidades. As cidades medievais não eram cidades como as que conhecemos atualmente. O espaço urbano era invadido pelo campo, de forma que havia uma constante interação entre estes – por exemplo, os homens viviam rodeados de animais, o que ilustra a interação entre estes dois espaços.

O contato entre os habitantes era constante, uma vez que as cidades eram consideravelmente pequenas, se comparadas com as de hoje em dia, e a comunicação entre as pessoas se dava de forma direta: a cidade medieval não cortava a sociedade de si mesma (Rossiaud, 1989 apud Rodrigues, 1999). Se as distâncias físicas evidenciam, segundo Rodrigues (1999), as distâncias sociais entre os homens, podemos supor que estes eram bastante ligados, sem muitas barreiras entre si. A vida medieval caracterizava-se por ser uma mistura, um amontoamento e, neste momento histórico, em contrapartida com a contemporaneidade, a noção do privado não se fazia presente.

As sociedades passam, constantemente, por processos de reorganização em suas diversas áreas, dando forma a novas configurações sócio-culturais. Evidentemente, muitas mudanças ocorreram com relação à forma de vida medieval até os tempos atuais. Segundo Rodrigues (1999), as mudanças começam a aparecer quando a autonomização e a fragmentação se tornam operantes em diversas esferas da vida do homem. A oposição entre mundo terreno e mundo divino; a separação das esferas do público e do privado; a separação entre rural e urbano, entre outros, servem para exemplificar esta fragmentação.

As modificações que se deram ao longo da História, lentamente caminharam para o estabelecimento de uma cultura capitalista. A partir das

condições sociais e históricas produzidas, configurou-se uma nova organização social, na qual as concepções modernas de indivíduo e de consumo são constituídas. Conseqüentemente, o corpo, que também deve submeter-se a estas novas configurações, torna-se um corpo aprisionado em seus próprios limites – mas que permanece constantemente em interação com a dimensão social, visto que esta lhe atribui sentido.

Com relação à contemporaneidade, podemos considerar que a lógica imperativa da sociedade é a lógica do consumo. Em seu estudo sobre a sociedade de consumo, Baudrillard (1970) afirma que esta se encontra fundamentada no mito da felicidade, um mito que assume, no contexto da cultura de consumo contemporânea, um caráter fortemente individualista. Trata-se da busca de um bem-estar que pode (e deve) ser medido em função dos objetos que cada indivíduo consome e possui:

O consumismo é, por excelência, individualizante. (...) A personalização do modismo consumista faz com que o indivíduo, massificado e uniformizado, sintase único na posição que ocupa socialmente, quando se apropria de determinados bens e objetos (Freire Costa, 1986, p.154).

Na busca por uma felicidade imediata e duradoura, os objetos são consumidos em ritmo frenético, produzido e sustentado por um mercado que anuncia o consumo de seus produtos atrelando-o a promessas de satisfação e felicidade eternas. De acordo com Contardo Calligaris (2001), o mercado promove e vende objetos e serviços considerados indispensáveis aos indivíduos para que estes alcancem os ideais predominantes na cultura contemporânea, relacionados ao bem-estar e à felicidade, “(...) mas, ao mesmo tempo, é preciso que toda satisfação conclusiva permaneça impossível” (p. E8), para que o fluxo de objetos a serem consumidos seja constantemente mantido e nunca deixe de cumprir sua função: a de serem permanentemente desejados.

Assim, tem-se uma constante circulação de um número infindável de objetos a serem consumidos, a todo momento, para que a felicidade (ilusória) de um indivíduo não ‘escape’ dele. Segundo Cynthia De Paoli (2000), “(...) o que se busca é felicidade, sem esforço ou demora, uma promessa de gozo” (p.49). Acrescentaríamos que se trata de uma promessa ilimitada de gozo e da busca de uma felicidade um tanto quanto plástica, que se alarga mais e mais, cada vez que

um objeto é consumido, mas que, nem com isso, consegue ser satisfeita.

Nas palavras de Jurandir Freire Costa (1986),

(...) a obtenção do prazer imaginado e da satisfação com a vida escorrem-lhe por entre os dedos, cada vez que ele (o indivíduo) busca aproximar-se e apropriar-se dos objetos. A felicidade que lhe cabe é a felicidade desidratada do consumo, orquestrada pela propaganda das mercadorias (p.144).

Fica claro que, no contexto da sociedade de consumo, o que se busca é saciar uma felicidade supostamente tida, pelos indivíduos, como necessária e duradoura, mas que, na realidade, revela-se transitória e permanece incessantemente insatisfeita.

Dentro desta lógica social, na qual os objetos são consumidos ao bel-prazer dos indivíduos, há uma exaltação das diferenças, uma promessa de singularização que também nunca será alcançada da forma que foi prometida, na medida em que a lógica do consumo é ser diferente de alguns, porém, sendo ‘igual’ a outros (Coutinho, 2002). Freire Costa (1986) comenta que, nesta lógica, os indivíduos, concebidos como elementos de um sistema de signos, são colocados em oposição e as necessidades e idiosincrasias de cada elemento/indivíduo não são consideradas relevantes. Evidencia-se, então, um paradoxo que é próprio da contemporaneidade: ao mesmo tempo em que se pretende uma uniformização, tem-se um processo de pluralização. De acordo com Jean Baudrillard (1970),

(...) a concentração monopolista industrial, ao abolir as diferenças reais entre os homens, ao tornar homogêneos as pessoas e os produtos, é que inaugura simultaneamente o reino da diferenciação. (...) Também agora, é sobre a perda das diferenças que se funda o culto da diferença (p.102).

Se entre os indivíduos são abolidas as diferenças reais, isto significa que o outro deixa de ser percebido enquanto alteridade, assumindo então o lugar de mais um objeto a ser consumido. Assim, entre os indivíduos é estabelecida uma relação de caráter transitório e efêmero, na qual a história destes nem sempre é levada em consideração. Zygmunt Bauman (2003) comenta a respeito da fragilidade das relações na atualidade. O autor considera as relações de hoje como ‘relações virtuais’, em contraposição aos relacionamentos antiquados, que incluíam um compromisso entre os indivíduos. As ‘relações virtuais’ são, para o autor,

adequadas ao cenário líquido da contemporaneidade, por serem relacionamentos nos quais pode-se entrar e sair com maior facilidade.

Fátima Milnitzky (2002) enfatiza ainda a atitude de indiferença que surge no contexto do consumo, no qual há uma disputa entre os indivíduos pela ‘auto-realização’ e pelo próprio ‘direito à felicidade’. Neste ponto, torna-se evidente que este indivíduo encontra-se absorvido em um culto a si próprio:

(...) o que está em jogo na cultura contemporânea como supervalorização da individualidade e do privado em detrimento do coletivo e do público trata-se não de uma supervalorização do eu, mas de uma supervalorização do que talvez devêssemos chamar de campo do si mesmo (...), de um certo domínio do narcisismo, que busca negar a existência do outro (Cunha, 2002b).

Neste panorama, o corpo transforma-se, na contemporaneidade, um corpo-consumidor, inserido em uma sociedade regida pela cultura de mercado que incentiva o consumo. Trata-se, agora, de um corpo privado, que se volta para si mesmo, um corpo narcísico que não se abre aos sentidos alheios: corpo-ferramenta, propriedade privada, ‘bem de produção’ que, tomado como posse de um único indivíduo, é utilizado por este para apropriar-se também dos outros corpo-ferramentas (Rodrigues, 1999), que, como dissemos, tornam-se objetos, sendo negados enquanto alteridade.

Conforme Beatriz Sarlo (2000), entrando na lógica do mercado, o indivíduo torna-se um “coleccionador às avessas”, que coleciona aquisições de objetos, ao invés de colecionar os próprios objetos. Para a autora, os objetos adquiridos pelos indivíduos perdem seu valor antes mesmo de serem tocados ou usados. Além disto, sempre haverá um outro objeto a atrair sua atenção. Assim, o indivíduo novamente se encontra em um esforço, que parece não terminar nunca, para conseguir satisfazer-se mais uma vez.

A busca desenfreada pela satisfação imediata de necessidades privadas acentua a importância do presente. O passado torna-se descartável, pois o que antes era desejado a todo custo, torna-se inútil e mesmo obsoleto assim que é alcançado, já que algo novo passa a ser desejado e o indivíduo é novamente impelido a adquirir um novo objeto para aplacar seu desejo. Desta forma, a exigência de se viver o presente é transmitida como um imperativo. Para Mario Pablo Fuks (2000), “valoriza-se um presente fugaz e eterno, uma cultura de um efêmero renovável, que descarta o passado e se desinteressa pelo futuro” (p.2). O

futuro, de acordo com Calligaris (2001), encolheu e “hoje prevalece o futuro dos afazeres imediatos” (p.E8). Não interessa muito o que se pode ter amanhã, se a exigência é para hoje: o prazer que se pode ter hoje não pode ser adiado.

Trata-se de uma época em que a arte de viver substitui a arte de morrer (Ariès apud Mannoni, 1995). Agora, a felicidade e a juventude são cultuadas e o que vai contra estes ideais deve ser excluído do cotidiano do indivíduo a todo custo. Tudo o que evoca a idéia da morte – por exemplo, a doença e o envelhecimento – deve ser evitado. Com isto, a ciência encontra-se em um enorme esforço para avançar na direção da cura para as doenças que ameaçam a existência dos indivíduos e também proliferam as substâncias psico-farmacológicas que tem como função adiar o sofrimento destes.

Se a ordem nesta cultura de consumo é gozar e ser feliz, o indivíduo deve, para isso, fazer uso de todos os objetos que se encontram disponíveis para a construção de uma imagem ideal que possa capturar os outros indivíduos-imagens. Segundo Teresa Pinheiro (2002), este modelo ao qual estamos nos referindo “(...) deixa de ser um modelo de como o sujeito deseja ser no futuro para passar a ser o que ele precisa ter para ser uma imagem” (s/p). Mas qual é a imagem que se deseja ter nesta cultura considerada narcisista?

Segundo Mike Featherstone (apud Coutinho 2002), o consumo alimenta uma ‘estetização da vida cotidiana’ e, a partir disto, verifica-se a preponderância de um culto à imagem e à beleza. De fato, percebemos, hoje, nos indivíduos, uma preocupação exacerbada não só com seus corpos, como também com os outros corpos. Isto porque, uma vez que a imagem de si vai se constituir em relação ao outro, este se torna uma medida de comparação, uma imagem que vai espelhar não só a imagem do próprio sujeito, mas também outras imagens. E ainda, a imagem de si precisa ser reconhecida pelo outro.

Nos últimos tempos, o corpo adquiriu grande importância e a preocupação com este tomou dimensões nunca antes vistas, tanto na vida privada como na cultura em geral, o que leva alguns autores a falar de um culto ao corpo na atualidade. De acordo com Baudrillard (1970), o corpo passa a ter valor em sua materialidade como objeto de culto narcisista³. No contexto do mito da felicidade

³ Freire Costa (1986) analisa, do ponto de vista da psicanálise, a pertinência do uso deste ‘traço psicológico’, o narcisismo, na caracterização da cultura contemporânea. Veremos mais adiante sua posição com relação a isto.

e do prazer, na qual há um consumo do corpo, este se torna ‘objeto de salvação’ e de reinvestimento narcísico.

Na concepção de Freire Costa (1986), esta cultura de consumo faz com que o indivíduo acredite que nenhum outro sistema lhe consentiu tanta ‘liberdade’, autonomia, prazer e bem-estar como agora. Mas, o que realmente ocorre, segundo ele, é que a sociedade de consumo coloca o indivíduo e seu corpo diante de um paradoxo: o indivíduo deve situar seu corpo frente à possibilidade do prazer e, ao mesmo tempo, frente à possibilidade da morte. Assim, de acordo com o autor, a sociedade de consumo tem efeitos violentos sobre o indivíduo, principalmente na maneira como a morte e o prazer são a ele apresentados, e a forma com que este tenta limitar estes efeitos é, envolvido em uma preocupação narcísica, investir compulsivamente em seu corpo. Esta preocupação narcísica da qual fala o autor e com o qual se convive na sociedade de consumo está relacionada, para ele, ao narcisismo de um corpo privado do prazer: “o indivíduo volta-se para si mesmo na esperança de superar o *estado de privação* em que seu corpo é socialmente mantido” (p.181, grifo do autor). Este estado de privação diz respeito à característica desta sociedade de, por detrás dos apelos publicitários ao prazer, manter os indivíduos em constante insatisfação, para que a lógica do consumo possa circular. O autor comenta que, na realidade, a “(...) faceta vendável da ideologia do bem-estar é divulgada para dissimular o medo do sofrimento e da morte, que apavoram o indivíduo moderno” (p.178).

O autor circunscreve o uso que faz do conceito de narcisismo no contexto da sociedade contemporânea. Para ele,

o mal-estar da cultura atual não se explica, em nossa opinião, por um ‘excesso qualquer de narcisismo’ ligado à economia da experiência de satisfação. O homem narcísico não sofre por querer ‘gozar demais’ (...). O narcisismo moderno é um *narcisismo regenerador* (p.169, grifos do autor).

Mas o que Freire Costa quer dizer com narcisismo regenerador? Para ele, sendo o corpo tomado como objeto de consumo, a lógica operante nesta sociedade obriga o indivíduo a tomar uma ‘estratégia de sobrevivência narcísica’ que pouco tem a ver com o prazer e muito com a dor. Esta estratégia é aquela utilizada pelo indivíduo que, na tentativa de amenizar os efeitos violentos da cultura de

consumo, dirige a seu corpo um investimento compulsivo⁴.

Realmente, vemos, com facilidade, a crescente disponibilidade de uma vasta gama de técnicas de intervenção no corpo. Umais mais, outras menos invasivas – desde cremes, massagens, dietas e musculação intensiva (e muitas vezes o uso de anabolizantes), até lipoaspirações, implantes de silicone e cirurgias plásticas, que agem com maior eficiência –, várias são as intervenções possíveis no corpo para esculpi-lo, na tentativa de transformá-lo na imagem desejada. Este propósito talvez possa ser considerado uma máscara da qual se serve este investimento compulsivo no corpo, ‘estratégia de sobrevivência narcísica’, para lidar com os efeitos da lógica do consumo que coloca o corpo como mais um objeto.

A tarefa de se constituir como corpo ideal é, muitas vezes, penosa para os indivíduos: estes passam horas em academias, se prestam a eternas dietas alimentares ou até mesmo se submetem a diversas cirurgias. Aliás, a expressão ‘sofrer uma cirurgia’ tem seu sentido amenizado, na medida em que, mesmo que sejam processos invasivos e de recuperação dolorosa, como qualquer outra cirurgia, as cirurgias estéticas deixam de carregar este caráter sofrido: a ânsia de alcançar a imagem ideal e a posterior satisfação com os resultados – nem que esta seja uma satisfação temporária –, fazem com que a dor seja esquecida rapidamente. Assim, as cirurgias vêm tornando-se práticas cada vez mais procuradas: uma cirurgia plástica pode ser o programa de um fim-de-semana.

No entanto, é difícil desvincular destas práticas o caráter de sacrifício que ainda permanece tanto no esforço exigido pelos exercícios de manutenção do corpo, quanto no traumatismo das cirurgias – mesmo que a dor e o desconforto sejam posteriormente esquecidos. Além disto, o sacrifício aparece também na exigência de manter-se constantemente “em forma”, da qual fala Goldenberg (2002):

cada indivíduo é considerado responsável (e culpado) por sua juventude, beleza e saúde: só é feio quem quer e só envelhece quem não se cuida. Cada um deve

⁴ Segundo Freire Costa (1986), neste investimento compulsivo no corpo, o que ocorre é que a libido é dirigida para o corpo, uma vez que este se tornou fonte de sofrimento e ameaça de morte para o indivíduo. Neste ponto, Freire Costa (1986) utiliza o conceito de narcisismo baseado em Freud (1914, 1920) quando este mostra a possibilidade de o corpo ser investido narcisicamente não por ser fonte de prazer, mas por ser causa de dor, na ocasião de afecções orgânicas. Mencionaremos este assunto mais adiante nesta dissertação.

buscar em si as imperfeições que podem (e devem!) ser corrigidas (p.9).

Constanza Pascolato (apud Goldenberg e Ramos, 2002) enfatiza a importância de se aprender a ter prazer na autodisciplina para que os ideais estéticos sejam alcançados com maior facilidade. O que se percebe é que o sacrifício aparece travestido de autodisciplina e precisa ser domesticado e amenizado, para que o resultado esperado seja alcançado. Para Courtine (1995), a imagem ideal nunca será obtida sem sofrimento e o sofrer, segundo Freire Costa (1986), “(...) tornou-se um verdadeiro ‘infortúnio da virtude’, uma prova de ‘masoquismo’” (p.180).

O uso destas práticas, neste contexto em que o corpo é cultuado, parece não estar exclusivamente associado a um cuidado com o corpo e ao manter-se saudável. Muitas vezes, o excesso de preocupação parece estar mais relacionado à forma de se apresentar ao mundo como uma imagem ao olhar do outro, em uma busca pela imagem ideal, característica desta cultura que, segundo Calligaris (1996), é “a dita cultura do narcisismo, em que o fundamento do laço social são estereótipos que todos queremos espelhar” (p.89).

As práticas de manipulação do corpo não se resumem, porém, a estas intervenções acima mencionadas. Cada vez mais vemos, em nosso cotidiano, corpos modificados em sua materialidade. Os corpos marcados com tatuagens e *piercings*, por exemplo, tornou-se paisagem conhecida em nosso meio cultural. Isto parece evidenciar a ênfase, nesta cultura, em uma certa exigência de se fazer algo com o corpo. De toda forma, a marcação do corpo através destas últimas práticas não é exclusividade desta cultura e vêm sendo empregada desde as mais antigas sociedades. É nisto que nos deteremos em seguida.

2.2.

Marcação do corpo: um histórico

O corpo humano, desde as mais remotas sociedades humanas até os dias atuais, parece sempre ter sido objeto de fascinação. Marcel Mauss (1974) considera o corpo “(...) o primeiro e o mais natural instrumento do homem” (p.217). Modelado, marcado, gravado, cortado, furado, tatuado, alargado,

queimado, o corpo se oferece a diversas práticas de modificação que nele intervêm, metamorfoseando sua forma e aparência.

Em toda a história da humanidade, a marcação do corpo constitui-se como prática comum a diversas culturas. Segundo Bryan Turner (2000), a descoberta de múmias egípcias tatuadas do período do Império Médio (aproximadamente entre 2040 a 1640 a.C.) é uma das muitas evidências encontradas no que se refere ao uso, em tempos remotos, de tatuagens e de práticas a ela relacionadas. O mais antigo homem tatuado encontrado foi descoberto, em 1991, perto de uma montanha nos Alpes Europeus, sob um iceberg. Este homem, identificado como um caçador do período Neolítico e que, portanto, teria morrido há aproximadamente cinco mil anos, impressionou a todos não só pela sofisticação de seus instrumentos e roupas, mas também por possuir tatuagens lineares pelas costas e pernas (Lautman, 1994).

Se o interesse na marcação do corpo é um fato verificável nas diversas culturas ao longo dos tempos, o mesmo não pode ser dito a respeito dos motivos para serem utilizadas e os sentidos atribuídos às práticas utilizadas para este fim nas diversas culturas nas quais são praticadas. Tais práticas assumiram, no decorrer da História, funções variadas de acordo com cada sistema cultural, a partir dos referenciais simbólicos da sociedade na qual estavam inseridas.

Conforme apontam Pierrat e Guillon (apud Costa, 2003), o uso da tatuagem se constituía como prova iniciática entre os povos das diversas ilhas da Polinésia. A respeito da tatuagem integral, marcação de todo o corpo através da prática da tatuagem, os autores comentam:

repertório de atos importantes da vida, marca guerreira e símbolo de coragem, signo de interação ao grupo e de identificação entre as tribos, a tatuagem integral efetua-se ao longo da vida dos polinésios (Costa, 2003, p. 14).

Vemos, neste caso, que a aplicação da tatuagem marca o processo de construção da reputação do indivíduo em sua sociedade, evidenciando seus feitos e sua pertença a seu grupo. De acordo com Ana Costa (2003), a tatuagem integral possui, entre os polinésios, um papel de extrema importância, sendo indicador de *status*. Todavia, a autora comenta que “esta ‘integralidade’ quase nunca é conseguida, permanecendo como uma espécie de ‘obra’ inacabada” (Costa, 2003, p.14).



Ilustração 1 - Maori Moko (1923)

Entre os *Maoris*, povo originário da Polinésia e radicado na Nova Zelândia, a inscrição na pele também tem a função simbólica de registrar o lugar ocupado pelo indivíduo na sociedade. Eduardo Leal Cunha (2002) comenta que o *Moko* (Ilustração 1), tatuagem realizada no rosto, característica dos *Maoris*, funciona como uma assinatura, marcando a inclusão do indivíduo nesta cultura.

Com relação ao *piercing* e às escarificações⁵, estes também parecem ter sido empregados em diversas culturas ao longo do tempo como, por exemplo, na África negra, na qual não apenas tinham função ornamental, como também proporcionavam reconhecimento religioso e social aos membros que deles faziam uso. Assim, marcavam não só a existência do indivíduo, como também seu pertencimento a um determinado grupo (Bruna apud Costa, 2003, p.10).

No final do século XIX, os *Tabwa* do sudeste do Zaire e do nordeste do Zâmbia cobriam-se por inteiro com escarificações. Thomson, um observador da época, considera as escarificações deste povo uma forma de arte elevada devido à complexidade das figuras desenhadas no corpo de seus membros (apud Roberts, 1995). Com as escarificações, os *Tabwa* acreditavam ser possível aperfeiçoar o corpo humano através de um sistema de signos. A palavra por eles utilizada para se referir a esta prática, *kulemba*, possui diversas significações: escarificar, pintar, desenhar, tornar inócua uma enfermidade através, por exemplo, de ervas medicinais, além de obter sucesso e alcançar um objetivo (Roberts, 1995). Posteriormente e, principalmente, a partir do momento em que passaram a ter contato com colonizadores europeus, dentre os inúmeros significados dados a esta palavra, foi incluído, nesta lista, o verbo ‘escrever’. Os substantivos derivados da

⁵ A escarificação é uma prática de marcação do corpo realizada por meio da aplicação de cicatrizes na pele. Originalmente praticada apenas por povos de pele escura, a escarificação é correspondente à tatuagem, já que a aplicação de pigmentos na pele que caracteriza esta última prática não produzia, na pele escura, os resultados esperados. Atualmente, seu uso é difundido e não mais restrito a determinados povos. Em algumas culturas, além da realização de uma ferida na pele que posteriormente dará forma a uma cicatriz, ainda eram inseridas, nestas, cinzas para dar um relevo mais definido às marcas.

raiz do verbo – *lemba* – referem-se tanto a inscrições, tais como escarificação e escrita, como também são usados para designar caçadores bem-sucedidos (Roberts, 1995). Estes são definidos pelos *Tabwa* como aqueles que conseguem perceber, mesmo em uma vasta floresta, onde pode encontrar sua caça, o que implica traçar um caminho, fazendo marcas nas árvores, transformando um caminho de desconhecido em conhecido. Esta definição introduz as noções de ordem e de senso, pois torna

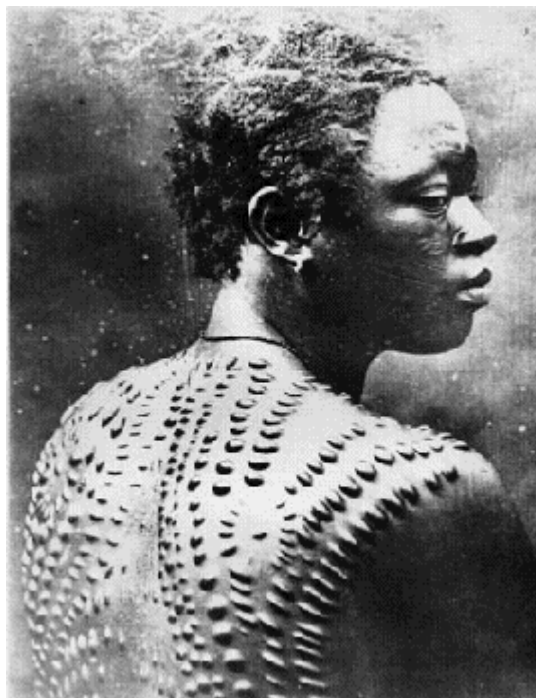


Ilustração 2 - Escarificação Tabwa (1900)

a floresta cognoscível e, “(...) com isso, ‘inscreve’ a consciência humana e o ser humano, de forma que o caçador (e aqueles que o seguem) possa perceber, conhecer e obter sucesso”⁶ (Roberts, 1995, p. 43, tradução nossa). *Kulemba* adquire, então, o significado de inscrever e tornar conhecida a face incompreensível de uma situação. Segundo Roberts (1995), este novo significado diz respeito a um movimento em direção à perfeição⁷, sendo esta última sempre buscada, de alguma forma, por este povo.

De acordo com o autor, as jovens *Tabwa* eram escarificadas, desde muito novas, com desenhos bem elaborados no rosto, colo, abdômen e costas (Ilustração 2), para alcançar o estado de perfeição requerido, em sua cultura, daqueles que desejam casar-se e ter filhos. Os homens, por sua vez, eram escarificados com marcas menos elaboradas. Esta prática de escarificação não é mais realizada pelos *Tabwa* na atualidade.

Em geral, as práticas de marcação do corpo citadas ocupam lugar de fundamental importância na organização destas sociedades tradicionais. De acordo com Henri-Pierre Jeudy (2002), as diversas práticas de inscrição sobre o corpo são, nestas sociedades, práticas que ‘culturalizam’ o corpo, marcando a

⁶ Citação original: “(...) in so doing, ‘inscribes’ human consciousness and being, so that the hunter (and those to follow him) may perceive, know, and succeed” (Roberts, 1995, p.43).

⁷ Segundo Roberts (1995), é muito provável que *kulemba* seja a palavra utilizada pelos *Tabwa* para designar o ‘Ser Supremo’.

incidência da cultura nos corpos de seus membros. Em um estudo sobre a representação da tatuagem em sociedades tradicionais, Pierrat e Guillon (apud Costa, 2003) apontam três usos típicos ou funções relacionadas a tal prática: o uso religioso, o uso como marca identitária e a função de marcar a mudança de identidade social. Sobre o uso religioso ou místico, Turner (2002) comenta que as tatuagens serviam para afugentar os maus espíritos, representantes de enfermidades, assegurando, assim, boa saúde aos membros da sociedade. Como marca identitária, garantia a pertença do indivíduo a seu grupo social e ainda, em algumas sociedades, a tatuagem indicava a distinção entre nobres e guerreiros, registrando nos corpos destes últimos suas conquistas. Com relação à terceira função citada, as tatuagens, geralmente realizadas durante um ritual, marcavam a transição do indivíduo pelas diversas etapas do ciclo da vida, como a passagem da juventude para o mundo adulto.

Características de algumas sociedades tradicionais que utilizavam práticas de marcação do corpo em seus diversos rituais, podemos ainda mencionar o *pulling* e a suspensão humana. O *pulling* era praticado em várias tribos *Sioux*, povo nativo americano, em uma cerimônia religiosa chamada *Sun Dance*, na qual os participantes dançavam em volta de árvores e, no fim da cerimônia, que durava quatro dias, os homens furavam-se no peito com ganchos amarrados por uma corda em árvores e puxavam, na direção oposta, até a pele romper. Com este sacrifício, os *Sioux* entravam em um estado de transe, através do qual buscavam fazer contato com o ‘Grande Espírito Branco’, para dele obter conhecimento e cura para enfermidades (Musafar, 2003).



Ilustração 3 - Suspensão Savite Hindu, 1920

Com relação à suspensão, esta era um elemento fundamental em ritos de passagem, rituais de cura e de devoção a divindades, realizados em culturas antigas, tal como a cultura Hindu do sul da Índia (Ilustração 3), além de fazer parte de cerimônias religiosas de nativos americanos por centenas de anos. Entre os *Mandans*, tribo que vivia nas proximidades do Rio Missouri, um tipo de suspensão denominada *O-Kee-Pa* era realizada como rito de passagem

para o mundo adulto. Prestes a entrar na vida adulta, os jovens *mandans* tinham quatro ganchos inseridos em sua pele – dois no peito e dois nas costas. Posteriormente, eram suspensos por um homem mais velho, o *Ka-See-Ka* (termo que significa guia), que necessariamente já teria passado por este ritual. Em grande sofrimento, ficavam suspensos por 20 minutos e, a partir das palavras deste guia espiritual, deveriam alcançar um estado de graça. A suspensão ainda é praticada ritualisticamente no sul da Ásia, principalmente na Malásia e na Tailândia (Musafar, 2003).

É interessante notar que todas estas práticas de marcação do corpo realizadas em culturas tradicionais, se constituíam como elementos que compunham cerimônias e rituais próprios a estas culturas. Eram, portanto, dispositivos culturais que diziam algo do funcionamento social destas culturas, indicando a condição social do indivíduo em seu grupo social, marcando sua pertença a este (Cunha, 2002b).

As marcações corporais, de acordo com Cunha (2002b), chegaram ao Ocidente no fim do século XVIII, tornando-se mais procuradas somente no século XIX. A primeira aparição do termo ‘tatuar’ na língua inglesa foi na publicação, em 1893, das descrições do Capitão James Cook a respeito de suas observações, de julho de 1769, sobre a prática da tatuagem no Taiti (Jones, 2000). ‘*Tattoo*’, palavra utilizada por Cook para se referir a esta prática, vem de ‘*tatau*’, denominação dada pelos taitianos. Trata-se, na realidade, de uma onomatopéia derivada do som produzido durante a realização da tatuagem, processo no qual a pele era furada, através de instrumentos pontudos geralmente feitos de madeira, bambu, pedra, metal, ossos ou dentes, e, posteriormente, nela eram inseridos pigmentos naturais, extraídos de plantas, animais ou minérios para fornecer cor ao desenho feito na pele.

O surgimento, no Ocidente, de práticas de intervenção no corpo tais como tatuagem e *piercing* provocaram, de início, certo mal-estar. A tatuagem foi trazida para a cultura ocidental por antigos exploradores e marinheiros através do tráfego marítimo. Estes, no entanto, trouxeram somente a prática, deixando de lado toda a história e os significados atribuídos à tatuagem nas culturas das quais se originou. Assim sendo, não demorou muito para que esta prática fosse atrelada não só ao

que é infame e marginal, como ainda à própria figura do criminoso⁸. Não nos esqueçamos que, durante muito tempo, pessoas com as orelhas furadas - tipo de *piercing* mais difundido nos dias atuais – foram consideradas rebeldes ou marginais. É exatamente por este viés - o da marginalidade - que as práticas de modificação do corpo entram em nossa cultura, sendo remetidas a algo da ordem da transgressão (Cunha, 2002), a uma busca ativa por um valor marginal (Costa, 2003).

Baseada em um relato histórico dos costumes ligados às modificações corporais desenvolvido por Denis Bruna, Costa (2003) comenta a relação tecida pelo autor entre o mal-estar causado por estas práticas e a representação de corpo imposta pelo Cristianismo, cujo ápice se deu principalmente na Idade Média. Segundo a autora, o Cristianismo colocou em causa uma ‘sacralização do corpo’, que fez com que tais práticas fossem consideradas demoníacas pela Igreja. Neste período, os indivíduos que marcavam seus corpos eram tidos como hereges, indivíduos à margem da prática cristã.

Todavia, as diversas práticas de marcação do corpo foram, aos poucos, sendo incorporadas à cultura ocidental. Em meados do século XIX, índios tatuados eram atração de circos e a tatuagem torna-se objeto de competição entre os marinheiros, disseminando seu uso (Cunha, 2002a). Posteriormente, algumas destas práticas, principalmente a tatuagem e o *piercing*, passaram a ser utilizadas por nobres, até que o uso destas tornou-se mais abrangente.

Atualmente, as diversas práticas de marcação do corpo são amplamente utilizadas. Segundo Costa (2003), isto se torna possível na medida em que a forma de organização que é peculiar à contemporaneidade permite a inclusão do que antes era considerado marginal. Mais radicalmente falando, podemos ainda dizer que, no contexto contemporâneo, o marginal é absorvido o que, de certa forma, também o transforma em mais uma mercadoria de circulação.

Fato é que, com as possibilidades promovidas pelo avanço científico-tecnológico, o campo das intervenções possíveis no corpo foi largamente ampliado e as inúmeras intervenções que fazem parte da contemporaneidade,

⁸ De toda forma, não foi só no Ocidente a tatuagem chegou a ser considerada como símbolo da marginalidade. Segundo Victoria Lautman (1994), aproximadamente no século V, a tatuagem, anteriormente utilizada como adorno, torna-se mal-vista no Japão, na medida em que passa a ter seu uso relacionado à punição aplicada aos criminosos, que tinham os crimes por eles cometidos inscritos em seus corpos.

forma, hoje, uma longa lista.

O estatuto das intervenções corporais parece ter sofrido um deslocamento. Tanto seus adeptos quanto alguns autores que escrevem sobre o tema consideram tais práticas como forma de expressão artística, incluindo-as em um campo denominado *Body Art*⁹. De fato, existe o campo das performances artísticas relacionadas às modificações corporais, no qual se insere, por exemplo, o trabalho da artista francesa Orlan, que submete-se a inúmeras cirurgias plásticas, principalmente em seu rosto. Realizadas apenas com anestésicos locais, uma exigência da artista, tais cirurgias são gravadas e apresentadas ao vivo em diferentes galerias de arte, enquanto Orlan declama poesias e discute questões relacionadas ao estatuto da arte e aos padrões de beleza vigentes na contemporaneidade. Seu trabalho é apresentado como um desafio aos padrões de beleza aclamados na contemporaneidade e seu objetivo parece ser o de transformar seu corpo em uma obra de arte mutável.

Entretanto, não é por este viés – o da *Body Art* - que gostaríamos de abordar o tema das marcações do corpo. Interessa-nos, aqui, tratar de algumas destas práticas, não como práticas que fazem parte de um campo artístico, mas como uma maneira possível de o sujeito apresentar-se no mundo, através de marcas e inscrições em seu corpo.



Ilustração 4 - Tatuagens e piercings

Devemos, no entanto, esclarecer que, até aqui, não fizemos distinção entre as diversas intervenções no corpo. Falamos de tatuagens, *piercings*, escarificações, *pulling* e suspensão e mencionamos também a musculação, a lipoaspiração e cirurgias plásticas. A partir de agora, iremos nos referir, exclusivamente, a algumas práticas consideradas como práticas de marcação radical do corpo que estão inseridas no campo do *Body Modification*. São elas: a

⁹ Jeudy (2002), em seu livro *O corpo como objeto de arte* se detém longamente na discussão de o corpo poder ser ou não considerado como obra de arte. Para o autor, o objeto de arte pode ser caracterizado como uma obra terminada e, portanto, intocável. O corpo não poderia ser considerado como tal, uma vez que se encontra em perpétua metamorfose: “imaginar o corpo como objeto de arte é tê-lo por morto” (p.21).

tatuagem (Ilustração 4), o *piercing* (Ilustração 4), o implante subcutâneo (Ilustração 5) – inserção, na pele, de objetos tridimensionais feitos geralmente de *teflon* ou de aço cirúrgico –, a escarificação (Ilustração 6) – que, atualmente, engloba o *branding*, marcação do corpo através



Ilustração 5 - Implantes subcutâneos

do calor, a partir de metal quente ou laser e o *cutting*, realizado a partir de cortes na pele com lâmina afiada –, o *pocketing* (Ilustração 7), o *pulling* (Ilustração 8) e a suspensão (Ilustração 9).



Ilustração 6 - Escarificação

O campo do *Body Modification* abarca inúmeras práticas de intervenção no corpo consideradas radicais. Além das que acabamos de mencionar, ainda estão incluídas, neste campo, práticas como bifurcação da língua, amputação, modificações faciais, *stretching*, entre

muitas outras. A escolha limitada por apenas algumas práticas deste campo encontra sustentação no fato de estarmos interessados em manipulações que atuam na superfície do corpo, ou seja, na pele propriamente dita, deixando, nela, marcas de caráter mais ou menos permanente, mas que efetivamente transformam o corpo em sua materialidade.



Ilustração 7 - Pocketing



Ilustração 8 - Pulling



Ilustração 9 - Suspensão

2.3.

A marcação radical do corpo

Para situar o uso, na contemporaneidade, das práticas de marcação radical do corpo, deve ser realizada uma exposição a respeito do campo no qual estas se inserem, o campo do *Body Modification*. Este será, a partir de agora, identificado com o que chamamos de modificações corporais ou modificações corporais radicais.

Segundo Mike Featherstone (2000), foi principalmente nos últimos trinta anos que houve, no Ocidente, um ressurgimento do interesse na modificação do corpo a partir de práticas consideradas radicais. Para Victoria Pitts (2000), as modificações corporais radicais surgem no contexto do submundo sexual dos anos 70 e 80, sendo assim associada às práticas sexuais sadomasoquistas. O histórico de tais modificações corporais explica o fato de seus praticantes serem, como afirma a autora, muitas vezes considerados como perversos, criminosos e ofensivos.

Partindo de um estudo realizado com 35 artigos de jornais americanos, publicados no período de 1993 até 1998 a respeito dos indivíduos que fazem uso de práticas radicais de modificação corporal, Pitts (2000) sugere que, no relato da mídia, tais indivíduos são constantemente analisados pelo viés da psicopatologia, sendo raros os relatos que não classificam tais práticas como patológicas. De acordo com os profissionais de saúde mental, os indivíduos praticam tais intervenções não as escolhem como prática, mas são “dirigidos por impulsos patológicos” (Pitts, 2000, p.294), sendo guiados por uma adição ou compulsão a se auto-mutilar.

A idéia de que as modificações corporais radicais se encontram relacionadas à mutilação ou a algo fora do controle do indivíduo nos remete à discussão anteriormente abordada a respeito da representação de corpo própria à introdução do Cristianismo na Idade Média, que situava as práticas de intervenção no corpo como pertencentes ao âmbito da marginalidade. Porém, como afirma Denis Bruna (apud Costa, 2003), “se a idéia de marginalidade permanece, a marca imposta na Idade Média deslizou, pouco a pouco, para uma distinção reivindicada por alguns de nossos contemporâneos” (p.12).

O autor parece, nesta passagem, referir-se à reivindicação que alguns praticantes das marcações e modificações corporais radicais fazem a respeito de um movimento contemporâneo de um suposto retorno a culturas ditas “primitivas”. Tais praticantes usam o termo *Modern Primitives* (Primitivos Modernos) para se identificarem como indivíduos que buscam não só inspiração em culturas antigas ou tradicionais, mas que também adotam os ritos e as técnicas de modificação corporal nelas utilizadas. As práticas adotadas pelos *Modern Primitives* vão muito além daquelas que elegemos como assunto deste trabalho - tatuagem, *piercings*, implantes subcutâneos, escarificações, *pocketing*, suspensões, *pulling* -, incluindo práticas que envolvem: distensão (contorcionismo, alargamento de partes do corpo, etc.), compressão (uso de corseletes apertados, etc.), privação (privação de sono, fadiga, restrição do movimento, etc.) e assim por diante¹⁰.

Klesse (2000), fazendo uso das palavras de Fakir Musafar, um dos principais nomes no que se refere às modificações corporais na atualidade e fundador do movimento em questão, comenta que “o termo primitivos modernos se aplica a pessoas que ‘respondem a necessidades primitivas’ de fazer ‘alguma coisa’ com seus corpos” (p.15), o que parece excluir qualquer incidência da cultura em tais práticas. Na concepção de Villaça e Góes (1998), trata-se de uma resposta instintiva e inconsciente à falta, na cultura contemporânea, de ritual e espiritualidade. Compreendemos, com isto, que tais autores tentam retomar minimamente o que há de cultural nestas práticas. Klesse (2000) se refere a este movimento cultural como ‘primitivismo moderno’ e o considera um movimento marginal. Segundo o autor, este movimento surge na década de 1970, na Califórnia (EUA), e localiza-se na interseção nos campos da tatuagem, do *piercing* e da cena sado-masoquista.

Muitas polêmicas já foram levantadas a respeito deste movimento e muitos são os autores que criticam as práticas e o discurso destes ‘primitivos modernos’. De início, a própria denominação que tal grupo se atribui apresenta-se como problemática, dando margem a algumas críticas. O uso do termo ‘primitivo’ para referir-se a determinadas sociedades é um assunto caro à antropologia, por evocar a idéia de um evolucionismo, ou seja, a idéia de haver sociedades mais

¹⁰ Ver Christian Klesse (2000) para uma lista mais detalhada destas práticas.

desenvolvidas do que outras, em termos de organização, hierarquia, etc., o que acarreta na convicção de serem as sociedades e culturas ocidentais superiores às não-ocidentais. Desta forma, para Klesse (2000), o ‘primitivismo moderno’ e a maneira como celebram as sociedades ‘primitivas’ é uma versão extremada deste discurso primitivista (discurso evolucionista, que considera que realmente há sociedades mais primitivas do que outras), que mantém um dualismo, considerado racista pelo autor, entre as sociedades ditas ‘primitivas’ e o Ocidente.

Virginia Eubanks (apud Klesse, 2000) se refere aos *Modern Primitives* como ‘neotribalistas’. Para ela, o discurso destes caracteriza-se pela pretensão de construir uma afinidade com corpos e culturas por eles consideradas ‘primitivas’. Porém, essa busca ingênua pelo ‘autêntico primitivo’ é feita, segundo a autora, sem levar em consideração os símbolos envolvidos nas práticas daquelas culturas, aponta a concepção essencialista dos ‘neotribalistas’ que, ao conceber suas práticas meramente como resposta à ‘necessidades primárias’, anulam a diferença entre as diversas culturas, privando as culturas antigas de sua história.

Outra crítica que Eubanks faz ao grupo é que a rejeição destes com relação à sociedade contemporânea expressa seu compromisso com ideais de liberdade sexual e de expressão corporal. Para Klesse (2000) a relação dos *Modern Primitives* com a sexualidade é uma relação ambígua, na medida em que os membros deste grupo habitualmente dão maior ênfase ao aspecto espiritual de suas atividades do que ao aspecto sexual destas. Com relação à espiritualidade dos adeptos deste movimento, Marianna Torgovnick (apud Klesse, 2000), comenta que, na pretensão de um regresso a culturas tradicionais, os *Modern Primitives*, mesmo se apropriando de práticas rituais de marcação do corpo consideradas religiosas naquelas culturas, devem ser localizados fora de um contexto claramente religioso. Isto porque realizam uma privatização e até mesmo uma erogeneização¹¹ de tais práticas, antes moralmente aceitas como estruturantes daquelas culturas.

O surgimento de um grupo que se considera responsável por reavivar práticas utilizadas em culturas tão antigas levanta uma discussão a respeito das semelhanças e diferenças no uso de tais práticas em culturas tradicionais e a

¹¹ A respeito desta erogeneização, a autora se refere ao uso de tatuagens e *piercings* genitais difundidos atualmente, mas que raramente eram relatados como prática em estudos etnográficos referentes a sociedades tradicionais que adotavam técnicas de modificação corporal.

apropriação destas promovida pela cultura contemporânea. Uma comparação do enquadramento social das modificações corporais em sociedades tradicionais e na contemporaneidade é feita por Turner (2000), para quem as mudanças na natureza e nos propósitos das marcações do corpo são indicativos de mudanças na natureza e nos propósitos da vida social. Para o autor, os significados das marcações tinham estabilidade quando inseridas em processos sociais tradicionais. Atualmente, os *links* sociais transformaram-se, sofrendo um processo de erosão, de forma que, hoje em dia, vários significados podem ser atribuídos às modificações e marcações corporais.

Dentre as funções atribuídas às técnicas de marcação do corpo consideradas radicais e as motivações que levam os indivíduos, atualmente, a delas se utilizarem são destacadas: espiritualidade, afirmação do pertencimento de um indivíduo em um determinado grupo, valorização da sexualidade, sensação da dor e superação desta, preocupação estética, consolidação de laços de confiança ou lealdade, e até mesmo a produção de um ‘efeito de choque’ nos outros indivíduos da sociedade (Meyers apud Klesse, 2000).

De acordo com Featherstone (2000), na maioria dos debates atuais a respeito das marcações corporais radicais, estas são comumente consideradas como execução de um gesto contra o corpo natural e também como meio de obter controle sobre o corpo. Este controle sobre o corpo envolve a dor como condição necessária em sua realização e esta é uma questão de grande importância no contexto desta dissertação. Em algumas destas intervenções pode ser feito o uso de anestésicos, porém, isto não é um procedimento habitual, aliás, é bem raro o uso de qualquer artifício para aliviar a dor. De todas estas formas de marcação radical do corpo, a tatuagem talvez seja, ao lado do *piercing*, a mais corriqueira. Se perguntarmos a qualquer pessoa que decida se tatuar como é ter que passar por este momento doloroso (que, às vezes, duras longas horas), muito provavelmente obteremos como resposta algo do tipo: “tem que passar por isto para ter uma tatuagem” ou “faz parte do processo”.

O confronto com a dor física pode, portanto, ser considerado parte essencial do processo. Este confronto é avaliado por Fakir Musafar como de grande importância, pois muitas vezes leva o indivíduo a atingir um outro “plano de consciência”, nesta sociedade na qual a dor é combatida a todo custo (Singleton, 1997). Assim sendo, se a dor é exigida enquanto um componente

presente, as marcações radicais do corpo implicam um certo sacrifício – e, neste ponto, até nos faz lembrar de práticas ritualísticas. Os sujeitos que se submetem aos diversos processos dolorosos para marcar seus corpos falam, a respeito desta obrigatoriedade da experiência da dor, que o que mais importa é a gratificação na superação desta, ou seja, não só passar pela experiência dolorosa, mas também poder enfrentá-la e superá-la, sem se deixar vencer¹². A dor, sendo superada, torna-se, *a posteriori*, uma experiência prazerosa. De qualquer maneira, é somente pela via da dor que o sujeito pode obter sua marca¹³.

Segundo Jeudy (2002), a dor tem a particularidade de nos fazer sentir a realidade tangível de nosso corpo, corpo este que é marcado pelas intensidades das dores e dos prazeres. Já o prazer, conforme o autor, faz-nos muitas vezes esquecer qualquer questão sobre esta eventual realidade. Nesta mesma linha de pensamento, Le Breton (2002) afirma que a dor faz com que o sujeito se aferre a seu corpo: a dor do corpo não é somente do corpo, é dor do sujeito.

A dor, além de fazer parte do processo de marcação do corpo, é também experimentada em função dos cuidados que devem ser dirigidos ao corpo após a realização da marcação. Por exemplo, no caso das suspensões e do *pulling*, os ganchos devem ser retirados o mais rápido possível, o sangue ressecado deve ser removido e o ar que fica acumulado na pele deve ser eliminado através de massagem. Assim, vemos a dor envolvida também nos processos posteriores à realização de práticas relacionadas à marcação radical do corpo. Os cuidados aos quais os adeptos de tais práticas devem se submeter após sua realização são cuidados dolorosos.

Conforme visto anteriormente, nas culturas tradicionais, as marcações eram geralmente realizadas em rituais nos quais a experiência da dor era parte integrante. Os indivíduos deveriam submeter-se a esta experiência e superá-la para marcar a eficácia do ritual. Uma vez que garantiam a organização da sociedade e tinham função estruturante para as diversas culturas, seus indivíduos deviam submeter-se involuntariamente a elas. Atualmente, o uso que fazemos das marcações do corpo assume um caráter voluntário. As marcações radicais são realizadas pelo próprio sujeito ou por alguém por este autorizado, de forma que

¹² Esta afirmação tem como referência a leitura de diversos depoimentos de praticantes de marcações corporais, que podem ser encontrados no endereço da *internet*: <http://www.bmezine.com>

¹³ Com relação às práticas do *pulling* e da suspensão, estas também deixam marcas no corpo que posteriormente podem ser exibidas com orgulho.

correspondem a uma decisão dele.

Sobre este ponto, Turner (2000) afirma que, não sendo mais funcionais, as marcações que antes possuíam caráter obrigatório, fazendo parte de rituais compulsórios, hoje em dia tornaram-se “(...) opcionais, decorativas, impermanentes e narcisistas”¹⁴ (p.42, tradução nossa). Paul Sweetman (2000) também compartilha desta idéia de que, na contemporaneidade, estas práticas servem mais como expressão pessoal do que como marca de identidade grupal.

Segundo Costa (2003), atualmente, tanto a tatuagem quanto o *piercing* adquirem, um *status* de identidade que é buscado principalmente pelos jovens. Em suas palavras, “(...) a busca dessas marcas agora funciona mais como uma busca de diferenciação, da construção de uma identidade por aquilo que se distingue” (Costa, 2003, p.13). De toda forma, para a autora, as marcações radicais, na cultura contemporânea, possuem dupla função: tanto singularizam, na medida em que marcam no sujeito algo de sua singularidade, quanto coletivizam, pois conferem a ele um lugar de identidade e pertença com relação a um determinado grupo. A mesma concepção é compartilhada por Jeudy (2002), que comenta a respeito da complexidade da marcação da pele. Esta revela simultaneamente uma expressão coletiva e individual, havendo uma confusão entre individual e coletivo, manifestada na pele marcada, “como se a própria pele fosse lugar da manifestação coletiva daquilo que é justamente pessoal” (p.90).

Segundo Renata Salecl (2001), as teorias sociais vêm recentemente discutindo a questão da identidade. Estas consideram a identidade como algo socialmente construído e também a concebem em sua característica de ser algo multiforme e cambiável. A autora exemplifica este ponto de vista com as discussões a respeito da performatividade relacionada às diferenças sexuais, que dá a impressão de que o sujeito pode jogar com sua identidade sexual. Porém, quando o assunto diz respeito à marcação irreversível do corpo, a autora acredita que, com isto, o sujeito está protestando contra a característica da contemporaneidade de tudo ser cambiável. Para a autora, pela via da marcação, “o corpo assim aparece como o ponto último da identidade do sujeito”¹⁵ (p.32). Compreendemos, com isto, que a marcação do corpo pode ser entendida como

¹⁴ Citação original: “(...) *optional, decorative, impermanent and narcissistic*” (Turner, 2000, p.42).

¹⁵ Citação original: “*The body thus appears as the ultimate point of the subject’s identity*” (Salecl, 2001, p. 32).

uma tentativa de o sujeito buscar uma ancoragem em seu corpo, diante da transitoriedade peculiar à contemporaneidade.

A autora comenta que muitos dos jovens que fazem uso de tatuagens e *piercings* dizem querer escapar da pressão da indústria relacionada à moda dominante, que constantemente os bombardeia com imagens transitórias de beleza¹⁶. Marcando o corpo de forma definitiva, eles acreditam conseguir escapar desta identificação considerada forçada.

O antropólogo Ted Polhemus, em entrevista publicada no caderno *Mais!*, na Folha de São Paulo (03 de outubro de 2004), apresenta uma posição similar no que se refere ao uso destas práticas como uma reação à transitoriedade da contemporaneidade. O autor comenta que o uso crescente de tatuagens e *piercings* expressam uma recusa da lógica imediatista do mercado. Além disto, diz o antropólogo, “se um dia a aparência foi determinada pela tribo e depois, pelo sistema da moda, hoje a pessoa comum constrói o seu próprio modo de se apresentar” (p.3). Mais uma vez, vemos as marcações do corpo adquirir, na contemporaneidade, caráter voluntário: o sujeito escolhe intervir ou não em seu corpo e como o fará.

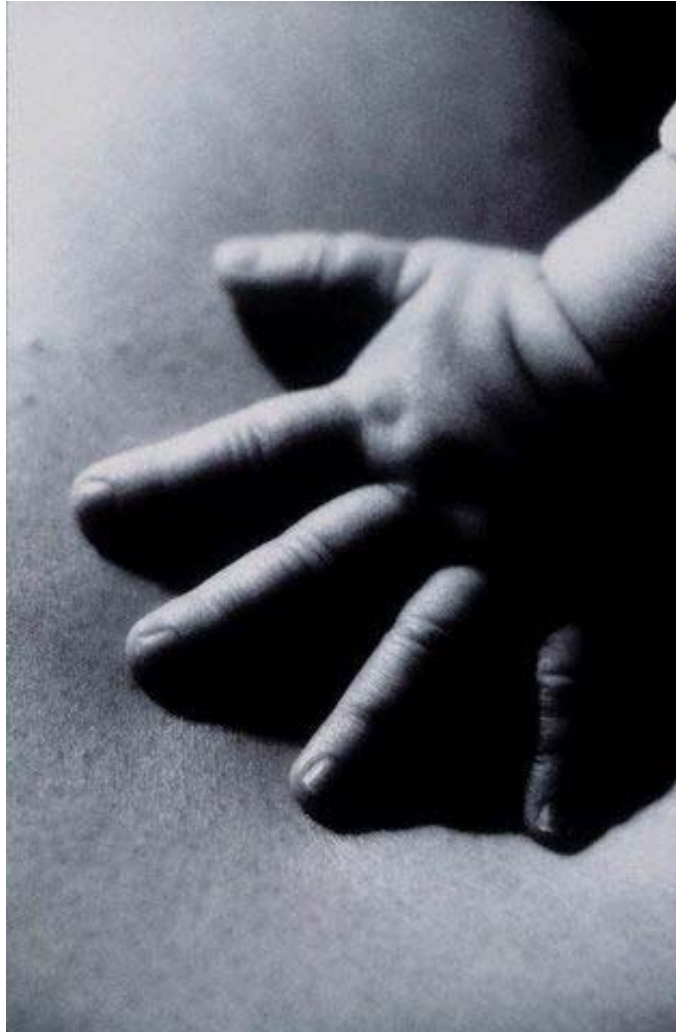
O emprego das práticas de marcação radical do corpo na cultura contemporânea deve ser considerado distinto de seus usos em culturas tradicionais. Torna-se difícil pensar que se trata, como pretendem alguns, de um retorno a tais culturas e a seus rituais, uma vez que muitos dos sujeitos que atualmente fazem uso destas práticas não têm conhecimento da importância destas em sociedades mais remotas, não lhes atribuindo os mesmos valores e significados. De toda forma, as marcações radicais do corpo realizadas, na contemporaneidade, evidenciam a configuração de uma forma de o sujeito relacionar-se com o corpo, a partir de seu desejo de modificá-lo e também uma forma de relacionar-se com o social, marcando uma relação de pertencimento a um grupo.

Mesmo tendo funções diversas nas diferentes culturas, o uso persistente de marcações corporais no decorrer da História aponta, de acordo com Costa (2003),

¹⁶ Certamente algumas práticas de marcação do corpo realizadas na contemporaneidade são utilizadas com uma função decorativa, ou como uma forma de o sujeito ‘estar na moda’. Não é por este viés que consideramos tais práticas nesta dissertação, contudo, não poderíamos deixar de mencionar o valor ornamental que muitas delas carregam atualmente, principalmente, a tatuagem e o *piercing*.

para uma necessidade do homem em reconstituir incessantemente as bordas de seu corpo, ou seja, aponta para uma insistência deste em delimitar suas fronteiras corporais. Desta maneira, a tatuagem, o *piercing*, as escarificações e outros tipos de marcação do corpo aos quais nos referimos, no contexto desta dissertação, são aqui considerados em sua característica de fazer borda, de demarcar os limites do corpo, corpo este que, de acordo com Cunha (2002a), pode ser considerado um território de fronteira entre natureza e cultura, entre dentro e fora, entre eu e outro. A delimitação das bordas corporais, através do ato de furá-lo, de recortá-lo e de preenchê-lo com algo externo, diz ainda algo da maneira como os sujeitos se apresentam no mundo e nas relações (Costa, 2003).

3. FRONTEIRAS DO CORPO



O que há de mais profundo no homem – é a sua pele

Paul Valéry

3. Fronteiras do corpo

A configuração de novas fronteiras corporais, pela via das marcações, remete-nos à relação do sujeito com o ambiente e com os outros corpos, através da inclusão no corpo de algo externo a este. A relação do sujeito com o que é exterior a ele nos conduz à temática da relação primária, na qual as fronteiras do corpo são primeiramente delimitadas. Nos momentos iniciais da constituição subjetiva, a superfície do corpo e a pele assumem grande importância, pois é a partir das trocas que envolvem a superfície corporal, na ocasião dos cuidados de um outro dirigidos ao bebê, que este pode fazer a diferenciação entre um interior e um exterior. Em decorrência disto, lhe é proporcionada a experiência de ter e ser um corpo distinto dos demais, ou seja, um corpo com fronteiras definidas.

Thomas Ogden e Didier Anzieu são os autores escolhidos para nortear este percurso primordial da constituição subjetiva. Ambos baseiam-se na idéia de Sigmund Freud (1923) de que o registro tátil se diferencia dos demais registros sensoriais por fornecer percepções tanto internas quanto externas, uma vez que o objeto que toca nossa pele é sentido, ao mesmo tempo em que nossa pele é sentida como sendo tocada. As sensações originadas na superfície do corpo têm, para Freud (1923), papel essencial na formação do Eu¹⁷ que, para o autor, é uma entidade de superfície que se constitui como projeção da superfície corporal.

Na passagem entre o corporal e o psíquico, somos remetidos ao conceito freudiano de pulsão, conceito-limite que situa a fronteira entre estes dois registros. Abordaremos, com Freud, a constituição de um corpo que, fundamentalmente na relação com um outro, torna-se um corpo erógeno, regido pelo prazer-desprazer, sendo, assim, inserido no registro pulsional.

¹⁷ Estamos nos referindo aqui ao conceito freudiano traduzido, pela ESB, por *Ego*. A opção pela terminologia apresentada em nosso texto - *Eu* - se sustenta pelo fato desta ter sido adotada na tradução da obra de Anzieu (1989), que será, por nós, abordada adiante.

3.1. As bases da experiência subjetiva

De acordo com Thomas Ogden (1993), a experiência humana é produzida a partir de um interjogo dialético entre três modalidades da experiência: a depressiva, a esquizo-paranóide e a autista-contígua. As duas primeiras foram primeiramente concebidas por Melanie Klein e têm grande importância em sua teoria do desenvolvimento emocional primitivo. A terceira modalidade, uma novidade trazida por Ogden, representa, segundo o autor, uma síntese e uma extensão das idéias introduzidas por Frances Tustin, Esther Bick e Donald Meltzer¹⁸. Trata-se da postulação de uma forma de experiência, um estado inicial do psiquismo anterior à posição esquizo-paranóide, de Melanie Klein.

O debate a respeito da divisão do desenvolvimento em estágios e fases encontra uma saída, de acordo com Ogden (1996), na noção de *posições*, cunhada por Klein. Esta noção não carrega consigo o caráter linear antes trazido pelas concepções de uma fase (ou um estágio) do desenvolvimento construída sobre uma outra, integrando a precedente. Na concepção de Ogden, tanto as posições teorizadas por Klein quanto a por ele postulada não sucedem nem precedem umas às outras. Sendo dimensões sincrônicas de produção da experiência, estas posições coexistem, mantendo entre si uma relação dialética.

Assim, Ogden adota uma abordagem processual, concebendo as três modalidades como constitutivas de um processo através do qual sentidos são atribuídos à percepção em função de uma forma particular de produção da experiência. Em cada uma destas experiências configura-se, segundo o autor, um modo específico de simbolização, formas de defesa, tipos de relação objetal e qualidades de angústia e de subjetividade particulares. Além disto, elas mantêm, entre si, uma relação dialética, de maneira que uma não pode existir sem a outra. Para o autor, cada uma destas modalidades cria uma forma particular de experiência, preservando as outras. A qualidade da experiência criada, nestas, é independente uma da outra, porém cada uma proporciona o contexto próprio para que uma nova modalidade possa ser criada.

¹⁸ Nosso objetivo é fazer uma exposição da teoria de Ogden a respeito das três modalidades constituintes da experiência, na qual estão contidas algumas idéias destes autores, apropriadas por Ogden. Não pretendemos, no entanto, nos deter em cada um destes autores.

Nossa exposição destas modalidades obedecerá a ordem estabelecida por Ogden em seu livro *The primitive edge of experience*, no qual o autor apresenta sua contribuição ao estudo da produção da experiência em momentos precoces da constituição subjetiva. Começaremos pela exposição da posição depressiva, tal como Ogden a interpreta, avançando em direção à novidade por ele introduzida, a modalidade autista-contígua - que é a que mais nos interessa no contexto desta dissertação -, passando anteriormente pela modalidade esquizo-paranóide. Cabe ainda enfatizar que esta exposição seguirá uma forma esquemática, meramente didática, de forma que, às vezes, perde-se de vista a perspectiva dialética de Ogden com relação as posições constituintes da experiência¹⁹.

O conceito de posição depressiva foi introduzido por Melanie Klein para referir-se à forma mais amadurecida de organização psicológica. Uma vez iniciada nos primeiros seis meses de vida da criança, a organização que caracteriza esta posição depressiva segue desenvolvendo-se ao longo de sua vida. O modo de simbolização correspondente à posição depressiva é aquele no qual o símbolo representa o que é simbolizado e, conseqüentemente, é experienciado como diferente do que é simbolizado. No espaço entre o símbolo e o simbolizado aparece um sujeito interpretante, um sujeito que tem papel mediador entre o símbolo e aquilo que ele representa, dando origem a um significado simbólico. Adquirida esta formação de símbolo particular, os pensamentos e sentimentos são percebidos como criações pessoais que podem ser entendidas ou interpretadas, ou seja, o sujeito pode experimentar-se como uma pessoa que pensa seus pensamentos e que sente seus sentimentos. Como conseqüência disto, desenvolve-se, no sujeito, um sentimento de responsabilidade por suas ações psicológicas.

Na medida em que a experiência de perceber-se como um sujeito é adquirida, este, através de mecanismos de projeção e de identificação, passa perceber os objetos também como sujeitos, o que significa que pode reconhecer que estes também são capazes de sentir seus pensamentos e sentimentos como próprios a eles mesmos. Neste momento, o sujeito passa não só a sentir-se como uma totalidade como também inicia um relacionamento com objetos totais, o que

¹⁹ Esta é uma dificuldade com a qual nos deparamos na leitura dos textos de Ogden, pois, apesar de afirmar que a relação que as três modalidades da experiência subjetiva mantêm entre si é uma relação dialética, o autor parece conservar, em alguns momentos, um caráter sequencial ou desenvolvimentista em sua apresentação. A maneira por nós escolhida para abordar este assunto é bastante fidedigna à maneira pela qual Ogden o apresenta, mesmo que isto possa aparentar certa contradição.

lhe permite manter uma relação contínua aproximadamente o tempo todo com os objetos, também percebidos como sujeitos totais e separados, mesmo que esta relação seja permeada de sentimentos ambivalentes. Isto significa, ainda, que o sujeito pode abrir mão de defesas onipotentes, utilizadas em outras modalidades, como será visto mais adiante.

Nesta modalidade depressiva da experiência, conforme a concepção de Ogden (1993), o sujeito percebe o passado como algo já vivido, imutável, não sendo passível de transformação por defesas onipotentes. Esta relação com o tempo traz consigo certo pesar, já que não há a possibilidade de o passado se tornar o que o sujeito deseja, da mesma forma que antes era realizado através de pensamentos onipotentes. Ao mesmo tempo, cria-se uma historicidade e o passado é sentido como parte da história do sujeito, proporcionando a este uma experiência contínua no tempo, ou seja, uma experiência de estabilidade. Esta permite que formas de defesa elaboradas possam ser utilizadas, tais como o recalque e a identificação (Ogden, 1996), já que o sujeito já pode suportar pressões psicológicas ao longo do tempo, sem conseqüências muito graves.

A percepção da totalidade dos objetos e o reconhecimento destes como sujeitos, torna possível o sentimento de preocupação dirigido a estes. Isto se dá pela manifestação da experiência da culpa, em função da qual o sujeito pensa que causou algum mal a um outro sujeito – antes concebido como objeto –, com quem agora se preocupa. De agora em diante, ele pode tentar uma reparação dos danos que talvez tenha ocasionado ao outro sujeito, e o faz na própria realidade, sem utilizar recursos mágicos. Com tudo isto, o sujeito encontra-se no mundo das relações com outros sujeitos, os quais não pode inteiramente controlar. Tais relações são guiadas, inicialmente, por sentimentos ambivalentes, gerando uma ansiedade qualificada como depressiva. Esta é provocada pelo medo de que, na realidade ou em sua fantasia, o sujeito tenha causado algum mal à pessoa amada, o que traria um transtorno em suas relações com objetos totais.

Desta forma, as qualidades da experiência que são peculiares a esta modalidade depressiva permitem que se inclua como dimensões da experiência humana a tristeza, a solidão e o luto, que anteriormente não podia ser considerado como uma possibilidade, já que, na modalidade esquizo-paranóide da experiência, é realizada uma reparação mágica dos objetos através da onipotência de

pensamento e da negação, mecanismos típicos de um modo esquizo-paranóide da experiência, à qual passaremos agora.

A modalidade esquizo-paranóide é considerada por Klein a forma mais primitiva de organização psíquica. Nesta, tem-se uma forma de experiência denominada por Segal (1957 apud Ogden 1993) de equação simbólica: não há, virtualmente falando, espaço algum entre o símbolo e o que é simbolizado, ou seja, o sujeito ainda não é capaz de diferenciá-los. Neste caso, não há praticamente nenhuma mediação entre o que é percebido, tanto interna quanto externamente, e os pensamentos e sentimentos do próprio sujeito, aquele que está percebendo. Desta maneira, pensamentos e sentimentos são experienciados como fatos em si, e não como criação pessoal e tanto os objetos do mundo externo quanto os sujeitos são percebidos como objetos. De acordo com Ogden, uma vez que não há mediação possível entre o sujeito e suas experiências, a subjetividade nesta modalidade de experiência é bastante limitada.

O modo característico de funcionamento, nesta modalidade, baseia-se, principalmente, no uso de defesas, tais como a onipotência de pensamento, a negação e a criação de descontinuidade na experiência pelo *splitting*. Este último consiste na defesa mais amplamente utilizada e, conseqüentemente, organiza a experiência nesta modalidade e esta pode, portanto, ser considerada uma organização defensiva da experiência (Ogden, 1993).

O pensamento onipotente é a forma característica de lidar com os sentimentos de amor e ódio, neste momento. Havendo a possibilidade de resolver magicamente estas complexidades emocionais, elas deixam de ser um problema. Assim sendo, não há espaço para a culpa, já que o que provavelmente resultaria em um sentimento de culpa é dissipado através de fantasias onipotentes de reparação. Pode ocorrer, também, de o mal provocado a um objeto ser magicamente negado. Como foi dito anteriormente, nesta modalidade, ainda não é feita a distinção entre sujeito e objeto e, desta forma, o que for dirigido a um objeto externo não se constituirá como fonte de preocupação: a perda de um objeto, por exemplo, não é sentida; ela é negada e o objeto pode ser facilmente substituído por outro.

De toda forma, as relações de amor e ódio direcionadas a um mesmo objeto fazem com que a criança experimente uma enorme soma de ansiedade. Com o *splitting*, os objetos são divididos em objetos amados e objetos odiados ou

objetos parciais bons e maus. Esta forma de se relacionar com os objetos gera um tipo de ansiedade atrelado à sensação de aniquilamento iminente por parte dos objetos maus, através de ataques que ocasionariam a fragmentação de partes do interior do sujeito. Na medida em que este se relaciona com objetos parciais, o tipo de relação objetual própria à modalidade esquizo-paranóide não inclui a possibilidade de uma experiência compartilhada, de forma que o sentimento de culpa e a preocupação com o outro não são experimentados.

Em termos experienciais, não há sentimento de estabilidade, principalmente porque o uso do *splitting* torna a experiência descontínua. Trata-se, como sugere Ogden (1993), de um estado vivencial relativamente a-histórico, com a sensação peculiar de um eterno presente, no qual a história do sujeito é constantemente reescrita, diferentemente do que ocorre na modalidade depressiva da experiência, na qual o sujeito já pode usufruir de uma experiência mais estável.

Conceber dialeticamente a experiência a partir destas duas modalidades acima apresentadas é, para Ogden (1993), uma forma incompleta de abordar a produção da experiência. Há, para o autor, uma organização psicológica mais precoce, que se caracteriza por ser uma modalidade pré-simbólica da experiência, na qual há uma prevalência do registro sensorial: a modalidade autista-contígua²⁰. Nesta, os dados sensoriais são ordenados em função da formação de conexões pré-simbólicas entre impressões sensórias, que passam a constituir superfícies delimitadas, superfícies de contorno.

Ogden (1996), esclarecendo o uso que faz do termo *autista* para definir tal modalidade, enfatiza que este deve ser compreendido como referido a características específicas de um modo de experiência no qual há uma prevalência quase que exclusiva do registro sensorial:

Deve-se ter em mente que o termo *autista* é usado, no contexto, para fazer referência a características específicas de um modo universal de gerar experiência e não a uma forma severa de psicopatologia infantil ou suas seqüelas (p.169).

O autor se preocupa em fazer esta distinção devido à possibilidade de serem encontradas semelhanças entre as formas patológicas de autismo e algumas

²⁰ O autor atenta para o fato de que esta organização da experiência não deve ser entendida como pré-psicológica. Em outras palavras, não se trata, segundo Ogden (1993), de uma fase biológica do desenvolvimento na qual o *infans* não estabelece relações com o mundo exterior, com os objetos ao seu redor. Trata-se de uma organização psicológica bastante precoce.

características da organização autista-contígua normal, tais como versões hipertrofiadas de seus tipos de defesa, sua maneira própria de atribuir sentido à experiência e sua relação objetal peculiar. Não se trata, portanto, sublinha o autor, de uma fase do autismo infantil.

Com relação ao termo *contígua*, Ogden (1993) comenta que ele descreve bem esta modalidade, uma vez que, nesta, a experiência de superfícies que se tocam consiste no principal meio pelo qual a organização é adquirida. Desta forma, segundo o autor, uma antítese necessária é fornecida pela palavra *contígua* às pesadas conotações de isolamento e desconexão que a palavra *autista* carrega.

Ogden faz ainda uma diferenciação entre o que denominou de modalidade autista-contígua e a concepção de Margareth Mahler de um ‘autismo normal’, característico dos primeiros meses de vida. Neste, a criança se encontra em um “sistema monádico fechado, auto-suficiente em sua alucinação satisfatória de desejo” (Mahler, 1968 apud Ogden, 1993, p. 51). Para Ogden, a modalidade autista-contígua não é caracterizada por ser um sistema fechado, no qual a criança encontra-se isolada, sem manter relações com os objetos externos. Nesta, as relações objetais são experienciadas em termos de uma interação sensória com os objetos, interação esta que dará origem a uma superfície delimitada. A contigüidade sensória experimentada na superfície da pele e as experiências de caráter rítmico são os elementos mais fundamentais desta relação objetal precoce. Os objetos são, neste momento, impressões sensoriais às quais a criança vai dando significação e vai tornando-se capaz de discriminar²¹. Assim, há um interjogo mútuo entre a criança e os objetos nesta modalidade da experiência e é a partir deste interjogo que a criança vai poder adquirir formas de experiência sensória que tornarão possível e suportável a posterior separação entre ela e sua mãe.

Esta modalidade diz respeito a formas bastante elementares da experiência humana. Ogden (1993), fazendo referência aos autores que o conduziram em sua fundamentação, comenta que “esta é uma modalidade dominada pelo sensório na

²¹ Ogden chega a dizer que o objeto, nesta modalidade da experiência subjetiva, só é percebido como tal por um observador externo. Contudo, o autor se refere a uma relação objetal neste momento precoce da experiência. Todavia, é preciso enfatizar que os objetos são, neste momento, percebidos pela criança apenas como impressões sensoriais, mas, para o autor, a relação com estas impressões caracteriza uma relação objetal precoce. Desta maneira, quando falamos de relação objetal na modalidade autista-contígua da experiência, nos referimos a esta relação precoce.

qual o mais incipiente senso de *self*²² é construído sobre o ritmo da sensação (Tustin, 1984), particularmente as sensações da pele (Bick, 1968)²³” (Ogden, 1993, p. 31, tradução nossa).

Trata-se, portanto, de um modo de produção da experiência derivado do contato entre superfícies, a partir do qual é propiciada uma experiência rítmica de contigüidade sensória. A relação primária que se estabelece entre a mãe e seu bebê tem grande importância no estabelecimento destas experiências de contigüidade de superfícies, fundamentais à constituição subjetiva. Os cuidados, as palavras dirigidas a seu bebê, as músicas que a mãe canta para ele, ao segurá-lo em seus braços, vão configurando esta experiência através da periodicidade e seqüência da relação pele-à-pele. Tudo isto leva à possibilidade de aquisição da experiência rudimentar de um *self*.

Destacada pelo autor, a superfície da pele é a área onde se produzirá uma convergência do mundo idiossincrático e pré-simbólico de impressões sensoriais com o mundo interpessoal, povoado de objetos de existência separada da criança, que ainda não podem ser submetidos ao controle onipotente desta. Duas possibilidades a ela se apresentam a partir desta modalidade autista-contígua: elaborar uma relação com sua mãe e com o resto do ‘objeto mundo’; ou então, elaborar uma forma de ser, dominada pelo mundo dos registros sensoriais e afastada de tudo o que não faz parte deste²⁴. Esta última possibilidade poderia ser considerada como patológica, enquanto que a primeira consistiria no caminho esperado em direção a um desenvolvimento minimamente saudável.

Esta modalidade da experiência contribui, em circunstâncias normais, para a formação de uma base sensorial fundamental a toda experiência subjetiva posterior. Essa base diz respeito à sensação de forma ou de contorno criada pela

²² Ogden (1993) faz referência à teoria de Donald Winnicott para explicar a que se refere ao falar em *self*: “a experiência de ‘*self*’ neste ponto é simplesmente aquela de um estado não-reflexivo de uma ‘continuidade de ser’ (Winnicott, 1965, p.303) sensorial derivada de ‘necessidades corpóreas’ que somente ‘gradualmente tornam-se necessidades do ego a partir do momento que uma psicologia gradualmente emerge a partir da (...) imaginação elaborativa da experiência física’ (p.304)” (p.32, tradução nossa). Citação original: “*The experience of ‘self’ at this point is simply that of a nonreflective state of sensory ‘going on being’ (Winnicott, 1956, p.303) derived from ‘body needs’ which only ‘gradually become ego needs as a psychology gradually emerges out of the (...) imaginative elaboration of physical experience’ (p.304)*” (Ogden, 1993, p. 32).

²³ Citação original: “*It is a sensory-dominated mode in which the most inchoate sense of self is built upon the rhythm of sensation (Tustin, 1984), particularly the sensations at the skin surface (Bick, 1968)*” (Ogden, 1993, p.31).

²⁴ De acordo com o autor, esta segunda possibilidade seria mais bem descrita como uma forma de *não-ser* (Ogden, 1993, p. 60).

impressão das superfícies que se tocam; à sensação de continuidade da forma resultante do caráter rítmico; à regularidade da atividade no movimento de sucção da criança, entre outras. Todas estas experiências contribuem, ainda, para o desenvolvimento de um sentimento de coesão.

As experiências iniciais de contato com o outro materno, principalmente a de contigüidade sensória, constituem, portanto, uma superfície que vai criando e organizando os momentos primordiais da experiência subjetiva. O resultado desta contigüidade não é a constituição de uma experiência de duas superfícies sensoriais juntas, mas a de uma única superfície, que indica não haver, ainda, diferenciação entre um exterior e um interior, entre eu e outro.

De acordo com Ogden (1993), o que importa, neste momento, é a experimentação de uma falta de limite ou de borda entre eu e outro, além da forma, do ritmo, da textura, da suavidade, da dureza, do calor, etc. Estas sensações constituem, paradoxalmente, a base para o estabelecimento da distinção entre eu e outro, de uma borda limitante entre eles. Tais sensações, promovidas pelas impressões sensoriais na superfície do corpo, através dos contatos com um outro, são, para o autor, mais valiosas do que a própria superfície da pele. Segundo este, “a experiência sensória é o infante nesta modalidade (...)”²⁵ (p.35, tradução nossa, grifo do autor).

A relação objetal precoce característica desta modalidade²⁶ difere bastante da relação estabelecida entre sujeitos da modalidade depressiva, e também da relação entre objetos característica da modalidade esquizo-paranóide. Neste modo autista-contíguo da experiência, trata-se, conforme Ogden (1993), de “uma relação de forma à sensação de fechamento, de batida à sensação de ritmo, de dureza à sensação de limite”²⁷ (p.32, tradução nossa).

Se, contudo, alguma falha ocorre neste tipo de organização, a criança lança mão de defesas autísticas. Ogden (1993) cita os trabalhos de Bick e de Meltzer com crianças autistas e também com crianças e adultos sem distúrbios psicopatológicos para ilustrar o colapso desta continuidade sensorial. Estes autores apresentam relatos derivados da prática clínica, ilustrando o tipo de ansiedade gerado a partir da experiência do sujeito de sentir sua pele como uma “(...) peneira

²⁵ No original: “*the sensory experience is the infant in this mode (...)*” (Ogden, 1993, p.35).

²⁶ Ver nota 21.

²⁷ Citação original: “*a relationship of shape to the feeling of enclosure, of beat to the feeling of rhythm, of hardness to the feeling of edgeness*” (Ogden, 1993, p. 32).

pela qual seu interior escapa e despenca em um espaço infinito e sem forma, destituído de qualquer tipo de superfície ou definição” (Ogden, 1993, p. 39, tradução nossa)²⁸. Esta sensação de rompimento da continuidade da experiência sensorial é acompanhada de grande ansiedade, um terror que evidencia e caracteriza as formas de defesa peculiares a esta modalidade da experiência. Nesta, a angústia predominante corresponde à sensação de rompimento da coesão e da demarcação sensoriais. Com isto, é produzido um terror inqualificável, resultante da sensação de esvaziamento, de queda em um espaço ilimitado e sem formas definidas. As defesas empregadas, nesta modalidade, são tentativas de restabelecer a continuidade da superfície sensorial e de recuperar a sensação rítmica que uma vez permitiu à criança integrar-se.

Bick (apud Ogden, 1993) considera a ‘formação de segunda pele’ como uma forma de defesa empregada nesta reestruturação do sentimento de continuidade e integridade da superfície. Tal defesa consiste na criação de algo que venha a substituir esta sensação de deterioração da coesão promovida pela superfície da pele²⁹. Ogden (1993) cita um exemplo do uso patológico deste tipo de defesa: o desenvolvimento de um eczema em uma criança que arranhava com tanta frequência determinada parte de seu corpo que, muitas vezes, precisava ter suas mãos atadas por uma gaze, para evitar um estrago maior em sua pele ou uma infecção. Este movimento da criança possibilitava, segundo o autor, uma ampliação da percepção de sua pele, em uma tentativa desesperada de restaurar sua superfície, aliviando assim o terror promovido pela sensação de um possível rompimento da continuidade sensorial.

²⁸ Citação original: “(...) sieve through which one’s insides leak out and fall into endless, shapeless space devoid of surface or definition of any sort” (Ogden, 1993, p.39).

²⁹ Para Bick (1968), a pele possui a função primária de conter e promover um limite corporal, mantendo unidas partes da personalidade que, nestes momentos iniciais das relações objetivas, não são ainda diferenciadas das partes do corpo. As falhas na formação desta função primária da pele consequentemente levarão a uma fragilidade nos processos de integração e organização posteriores. Problemas nesta função primária da pele são ilustrados pela autora com alguns casos, como o de uma criança de cinco anos que havia passado por um período caracterizado por anorexia, na época da amamentação. Esta demandava constantemente sua mãe na ocasião do primeiro feriado analítico, no qual suas roupas foram firmemente apertadas a seu corpo, assim como seus sapatos firmemente laçados. Posteriormente, a partir do material trazido em sua análise, pode ser observada sua intensa ansiedade e necessidade de se distinguir dos seus brinquedos e bonecas, expressa através de suas frases: “Brinquedos não são como eu, eles se quebram em pedaços e não melhoram. Eles não têm uma pele. Nós temos uma pele!” (Bick, 1968, p. 485, tradução nossa). Citação original: “Toys are not like me, they break to pieces and don’t get well. They don’t have a skin. We have a skin!” (Bick, 1968, p. 485).

Quando a ansiedade da criança torna-se muito intensa, seja por motivos constitucionais quanto por motivos ambientais, o sistema de defesas característico desta modalidade torna-se rígido, resultando em diferentes formas de autismo patológico, desde o autismo infantil até episódios autísticos de pacientes que já haviam adquirido uma estrutura predominantemente neurótica. Com relação aos casos mais graves, Ogden (1993) descreve o que considera uma forma bastante efetiva e humana de tratar pacientes hospitalizados, nos quais a sensação de um iminente colapso é fonte de grande ansiedade e terror. Segundo o autor, deve-se envolvê-los de maneira confortável em lençóis, de forma que estes funcionem como provedores de uma experiência em que os limites do corpo possam ser sentidos como definidos e não dispersos. Esta intervenção fornece ao paciente a experiência de uma superfície sensorial firme e continente. Em outras palavras, fornece ao paciente a experiência organizadora de uma segunda pele.

Este tipo de tratamento nos remete diretamente à técnica do *'pack'*, descrita por Anzieu (1989). Trata-se de uma técnica de cuidados dirigidos a pacientes psicóticos graves, baseada no envelopamento úmido, procedimento aplicado pela psiquiatria francesa no século XIX. A técnica do *'pack'* é levada à França aproximadamente em 1960, pelo psiquiatra americano Woodbury. Este não só utilizava o tratamento com lençóis para produzir um envelopamento, como também incentivava a presença de um grupo de atendentes formando um círculo estreito próximo ao paciente como condição necessária para a realização do *'pack'*. Na técnica do envelopamento, o paciente tem, primeiramente, seus membros envolvidos em lençóis úmidos e frios. Em seguida, o mesmo é feito com todo o seu corpo e, ainda, uma coberta é utilizada para aquecê-lo imediatamente após toda esta envoltura, promovendo um apoio direcionado à superfície de seu corpo. Com a inovação de Woodbury, o *'pack'* passa a promover um apoio duplo³⁰ ao paciente, pela inclusão de um círculo unido ao redor dele. A função deste círculo é permanecer atento às experiências do paciente, para que este, querendo verbalizar algo a respeito de sua experiência ou o que mais lhe ocorrer, possa ter um suporte tanto físico, uma vez que os atendentes podem tocá-los no

³⁰ Anzieu (1989) relaciona este duplo apoio que a técnica do *'pack'* fornece ao paciente com sua hipótese do duplo-apoio promovido pelo Eu-pele: o biológico, referente à superfície da pele, e o social. Mais adiante veremos a teoria de Anzieu a respeito do Eu-pele.

decorrer da experiência, quanto psicológico, a partir de conversas com os mesmos.

Conforme Anzieu (1989), o *'pack'* fornece ao paciente a sensação de um duplo envelope corporal: um envelope térmico, pela mudança de temperatura relativa à aplicação de lençóis úmidos frios e, posteriormente, de uma coberta; e um envelope tátil, por meio dos lençóis colados à pele. O autor descreve as sensações deste processo da seguinte maneira:

depois de uma fase relativamente breve de angústia ligada à impressão de um ambiente global pelo frio, o envelopado experimenta um sentimento de onipotência, de completude física e psíquica (Anzieu, 1989, p.145).

Assim, o *'pack'* permite ao paciente experimentar um bem-estar que, segundo Anzieu, não se mantém necessariamente constante, mas vai tornando-se cada vez mais durável com a repetição desta técnica.

Retomando a exposição a respeito da modalidade autista-contígua, podemos dizer que, em circunstâncias normais, esta deve ser vista como propiciadora da base sensorial da experiência. Uma base que deve permitir ao sujeito adquirir minimamente a experiência sensorial de um contorno definido, para que o potencial de fragmentação característico da modalidade esquizo-paranóide possa ser contido e amenizado, afastando a possibilidade de uma psicose³¹.

A experiência humana é concebida por Ogden (1993) a partir de uma relação dialética estabelecida entre três modalidades distintas: a autista-contígua, que proporciona a experiência de continuidade e integridade sensoriais, ou seja, proporciona a base sensorial da experiência; a esquizo-paranóide, que é a base do imediatismo da experiência concretamente simbolizada; e a modalidade depressiva, que gera tanto a subjetividade histórica quanto a riqueza das experiências humanas simbolicamente mediadas. Assim sendo, o autor pensa a psicopatologia como a possibilidade de haver um colapso no interjogo dialético entre estas três modalidades, interjogo este que, em condições normais, gera a riqueza da experiência do sujeito. Um colapso na modalidade autista-contígua

³¹ De acordo com Ogden (1993), esta contenção pode ser feita de duas maneiras: tanto 'por cima', pela capacidade de ligação fornecida pelos laços simbólicos, pela historicidade e subjetividade da modalidade depressiva; quanto 'por baixo', pela contigüidade sensorial, ritmicidade e sensação de limite proporcionados pela modalidade autista-contígua da experiência.

ocasionaria um aprisionamento tirânico em um sistema de sensações corporais fechado, como uma tentativa sensória de escapar de um terror sem forma, através de defesas autísticas rígidas. Já na modalidade esquizo-paranóide, o colapso levaria a um aprisionamento em um mundo das coisas-em-si, no qual o sujeito não se sente autor de seus sentimentos e pensamentos. Pelo contrário, os pensamentos e sentimentos, neste caso, são percebidos como objetos ou forças que bombardeiam e invadem o sujeito ou que são a partir dele propulsionadas. Trata-se de um mundo não-subjetivo de pensamentos e sensações experienciados como aterrorizantes. O colapso na modalidade depressiva ocasionaria um isolamento, uma alienação do sujeito em relação às suas sensações corporais e também ao caráter imediato da experiência vivida do sujeito, desprovendo-o de espontaneidade e de vivacidade.

De toda esta exposição, gostaríamos de sublinhar a importância da experiência da pele e das sensações produzidas em sua superfície que, neste modo autista-contíguo, configuram a base sensorial da experiência. Esta modalidade da experiência cria as bases fundamentais para a configuração de uma borda que delimite a superfície corporal do bebê, promovendo a este uma sensação de coesão e inteireza, necessária para a constituição de um Eu próprio ao bebê. Desta maneira, a modalidade autista-contígua abre caminho, portanto, para a diferenciação entre um interior e um exterior, entre eu e outro.

3.2. Eu-pele: a constituição primária do Eu

O contato da mãe com o bebê e os cuidados corporais dirigidos a este são atividades que também têm grande importância na obra de Anzieu. Com estes contatos, o bebê experimenta as sensações de ser segurado nos braços, apertado junto ao corpo de sua mãe, em momentos nos quais “(...) é carregado, manipulado, esfregado, lavado, acariciado, e tudo geralmente acompanhado por um banho de palavras e de cantarolar” (Anzieu, 1989, p. 58). Com tudo isto, a criança torna-se progressivamente capaz de diferenciar o que é externo do que é interno, através da percepção de uma superfície que comporta duas faces. Além disto, os cuidados corporais promovidos pela mãe também proporcionam um ambiente, experienciado pela criança como um volume no qual esta sente-se

mergulhada. A partir desta superfície e deste volume, à criança será proporcionada a experiência de um continente, ou seja, de um contorno corporal.

Segundo Anzieu (1989), os contatos dos corpos da criança e de sua mãe propiciam uma experiência peculiar da pele, na qual esta é sentida como uma superfície. Como foi dito anteriormente, é desta maneira que o *infans* chega à distinção entre um interior e um exterior. Os cuidados da mãe referidos principalmente à higiene da criança tornam possível ao *infans* desenvolver também uma confiança progressiva no controle de seus orifícios. Isto permite a sensação de tranquilidade com relação ao funcionamento destes que, por sua vez, o proporciona a experiência de um sentimento de base, garantindo a integridade de seu envelope corporal. E, à medida que a criança vai crescendo, a pele vai sendo erotizada, que terá, posteriormente, importância considerável na sexualidade adulta.

Para Anzieu (1989), a superfície da pele é o local privilegiado das sensações. A manipulação do corpo do bebê, a partir dos cuidados maternos, produz, em sua pele, estimulações involuntárias. Estes cuidados são por ele primeiramente percebidos como uma estimulação e, posteriormente, como uma comunicação: “a massagem se torna uma mensagem” (p.61) ³². Todo cuidado e estimulação dirigidos ao corpo do bebê formam um certo primado dos dados sensório-motores, organizados por e em torno da pele.

Na relação com a mãe, os limites do corpo do bebê vão sendo estabelecidos e isto se dá, segundo Anzieu (1988), de forma análoga ao estabelecimento das fronteiras do Eu: “a pele envolve o corpo; por analogia com a pele, o eu envolve o psiquismo³³” (p.51, tradução nossa). Anzieu (1989), pensando a pele em termos econômicos, de acumulação, deslocamento e descarga de tensão, da mesma maneira que se faz com o Eu, pressupõe um Eu-pele, por ele definido da seguinte maneira:

³² A massagem pode ser concebida como a primeira forma de comunicação inter-corporal entre mãe e bebê. Este tema é trabalhado por Aline De Leo (2004), em seu Projeto de Doutorado, intitulado “*Na praia do mar dos mundos sem fim*”... *Mães e crianças brincam: criando um espaço terapêutico entre mães e bebês*. Neste, a autora apresenta a proposta da criação de um espaço terapêutico aliando o discurso teórico-clínico psicanalítico a uma prática corporal, a Shantala, uma técnica indiana de massagem.

³³ Citação original: “*La piel envuelve el cuerpo; por analogía con la piel, el yo envuelve el psiquismo*” (Anzieu, 1988, p. 51).

Por Eu-pele designo uma representação de que se serve o Eu da criança durante fases precoces de seu desenvolvimento para se representar a si mesma como Eu que contém os conteúdos psíquicos, a partir da experiência da superfície do corpo. (Anzieu, 1989, pp. 61- 62).

A noção de Eu-pele diz respeito, portanto, à configuração necessária de um envelope narcísico que possa garantir a constância de um bem-estar de base ao aparelho psíquico. A pele tem, assim, para o autor, papel fundamental na gênese de um espaço psíquico. As experiências sensoriais fornecidas pela pele, que são experiências permeadas de fantasias, possibilitam ao bebê constituir concretamente a representação deste envelope, que é o Eu-pele:

são estas fantasias cutâneas que vestem seu Eu nascente com uma representação, certamente imaginária, mas que mobiliza, retomando a expressão de Paul Valéry, aquilo que há de mais profundo em nós e que é nossa superfície (Anzieu, 1989, p. 85).

Assim sendo, a pele é considerada a superfície fantasmática originária, o que significa dizer, de acordo com o autor, que ela é precursora e base do funcionamento psíquico primário e do desenvolvimento dos outros sentidos.

Anzieu diz se apoiar em dois princípios gerais - um freudiano e um jacksoniano - como fundamentos para a postulação de um Eu-pele. O primeiro diz respeito ao fato de toda função psíquica se desenvolver apoiada em uma função corporal, que tem seu funcionamento transposto para o plano psíquico. Gradualmente, vão sendo estabelecidas rupturas do aparelho psíquico com relação à sua base biológica e este aparelho torna-se cada vez mais independente das leis biológicas, ao passo que as funções psíquicas permanecem vinculadas e sustentadas pelas funções do corpo.

O segundo princípio, por sua vez, diz respeito a uma característica peculiar ao desenvolvimento evolutivo do sistema nervoso que é a tendência do córtex, órgão mais próximo à superfície, a integrar os outros sistemas neurológicos: o Eu consciente controla o funcionamento do aparelho psíquico e ocupa a superfície em contato com o mundo exterior. De acordo com Anzieu, ambas as superfícies - a do corpo, que é a pele, e a do sistema nervoso, o cérebro - são originadas de uma mesma estrutura embrionária, o ectoderma.

Considerando as atividades psíquicas como sendo estabelecidas sobre as funções biológicas, Anzieu afirma que o Eu-pele apoia-se sobre as diversas

funções da pele e cita inicialmente três destas, que seriam: ser uma bolsa que possa conter e reter no interior o bom e o pleno, adquiridos através dos cuidados maternos; ser uma interface que limita o exterior, mantendo-o fora, interface esta que tem papel de barreira contra a agressão vinda de fora, do outro; e ser um meio primário de comunicação, estabelecendo relações com os outros e inscrevendo os traços deixados por estas relações, funcionando como uma superfície de inscrição.

Para Anzieu (1989), antes da constituição da interface entre os registros interno e externo, a pele é experimentada, pelo bebê, como uma pele comum pertencente tanto a ele quanto a sua mãe, pele esta que os mantém ligados em uma espécie de comunicação empática³⁴. Com relação a esta pele comum, trata-se, para o autor, de uma “(...) tela única que entra em ressonância com as sensações, os afetos, as imagens mentais, os ritmos vitais dos dois” (p.88). Contudo, a futura separação é inevitável. Com a instauração da interface entre o interno e o externo, mãe e bebê vão tomando rumos cada vez mais distintos um do outro, mas a interface ainda os mantém em uma dependência simbiótica. Posteriormente, esta fantasia de pele comum deve, gradualmente, ser dissipada, na direção do reconhecimento de uma pele e um Eu próprios a cada um separadamente. Este é um processo que se dá de forma dolorosa e com resistências, gerando, muitas vezes, uma fantasia de pele roubada, arrancada. As angústias deste momento fantasmático devem ser superadas com propriedade para que um Eu-pele próprio à criança possa ser constituído.

Anzieu (1989, 1988) apresenta ainda uma relação mais detalhada das funções do Eu-pele, a partir da configuração de algumas correspondências entre os registros orgânico e psíquico, estabelecendo um paralelo entre as funções da pele e as do Eu. O autor descreve nove funções do Eu-pele, que aqui apresentaremos de forma esquemática:

1) função de *manutenção do psiquismo* ou de *sustentação*, referida tanto ao papel da pele na sustentação dos esqueletos e músculos, ou seja, à função de manter o corpo e seus ritmos, como também à função do Eu de manter e integrar o psiquismo. Para fundamentar esta primeira função do Eu-pele, o autor se reporta à teoria de Winnicott, mais precisamente à noção de *holding*. Para Anzieu, o

³⁴ Antes mesmo da constituição desta fantasia de pele comum, no psiquismo do bebê já se encontrava em operação uma fantasia intra-uterina de fusão primária, na qual o nascimento tende a ser negado, a partir do desejo de retorno ao seio materno.

holding – forma pela qual a mãe segura o corpo do bebê – é a função biológica que está na base desta função de sustentação do Eu-pele. Segundo o autor,

o Eu-pele é uma parte da mãe – particularmente suas mãos – que foi interiorizada e que mantém o psiquismo em estado de funcionar ao menos durante a vigília, tal como a mãe mantém nesse mesmo tempo o corpo do bebê num estado de unidade e de solidez (Anzieu, 1989, p.130).

E ainda,

o Eu só pode se apoiar neste suporte com toda segurança se estiver seguro de ter por seu corpo zonas de contato estreito e estável com a pele, os músculos e as palmas da mãe (e das pessoas de seu ambiente primário) e, na periferia de seu psiquismo, um envoltório recíproco pelo psiquismo da mãe (Anzieu, 1989, p. 130).

Assim, com a interiorização deste *holding* maternal, a função psíquica de sustentação ou de manutenção é estabelecida;

2) função *continente*, que corresponde à função da pele de recobrir a superfície do corpo – e, conseqüentemente, os órgãos externos dos sentidos – e à função do Eu de envolver e delimitar o psiquismo. Mais uma vez lançando mão da teoria winnicottiana, Anzieu atribui esta função ao *handling* maternal:

a sensação-imagem da pele como bolsa é despertada, no bebê, pelos cuidados do corpo, apropriados às suas necessidades, dispensados pela mãe. O Eu-pele, como representação psíquica, emerge dos jogos entre o corpo da mãe e o corpo da criança e também das respostas da mãe às sensações e emoções do bebê, respostas gestuais e vocais, pois o envelope sonoro redobra então o envelope tátil, respostas de caráter circular onde as ecolalias e as ecopraxias de um imitam as do outro, respostas que permitem ao bebê experimentar progressivamente essas sensações e emoções por sua própria conta sem se sentir destituído (p.133).

O Eu-pele que envolve todo o aparelho psíquico, da mesma forma que a pele faz com o corpo, desempenha uma função continente das pulsões localizadas em fontes corporais, pulsões estas que, posteriormente, se tornarão diferenciadas;

3) função de *constância*, também denominada de função de *pára-excitação*, que serve como proteção contra o excesso de excitações endógenas e contra a efração pulsional;

4) função de *individuação*, que proporciona o sentimento de ser um ser único, ou seja, permite que a existência e a individualidade do Eu sejam preservadas;

5) função de *intersensorialidade* ou de *correspondência*, na qual, constituindo-se como uma superfície psíquica, o Eu-pele conecta sensações de naturezas distintas, destacando-as como figuras do envelope tátil, que é o fundo originário. Isto leva à formação de uma consensualidade que permite integrar as informações derivadas dos diversos órgãos dos sentidos;

6) função de *sexualização* ou *sustentação da excitação sexual*, relacionada aos prazeres da pele. O Eu-pele torna-se um envelope de excitação global, captando o investimento libidinal sobre a superfície. Este investimento é localizado em zonas erógenas, mapeadas a partir das sensações agradáveis geradas no contato pele-à-pele na ocasião dos cuidados maternos. Além disto, esta função permite, ainda, o reconhecimento da diferença sexual e o desejo de sua complementaridade;

7) função de *energização* ou de *recarga libidinal* do funcionamento psíquico, que se relaciona à característica da pele de ser superfície de estimulação do tônus sensorio-motor, em função de excitações externas. Tal função se liga à manutenção da tensão energética interna;

8) função de *inscrição dos traços sensoriais táteis*, que registra a interação entre o corpo e o mundo, a partir dos órgãos dos sentidos táteis, de forma análoga à função da pele de informar sobre o mundo externo. Utilizando novamente a teoria de Winnicott, Anzieu afirma que o ambiente materno reforça tal função, na medida em que exerce o papel de “apresentação de objeto” ao bebê. Trata-se, ainda, segundo o autor, de uma função de *significância*:

o Eu-pele é o pergaminho originário que conserva à maneira de um palimpsesto os rascunhos rasurados, riscados, reescritos de uma escrita ‘originária’ pré-verbal feita de traços cutâneos (Anzieu, 1989, p.138);

9) função *tóxica*, que, na realidade, funciona mais como uma antifunção ou uma função negativa, já que está a serviço da pulsão de morte³⁵, ao passo que as outras oito funções descritas anteriormente encontram-se a serviço, em um

³⁵ Falaremos, adiante, mais detalhadamente sobre a pulsão de morte.

primeiro momento, da pulsão de apego³⁶ e, posteriormente, da pulsão libidinal (Anzieu, 1989). O que é visado nesta função *tóxica* é a destruição do Eu e da pele: “a pele imaginária com a qual o Eu se recobre se torna uma túnica envenenada, asfixiante, ardente, desagregadora” (p.140). O autor cita, como exemplo, o caso de doenças em que o sistema imunológico defensivo ataca um órgão do próprio corpo como se fosse algo externo a ele³⁷.

Anzieu, na formulação de seu arcabouço teórico, mostra-se preocupado em criar analogias entre o corporal e o psíquico. O Eu-pele é um conceito que encontra sustentação nas experiências de contato pele-à-pele na relação da mãe com seu bebê. Este conceito é utilizado, pelo autor, para fazer referência à base corporal do funcionamento psíquico. Segundo Houzel (1994), a psique toma emprestados modelos do funcionamento corporal, destacando-os, posteriormente, de seus substratos concretos ou corporais de origem, transpondo-os para o mundo da fantasia e das relações objetais. Isto pressupõe a passagem de um envelope corporal para um envelope psíquico; ou seja, as experiências táteis fornecem os fundamentos do psiquismo. Anzieu (1988), baseando-se na formulação de Freud (1923) de que o Eu é a projeção da superfície corporal, afirma que o Eu é, originalmente, um Eu-corpo.

O conceito de envelope psíquico é uma metáfora utilizada por Anzieu na intuição de uma estrutura psíquica que tem propriedades formais geralmente atribuídas a um envelope. Ao evocar a idéia de um envelope, o autor refere-se à característica deste de estabelecer um contorno limitante, à sua função continente estabelecida na relação de psique à psique (Houzel, 1994). A riqueza da utilização de metáforas como ‘Eu-pele’ e ‘envelope psíquico’ está, de acordo com Houzel (1994), em apresentar a teoria do suporte do psíquico no corporal, dando ao psiquismo o peso de sua corporeidade, reconhecendo, assim, suas raízes, sem, contudo, reduzi-lo às leis da biologia.

³⁶ O autor se utiliza da teoria de John Bolwby, que postula esta pulsão primária não-sexual, relacionada aos contatos da mãe com seu bebê (Anzieu, 1989).

³⁷ Em 1988, em seu artigo *La función continente de la piel, del yo e del pensamiento: contenedor, continente, contener*, Anzieu não mais se refere a esta função tóxica como uma função do Eu-pele.

3.3. O corpo pulsional

É primeiramente com Freud que se dá a ruptura de uma concepção de corpo fundada somente a partir da lógica biológica ou anatômica. Através dos estudos sobre a histeria, a psicanálise freudiana opera um deslocamento na compreensão do corpo. A ausência de lesão anatômica na histeria aponta para o limite da neuropatologia e a insuficiência do corpo anatômico para explicar os sintomas histéricos, já que a histeria comporta-se como se a anatomia não existisse ou como se a desconhecesse, faz com que Freud se distancie do corpo da medicina.

Avançando em suas investigações a respeito dos sintomas corporais das histéricas, Freud retira o corpo histérico do campo da fisiologia, definindo-o como um corpo representado: os sintomas histéricos, distúrbios corporais, estavam, para Freud (1893), relacionados a representações mentais, reminiscências não acessíveis à consciência. A partir daí, a falência do método anátomo-clínico é decretada. De acordo com Sherrine Borges (1996), neste momento ocorre uma ruptura com a lógica da anatomia e há um deslocamento para a lógica da representação. A partir desta lógica,

os sintomas histéricos ganhariam sentido num sistema fundado na **imagem do corpo... numa alteração da concepção (representação); da idéia de braço, por exemplo**, diz Freud, e não no corpo funcionando segundo as leis da distribuição anatômica dos órgãos (p.48, grifos do autor).

Aproximando-se do que mais tarde se constituirá como campo propriamente psicanalítico, Freud, seguindo em busca da etiologia da histeria, se depara com a ‘coisa sexual’ que sempre se apresentava como trauma na história pessoal das histéricas (Bastos, 1998). Na relação entre corpo biológico e corpo representado, a função sexual foi o que mais interessou a Freud, e o levou a constatar que o corpo representado também é, assim como o corpo biológico, um corpo sexualizado. Entretanto, o investimento sexual não se dá de igual forma nos dois registros.

Freud inicia seu artigo *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*, de 1905, esclarecendo que a visão popular a respeito da sexualidade não corresponde ao que a psicanálise postula sobre a mesma. Para o saber popular, a função sexual

é considerada de acordo com a concepção das ciências biológicas, ou seja, a partir de um determinismo biológico da sexualidade. Nesta perspectiva, a sexualidade deveria visar a relação heterossexual e também a função reprodutiva, satisfazendo o instinto sexual.

Com a psicanálise, a sexualidade é concebida como uma função corporal ampliada, desprendida da genitalidade e que, tendo o prazer como prioridade, visa a função reprodutora somente de forma secundária (Borges, 1996). Assim sendo, no que se refere à sexualidade, as ciências biológicas e a psicanálise não se encontram diretamente: o corpo biológico relaciona-se ao instinto, enquanto que a teoria psicanalítica se refere a um corpo psiquicamente representado que, no entanto, não recusa a dimensão somática.

O conceito de pulsão torna-se ferramenta essencial tanto para evidenciar a fronteira entre o somático e o psíquico, quanto para a compreensão da sexualidade da qual se ocupa a psicanálise. Com relação à sua terminologia, na tradução da obra de Freud para o inglês, o termo *trieb*, que significa pulsão – termo correntemente utilizado na língua alemã –, foi traduzido por *instinct*. O correspondente deste termo no alemão seria *instinkt*, que raramente é utilizado por Freud em sua obra. Na tradução do termo *trieb* para o português, algumas vezes permaneceu a última forma dada pela tradução inglesa – instinto – e, outras vezes, foi utilizado o termo mais próximo ao que Freud se referia – pulsão. Esta falta de rigor na tradução do termo gerou algumas confusões na compreensão da obra freudiana. Uma vez que o objeto de estudo de Freud não é mais o mesmo que o das ciências médicas e biológicas, a distinção entre os dois termos torna-se fundamental para a psicanálise. De acordo com Luiz Alfredo Garcia-Roza (1995), em nenhum momento de sua obra Freud utiliza os termos *trieb* e *instinkt* como sinônimos.

O instinto corresponderia a um padrão de comportamento invariável e fixo, comum aos indivíduos de uma mesma espécie, que teria sua satisfação alcançada ao se dirigir a um objeto específico. Desta maneira, o instinto supõe uma relação fixa entre o ato que visa sua satisfação e o objeto adequado para atingi-la, referindo-se a um padrão herdado, pré-formado de conduta. As definições referentes ao instinto não podem, portanto, ser aplicadas ao que Freud chama de pulsão. É nos *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade* (1905) que se

localiza o primeiro uso do termo pulsão. Posteriormente, em 1915, Freud adiciona a este artigo o seguinte trecho definindo o conceito de pulsão:

Por ‘pulsão’ podemos entender, a princípio, apenas o representante psíquico de uma fonte endossomática de estimulação que flui continuamente, para diferenciá-la do ‘estímulo’, que é produzido por excitações isoladas vindas de fora. Pulsão, portanto, é um dos conceitos da delimitação entre o anímico e o físico (Freud, 1905, p.159).

Também em 1915, no artigo *Os instintos³⁸ e suas vicissitudes*, Freud, preocupado com uma melhor sistematização da definição do conceito de pulsão, faz primeiramente uma distinção entre esta e o estímulo. Este vem do mundo exterior e atua como uma força que imprime um impacto momentâneo. Já a pulsão, esta se origina do próprio organismo e imprime sempre um impacto constante, do qual é difícil fugir. Atuando desta forma, a pulsão faz com que um incessante fluxo de estimulação se mantenha operando no organismo. Assim sendo, a pulsão não obedece ao princípio de constância, que tende a reduzir o nível de excitação no interior do aparelho psíquico ou pelo menos mantê-lo constante.

Neste artigo, Freud, a respeito da pulsão comenta que

(...) um ‘instinto’ nos aparecerá como sendo um conceito situado na fronteira entre o mental e o somático, como representante psíquico dos estímulos que se originam dentro do organismo e alcançam a mente, como uma medida da exigência feita à mente no sentido de trabalhar em consequência de sua ligação com o corpo (Freud, 1915, p.127).

Freud enumera, ainda, quatro elementos ou características fundamentais para a formulação do conceito de pulsão em sua obra, que são: fonte, pressão, alvo (ou meta) e objeto. A fonte da pulsão não é propriamente psíquica, mas, somática, o que nos permite dizer que o psíquico origina-se do registro corporal, sem que haja a prevalência de um registro sobre o outro. A medida de trabalho psíquico ou soma de força exigida pela pulsão é o que Freud denominou pressão (*Drang*). Esta é sempre uma força constante que movimenta o psiquismo, a partir de uma exigência de trabalho. Isto marca a diferença da pulsão com relação ao

³⁸ Mantemos o termo ‘instinto’ somente nos títulos e citações retiradas da ESB, Imago Ed. De forma geral, utilizamos, ao longo desta dissertação, o termo ‘pulsão’ em referência ao termo *trieb*.

instinto, já que este, podendo ser rapidamente satisfeito, não se mantém como exigência constante.

Em se tratando de uma força constante, a pulsão, de acordo com Garcia-Roza (1995), não se encontra a serviço de nenhuma função biológica, já que,

diferentemente da força constante que caracteriza o *Drang*, a função biológica é marcada por um ritmo, por uma alternância, por uma possibilidade de satisfação através da eliminação do estado de estimulação na fonte (p.89).

A satisfação obtida através da eliminação da estimulação em sua fonte constitui o alvo de toda pulsão. Diversos são os caminhos para se chegar a este alvo último e invariável para toda pulsão. De toda forma, a satisfação atingida pela pulsão é sempre parcial e busca a reedição de uma satisfação anteriormente obtida. É nesta busca pelo impossível de uma satisfação total que se chega ao quarto elemento fundamental na construção do conceito de pulsão, que é o objeto ou coisa em relação à qual ou através da qual a pulsão atinge seu alvo. O objeto não só é o que há de mais variável possível no que concerne à pulsão, como também pode ser modificado ao longo do caminho em direção à satisfação pulsional: a pulsão pede um objeto, porém isto não significa que seja necessário um objeto específico, como no caso do instinto.

A diferença com relação aos objetos das pulsões serve para ilustrar a distinção feita por Freud entre dois tipos de pulsões atuantes no psiquismo: as de autoconservação e as sexuais³⁹, ou ‘fome’ e ‘amor’, para utilizar as palavras de Schiller (Freud, 1910). As pulsões de autoconservação designam as necessidades relacionadas às funções corporais e têm como objetivo a conservação da vida. Elas buscam satisfação a partir de um objeto real e, portanto, funcionam no registro do princípio de realidade⁴⁰. Já as pulsões sexuais, estas se encontram relacionadas às funções ligadas à sexualidade. De maneira diferente das pulsões de autoconservação, este grupo de pulsões é regido pelo princípio do prazer-

³⁹ Trata-se do primeiro dualismo pulsional proposto por Freud. Posteriormente, em 1920, no artigo *Além do princípio do prazer*, o autor o reformula, propondo um outro dualismo entre pulsão de vida e pulsão de morte, que se mantém inalterado até o fim de sua obra.

⁴⁰ O princípio de realidade é uma modificação do princípio de prazer-desprazer, que tende a manter a tensão no psiquismo no nível mais baixo possível. Tal modificação se dá em função da necessidade do bebê de abandonar a modalidade alucinatória de satisfação, forma por ele empregada para reeditar a experiência de satisfação anteriormente alcançada com o auxílio de um outro, devido às constantes frustrações sofridas, na tentativa de obter a satisfação esperada.

desprazer. Sendo numerosas, atuam independentes umas das outras e, por meio de um objeto fantasmático, tentam alcançar sua satisfação (Bastos, 1998).

Interessado, principalmente, na última classe de pulsões é que Freud escreve seu artigo sobre a sexualidade, em 1905. Elegendo como tema a pulsão sexual, pulsão errante por natureza, Freud teoriza acerca da sexualidade infantil. Sua inovação se evidencia quando o autor postula que a natureza da sexualidade humana relaciona-se à sexualidade infantil. Assim sendo, esta deixa de ser um fenômeno da infância oposto à sexualidade adulta e torna-se parte da história de todos.

De acordo com Freud (1905), a sexualidade infantil possui três características fundamentais, que se encontram bastante relacionadas entre si: o apoio, o auto-erotismo e o domínio da zona erógena. O apoio se refere ao fato de as duas classes de pulsões encontrarem-se, inicialmente, unidas. Em outras palavras, a pulsão sexual nasce apoiada na pulsão de autoconservação, na satisfação das necessidades corporais biológicas e só, posteriormente, torna-se independente desta.

Segundo Garcia-Roza (1995), a tese de Freud pressupõe que as pulsões sexuais tornam-se independentes das pulsões de autoconservação no momento em que o prazer se autonomiza. Isto é exemplificado por Freud (1905), quando este faz alusão ao chuchar da criança que, gradualmente, diferencia-se do mamar no seio materno até que, finalmente, desvincula-se da necessidade de absorção do alimento. Em um determinado momento, a necessidade de repetir a satisfação prazerosa se impõe, mas uma necessidade não mais reduzida somente à função de saciar da fome.

A partir daí, as pulsões sexuais lançam-se em busca da sensação prazerosa anteriormente experimentada. Uma vez que esta autonomização do prazer se dá, o corpo, desviando-se do circuito da necessidade, entra no circuito do prazer-desprazer. Configura-se, então, um momento precoce do funcionamento da sexualidade infantil, concebido por Freud como auto-erótico. Neste, as pulsões sexuais parciais estão dispersas e recorrem a um objeto sexual, que não externo⁴¹.

⁴¹ Em 1914, o auto-erotismo é abordado novamente por Freud, quando este trata do narcisismo. Neste texto, Freud comenta que o auto-erotismo existe desde sempre e o mesmo não ocorre com o Eu. Este é desenvolvido a partir do acréscimo de uma 'nova ação psíquica' ao auto-erotismo. As pulsões parciais, que encontram satisfação em determinadas partes do corpo, gradualmente se

Tais pulsões encontram satisfação no próprio corpo, em uma zona erógena específica, consubstanciando o prazer de órgão (Freud, 1905). Neste momento, o prazer encontra-se vinculado a uma parte deste corpo fragmentado, parcializado, já sem relação com a ordem da necessidade.

De acordo com Borges (1996), é neste desvio da função biológica que a sexualidade irrompe, cristalizando-se algumas zonas erógenas privilegiadas, tais como boca, ânus, seios e genitais. Porém, estas não são as únicas regiões que podem dar lugar à sexualidade: qualquer parte do corpo pode se tornar uma zona erógena (Freud, 1905). A disposição perverso-polimorfa da infância é ampliada por Freud (1906 [1905]): “(...) a disposição sexual constitucional da criança é incomparavelmente mais variada do que se poderia esperar (...)” (p. 263) e instaura-se, desta forma, a possibilidade de a sexualidade deslocar-se dos órgãos genitais para outras partes do corpo. Assim, todo o corpo pode, então, ser considerado um corpo erógeno, movido pela pulsão.

É a partir da estimulação externa que uma zona erógena se constitui como tal. De acordo com Freud (1940[1938]), a mãe, ao proporcionar à criança os cuidados corporais, torna-se o primeiro sedutor da criança, no sentido de que a insere no registro do sexual. Para Freud (1905),

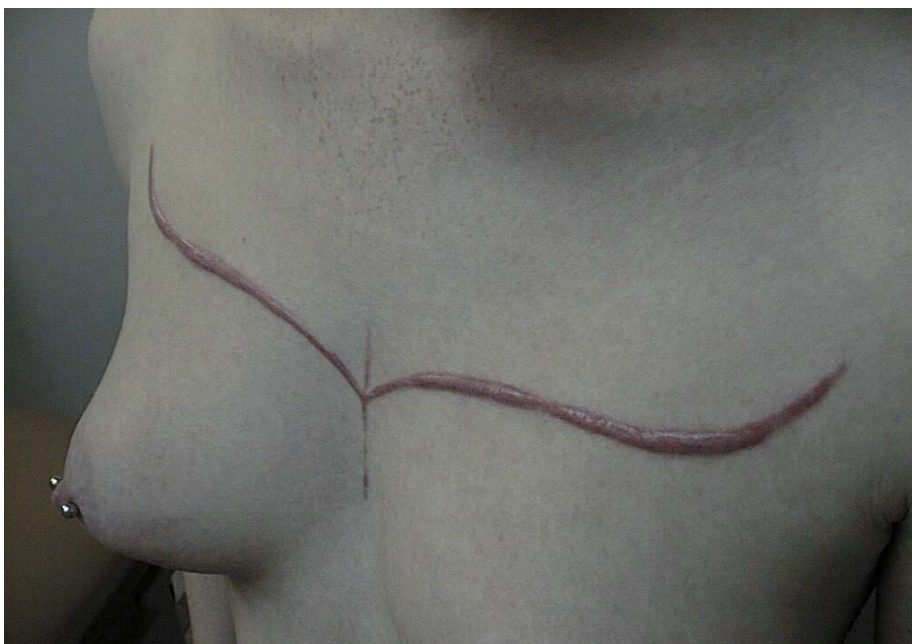
o trato da criança com a pessoa que a assiste é, para ela, uma fonte incessante de excitação e satisfação sexuais vindas das zonas erógenas, ainda mais que essa pessoa — usualmente, a mãe — contempla a criança com os sentimentos derivados de sua própria vida sexual: ela a acaricia, beija e embala, e é perfeitamente claro que a trata como o substituto de um objeto sexual plenamente legítimo. A mãe provavelmente se horrorizaria se lhe fosse esclarecido que, com todas as suas expressões de ternura, ela está despertando a pulsão sexual de seu filho e preparando a intensidade posterior desta. Ela considera seu procedimento como um amor ‘puro’, assexual, já que evita cuidadosamente levar aos genitais da criança mais excitações do que as inevitáveis no cuidado com o corpo. Mas a pulsão sexual, como bem sabemos, não é despertada apenas pela excitação da zona genital; aquilo a que chamamos ternura um dia exercerá seus efeitos, infalivelmente, também sobre as zonas genitais (pp. 210-11).

É, então, na troca de contatos com um outro que determinadas partes do corpo infantil são privilegiadas e este corpo é mapeado em zonas erógenas, em um processo de inscrição da pulsionalidade.

reúnem em direção a um objeto, o Eu. Nesta concepção, o auto-erotismo seria o alicerce do narcisismo e do Eu (Medeiros, 2002).

Trata-se, agora, de um corpo que não mais se identifica apenas com o somático nem tampouco com o representado. Um corpo da sexualidade infantil, que se constitui em função da erogeneidade e do outro. Tomado e movido pelas pulsões, este corpo desliza entre o prazer e o desprazer, balizadores da relação com o outro e tema sexualidade como reguladora dos destinos do prazer e da dor de cada sujeito.

4. MASOQUISMO: O CORPO ENTRE O PRAZER E O DESPRAZER



*Potência e precariedade, prazer e dor,
são os termos com que desenha o lugar desse corpo
entre o gozo e a tragédia, a criação e a morte.*

Marcia Tiburi

4. **Masochismo: o corpo entre o prazer e o desprazer**

Para que não percamos de vista a questão principal desta dissertação, as marcações radicais do corpo, a retomaremos, neste momento, através da temática do masochismo. As práticas de intervenção no corpo das quais estamos tratando – tatuagens, *piercings*, escarificações, implantes subcutâneos, *pocketing*, *pulling* e suspensão – são inscrições ou manipulações na pele que envolvem, necessariamente, a dor como condição indispensável em sua realização. Encontramos freqüentes relatos, entre adeptos de tais práticas, acerca da satisfação obtida pela sujeição e posterior superação da dor envolvida nestas circunstâncias, o que nos interroga a respeito da participação da dor nestas experiências.

Desde os seus primeiros escritos, a experiência da dor é considerada por Freud, juntamente com a experiência de satisfação, como fornecedora dos fundamentos da constituição subjetiva. Além disto, a dor comparece como elemento essencial na configuração do que, em 1924, Freud define como masochismo erógeno ou primário, mantendo-se, portanto, como elemento indispensável à constituição subjetiva. O masochismo erógeno encontra-se na base de toda apresentação do masochismo. A problemática do masochismo, na qual nos deteremos agora, é, muitas vezes, considerada um enigma, à medida que comporta em seu cerne um paradoxo fundamental: o masochista encontra prazer no desprazer.

4.1 O enigma do masoquismo

A estranha relação entre dor e prazer sexual – sofrimento e amor – é apontada, segundo Sacha Nacht (1965), desde os mais antigos observadores dos fenômenos humanos. Durante muito tempo, as práticas que incluíam estes dois componentes eram consideradas apenas como um meio de estimulação, ou seja, eram práticas concebidas como meramente afrodisíacas. Conforme o autor, foi somente a partir do século XIX que tais práticas passaram a ser descritas em termos de perversão sexual. Em 1869, em um livro intitulado *Psychopathia Sexualis*, o neurologista Richard von Krafft-Ebing descreveu um tipo de perversão que tinha como principal característica a busca por uma humilhante e dolorosa submissão a um outro. Tal perversão foi nomeada, pelo autor, de masoquismo, baseando-se nas obras e na vida de um popular escritor da época, Leopold von Sacher-Masoch (1835 – 1895), considerado por Krafft-Ebing não só o ‘poeta do masoquismo’, como também um masoquista perverso.

Em seus estudos, Krafft-Ebing descreveu as manifestações clínicas do masoquismo e as fantasias dos que eram acometidos por este tipo de perversão. A origem do masoquismo foi relacionada, pelo autor, a tendências constitucionais. A relação entre sadismo e masoquismo foi também por ele apontada, porém, nada foi esclarecido a respeito das razões para a coexistência destas tendências em uma mesma pessoa, uma vez que esta coexistência era considerada uma mera coincidência.

Segundo Freud (1905), os termos utilizados por Krafft-Ebing na descrição destas práticas dão maior ênfase ao prazer em qualquer forma de sujeição e humilhação do sujeito na relação com seu objeto. Alguns autores que posteriormente vieram a estudar tais perversões⁴² se referem a esta inclinação como *algolagnia*, termo proposto por Schrenck-Notzing, que privilegia mais a crueldade e o prazer na dor propriamente dita – *lagnia* quer dizer volúpia e *algos* significa no sofrimento (Assoun, 2003) – e não o prazer na humilhação sofrida pelo sujeito, característica fundamental do masoquismo para Krafft-Ebing. De acordo com Laplanche & Pontalis (2001), na descrição mais utilizada do

⁴² Tais como Schrenck-Notzing, Ferre e Eulenburg (apud Nacht, 1965).

masoquismo, este passou a ser concebido como uma perversão sexual, na qual a satisfação encontrava-se ligada ao sofrimento ou à humilhação do sujeito.

A origem das perversões era um assunto que ainda permanecia obscuro e a hipótese levantada pelos autores posteriores a Krafft-Ebing relacionava a perversão a uma degeneração mental, sendo esta concebida como causa comum de inúmeras outras perturbações humanas estudadas na época. Os estudos de Krafft-Ebing, no entanto, eram considerados como referência no que concerne ao tema das perversões, pelo menos até o momento em que Freud, com sua pesquisa, se interessou pelo tema. Ao longo da construção de sua teoria psicanalítica, Freud se refere ao sadismo e ao masoquismo em diversos momentos de sua obra⁴³ e, por fim, dedica um artigo exclusivamente ao tema do masoquismo⁴⁴, no qual reavalia suas considerações anteriormente tecidas sobre estes dois fenômenos da vida psíquica, sempre referidos um ao outro, conforme veremos adiante.

De acordo com Nacht (1965), foi através dos estudos freudianos que o masoquismo, antes considerado apenas como uma perversão sexual, teve sua noção ampliada. Tal ampliação se deu, segundo o autor, principalmente pela descoberta a respeito da verdadeira extensão do masoquismo moral⁴⁵, que se tornou um componente essencial em diversos processos psicopatológicos. Desta forma, vemos a importância do masoquismo se ampliar na teoria psicanalítica, o que se dá, de acordo com Laplanche & Pontalis (2001), quando Freud, sem deixar de incluí-lo no campo da psicopatologia, percebe vestígios do masoquismo não só em diversos comportamentos sexuais como também na própria sexualidade infantil. Assim, sendo parte do arranjo próprio da sexualidade, o masoquismo ocupa um lugar privilegiado na teoria psicanalítica, já que pode ser encontrado não só na fonte de toda psicopatologia, como também na fonte de toda vida psíquica (Rosenberg, 2003). Em suma, o masoquismo torna-se um dos componentes fundamentais na constituição subjetiva.

No ano de 1905, em seu artigo *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*, mais precisamente no primeiro destes ensaios, Freud, abordando as aberrações sexuais, dedica um tópico às duas “mais frequentes e significativas” perversões sexuais: o sadismo e o masoquismo. Tais perversões, segundo o autor, dizem

⁴³ Referimo-nos principalmente aos seguintes artigos de Freud: *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*, de 1905 e *Os instintos e suas vicissitudes*, de 1915.

⁴⁴ *O problema econômico do masoquismo*, de 1924.

⁴⁵ Mais adiante, falaremos sobre esta categoria de masoquismo.

respeito à inclinação, no caso do sadismo, a infligir dor ao objeto sexual e, no caso do masoquismo, à inclinação do sujeito a sofrer a dor promovida por um outro, seu objeto sexual. A contribuição de Freud acerca dessas perversões é, contudo, ainda limitada, referindo-se principalmente ao sadismo que, segundo o autor, tem suas raízes facilmente verificáveis em pessoas normais.

A particularidade do sadismo apontada por Freud é que, neste, a sexualidade se encontraria vinculada à agressão, a uma certa tendência a dominar e submeter. Nas palavras do autor, o sadismo seria “(...) um componente agressivo autonomizado e exagerado da pulsão sexual, movido por deslocamento para o lugar preponderante” (p.149). O autor comenta que esta explicação só é importante na medida em que ressalta o fator agressivo da libido.

Em 1915, Freud retoma este artigo e a ele introduz alguns parágrafos, acrescentando novos desenvolvimentos teóricos a respeito destas perversões. O sadismo e o masoquismo passam, então, a ser descritos a partir do contraste entre atividade e passividade na relação com o objeto sexual. Segundo o autor, esta abordagem coloca os dois fenômenos em posição privilegiada no campo das perversões por dois motivos: o primeiro é que o contraste entre atividade e passividade, encontrado na base destas perversões, consiste em uma característica universal da vida sexual. Desta maneira, o sadismo e o masoquismo são concebidos como elementos constitutivos da vida sexual em geral; a outra característica que lhes confere posição de destaque entre as perversões é que suas formas ativa e passiva geralmente se apresentam, simultaneamente, em uma mesma pessoa, o que leva Freud a afirmar que “o sádico é sempre e ao mesmo tempo um masoquista” (p.151)⁴⁶.

Freud acrescenta, ainda, que o sadismo somente deveria ser considerado uma perversão se a satisfação sexual estivesse relacionada direta e exclusivamente aos maus-tratos infligidos ao objeto sexual. A atitude ativa ou violenta para com o objeto sexual, que também define o sadismo, não seria suficiente para considerá-lo uma perversão propriamente dita.

De forma contrária, as atitudes passivas concernentes à vida sexual do sujeito com relação a seu objeto caracterizam o masoquismo. Este apareceria em sua forma mais extrema quando a satisfação dependesse exclusivamente do fato

⁴⁶ Freud aborda este aspecto em seu artigo *Os instintos e suas vicissitudes*, de 1915, como veremos adiante.

de o sujeito ter de padecer de dor, seja ela física ou anímica, mas uma dor infligida por seu objeto sexual.

Considerando tanto o masoquismo quanto o sadismo como perversões e levando em conta o alvo sexual normal, Freud conclui que o masoquismo parece estar mais afastado deste alvo do que o sadismo. Além disto, o masoquismo, para ele, corresponde a uma transformação do sadismo, ou seja, trata-se de uma forma continuada do sadismo, na qual este se volta contra o próprio sujeito que, portanto, passa a ser tomado como objeto sexual.

No artigo *Os instintos e suas vicissitudes*, de 1915, Freud fornece o exemplo desta transformação do sadismo em masoquismo como uma das vicissitudes pelas quais a pulsão passa: o retorno ao próprio Eu. O sadismo, neste momento, é considerado como condição primária do sujeito, sendo descrito como violência ou poder aplicados sobre uma pessoa tomada como objeto. A transformação em questão se dá quando este objeto é abandonado e substituído pelo Eu do sujeito, o que caracteriza o retorno do sadismo ao próprio Eu e acarreta uma mudança na finalidade pulsional da atividade para a passividade⁴⁷. Por fim, uma pessoa estranha é novamente procurada como objeto, porém, ocorrida a alteração em termos de finalidade pulsional, esta deve assumir, agora, um papel ativo com relação ao Eu passivo do sujeito, configurando, assim, o masoquismo⁴⁸.

Neste artigo, Freud, através da temática da dor, renova o conceito de sadismo, ao acrescentar à sua finalidade geral, de humilhar e dominar, a finalidade específica de infligir dor. A complexificação que surge desta constatação é que, de acordo com Freud (1915), infligir dor “(...) não desempenha um papel entre as ações intencionais originais do instinto” (p.133), requerendo, portanto, um pré-requisito. Para Freud, a constituição da finalidade masoquista de sentir dor deve

⁴⁷ Segundo Freud (1915), o essencial neste processo de retorno em direção ao próprio Eu seria somente a troca de objeto, de forma que o fim permaneceria o mesmo, mas, no caso da transformação do sadismo em masoquismo, há também uma mudança na finalidade da pulsão – da atividade para a passividade.

⁴⁸ Paul-Laurent Assoun (2003) fala que o masoquismo é um ativismo da passividade. Em outros termos, o masoquista acha-se envolvido em uma operação passivante, na medida em que desdobra uma atividade pulsional – deve ser lembrado aqui que, para Freud (1915), a pulsão é sempre ativa – a serviço de um objetivo passivo: “(...) se o ‘eu-sujeito’ é ‘ativo do fato de suas pulsões’, ele é ‘passivo em relação às excitações externas’” (Assoun, 2003, p.25, tradução nossa). Citação original: “(...) *si le ‘moi-sujet’ est ‘actif du fait de ses pulsions’, il est ‘passif vis-à-vis des excitations externes’*” (Assoun, 2003, p.25). Ainda segundo Assoun (2003), a conjuntura pulsional masoquista nos confronta com uma nova gramática, diferente da anteriormente relacionada às características de atividade (voz ativa) e passividade (voz passiva). Em se tratando do masoquismo, deve-se falar em uma terceira voz, uma voz pronominal - o *se fazer*: o masoquista *se faz* sofrer.

anteceder ao surgimento da finalidade sádica de causar dor a um objeto. Até porque, segundo o autor,

a dor é muito apropriada para proporcionar uma finalidade masoquista passiva, pois temos todos os motivos para acreditar que as sensações de dor, assim como outras sensações desagradáveis, beiram a excitação sexual e produzem uma condição agradável, em nome da qual o sujeito, inclusive, experimentará de boa vontade o desprazer da dor (p.134).

E, através da identificação com o objeto que sofre, o sádico frui masoquisticamente do seu ato:

uma vez que sentir dor se transforme numa finalidade masoquista, a finalidade sádica de *causar* dor também pode surgir, retrogressivamente, pois, enquanto essas dores estão sendo infligidas a outras pessoas, são fruídas masoquisticamente pelo sujeito através da identificação dele com o objeto sofredor (Freud, 1915, p. 134).

Assoun (2003) reconhece aí uma dialética de identificação, uma vez que ambos gozam da dor: o sádico goza da dor do outro e o masoquista goza da dor de si. A fruição da dor, segundo Freud (1915), seria originalmente uma finalidade masoquista, mas que somente em um sujeito originalmente sádico se tornaria uma finalidade pulsional. Como podemos ver, em 1915, o sadismo era considerado, por Freud, como anterior ao masoquismo⁴⁹: “se existe (...) uma satisfação masoquista mais direta, é muito duvidoso. *Um masoquismo primário, não derivado do sadismo na forma que descrevi, não parece ser encontrado*” (p.133, grifos nossos). Ao mesmo tempo, a existência de uma finalidade que seja originalmente masoquista – a fruição da dor – parece indicar uma abertura, mesmo que sutil, para uma reformulação no que diz respeito à anterioridade do sadismo com relação ao masoquismo.

⁴⁹ Em 1919, no artigo ‘*Uma criança é espancada*’. *Uma contribuição ao estudo da origem das perversões sexuais*, Freud afirma novamente ser o masoquismo uma transformação do sadismo, mas uma transformação que ocorreria em condições especiais: somente a partir do sentimento de culpa que o sadismo se transformaria no masoquismo. Mas, segundo Freud (1919), isto não abarca a totalidade do masoquismo. É necessário ainda que haja uma convergência do sentimento de culpa e do amor sexual: “o sentimento de culpa não pode ter conquistado o campo sozinho; uma parcela deve ser atribuída ao impulso de amor” (p.204). Assim sendo, é somente a partir da erotização da culpa que o sadismo poderia se transformar em masoquismo.

De fato, Freud, em 1920, começa a admitir a possibilidade de um masoquismo primário⁵⁰ anterior ao sadismo. A partir da reformulação de sua teoria pulsional, na qual introduz o conceito de pulsão de morte⁵¹, Freud, em 1924, finalmente postula a existência de um masoquismo primário ou erógeno⁵².

4.2.

Prazer do desprazer: o paradoxo do masoquismo

Em 1924, Freud escreve seu mais importante trabalho concernente ao masoquismo, intitulado *O problema econômico do masoquismo*. De acordo com Assoun (2003), com este estudo, a metapsicologia freudiana procura lançar luz sobre os bastidores da maquinaria pulsional em jogo na encenação perversa.

Neste artigo, Freud inicialmente retoma a exposição a respeito do princípio que governa os processos psíquicos, aquele que tem como função manter o mais baixo possível ou, mais radicalmente, reduzir a zero toda excitação exercida sobre o psiquismo. Tal princípio, denominado, por Barbara Low, em 1920, de ‘princípio de Nirvana’ foi, posteriormente, identificado com o princípio de prazer-desprazer. Este, por sua vez, em sua lógica particular, considera a elevação da tensão no psiquismo devido a um estímulo como causadora de desprazer, de maneira que o alívio desta tensão seria responsável pela produção de prazer.

O problema introduzido pelo masoquismo é que ele opera uma subversão nesta economia, colocando-a em questão: se os processos que ocorrem no aparelho psíquico estão submetidos ao princípio de prazer, como entender o masoquismo, se este tem como objetivo exatamente o que deveria ser evitado, que são o sofrimento e o desprazer? Estes, que deveriam funcionar como sinais de alarme indicando um acúmulo de tensão no psiquismo, tornaram-se, agora, objetivos da pulsão. Como consequência disto, o princípio de prazer – vigia de nossa vida – é, de certa forma, colocado em suspensão ou, nas palavras de Assoun (2003), ele é narcotizado.

⁵⁰ Em *Além do princípio de prazer*, Freud comenta que “*pode* haver um masoquismo primário, possibilidade que naquela época contestei” (Freud, 1920, p. 65, grifo do autor).

⁵¹ No que se refere à teoria das pulsões, Freud inicialmente havia formulado um primeiro dualismo entre as pulsões de autoconservação e as pulsões sexuais. Porém, com a introdução da pulsão de morte, em 1920, o autor passa a reconsiderar diversos pontos de sua teoria psicanalítica, como este do qual estamos tratando.

⁵² Logo adiante nos deteremos mais no estudo deste masoquismo erógeno.

Freud, em 1920, definindo como objetivo da pulsão de morte “(...) conduzir a inquietação da vida para a estabilidade do estado inorgânico” (p.177-178), coloca o princípio de prazer em questão, já que este, que havia sido identificado ao ‘princípio de Nirvana’, encontra-se, agora, de acordo com as exigências da pulsão de morte. Assim, o princípio de prazer trabalharia contra as exigências da pulsão de vida, perturbadoras da constância do psiquismo por promover um aumento de tensão que, sentido como desprazer, deve ser aliviado.

O contra-senso evidenciado por essa postulação, no que se refere à relação entre o princípio de prazer e o masoquismo, torna a ambos ininteligíveis⁵³. Para resolver esta questão, Freud aceita o paradoxo colocado pelo masoquismo – o prazer do desprazer – e modifica sua teoria anterior a respeito do princípio de prazer. Desta forma, o princípio de prazer passa a ser concebido como uma modificação do ‘princípio de Nirvana’. Tal transformação se dá em função da apropriação, pela pulsão de vida, de uma parte na regulação dos processos vitais, ou seja, a partir de uma imposição da libido à lei de funcionamento da pulsão de morte.

Agora são três os princípios que agem simultaneamente no psiquismo: o ‘princípio de Nirvana’, o princípio de prazer e o princípio de realidade, que expressam, respectivamente, as exigências da pulsão de morte, as exigências da pulsão de vida (libido) e as influências do mundo externo. Visto que se encontram submetidos a diferentes tipos de exigências, a cada um destes princípios são estabelecidos objetivos diversos que são:

num dos casos, uma redução quantitativa da carga do estímulo; noutro, uma característica qualitativa do estímulo, e, por último [no terceiro caso], uma adiamento da descarga do estímulo e um aquiescência temporária ao desprazer devido à tensão (Freud, 1924, pp. 178-9).

Neste trecho, propondo que o prazer e o desprazer devem ser concebidos em termos qualitativos, vemos a teoria de Freud a respeito do princípio de prazer

⁵³ Benno Rosenberg (2003), intrigado, questiona o motivo pelo qual Freud só percebeu esta contradição em 1924, após vir escrevendo sobre o masoquismo há vinte anos e há tantos outros sobre o princípio de prazer. Segundo o autor, “a resposta evidente é esta: até 1924, Freud falava essencialmente de apenas uma forma de masoquismo, o masoquismo dito feminino ou masoquismo libidinal, objetal” (p.73). Falaremos mais adiante sobre este tipo de masoquismo ao qual Rosenberg se refere neste trecho.

se ampliar. O autor lança luz sobre a questão, mas deixa apenas algumas indicações do que poderia vir a ser esta abordagem qualitativa: “talvez seja o ritmo, a seqüência temporal de mudanças, elevações e quedas na quantidade de estímulo. Não sabemos” (Freud, 1924, p. 178) ⁵⁴. No encaminhamento de sua exposição a respeito das três apresentações do masoquismo, Freud não retoma mais essa questão.

Em seu artigo, Freud irá se referir a três tipos de masoquismo: o masoquismo erógeno, o masoquismo feminino e o masoquismo moral. No masoquismo erógeno ou primário, a aquisição de prazer se encontra vinculada ao sofrimento ou, em outras palavras, o sofrimento é uma condição que se impõe à excitação sexual. Como observam Laplanche & Pontalis (2001), esta não é uma forma clinicamente observável de masoquismo. Trata-se de “(...) uma condição que está na base da perversão masoquista e que se encontra igualmente no masoquismo moral: a ligação do prazer sexual à dor” (p. 353). Acrescentaríamos, ainda, que esta erotização da dor pode ser observada também no masoquismo feminino.

É pela teoria da co-excitação que Freud começa a descrever esta forma primordial de apresentação do masoquismo, o masoquismo erógeno. De acordo com esta teoria, a excitação sexual constitui-se como efeito secundário de uma série de processos internos, quando a intensidade destes se torna excessiva e ultrapassa certos limites quantitativos, de modo que tudo o que ocorre no organismo fornece componentes para a excitação sexual. Por esta via, se estabeleceria uma associação entre a dor, o desprazer e o prazer sexual. A co-excitação, portanto, desempenha, para Freud, um papel importante na estruturação psíquica do masoquismo erógeno.

Entretanto, o autor considera tal explicação insatisfatória por não contemplar a relação do sadismo com o masoquismo. De acordo com Rosenberg (2003), este motivo dado por Freud para ir além da explicação pela co-excitação parece não fazer muito sentido, pois o sadismo também poderia ser explicado por esta mesma teoria, a partir de uma erotização da ação sádica no nível muscular.

⁵⁴ Freud já havia comentado, em 1920, que não há entre o prazer e o desprazer uma simples relação entre suas intensidades e modificações correspondentes em termos de quantidade de excitação. Ainda neste texto, ele enfatiza a inexistência de uma razão proporcional direta entre o prazer e o desprazer e aponta uma possível solução para este problema quantitativo, indicando, na oportunidade, a possibilidade de um caminho pela via qualitativa, que leva em conta a modificação destes sentimentos “(...) num determinado período de tempo” (Freud, 1920, p. 18, grifos do autor).

Rosenberg conclui, então, que a preocupação de Freud era encontrar uma teoria que vinculasse os dois, e não que os explicasse separadamente. E isto é feito, segundo o autor, pela retomada da questão, a partir de uma ênfase na dinâmica pulsional.

Freud tentará, então, explicar a relação entre o sadismo e o masoquismo retomando as duas ordens de pulsões. Segundo ele, a libido nos organismos tem como função fazer frente à pulsão de morte, tornando-a inócua, a partir do desvio desta pulsão destruidora para os objetos do mundo externo. Parte desta pulsão destrutiva coloca-se, deste modo, a serviço da sexualidade, configurando o sadismo. A parte restante, que não foi deslocada para o exterior, fica libidinalmente presa no interior do organismo, com o subsídio da excitação sexual. Este resto de pulsão destrutiva que se encontra libidinalmente vinculado à excitação sexual, é o que Freud se refere como masoquismo erógeno ou primário.

Podemos retirar, desde então, duas importantes conclusões no que diz respeito ao masoquismo erógeno. Em primeiro lugar, Freud nos oferece duas vias para a compreensão de sua constituição: uma que se encontra vinculada à teoria da co-excitação e outra relacionada à dinâmica pulsional. Em segundo lugar, este tipo de masoquismo passa a ser concebido como primário, de forma que o sadismo deixa de ser a condição primária do sujeito, tal como havia sido considerado por Freud, em 1915.

Retomando a união pulsional envolvida no masoquismo erógeno, Rubens Volich (1999) comenta que é deste modo que se constitui a mais original das intrincações entre pulsão de vida e pulsão de morte:

as tendências libidinais ficam assim marcadas pelas forças desagregadoras e destrutivas da pulsão de morte, e a destrutividade impregnada pela forças libidinais de ligação e integração características da pulsão de vida (p. 52).

O masoquismo erógeno é, portanto, o que resta do momento originário da união entre as duas classes de pulsões⁵⁵. Na concepção de Assoun (2003), este masoquismo originário aparece como ‘testemunha’ e ‘vestígio’ de uma fase de formação primária, o que, para o autor, “funda nossa impressão que o masoquista

⁵⁵ Para Freud (1924, 1933[1932]), a pulsão de vida e a pulsão de morte nunca se apresentam isoladamente, estando sempre mescladas em um processo de fusão, mas em quantidades variantes.

nos confronta com uma relação arcaica de Eros⁵⁶ a seu contrário – a propósito incômodo testemunha de um antigo modo de gozar⁵⁷ (Assoun, 2003, p. 69).

Ainda de acordo com Assoun (2003), o masoquismo erógeno é peça fundamental ao ‘concerto libidinal’, pois, tocando todas as teclas do ‘teclado libidinal’, convoca a gama polifônica das pulsões parciais e suas etapas corporais. Esta idéia pode ser encontrada na seguinte passagem de Freud (1924):

O masoquismo erógeno acompanha a libido por todas as suas fases de desenvolvimento e delas deriva seus revestimentos psíquicos cambiantes. O medo de ser devorado pelo animal totêmico (o pai) origina-se da organização oral primitiva; o desejo de ser espancado pelo pai provém da fase anal-sádica que a segue; a castração, embora seja posteriormente rejeitada, ingressa no conteúdo das fantasias masoquistas como um precipitado do estágio ou organização fálica, e da organização genital final surgem, naturalmente, as situações de ser copulado e de dar nascimento, que são características da feminilidade (p.182).

Freud realiza, aqui, uma rápida retomada de sua teoria da libido, apresentando o masoquismo erógeno em sua linha contínua. Vemos, com isto, as contribuições do masoquismo erógeno na organização de fantasias e desejos, ou seja, o masoquismo erógeno não só fornece componentes para a constituição subjetiva como também forma a base para outros tipos de masoquismo.

Apresentado o masoquismo erógeno, Freud irá, então, se referir ao masoquismo secundário, que se constitui quando o sadismo que foi dirigido para o exterior volta-se novamente para o interior, somando-se ao masoquismo erógeno. É nesta condição que ele nos apresentará o masoquismo feminino e o masoquismo moral, cujas bases encontram-se, em termos estruturais, no masoquismo erógeno.

O masoquismo feminino é considerado, por Freud, como o menos problemático e o mais acessível à observação clínica. Muitas de suas características remetem à vida infantil, ou seja, são características que podem ser consideradas mais universais. O masoquismo feminino tem por base o prazer no sofrimento que é peculiar ao masoquismo erógeno.

Nos homens, este tipo de masoquismo encontra-se relacionado a fantasias masoquistas que por si só os conduzem à satisfação sexual ou que os levam ao ato

⁵⁶ A partir de 1920, Freud utiliza o termo *Eros* para se referir às pulsões de vida.

⁵⁷ Citação original: “*Cela fonde notre impression que le masochiste nous confronte avec une relation archaïque de l’Éros à son contraire – à ce titre témoin gênant d’un ancien mode de jouir*” (Assoun, 2003, p. 69).

da masturbação. A respeito das fantasias masoquistas mais elaboradas, Freud comenta que

o conteúdo manifesto [dessas fantasias masoquistas] é de ser amordaçado, amarrado, dolorosamente espancado, açoitado, de alguma maneira maltratado, forçado à obediência incondicional, sujado e aviltado. É muito mais raro que mutilações sejam incluídas no conteúdo, e, então, sujeitas a estritas limitações. A interpretação óbvia, à qual facilmente se chega, é que o masoquista deseja ser tratado como uma criança pequena e desamparada, mas, particularmente, como uma criança travessa (pp.179-180).

Este tipo de masoquismo foi, portanto, classificado por Freud como feminino, na medida em que tais fantasias remetem a situações de “(...) ser castrado, ou ser copulado, ou dar à luz um bebê” (p.180), ou seja, apresentam características consideradas femininas. O autor comenta que esta denominação foi por ele utilizada levando-se em consideração os casos clínicos extremos, nos quais pode ser encontrada essa expressão da natureza feminina.

Freud reconhece ainda a existência de um sentimento de culpa, incluído no conteúdo manifesto das fantasias masoquistas, que estaria relacionado à masturbação infantil. Para Loewenstein (1957), o que está em jogo nas fantasias masoquistas são

repetições modificadas de situações infantis e cenas nas quais fantasias sexuais, jogos eróticos ou tentativas diretas ou indiretas de aproximação sexual em direção a objetos proibidos (...) se esbarraram com desaprovação ou repulsa em conjunto de escárnio, ameaça ou punição reais ou imaginários^{58,59} (p. 39).

As ameaças ou punições que evidenciam o sentimento infantil de culpa presentes nas fantasias do masoquismo constituem uma das características do terceiro tipo de masoquismo, o moral. No que concerne à importância das

⁵⁸ No original: “(...) repetition of childhood situations and scenes in which sexual fantasies, erotic games or direct or indirect attempts at sexual rapprochement toward forbidden objects (...) have met with disapproval or rebuff coupled with actual or imaginary ridicule, threat or punishment” (Loewenstein, 1957, p. 39).

⁵⁹ A importância da fantasia no masoquismo é enfatizada por Theodor Reik (1940). Segundo o autor, as fantasias de conteúdos masoquistas constituem a característica essencial do masoquismo perverso ou patológico, sendo a condição necessária para a produção da tensão sexual.

apresentações do masoquismo, Freud elege este masoquismo moral como o mais relevante e o considera uma norma de comportamento⁶⁰.

Segundo Freud, o masoquismo moral é o que possui relação mais frouxa com a sexualidade, já que o que importa, neste caso, é o sofrimento e não quem o causa. Este tipo de masoquismo está relacionado ao que a psicanálise se refere como ‘sentimento inconsciente de culpa’ ou necessidade de punição. Trata-se do masoquismo incidindo no Eu, a partir de uma busca deste por punição, o que se dá devido a uma moralidade exacerbada da qual o sujeito não tem consciência.

Freud traduz este ‘sentimento inconsciente de culpa’ em termos de uma “(...) necessidade de punição às mãos de um poder paterno” (p.186). Segundo o autor, o desejo de ser espancado pelo pai – uma fantasia não rara – é bastante próximo ao desejo de ter com ele uma relação sexual passiva/feminina. A partir destas fantasias, “(...) o masoquismo cria uma tentação a efetuar ações ‘pecaminosas’, que devem ser expiadas pelas censuras da consciência sádica (...) ou pelo castigo do grande poder parental do Destino” (p.187).

Este tipo de masoquismo, segundo Rosenberg (2003), é o que mais está implicado na clínica das neuroses e torna-se evidente quando surgem os sinais referentes a uma reação terapêutica negativa, responsável por uma das mais fortes resistências ao sucesso do tratamento analítico. Isto se dá não só porque o sujeito encontra, conforme afirma Freud (1924), algum ganho em seus sintomas neuróticos, o que faz com que ele resista a abandonar sua neurose, como ainda encontra algum tipo de satisfação no sofrimento neurótico: “o sofrimento acarretado pelas neuroses é exatamente o fator que as torna valiosas para a tendência masoquista” (p.183).

Assim, para Freud, a destruição do sujeito por ele próprio, característica deste tipo de masoquismo, não deixa de se realizar sem que haja alguma satisfação libidinal. Constatamos, deste modo, os efeitos da fusão pulsional, a qual já nos referimos, que caracteriza o masoquismo erógeno, fornecedor das bases do masoquismo moral. No entanto, esta fusão assume, neste caso, proporções ameaçadoras.

⁶⁰ Apesar de Freud se dedicar longamente à exposição do masoquismo moral, o apresentaremos somente de forma sucinta, tendo em vista que o masoquismo erógeno é o que mais se aproxima dos nossos interesses no contexto desta dissertação.

4.3. O masoquismo entre vida e morte

De acordo com Freud (1940[1938]), a pulsão de vida segue em direção à formação de unidades e à conservação destas ou, em outras palavras, seu objetivo é a ligação. No caso da pulsão de morte, o que é vivo é conduzido ao estado inorgânico, de forma que a finalidade desta é desfazer as ligações. Podemos concluir, com isto, que a fusão destas duas pulsões dá origem uma condição de equilíbrio, que pode ser descrita da seguinte forma: a pulsão de vida liga o desligamento próprio à pulsão de morte, mesmo que, para Freud (1924), não possamos determinar o quanto de cada pulsão contribui para esta fusão.

Revestindo as manifestações silenciosas da pulsão de morte⁶¹, a libido dá voz a estas manifestações, mas uma voz amansada, que não permite que seu potencial destrutivo se imponha desastrosamente. Assim sendo, vemos o masoquismo erógeno ganhar relevo na teoria psicanalítica, no que diz respeito à constituição subjetiva, uma vez que a fusão pulsional que o fundamenta é essencial para a manutenção da vida.

Retomando o artigo freudiano de 1924, Rosenberg (2003) opera um deslocamento, ao propor como guardião da vida o masoquismo erógeno e não o princípio de prazer, conforme Freud havia feito. Na visão do autor, a transformação do prazer em prazer-desprazer é promovida pelo masoquismo erógeno que pode ser descrito como

o núcleo masoquista do eu, primariamente construído mas que perdura no eu, que permite o investimento (a ligação) da excitação, tornando-a aceitável: de outro modo, a excitação seria (um desprazer) insuportável e finalmente impossível. Mas sem excitação não há vida; é a extinção, a morte (Rosenberg, 2003, p.108).

Desta forma, o masoquismo erógeno constitui-se como guardião da vida, na medida em que, sem a intrincação⁶² pulsional primária que o funda, toda e qualquer excitação que incide no organismo seria, de acordo com a lei de

⁶¹ De acordo com Freud (1920), as pulsões de morte efetuam seu trabalho discretamente, ao passo que as pulsões de vida são mais ruidosas.

⁶² Intrincação é uma das traduções para o termo alemão *Triebmischung*, também traduzido por fusão.

funcionamento da pulsão de morte, totalmente descarregada. E isto levaria o organismo a um estado de desagregação, tendendo para o inorgânico⁶³.

Volich (1999), baseado nesta visão de Rosenberg (2003) a respeito do masoquismo erógeno, afirma que

é este núcleo masoquista primário que torna suportável a vivência do desamparo, as primeiras experiências de desprazer e de sofrimento. A possibilidade de libidinalização dessas vivências é condição essencial para a constituição da organização psíquica primitiva, da co-excitação sexual e da experiência de continuidade dentro da fragmentação do próprio indivíduo e entre o indivíduo e seus semelhantes. Nessas condições, o masoquismo, investimento erógeno da experiência dolorosa, constitui-se como *promotor e guardião da vida* (p. 53, grifos do autor).

O autor nos remete, então, aos momentos iniciais da constituição subjetiva, na qual se encontram incluídas, na relação com um outro, as experiências do desamparo, do desprazer e da dor, que pode ser concebida como a inscrição corporal do desprazer (Lima, 2004). A respeito da dor, Freud havia mencionado, em 1923, seu papel na construção da percepção dos órgãos em casos de afecções dolorosas, enfatizando que talvez esta seja a forma paradigmática pela qual chegamos à representação de nosso corpo. E, baseado nisto, Assoun (2003) lança o seguinte questionamento:

O masoquista não teria aprendido esta dor transbordante, *modus cognoscendi* do corpo, notadamente na ocasião de sofrimentos precoces? Não seria este balizamento que, desde então, ele procura incansavelmente, meio de se ‘refazer corpo’?⁶⁴ (p. 57).

⁶³ Rosenberg (2003) considera que o masoquismo, na obra freudiana, apresenta-se por duas facetas: como masoquismo guardião da vida – o masoquismo erógeno – ou como masoquismo mortífero, no qual é operada uma desintração pulsional e o território do desprazer, da dor e do sofrimento é investido masoquisticamente pelo sujeito, como a única forma possível de obter prazer. De acordo com Assoun (2003), esta diferenciação realizada por Rosenberg é uma tentativa de abolir uma dificuldade que se encontra no próprio texto freudiano, substituindo-a por uma distinção entre dois tipos de masoquismo. Para Assoun, Freud fez questão de preservar a ‘unidade monstruosa’ do masoquismo, mantendo-o como um paradoxo, como participante e vencedor de um jogo duplo, que mescla a vida e a morte, desligamento e erotismo: o masoquismo é um jogo estranho com a vida e a morte, via prazer e desprazer. Assim, para Assoun, o masoquismo não seria guardião da vida, já que “ele é o ‘trapaceador’ do jogo (pulsional), mas que por certo, de trapacear (com o outro), mantém o sujeito vivo (sobre os golpes), no coração mesmo do desligamento mortífero” (p.72). No original: “*c’est le ‘tricheur’ du jeu (pulsionnel), mais qui certes, de tricher (avec l’autre), maintient le sujet vivant (sous les coups), au coeur même de la déliaison mortifère*” (Assoun, 2003, p. 72).

⁶⁴ Citação original: “*Le masochiste n’aurait-il pas fait l’apprentissage de cette douleur débordante, modus cognoscendi du corps, notamment à l’occasion de souffrances précoces? N’est-ce pas ce balisage que, depuis, il cherche inlassablement façon de se ‘refaire du corps’?*” (Assoun, 2003, p. 57).

A relação entre as lesões corporais ou um distúrbio mórbido em um órgão com a repartição da libido que, para Assoun (2003), é o que está em jogo no masoquismo, já havia sido apontada por Freud (1914). Para ele, é natural que uma pessoa acometida por algum mal-estar orgânico e que, conseqüentemente, sente dor, retira o investimento libidinal direcionado aos objetos do mundo externo, dirigindo-o para o órgão em sofrimento⁶⁵.

Para Ferenczi (1917), os excessos libidinais traumáticos localizados produzidos pelas lesões cutâneas são considerados, primeiramente, como puros auto-erotismos. Contudo, o autor afirma que, em algumas situações, estes excessos podem se tornar ponto de partida para um autêntico masoquismo, através de uma libidinização do masoquismo erógeno⁶⁶. Isto porque, segundo o autor, as manipulações nas partes doloridas do corpo muitas vezes são acompanhadas de “sensações manifestas de prazer” (p.294). A atividade masoquista, para ele, é sempre originada na superfície cutânea do corpo, de forma que o masoquismo primário ou erógeno, que expomos anteriormente, pode, portanto, ser considerado um masoquismo cutâneo.

Segundo Assoun (2003), os cuidados maternos dirigidos a um corpo que sofre são cuidados que promovem, neste corpo, carícias dolorosas que, desde então, permanecerão presentes na fantasia do sujeito⁶⁷. Esta relação entre os

⁶⁵ De acordo com Freud (1914), uma pessoa acometida por uma doença orgânica retirava o investimento do mundo externo dirigindo-o para o Eu, configurando, assim, o narcisismo. Este investimento no Eu e, conseqüentemente, o narcisismo, coincidia com o investimento no corpo que serve de suporte ao Eu. Segundo Freire Costa (1986), fica claro que, em 1914, Freud ainda não fazia uma distinção entre o Eu e o corpo. Esta concepção encontra uma contradição quando Freud tenta identificar o *investimento narcísico no corpo* com a *potencialidade erógena* deste corpo: o narcisismo confunde-se com o auto-erotismo, porém, estas são noções diversas. O narcisismo é o investimento libidinal do Eu e o auto-erotismo é a forma específica pela qual as pulsões sexuais parciais encontram prazer em determinadas zonas erógenas do corpo, sem a concorrência do objeto ou de uma imagem unificada do Eu. Conforme aponta Freire Costa, a distinção só fica clara em 1920, quando Freud fala de uma ‘sobrecarga narcísica do órgão lesado’, que torna claro, considerando-se narcísica a origem do investimento libidinal, que o investimento no órgão lesado provém do Eu e não é algo próprio à erogeneidade como propriedade geral de todos os órgãos (Freud, 1914), permitindo uma distinção entre *investimento narcísico do corpo* e *auto-erotismo corpóreo*. De toda forma, Freud mostra, nestes dois textos, que o corpo pode ser investido narcisicamente não por ser *fonte de prazer*, mas por ser *causa de dor* (Freire Costa, 1986).

⁶⁶ Ferenczi parece referir-se, aqui, ao masoquismo perverso, ou seja, à patologia masoquista. Conforme Novick & Novick (1995), na formação desta, ao invés de uma fusão, que denota uma mistura na qual a agressão é neutralizada em algum grau pela libido, ocorre uma libidinização que diz respeito à sexualização das pulsões agressivas e das experiências dolorosas. O masoquismo perverso é, por nós, concebido como uma libidinização do masoquismo erógeno.

⁶⁷ O autor, quase que para ilustrar este ponto, lembra que Sacher-Masoch, o ‘poeta do masoquismo’, sofreu de febre tifóide em sua infância. Além disto, comenta que, nos casos de

cuidados dirigidos à criança, nos momentos iniciais de sua vida, e o masoquismo primário também é apontada por Anzieu (1989). Para o autor, antes de ser erotizado e transformar-se em masoquismo secundário ou perverso, o sofrimento masoquista é explicado a partir de uma falta de constância no que diz respeito aos contatos corpo-a-corpo. Alternâncias bruscas e repetidas na relação com a mãe e a privação do contato com esta podem se configurar como experiências traumáticas, alternando satisfação e frustração em um momento crucial do desenvolvimento da criança, no qual deveria ser assegurada ao psiquismo a constância de um bem-estar de base que é, segundo o autor, garantida pela instauração do Eu-pele.

Na discussão a respeito do que há de remetimento ao corporal no masoquismo, Anzieu (1989) discorre a respeito de alguns casos de masoquismo perverso, partindo de observações extraídas de sua prática clínica e relata que

nas curas psicanalíticas de pacientes apresentando comportamentos sexuais masoquistas ou uma fixação parcial a uma posição masoquista perversa, frequentemente encontrei o seguinte elemento: eles apresentaram em sua primeira infância, um episódio de agressão física real à sua pele, episódio que forneceu um material decisivo para sua organização fantasmática. Pode ser uma intervenção cirúrgica superficial: refiro-me a que tenha sido principalmente realizada na superfície do corpo. Pode ser uma dermatose, uma perda de pêlos. Pode ser um choque ou uma queda acidental em que uma parte importante da pele tenha sido arrancada. Podem ainda ser sintomas precoces de conversão histérica (p.63).

Aqui, as intervenções dolorosas na superfície do corpo se encontram envolvidas na configuração de um masoquismo perverso. Retomando a importância da pele, vimos que é a partir das estimulações feitas ao corpo do bebê e, principalmente, à sua pele, na ocasião dos cuidados maternos, que se configura um envelope externo constituído de mensagens. Este, por sua vez, cria um espaço interno para a superfície do corpo do bebê, denominado pelo autor de Eu-pele.

A constituição do Eu-pele se dá em função de um processo de dupla interiorização: interiorização da interface entre o interno e o externo, que se transforma em “(...) um envelope psíquico continente dos conteúdos psíquicos” (Anzieu, 1989, p.89) e interiorização do círculo maternante, que vai dar origem aos pensamentos, às imagens, aos afetos, ou seja, ao mundo interno do bebê. Este processo de interiorização tem como condição o que Anzieu postulou como duplo

perversão masoquista, é comum encontrar fantasias relacionadas à figura da enfermeira, o que seria uma possível retomada dos momentos iniciais da vida da criança, no qual os cuidados e a dor foram, de alguma forma, integrados.

interdito do tocar⁶⁸. Trata-se de um interdito de natureza interna, que se constitui como tal a partir das primeiras interdições relacionadas aos contatos táteis que o ambiente impõe à criança, responsáveis pela transformação da experiência tátil concreta em representações de base. Tal transformação se dá a partir de uma renúncia aos prazeres da pele: “não toque nisto ou naquilo”.

O autor aponta ainda duas estruturas relativas à experiência tátil: o contato corpo-a-corpo, no qual são geradas sensações relacionadas à pressão, ao calor, ao frio, ao bem-estar e à dor e que implica uma fantasia de pele comum entre a mãe e o bebê, já que grande parte do corpo deste e de sua pele está em contato direto com o corpo do outro; e o tocar manual, um contato que tem como função a sustentação do corpo do bebê e que tende a diminuir à medida que este vai se desenvolvendo. Relacionados a estas duas estruturas encontram-se dois tipos de interditos: um interdito primário relativo ao contato global, “da união, da fusão e da confusão dos corpos” (Anzieu, 1989, p.188); e um outro, relativo secundário relativo ao tocar manual, que limita o tocar à função de adaptação ao mundo exterior, privando a criança de tocar os órgãos genitais, as zonas erógenas e seus produtos ou tocar nos objetos de forma violenta⁶⁹.

Segundo Anzieu (1989), a forma primordial pela qual o interdito tátil aparece é: “não fique agarrado no corpo de seus pais” (p.187). Isto significa que é necessário um movimento da criança em direção ao mundo externo, que lhe permita conhecê-lo e explorá-lo para, gradativamente, poder diferenciar as ordens de realidade que, no corpo-a-corpo da experiência tátil primária, encontram-se fundidas. Ao interessar-se pelo mundo exterior e dirigir-se em direção a este, a criança vai distanciando-se da única experiência que conhecia – a experiência tátil primária – para configurar uma existência separada do outro, um corpo distinto dos outros corpos e separado dos corpos de seus pais. É isto que o interdito

⁶⁸ A duplicidade do interdito do tocar se explica pelo fato deste se dirigir, simultaneamente, às duas classes de pulsões: “ele canaliza a força das pulsões; ele delimita suas origens corporais; ele reorganiza seus objetos e seus alvos; estrutura as relações entre as duas grandes famílias de pulsões” (Anzieu, 1989, p. 185). O interdito do tocar é uma proteção que deve funcionar, ao mesmo tempo, contra a irrupção da pulsão e contra o excesso de excitação, protegendo a criança de sua própria agressividade e da agressividade dos outros (“não toque em um objeto, este pode quebrar-se ou fazer-lhe mal”, “não se deve exercer força excessiva sobre as diversas partes do corpo do outro”), assim como deve protegê-la de sua sexualidade e da sexualidade dos outros (“não toque com insistência nas zonas sensíveis deste, pois você pode ser invadido por uma excitação que pode não ser capaz de compreender e satisfazer”).

⁶⁹ Este interdito secundário do tocar se aplica, segundo Anzieu, à pulsão de dominação e é passado através de interdições tais como: ‘não se pode tocar em tudo’. Não nos deteremos neste interdito, pois o que mais nos interessa no contexto desta dissertação é o interdito primário do tocar.

primário do tocar deve permitir ao sujeito, o que é feito através da interdição relativa à proximidade dos corpos, que a mãe ou alguém que faça parte do ambiente da criança transmite a ela sob a forma de um afastamento físico⁷⁰.

Para o autor, a mãe e o círculo maternante em torno do bebê exercem sobre este, sobre seu corpo e sua pele, dois os tipos de contato: os significantes e os excitantes. Os contatos significantes comunicam uma informação geralmente relacionada às necessidades do bebê, ao manejo com objetos externos, aos perigos derivados do mundo externo, etc. Os contatos excitantes comunicam uma excitação na relação com o outro materno. Se esta excitação for excessivamente libidinizada, o bebê pode ser estimulado com uma erogeneidade prematura e a excitação será vivida como uma sedução excessiva e traumática. Os dois tipos de contato são, inicialmente, apresentados ao bebê de forma misturada e devem ser gradualmente diferenciados pela mãe ou pelo círculo maternante, para que a confusão entre eles se desfça. De acordo com Anzieu (1989), os destinos destes contatos seriam: o narcisismo, no caso dos contatos significantes, e o masoquismo, no caso dos contatos excitantes. Apresentando-os em forma de paradoxos, o autor, a respeito do primeiro, afirma:

O paradoxo dos contatos significantes está no fato de que a mãe, atenta às necessidades não apenas corporais mas também psíquicas do bebê, não só satisfaz tais necessidades, mas mostra, pelos ecos sensoriais que devolve e pelas ações concretas que realiza, que interpretou corretamente essas necessidades. O bebê fica satisfeito em suas necessidades e, sobretudo, tranqüilizado quanto a sua necessidade de que se compreendam as suas necessidades. Daí a construção de um envelope de bem-estar, narcisicamente investido, suporte da ilusão, necessário para estabelecer o Eu-pele, ao qual um ser colado do outro lado desse envelope reage imediatamente em simetria complementar a seus sinais: ilusão tranqüilizadora de um duplo narcísico onisciente a sua permanente disposição (Anzieu, 1989, p. 66).

Os contatos significantes conduziriam, portanto, ao narcisismo secundário, que se trata, segundo Laplanche & Pontalis (2001), de uma estrutura permanente do sujeito, que mantém o Eu investido. Contudo, de acordo com estes autores, o narcisismo secundário também é concebido como condição peculiar a certos estados regressivos, ou seja, pode, em alguns casos, ser considerado patológico. Conforme aponta Anzieu (1989), a fantasia típica do narcisismo secundário se

⁷⁰ A interdição que aparece como uma ameaça de castigo físico pode ser fantasiada, segundo Anzieu (1989), “(...) sob a forma de uma extirpação que expõe a superfície da pele comum ao bebê e à sua mãe (...)” (p. 189).

refere à formação de uma pele heróica, invulnerável e imortal, configurada na relação primária, na qual a ênfase do investimento na pele se deu por um viés mais narcísico do que libidinal⁷¹.

Com relação ao segundo tipo de contato exercido pela mãe e pelo meio sobre o bebê, Anzieu (1989) diz que

o paradoxo dos contatos excitantes consiste no fato de que a mãe, que serve para o bebê de pára-excitação originária contra as agressões do meio exterior, provoca nele, pela qualidade e intensidade libidinais desses cuidados corporais, uma superexcitação pulsional de origem interna cujo excesso se mostra mais ou menos rapidamente desagradável. A construção do Eu-pele se encontra então prejudicada pela instauração durável de um envelope psíquico, ao mesmo tempo envelope de excitação e envelope de sofrimento (em lugar de um Eu-pele ao mesmo tempo pára-excitação e envelope de bem-estar). Aí reside a base econômica e topográfica do masoquismo, com a compulsão em repetir as experiências que reativam, ao mesmo tempo, o envelope de excitação e o de sofrimento (p.66).

O paradoxo do qual fala o autor consiste no fato de que os contatos da mãe podem gerar, devido a uma libidinização excessiva, uma excitação pulsional além do limiar suportável pelo bebê, sendo, portanto, sentida como desprazerosa. Assim, a excitação e o desprazer, nesta condição, se confundiriam. Para Anzieu, o destino destes contatos excitantes é o masoquismo secundário, com sua tendência a buscar prazer no sofrimento, seja ele físico ou ‘moral’, conforme o masoquismo moral, postulado por Freud (1924).

Devido às apresentações paradoxais destes dois tipos de contatos exercidos sobre a criança e sua pele, Anzieu (1989) afirma ser o Eu-pele “(...) uma das condições da dupla passagem do narcisismo primário ao narcisismo secundário e do masoquismo primário ao masoquismo secundário” (p. 63).

Em todos os casos – e não só nos do masoquismo e do narcisismo –, pode-se encontrar a representação de uma pele figurativa da união simbiótica entre a criança e sua mãe. Esta pele é representada por uma imagem tátil, na qual os corpos da mãe e da criança possuem uma superfície comum, ou seja, uma mesma

⁷¹ O autor faz uma distinção entre investimento narcísico e libidinal, que às vezes aparece como uma distinção entre investimento libidinal narcísico e sexual, como, por exemplo, na seguinte passagem na qual fala dos paradoxos da pele: “ela atrai investimentos libidinais tanto narcísicos como sexuais. É o lugar do bem-estar e também da sedução” (Anzieu, 1989, p.33). Pelo que pudemos compreender desta passagem, em conjunto com o paradoxo dos contatos significantes, o investimento narcísico parece estar mais relacionado à função da mãe em atender as necessidades mais básicas do bebê, possibilitando a este um bem-estar de base.

pele pertencente a ambas as partes. Contudo, na fantasia originária do masoquismo, inclui-se ainda a fantasia de que o processo de desfusão entre as duas partes, processo que proporciona uma autonomia da criança com relação à sua mãe, provoca uma ruptura e um esfacelamento desta superfície comum que os une, de forma que a separação é sentida como se esta pele em comum fosse arrancada. Anzieu (1989) ilustra a representação desta fantasia da seguinte forma:

Quando, por causa de uma doença, de uma operação ou de um acidente que provocaram um ferimento, a atadura cola na carne, a mãe ou seu substituto arranca ou é imaginada poder arrancar pedaços da epiderme com a atadura: aquela que atende é também a que esfolia (p.64).

Assim, sendo o Eu-pele desenvolvido sobre uma vertente masoquista, a fantasia de pele comum entre a mãe e a criança será sentida como uma pele arrancada e ferida. Isto levaria, segundo o autor, à configuração de um ‘envelope masoquista’ para suprir o Eu-pele enfraquecido. As bases deste envelope podem ser encontradas nas experiências do bebê de ser cuidado pela mãe em momentos de sofrimento físico, nos quais esta lhe aplica curativos, segura nos braços e o aperta contra seu corpo. Tais experiências fazem com que as funções *mantenedora* e *continente* da pele sejam maximizadas, de forma a reforçar a função de *pára-excitação* da pele para que a criança possa suportar a dor⁷².

O que está em jogo na fantasia inconsciente que conduz ao masoquismo perverso é, para Anzieu (1989), a fantasia do corpo “esfolado”, uma fantasia que se reforça nas observações de animais mortos e também de si mesmo quando submetido a cuidados de partes do corpo feridas. O autor, a respeito do sofrimento masoquista, comenta que este, antes de ser erotizado e conduzir ao masoquismo secundário, se explica primeiramente

por alternância bruscas, repetidas e quase traumáticas (...) de superestimulações e de privações do contato físico com a mãe ou seus substitutos, e portanto de satisfações e frustrações da necessidade de apego (p.63).

Assim sendo, podemos ver como o masoquismo erógeno, este que, para Anzieu, diz respeito às marcas dolorosas impressas no corpo do sujeito em

⁷² Segundo o autor, uma tentativa de restituir a função de pele continente que não foi suficientemente exercida pela mãe ou pelo círculo humano, por exemplo, em situações de ignorância, descaso ou depressão, encontra-se, em última instância, no caso de o sujeito se infligir um envelope de sofrimento.

momentos precoces, é reforçado e re-investido na constituição de um masoquismo secundário ou perverso: “a volúpia masoquista requer (...) a possibilidade do sujeito imaginar que os golpes deixaram uma marca sobre a superfície de seu corpo” (pp.63-64). Contudo, no caso do masoquismo perverso, o elemento fantasmático passa para o primeiro plano e o masoquista, conforme Michel de M’Uzan (1972), vive em seu próprio corpo o que, para alguns, é apenas fantasia e ainda retira prazer disto.

4.4.

Masoquismo: uma ilustração clínica

Em 1972, M’Uzan apresenta, em um artigo intitulado *Un cas de masochisme perverse. Esquisse d’une théorie*, o relato de algumas entrevistas feitas com M., um masoquista perverso. No auge de sua prática masoquista, abandonada aproximadamente aos 50 anos, M. havia gravado em todo o seu corpo inúmeras tatuagens com os dizeres ‘viva o masoquismo’, ‘adoro receber golpes por todo o corpo, bata forte’, entre outros. M. também apresentava inúmeras cicatrizes, que comprovavam ter se submetido a sofrimentos físicos por parte de um outro; escarificações auto-infligidas; a retirada de um mamilo (após ter sido queimado com ferro em brasa); amputações; além da utilização da suspensão para fins sexuais e outras práticas afins⁷³. Em geral, todas as práticas às quais M. havia se submetido consistiam em experiências extremamente dolorosas, das quais, no entanto, retirava prazer, principalmente porque, segundo M., toda a superfície de seu corpo era excitável pelo intermédio da dor⁷⁴.

M’Uzan, na análise do caso, se reporta à metapsicologia do masoquismo e às questões relativas ao aumento e diminuição da quantidade de excitação envolvidos no masoquismo perverso. Como a pulsão de morte está em jogo no

⁷³ Não nos preocupamos em detalhar as diversas intervenções e práticas masoquistas de M. relatadas por M’Uzan. Adiante, ao apresentarmos a análise do caso feita por Anzieu, a lista das intervenções praticadas por M. será ampliada, assim como a descrição de outras características de M.

⁷⁴ Freud, em 1905, aponta o papel de zona erógena assumido pela pele nas inclinações perversas que envolvem a dor e a crueldade como componentes da pulsão sexual. Logo em seguida, o autor acrescenta que a pele é a zona erógena por excelência.

masoquismo⁷⁵, há uma tendência no sentido da descarga total da excitação, uma tendência letal que, segundo o autor, se apresenta clinicamente como um defeito de integração das tensões no nível psíquico⁷⁶. Quando a excitação sexual é excessiva, ela tende a se resolver pela satisfação absoluta, alcançada através da descarga total e imediata. Conforme o autor, a necessidade de manter a integridade estrutural do organismo não seria, assim, levada em consideração, o que, evidentemente, seria um destino fatal, rapidamente alcançável, se não houvesse nada que fizesse barreira a isto.

Retomando a relação inicial do bebê com sua mãe, o autor enfatiza que os investimentos libidinais desta dirigidos a seu bebê são investimentos que desempenham função de pára-excitação contra os estímulos excessivos. Desta forma, existe algo que impede que a satisfação seja levada até o fim através da descarga total. Contudo, ao mesmo tempo em que o bebê é protegido, ele é impedido de levar sua satisfação até o fim, de forma que, com isto, também experimenta certa frustração. Para M^o Uzan, as funções de proteção e de frustração constituem a dupla função do objeto, fundando-o enquanto tal. Sendo agente de frustração, a origem da excitação excessiva é projetada neste objeto, tornando-o persecutório. A partir de processos de projeção e introjeção, o excesso de excitação se transforma em tendência destrutiva⁷⁷. Para o autor, o econômico puro passa, neste momento, para o domínio das significações, o que significa dizer que a quantidade transforma-se em qualidade, em função da participação do objeto na apresentação de um mundo de representações ao bebê⁷⁸.

⁷⁵ Não podemos nos esquecer que, no masoquismo, tem-se uma fusão pulsional, de maneira que, se pulsão de morte e libido se encontram mescladas, esta última também está sempre em jogo. De toda forma, ambas contribuem com esta fusão, porém, em quantidades variáveis.

⁷⁶ Algumas afetações somáticas graves também apresentam este defeito de integração que, segundo o autor, se manifesta em uma tendência à descarga total, que esvazia o eu de seu investimento narcísico.

⁷⁷ Segundo M^o Uzan, deve ser feita uma distinção, que normalmente não é feita, entre duas noções: pulsão de destruição e pulsão de morte. A primeira é causa de separação, divisão e desorganização, o que permite que as partes resultantes deste despedaçamento prossigam, no nível fantasmático, porém, em uma nova forma de existência. No caso da pulsão de morte, esta sempre aparece amalgamada à libido na forma de processo destrutivo direcionado contra os objetos ou contra o eu, o que, segundo o autor, implica uma elaboração psíquica maior no sentido da integração. Segundo Laplanche e Pontalis (2001), Freud muitas vezes não fazia a distinção entre as duas e, quando o fazia, utilizava a expressão ‘pulsão de destruição’ para referir-se à pulsão de morte dirigida para o mundo exterior.

⁷⁸ Rosenberg (2003) também aponta a importância do objeto na elaboração da intrincação pulsional que, para o autor, se dá “de modo primário no contexto da díade mãe-filho, e depende é claro das condições particulares deste binômio” (p.80).

Para M'Uzan, na relação inicial entre o bebê e sua mãe, um momento em que ainda não há muita distinção entre eles, é formada uma unidade primeira, que é despedaçada pela tendência destrutiva. Uma vez que estabelece a separação entre o bebê e sua mãe, esta tendência destrutiva é descrita por este autor como uma emanção da libido, já que contribui com o processo de individuação, servindo à delimitação do ser. Assim, vemos a atuação da intrincação pulsional no processo de separação entre eu e outro e sua conseqüente contribuição no processo de individuação, na medida em que permite, a partir de agora, que cada parte tenha uma existência separada.

No entanto, há alguns fatores que podem entravar este processo, tal como o fator constitucional, que explica a potência excepcional da pulsão: quanto mais poderosa a pulsão sexual, mais ela tende à descarga total, realizando um curto-circuito no psiquismo, que ameaça sua capacidade de integração. Com isto, a atuação das tendências destrutivas se dá de forma rudimentar, sem que desempenhe plenamente sua função no processo de individuação, que é a de fragmentar a unidade primeira. Para o autor, este seria o caso do masoquismo perverso, no qual verifica-se uma co-existência da tendência à descarga total e de uma destrutividade bruta que se mantém no interior do Eu, demarcando, assim, o campo de atuação da pulsão de morte.

As tendências destrutivas são, ao mesmo tempo, necessárias ao masoquista para que este possa alcançar a satisfação a seu modo. Contudo, atuando de forma rudimentar, tais tendências, somadas ao ímpeto pulsional elementar e violento característico do masoquismo, ameaçam a identidade do masoquista. O excesso de quantidade, que é o agente da exigência de gozo masoquista, opera uma retenção das tendências destrutivas no organismo e isto se torna, no caso do masoquismo, uma exigência funcional. Segundo o autor, este armazenamento prolongado da destrutividade se transforma em exigência funcional principalmente quando a separação entre eu e outro não se realizou completamente.

No masoquismo perverso, as práticas envolvidas na obtenção de prazer mobilizam as tendências destrutivas, de forma que estas passam a servir não só à experiência de satisfação que, em termos econômicos, se faz necessária, como serve também ao esforço para delimitar as fronteiras do Eu ameaçado pelo excesso pulsional. Assim sendo, para o autor, a dor envolvida nestas práticas se encontra a serviço da individuação; ela torna-se o instrumento privilegiado das

tendências destrutivas que trabalham para traçar novas fronteiras do Eu. Isto porque a separação entre eu e não-eu se engajou em um modo precário e brutal, em função de uma carência funcional das tendências destrutivas que, assim, permaneceram rudimentares e quase brutas, alterando o processo de individuação. Neste caso, faria mais sentido falar em rasgo ou ruptura do que propriamente em um processo de individuação. Não sendo alcançado, no nível fantasmático, esse processo de individuação faz com que as experiências elementares sejam vividas no nível corporal⁷⁹.

M'Uzan afirma que, no caso do masoquismo perverso, este corte ou rasgo que incide na unidade primeira, forma uma borda, que se torna, ela própria, objeto de investimento libidinal. Para ele, este investimento é, na realidade, uma tentativa de consolidar os contornos do Eu. Tal processo, no qual a afirmação do sujeito encontra-se associada ao reconhecimento do objeto como sendo parte do meio exterior, não se dá de forma contínua, uma vez que a dor física deve ser reconhecida, contra-vestida e posteriormente reconhecida de novo, da mesma forma que é feito com qualquer outro estímulo interno ou externo. E é por isto que são necessárias variações da quantidade e da tensão em função do tempo⁸⁰. É, então, necessária uma modulação rítmica específica para fazer com que a dor e o prazer criem uma singular cumplicidade. Assim, a dor é, paradoxalmente, tanto o que contribui para o aumento da exigência de descarga da tensão sexual que, levada a seu mais alto grau, torna-se um empecilho aos esforços de delimitação do Eu, quanto um instrumento do processo de individuação: “o sujeito não se submete às sevícias dolorosas para gozar – o que ele crê em acordo, às vezes, com o observador –, mas para se fazer sofrer, pôr-se à prova e se reconhecer”⁸¹ (M'Uzan, 1972, pp.147-8).

Em conjunto com variações rítmicas, a dor coloca-se a serviço da individuação e de seu jogo de reconhecimento. A dor, portanto, não é apenas o

⁷⁹ O autor faz alusão aos ensinamentos da clínica psicossomática que evidenciam a correspondência entre as disfunções nas ordens sensório-motora ou viscero-humoral e a carência de faculdades fantasmáticas. Para ele, independente do grau de letalidade envolvido em tais disfunções, estas representam um esforço no sentido de uma reorganização.

⁸⁰ M'Uzan comenta que M., variando tanto os sofrimentos aos quais se submetia como o tempo que permanecia em sofrimento, tornou-se o mestre na arte de provocar contrastes.

⁸¹ Citação original: “*Le sujet ne se soumet pas aux sévices douloureux pour jouir – ce qu'il croit, en accord parfois avec l'observateur -, mais pour s'éprouver et se reconnaître*” (M'Uzan, 1972, pp. 147-8). O termo *éprouver*, de acordo a definição do *Petit Larrouse en couleurs*, 1988, significa “tentar, verificar as qualidades, ou o valor, pôr à prova; conhecer por experiência, ressentir, suportar; fazer sofrer; sofrer os danos” (p.351).

fenômeno que intervém quando a excitação ultrapassou certo grau de intensidade. A partir disto, M'Uzan retoma o masoquismo erógeno e afirma que a teoria freudiana da co-excitação somente define parcialmente o fundamento bio-psicológico deste tipo fundamental de masoquismo. O masoquismo erógeno encontra-se também ligado a uma função positiva, já que se coloca a serviço da individuação. Sendo, de acordo com Freud (1924), um mecanismo fisiológico infantil, o masoquismo erógeno é retomado, no masoquismo perverso, quando a integridade do sujeito é ameaçada e este corre o risco de cair em um estado de indiferenciação de seus limites. Para M'Uzan, o movimento do masoquista conserva os traços formados no rasgamento brutal da qual a entidade primária foi objeto e recorre ao masoquismo erógeno que, por sua vez, desempenha uma função de reconstrução, de recuperação da integridade narcísica.

Anzieu (1989) retoma este caso de masoquismo perverso e, utilizando como critério as nove funções do Eu-pele por ele postuladas, realiza uma breve análise do caso, que se aproxima à de M'Uzan em vários pontos. Segundo Anzieu, podem ser observadas, nos casos graves de masoquismo, alterações em quase todas as nove funções do Eu-pele, o que o leva a apontar a necessidade de o masoquista recorrer a práticas perversas para o restabelecimento destas funções. A análise de Anzieu será apresentada de forma esquemática, correspondendo às funções do Eu-pele, vistas no terceiro capítulo desta dissertação:

1) M. introduzia metais e pedaços de vidro sobre a superfície da sua pele. Para Anzieu, isto garante, em parte, a asseguuração da função de *sustentação* ou de *manutenção do psiquismo*, pela constituição de uma segunda pele metálica;

2) o enfraquecimento da função *continente* torna-se evidente a partir das queimaduras e cortes que deixaram no corpo de M. inúmeras cicatrizes, da extração do mamilo direito, da amputação de um dedo do pé direito, do preenchimento de cavidades (M. tinha seu umbigo preenchido com chumbo fundido) e do alargamento de orifícios (o reto havia sido alargado para que aparentasse ser uma vagina). O restabelecimento desta função é feito, segundo Anzieu, pela instauração repetitiva de um envelope de sofrimento constituído pelas práticas de tortura às quais M. era voluntariamente submetido;

3) a função de *pára-excitação* era desprezada, pelo menos até o ponto extremo em que o perigo se aproximava de um grau mortífero para o organismo.

De qualquer maneira, M. mantinha-se ileso neste jogo com a morte, um jogo no qual subia progressivamente os lances;

4) a função de *individuação* realizava-se, em parte, tanto no sofrimento físico provocado pelas torturas quanto no sofrimento moral, pelas humilhações às quais se sujeitava. De toda forma, a fragilidade desta função é acusada pela constante introdução de materiais não orgânicos embaixo da pele e pela ingestão de excrementos. Segundo Anzieu, isto aponta para a instabilidade da distinção entre o próprio corpo e o corpo do outro;

5) a função mais preservada é a de *intersensorialidade*, o que se evidencia pela ótima adaptação profissional – M., um rádio-eletricista altamente qualificado e competente. Muito respeitado em seu trabalho, podia negociar com seus empregadores algumas condições, tais como horário de trabalho e duração de suas férias – e também social – M. aparentava um homem bem tranqüilo e de aparência normal e conseguia manter reservadas suas práticas perversas e marcas corporais, de forma que nem sua própria família tinha conhecimento de sua perversão (M'Uzan, 1972);

6 e 7) as funções de *sustentação da excitação sexual* e de *recarga libidinal* eram preservadas em função dos 'sofrimentos-limite' experimentados por M. em suas práticas perversas, das quais saía sem apresentar nenhum sinal de cansaço ou abatimento. Pelo contrário, tais práticas o revigoravam. Segundo M., toda a superfície de seu corpo era excitável pela via da dor e, após atingir o prazer – que não se dava pela penetração, mas pela masturbação durante as encenações perversas –, a dor era sentida como uma dor qualquer, como sofrimento banal;

8) as tatuagens sobre todo o corpo de M. eram inscrições que faziam com que a função de *inscrição dos traços sensoriais táteis* se mantivesse superativada;

9) a função *tóxica*, com caráter autodestrutivo, alcança um paroxismo, uma vez que a pele constitui-se não só como fonte, mas também como objetivo dos processos destruidores⁸². O jogo com a morte era interrompido quando esta se tornava muito próxima, ou seja, quando a libido atingia seu mais alto grau.

⁸² Anzieu (1989), para analisar as nove funções do Eu-pele, faz alusão ao mito grego de Marsias – que foi submetido por Apolo a um castigo doloroso, ao perder uma competição musical entre os dois – e a alguns mitemas que envolviam diretamente a pele. A respeito desta função *tóxica*, o autor a relaciona a um mitema no qual a pele destrói-se por si mesma ou é destruída por uma pele alheia. Isto, para o autor, corresponderia aos ataques fantasmáticos e às vezes reais aos conteúdos do corpo, que fornecem os fundamentos da problemática masoquista.

Aproximando as duas análises expostas a respeito deste caso de masoquismo perverso, tanto M'Uzan quanto Anzieu apontam para o movimento do masoquista de recorrer a práticas dolorosas em uma tentativa de restaurar os limites de seu corpo. Podemos retomar, aqui, a passagem de Assoun (2003), na qual o autor comenta que, pela dor transbordante, o masoquista encontra meio de se refazer corpo.

O que está em jogo para o masoquista perverso é, para Anzieu, o reavivar permanente do rasgamento da fantasia de pele comum. Da mesma maneira, de acordo com M'Uzan, a borda criada na ruptura da unidade primeira torna-se, no masoquismo, objeto de investimento libidinal. Acrescentaríamos que se trata não só de reavivar a fantasia de rasgamento da pele comum, como menciona Anzieu, mas também, de colocá-la em ato, vivendo-a em seu próprio corpo, conforme apontou M'Uzan. Esta seria a maneira pela qual o masoquista se reapropria de um Eu-pele, fornecendo a seu Eu e, ao mesmo tempo, a seu corpo, um contorno definido.

Ainda segundo Anzieu, é comum verificar, nas pessoas 'normais', uma necessidade de reconfirmar periodicamente os sentimentos de base de um Eu-pele, através de experiências cotidianas concretas, principalmente as que se dão no nível corporal. Contudo, baseado em Biven (1982 apud Anzieu, 1989), o autor comenta que, em alguns casos, determinados sujeitos precisam recorrer a mutilações da pele, que, para estes, se constituem como "tentativas dramáticas de manter os limites do corpo e do Eu, de restabelecer o sentimento de estar intacto e coeso" (p.36). Isto se aplicaria ao caso acima apresentado, um exemplo paradigmático de masoquismo perverso, no qual as intervenções dolorosas no corpo parecem desempenhar uma função que pode ser considerada como narcisante, uma vez que a coesão e delimitação dos contornos e fronteiras do corpo e do Eu só se tornam possíveis através da dor. De acordo com Anzieu (1989), o masoquista "se apropria desta dor e de suas marcas com avidez para delas fazer um emblema narcísico" (p.262), ou seja, a dor e suas marcas, ao fornecer ao corpo e ao Eu um contorno, proporcionam, ao masoquista, um sentimento de apropriação de si mesmo.

5. CONCLUSÃO



E, (...) a dor abre uma brecha para as palavras.

Virgílio

5.

CONCLUSÃO

Se nos dirigirmos à *Galeria River*, no Arpoador, bairro da Zona Sul carioca, veremos, em frente a um *studio* bastante conhecido onde tatuagens e *piercings* são feitos, um mural contando a história da tatuagem no Brasil. A tatuagem elétrica chegou a nós em 1959, através de um dinamarquês chamado Knud Harld Likke Gregersen, que logo se tornou conhecido por Lucky. Em um folheto, bem antigo, de seu *studio* de tatuagem, a '*Lucky Tattoo*', encontramos a seguinte frase: '*No pain, no scar*'. Isto indica que o sujeito que ali resolver entrar sairá, de certo, com uma marca em seu corpo, sendo, no entanto, inevitável que, primeiramente, se submeta à dor.

Conforme apontamos no início desta dissertação, a dor comparece praticamente em todo o nosso percurso, porém não nos ocupamos dela com exclusividade. É por sua importância com relação ao nosso tema que escolhemos a dor como fio condutor desta conclusão, que pretende costurar algumas questões, além de levantar outras que se apresentaram no decorrer deste trabalho.

Com caráter compulsório, em algumas culturas, e realizadas a partir do desejo do sujeito, em outras, como na cultura contemporânea, a aplicação de marcas no corpo aponta para a incidência da cultura no sujeito. As práticas de marcação do corpo, conhecidas, há muito, assumem funções diversas nos diferentes contextos nos quais se insere. Em culturas tradicionais, elas aparecem relacionadas a rituais e cerimônias, muitas vezes de caráter religioso, que, em geral, marcam alguma passagem importante na vida do sujeito ou seu pertencimento a um determinado grupo social. Inseridas em um ritual, tais práticas encontram um fundamento simbólico e funcionam como um dispositivo cultural compulsório relacionado diretamente à organização da sociedade.

O uso de tais práticas, na atualidade, se dá de maneira diversa das culturas tradicionais e sua função não parece ter se mantido a mesma. Na cultura contemporânea, possuem um caráter voluntário, já que são realizadas a partir da

decisão do sujeito de marcar seu corpo. Assim, não vemos tais práticas como fundantes de nossa cultura ou a elas sendo conferida a mesma importância que lhes era atribuída em sociedades tradicionais, nas quais, como já falamos, compunham seus rituais simbólicos. Os rituais acompanham a história da humanidade e vão se adequando às diferentes culturas, de forma que a contemporaneidade comporta rituais de outros tipos.

Para que o sujeito tenha seu corpo marcado a partir de tais práticas, é necessário que se submeta à experiência da dor. E isto se manteve inalterado no decorrer dos tempos. Comentamos que anestésicos podem ser empregados na realização de tatuagens, *piercings*, escarificações, etc. Mas, o sujeito que decide marcar seu corpo raramente recorre ao uso de anestésicos ou de algo que possa aliviar sua dor. Podemos pensar, com isto, que, se há um ritual relacionado a tais práticas que permanece até hoje, este seria um ritual da dor. Nas sociedades tradicionais, ao passar pela experiência da dor, suportando-a, o sujeito tinha sua situação, seu *status* alterado. Atualmente, atravessar este momento de dor parece se configurar como uma experiência que se impõe, por algum motivo particular, a determinados sujeitos. E esta é uma questão que se manteve presente ao longo de nossa elaboração, orientando-a: por que é que estes sujeitos recorrem à dor?

Gostaríamos, desde já, de marcar a distinção entre uma simples tatuagem, ou *piercing*, e as práticas do *pulling* e da suspensão. Nas primeiras, o sujeito, para obter uma imagem, se submete à experiência da dor, enquanto que, nas duas últimas, a dor é buscada de forma mais direta. De toda forma, a questão acima levantada, a respeito do submetimento dos sujeitos a tais experiências dolorosas, se mantém e talvez possamos dizer que foi isto que tentamos investigar através do estudo das práticas de marcação radical do corpo.

Com o suporte teórico da psicanálise, vimos que o corpo é, desde sempre, marcado nas relações do sujeito com um outro. No contato pele-à-pele, as experiências táteis têm, na superfície do corpo, o lugar privilegiado das trocas e fornecem a base sensorial da experiência subjetiva. Vimos, com Ogden (1993, 1996), que a periodicidade e a ritmicidade das experiências de contigüidade sensorial, estabelecidas na relação entre mãe e bebê, dão lugar, primeiramente, à constituição de uma superfície sensorial comum entre estes, apontando o estado inicial de indiferenciação entre ambos. A separação entre eles é, contudo, inevitável e, para que possa ser suportada com propriedade, se faz necessária a

constituição de bases que permitam a criação de uma superfície própria e delimitada. Na relação primária com o outro, nos momentos iniciais da constituição subjetiva, estas bases são estabelecidas, permitindo ao sujeito a experiência de um contorno corporal, essencial para a diferenciação entre interior e externo, eu e outro.

De forma similar, para Anzieu (1989), as experiências da pele, na ocasião dos cuidados maternos, formam, em primeiro lugar, uma fantasia de pele comum, que diz respeito à representação de uma pele figurativa da união simbólica entre mãe e bebê. A partir da instauração de uma interface entre os registros interno e externo, constituída através das experiências táteis e de seus interditos, a separação eles vai se estabelecendo. A instauração do Eu-pele, um envelope narcísico que proporciona ao psiquismo a constância de um bem-estar de base, evidencia a distinção entre interno e externo, entre eu e outro, dotando o corpo e o psiquismo de contornos definidos.

Além disto, vimos, com Freud, que, na relação com um outro, o corpo é erogeneizado, marcado pelo registro pulsional e, sendo nele inserido, torna-se um corpo pulsional. A inscrição da pulsionalidade nos remete à economia do prazer-desprazer, que rege este corpo. As experiências com o outro abarcam, assim, não só o que é da ordem do prazer, como também do desprazer. De acordo com Freud (1915), o mundo externo – e isto inclui o outro – coincide, inicialmente, com o que é desprazeroso, mas nem por isto deixa de ser fundamental à constituição subjetiva, principalmente nos primórdios da vida, período em que o bebê encontra-se em um estado de dependência, necessitando ser cuidado por um outro.

Se concebermos a dor como a inscrição corporal do desprazer, não podemos excluí-la como tendo uma importante parte na relação com o outro (Lima, 2004). Freud, em seu *Projeto para uma psicologia científica* (1950 [1895]), já afirmava que, ao lado das experiências de satisfação, a experiência da dor também aparece como elemento fundante do psiquismo. O importante papel da dor, na forma como se estabelece a representação de nosso corpo, é também por ele apontado (Freud, 1923). É a dor que fornece ao sujeito a percepção dos limites de seu corpo, conferindo-lhe um contorno. A partir desta constatação de Freud, Pontalis (1978 apud Green, 1988) apresenta a experiência da dor como a de um “Eu-corpo”, o que, conforme Green, significa que, com a dor, a psique transforma-se em corpo e o corpo em psique.

A dor, de acordo com Anzieu (1989), é experimentada no momento da separação entre eu e outro, quando a fantasia de pele comum é dissipada. Trata-se de uma separação que é vivida de forma dolorosa, já que envolve, fantasmaticamente, a ruptura desta pele comum entre a mãe e a criança. Sendo superado com propriedade, este momento não trará conseqüências consideráveis ao psiquismo. Contudo, a dor pode se tornar uma experiência significativa. Conforme afirma Freud (1915), ultrapassando certo limiar, as sensações de dor, da mesma maneira que outras experiências desagradáveis, se aproximam da excitação sexual, produzindo uma condição agradável. O masoquismo erógeno, que está na base de todo masoquismo, talvez seja o exemplo paradigmático desta associação da dor ao prazer. No entanto, em alguns casos, a dor é ativamente buscada como fonte de prazer, como, por exemplo, no masoquismo secundário ou perverso. Nestes casos, de acordo com Anzieu, à ruptura da pele comum entre mãe e criança é adicionada uma fantasia de pele arrancada e esfolada, que será insistentemente reavivada, através de práticas dolorosas que mesclam dor e prazer.

Anzieu e M'Uzan (1972), a respeito da dor que o masoquista se faz sofrer, apontam que esta, além de ser a forma pela qual ele obtém prazer, possui ainda uma outra função. Para o primeiro autor, a configuração de um envelope masoquista é a maneira encontrada pelo sujeito de, atuando insistentemente a fantasia de pele arrancada, restabelecer, através da dor, seu Eu-pele enfraquecido, marcando sua separação com relação ao outro. De maneira similar, M'Uzan considera que a inscrição de um corte na unidade primeira – união fantasmática entre mãe e bebê – constitui uma borda limitante que, ao mesmo tempo em que garante ao sujeito que seu corpo não se confundirá com o do outro, torna-se, no masoquismo perverso, objeto de investimento libidinal: por meio das práticas dolorosas, esta borda é constantemente investida. As práticas masoquistas, nas quais o sujeito se inflige dor, podem, assim, ser concebidas como uma tentativa de restaurar, pela via da dor, tanto os limites do corpo quanto os do Eu.

Reconhecemos, portanto, no ato de o sujeito se infligir dor deliberadamente, como é o caso do masoquismo, que elegemos como instrumento para investigar a marcação radical do corpo, uma função na direção da individuação, por tratar-se de um esforço para delimitar as fronteiras do corpo e do Eu.

O masoquismo encontra-se, então, em um jogo duplo entre morte e vida: o masoquista se inflige dor para obter o prazer ao seu modo, atendendo as exigências da pulsão de morte, esta que se ocupa da destruição de seu próprio lar e, por esta mesma via, ao corpo e ao psiquismo é fornecido um contorno limitante, evitando que o sujeito caia em um estado de indiferenciação de suas fronteiras, atendendo também as exigências de ligação da pulsão de vida.

Desta forma, o masoquista, através da erotização da dor, recorre ao masoquismo erógeno, momento originário da intrincação entre pulsões de vida e de morte, em um esforço para reconstruir sua integridade narcísica. Integridade esta que, ao mesmo tempo, é ameaçada pela experiência da dor: “a dor, se não se consegue curá-la e/ou erotizá-la, ameaça destruir a própria estrutura do Eu-pele” (Anzieu, 1989, p.256). No masoquismo, a dor é, portanto, erotizada, porém, a violação que o masoquista promove em sua própria integridade corporal é, de acordo com Assoun (2003), uma forma de assegurar-se de que este corpo ele o tem. Em outras palavras, esta é a forma por ele encontrada não só de habitar seu corpo, como também consiste em uma maneira de ‘refazer-se corpo’, assegurando o contorno de suas bordas.

Retomando as marcações corporais, consideramos que estas, através da experiência da dor, também fornecem ao corpo bordas limitantes, definindo novos contornos a este. A insistência dos sujeitos, ao longo da História, em marcar seus corpos, parece indicar, de acordo com Costa (2003), a necessidade destes de ter suas fronteiras corporais estabelecidas.

É a partir da relação primordial com um outro que o corpo vai sendo dotado de um contorno que o distingue dos outros corpos, originando uma existência separada que permite ao sujeito uma apropriação de si mesmo. Todavia, se este contorno precisa ser insistentemente restabelecido, pela via da dor, podemos questionar se a separação entre eu e outro se deu de forma apropriada. E isto faz com que a marcação do corpo, com suas gradações entre uma simples tatuagem e a inscrição de todo o corpo, através de uma ou mais práticas de marcação, ou ainda a busca direta da dor através da suspensão, deslize, assim como o masoquismo, entre uma retomada do masoquismo erógeno e a libidinização deste.

De toda forma, o que está em jogo, tanto na marcação radical do corpo, quanto no masoquismo, é a separação com relação ao outro e o conseqüente

estabelecimento das fronteiras do corpo e do Eu, um esforço por conservar a integridade destes. Lembramo-nos aqui de uma poesia de Célia Maria Maciel:

*Faço tatuagem em meu corpo: a flor
do teu olho o céu dos teus pés e
cores de horizontes das tuas mãos
andorinhas.*

*Faço tudo o que posso. Mas não
consigo mais te trazer de volta para
inventar o verão.*

*Do resto sabe o vento. A pele da
solidão eu remendo. Tudo é um
arremedo.*

Nesta, a separação se evidencia, mas traz consigo uma nostalgia pelo outro, cuja solidão que proporciona é remendada na aparência, por uma imagem produzida pela tatuagem impressa no corpo. O que fica implícito, aqui, é que a dor da solidão é aplacada por uma imagem, que só pode ser obtida através de uma outra dor. E esta dor torna-se o meio pela qual o sujeito junta seus pedaços, remenda sua pele, em uma tentativa de manter coesas suas fronteiras corporais.

6. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS



A pele é um livro aberto aos olhos alheios.

Henri-Pierre Jeudy

6. Referências bibliográficas

ANZIEU, D. La función continente de la piel, del yo e del pensamiento: contenedor, continente, contener. In: ANZIEU, D (org.), **Los continentes de pensamiento**. Buenos Aires: Ediciones de la Flor. 1988, pp. 29-61.

_____ **O Eu-pele**. São Paulo: Casa do Psicólogo, 1989.

ASSOUN, P.-L. **Leçons psychanalytiques sur le masochisme**. Paris: Anthropos/Economica, 2003.

BASTOS, L. A. M. **Eu-corpando. O ego e o corpo em Freud**. São Paulo: Editora Escuta, 1998.

BAUDRILLARD, J. **A Sociedade de Consumo** [1970]. São Paulo: Martins Fontes, 1981.

BAUMAN, Z. **Amor líquido. Sobre a fragilidade dos laços humanos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.

BICK, E. The Experience of the Skin in Early Object-Relations. In.: **International Journal of Psycho-Analysis**, 49, 1968, pp. 484-486.

BORGES, S. N. **Metamorfoses do corpo: uma pedagogia freudiana**. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 1996.

CALLIGARIS, C. **Crônicas do individualismo cotidiano**. São Paulo: Editora Ática, 1996.

_____ O segredo da acumulação primitiva neoliberal. **Folha de São Paulo**. São Paulo, 26 abr. 2001. Ilustrada, p. E8.

_____ O futuro encolheu. **Folha de São Paulo**. São Paulo, 03 mai. 2001. Ilustrada, p. E8.

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

COURTINE, J.-J. Os Stakhanovistas do narcisismo. In: SANT'ANNA, D. B. (org) **Políticas do Corpo**. São Paulo: Estação Liberdade, 1995.

COUTINHO, L. G. Da metáfora paterna à metonímia das tribos. Nov., 2001. Disponível em: < <http://www.rubedo.psc.br/Artigos/tribus.htm>>. Acesso em: 12 abr. 2002.

CUNHA, E. L. A psicanálise e a des-colonização do desejo. **Estados Gerais da Psicanálise**. São Paulo, Ago. 2000, Disponível em: <<http://www.geocities.com/HotSprings/Villa/3170/EduardoLealCunha.htm>>. Acesso em: 22/03/2002.

_____ Um olhar sobre as modificações corporais. In: PLASTINO, C. A. (org.) **Transgressões**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, , 2002a, pp. 153 – 159.

_____ **Para sempre diante do seu olhar – sobre os sentidos da modificação corporal**. Mimeografado, 2002b.

DE LEO, A. “Na praia do mar dos mundos sem fim”... **Mães e crianças brincam: criando um espaço terapêutico entre mães e bebês**. Projeto de Doutorado, 2004. Departamento de Pós-graduação em Psicologia Clínica, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Mimeografado.

DELOUYA, D. A dor entre o corpo, seu anseio e a concepção de seu objeto. In: BERLINCK, M. T. (org.) **Dor**. São Paulo. Editora Escuta, 1999, pp 23 – 33.

_____ Dor, Mais. In: **Revista Percurso**, v. 27, São Paulo, 2001, pp. 77 – 83.

DE PAOLI, C. Nome-do-Pai, o Outro da cultura. In: **O Encontro Analítico: da sessão ao discurso**. Caderno da Jornada Clínica da Escola Brasileira de Psicanálise - RJ. Dezembro, 2000.

FEATHERSTONE, M. Body Modification: An Introduction. In: FEATHERSTONE, M. (edit.), **Body Modification**. London, Thousand Oaks, New Delhi. SAGE publications, 2000, pp.1 – 13.

FERENCZI, S. As Patoneuroses [1917]. In: FERENCZI, S. **Sándor Ferenczi: Obras Completas, Psicanálise II**. São Paulo: Martins Fontes, 1993, pp 291 – 300.

FREIRE COSTA, J. **Violência e Psicanálise**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1986.

FREUD, S. **Sobre o mecanismo psíquico dos fenômenos histéricos: uma conferência** (1893). ESB Vol. VII. 2. ed. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____ **Três ensaios sobre a teoria da sexualidade** (1905). ESB Vol. VII. 2. ed. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____ **Minhas teses sobre o papel da sexualidade na etiologia das neuroses** (1906 [1905]). In: FREUD, S. ESB Vol. VII. 2. ed. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____ **A concepção psicanalítica da perturbação psicogênica da visão** (1910). ESB Vol. XI. 2. ed. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____ **Sobre o narcisismo: uma introdução** (1914). ESB Vol. XIV. 2. ed. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____ **Os instintos e suas vicissitudes** (1915). ESB Vol. XIV. 2. ed. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____ **‘Uma criança é espancada’. Uma contribuição ao estudo da origem das perversões sexuais** (1919). ESB Vol. XVII. 2. ed. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____ **Além do princípio de prazer** (1920). ESB Vol. XVIII. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____ **O Ego e o Id** (1923). ESB Vol. XIX. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____ **O problema econômico do masoquismo** (1924). ESB Vol. XIX. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____ **Inibições, sintomas e ansiedade** (1926 [1925]). ESB Vol. XX. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____ **Novas conferências introdutórias sobre psicanálise. Conferência XXXII (Angústia e vida instintual)** (1933 [1932]). ESB Vol. XXII. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____ **Esboço de psicanálise (1940[1938])**. ESB Vol. XXIII. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____ **Projeto para uma psicologia científica (1950 [1895])**. ESB Vol. I. 2.ed. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

FUKS, M. P. (2000) *O Sofrimento e a Contemporaneidade*. Trabalho apresentado no **V Congresso Brasileiro de Psicopatologia Fundamental**, Campinas, Setembro. Mimeografado.

GARCIA-ROZA, L. A. **Introdução à metapsicologia freudiana 3 - Artigos de metapsicologia (1914-1917)**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995.

GOLDENBERG, M. **Nu & Vestido**. Rio de Janeiro. Editora Record, 2002.

GOLDENBERG, M.; RAMOS, M. S. A civilização das formas: o corpo como valor. In: GOLDENBERG, M. (org.) **Nu & Vestido**. Rio de Janeiro. Editora Record, 2002.

GREEN, A. **Narcisismo de vida, Narcisismo de morte**. São Paulo: Editora Escuta, 1988.

GURIÉVICH, A. **Las categorías de la cultura medieval**. Madrid: Taurus Humanidades, 1990.

HOUZEL, D. L'enveloppe psychique: métaphore et processus. In: KAËS, R. (org.) **Les voies de la Psyché**. Paris: Dunod, 1994, pp. 163 – 171.

JEUDY, H.-P. **O corpo como objeto de arte**. São Paulo: Estação Liberdade, 2002.

JONES, C.P. Stigma and Tattoo. In: CAPLAN, J. (edit.) **Written on the Body – The Tattoo in European and American History**. Great Britain: Princeton University Press, 2000.

KLESSE, C. 'Modern Primitivism': Non-Mainstream Body Modification and Racialized Representation. In: FEATHERSTONE, M. (edit.) **Body Modification**. London, Thousand Oaks, New Delhi. SAGE publications, 2000, pp. 15-38.

LAPLANCHE, J.; PONTALIS, J.-B. **Vocabulário da psicanálise**. São Paulo: Livraria Martins Fontes Editora Ltda., 4ª. Edição, 2001.

LAUTMAN, V. **The New Tattoo**. New York, London, Paris: Abbeville Press Publishers, 1994.

LE BRETON, D. Between pain and suffering: an anthropology of the limits. **Body Art**. Disponível em: <<http://www.body-art.net/Articles/us/DLBtxt1.html>>. Acesso em: 21 mai. 2002.

LÉVY-STRAUSS, C. Introdução à obra de Marcel Mauss. In: MAUSS, M. **Sociologia e Antropologia Vol.II**. São Paulo: U.P.U., 1974.

LIMA, B. S. **Violência e destrutividade: a questão da agressividade no campo freudiano**. Projeto de Doutorado, 2004. Departamento de Pós-graduação em Psicologia Clínica, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Mimeografado. Projeto em andamento.

LOEWENSTEIN, R. M. A Contribution to the Psychoanalytic Theory of Masochism [1957]. In: HANLY, M. A. (edit.) **Essential papers on masochism**. New York: University Press, 1995, pp. 35 - 61.

MANNONI, M. **O nomeável e o inominável: a última palavra da vida**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 1995.

MAUSS, M. **Sociologia e Antropologia Vol. II**. São Paulo: U.P.U., 1974.

MEDEIROS, S. **O Belo e a Morte**. Projeto de Doutorado, 2002. Departamento de Pós-graduação em Psicologia Clínica, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Mimeografado. Projeto em andamento.

MILNITZKY, F. Subjetividade Contemporânea. **Estados Gerais da Psicanálise, Encontro Latino Americano**. Disponível em :< http://www.estadosgerais.org/encontro/subjetividade_contemporanea.shtml>. Acesso em: 06 abr. 2002.

MUSAFAR, F. Suspensions and Tensions: yesterday. **Body Modification Ezine** Disponível em: <<http://www.bmezine.com/news/fakir/20031115.html>>. Acesso em: 19 dez. 2003.

M'UZAN, M. Un cas de masochisme perverse. Esquisse d'une théorie [1972]. In: M'UZAN, M. **De l'art à la mort**. Payot: Éditions Gallimard, 1977, pp. 125 – 150.

NACHT, S. *Le masochisme*, introduction [1965]. In HANLY, M. A. (edit.) **Essential papers on masochism**. New York: University Press, 1995, pp. 18 – 34.

NOVICK, K. K.; NOVICK, J. The essence of masochism. In HANLY, M. A. (edit.) **Essential papers on masochism**. New York University Press, 1995, pp. 237 – 264.

OGDEN, T. **The primitive edge of experience**. Northvale, NJ: Jason Aronson, 1993.

_____ **Os Sujeitos da Psicanálise**. São Paulo: Casa do Psicólogo, 1996.

PINHEIRO, T. Sublimação e idealização e a pós-modernidade. *Estados Gerais da Psicanálise*, São Paulo: Ago. 2000. Disponível em: <<http://www.geocities.com/HotSprings/Villa/3170/TeresaPinheiro.htm>>. Acesso em: 23 abr. 2002.

PITTS, V. Body Modification, Self-mutilation and Agency in Media Accounts of a Subculture. In FEATHERSTONE, M. (edit.) **Body Modification**. London, Thousand Oaks, New Delhi. SAGE publications, 2000, pp. 291 – 303.

REIK, T. The Characteristics of Masochism (excerpt form) [1940]. In: HANLY, M. A. (edit.) **Essential papers on masochism**. New York: University Press, 1995, pp. 324 - 343.

ROBERTS, A. F. Tabwa Tegumentary Inscription. In: RUBIN, A. (edit.) **Marks of Civilization. Artistic Transformations of the Human Body**. 3rd Print. Los Angeles: Museum of Cultural History, University of California, 1995.

RODRIGUES, J. C. **O Tabu do Corpo**. Rio de Janeiro: Ed. Dois Pontos, 1986.

_____ **O corpo na História**. Rio de Janeiro. Ed. Fiocruz, 1999.

ROSENBERG, B. **Masoquismo mortífero e masoquismo guardião da vida**. São Paulo: Editora Escuta, 2003.

SALECL, R. From clitorydectomy to body art. In: STACEY, J. (edit.) **Thinking Through the Skin**. Florence, KY, USA: Routledge, 2001, pp 30 -36.

SANT'ANNA, D. B. (org.) **Políticas do corpo**. São Paulo: Estação Liberdade, 1995.

_____ **Corpos de passagem – ensaios sobre a subjetividade contemporânea**. São Paulo: Estação Liberdade, 2001.

SARLO, B. **Cenas da vida pós-moderna**. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2000.

SINGLETON, J. Piercing and the Modern Primitive. **Body Modification Ezine**, 1997. Disponível em: <www.bmezine.com/pierce/articles/p&mp/index.html>. Acesso em: 04 abr. 2002.

SWEETMAN, P. Anchoring the (Postmodern) Self? Body Modification, Fashion and Identity. In: FEATHERSTONE, M. (edit.), **Body Modification**. London, Thousand Oaks, New Delhi. SAGE publications, 2000, pp.51-76.

TURNER, B. S. The Possibility of Primitiveness: Towards a Sociology of Body Marks in Cool Societies. In: FEATHERSTONE, M. (edit.) **Body Modification**. London, Thousand Oaks, New Delhi. SAGE publications, 2000, pp.39 – 50.

VILLAÇA, N.; GÓES, F. **Em nome do corpo**. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.

VOLICH, R. De uma dor que não pode ser duas. In: BERLINCK, M. T. (org.) **Dor**. São Paulo. Editora Escuta, 1999, pp 35 – 60.