

.....
***O sacrifício de Narciso: considerações sobre a posição sacrificial do
sujeito contemporâneo***

Rosana de Souza Coelho¹
Luís Adriano Salles Souto²

Resumo

O artigo resgata a concepção freudiana de práticas sacrificiais dessacralizadas, que Freud nos indica como aquelas que são ofertadas à escuta do clínico sob a enigmática forma dos acidentes, dos fracassos e dos sintomas. Em seguida, apresenta a temática do sacrifício em Lacan, trazendo seu contraponto às concepções de Marcel Mauss, pondo em relevo as teorizações lacanianas acerca do sacrifício como um modo do sujeito responder ao desejo do Outro. Servindo-se da teoria da discursividade lacaniana, concebe a religião como um discurso aparentado ao discurso do mestre e desdobra questões sobre o modo peculiar como o discurso religioso atinge o saber e a verdade. Por fim, empreende um diálogo da Psicanálise com a Literatura, elegendo o romance *Submissão*, de Michel Houellebecq, como interlocutor para apontar a posição sacrificial do sujeito contemporâneo.

Palavras-chaves: *Sacrifício. Saber. Verdade. Discurso. Sujeito.*

***Le sacrifice de Narcisse: quelques considérations sur la position
sacrificiel du sujet contemporain***

Résumé

À partir de la conception freudienne des pratiques sacrificielles désacralisées, cet article évoquera, dans un premier temps, la manière dont ces éléments se manifestent dans la pratique analytique sous la forme énigmatique des accidents, des échecs et des symptômes. Dans un deuxième temps, on soulèvera le thème du sacrifice chez Lacan en le contrastant avec la pensée de Marcel Mauss en vue de mettre en évidence la notion de sacrifice considéré comme un moyen par lequel le sujet répond au désir de l'Autre. Ainsi, on peut dégager un enjeu important de la théorie lacanienne: on y remarque que la religion est conçue comme un discours rapproché à celui du maître. C'est pourquoi il conviendra de se demander comment le discours religieux se lie au savoir et à la vérité. Pour terminer, dans le but de mettre en relief la condition sacrificielle du sujet contemporain, on essaiera de créer une passerelle entre la psychanalyse et la littérature à partir de l'analyse de *Soumission*, ouvrage de Michel Houellebecq.

Mots-clés: *Sacrifice. Savoir. Vérité. Discours. Sujet.*
.....

¹ Psicóloga. Psicanalista. Pós-Doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Psicanálise - Clínica e Cultura/UFRGS. Doutora em Psicanálise - Clínica e Pesquisa/UERJ. Mestre em Psicologia Social e Institucional/UFRGS.

² Psicólogo, mestre em Psicologia Social (UFRGS) e doutor em Educação pela UFRGS e pela Université Paris 8.

Uma onda conservadora paira no céu do mundo contemporâneo e, sobre ela, abriga-se uma vasta gama de discursos de cunho totalitário. Dentre esses discursos, o discurso religioso fundamentalista ressurge com garbo, arrebanhando adeptos sem maiores esforços. Diante de tal contexto, recordamos o modo premonitório como Lacan (1974) sentenciou o triunfo da religião sobre a psicanálise: para o psicanalista, a errante busca de respostas que mitiguem o desamparo do sujeito encontra na religião um cintilante e sedutor esteio. Mas se essa fartura de sentidos que a religião oferece se revela, por um lado, deveras tentadora, cobra, por outro, um preço nada módico, visto que encerra o sujeito em uma posição sacrificial.

Uma rápida consulta ao dicionário nos fornece as seguintes definições para o vocábulo “sacrifício”: (1) Ação ou efeito de sacrificar; (2) *Oferenda ritual* a uma divindade que se caracteriza pela imolação real ou simbólica de uma vítima ou pela entrega da coisa ofertada a uma divindade; (3) *Renúncia voluntária* a um bem ou a um direito; (4) *Ato de abnegação*, inspirado por um veemente sentimento de amizade ou de amor; (5) *Privação de uma coisa digna de apreço e estima*; (6) *Risco em que se põem os próprios interesses para interesse de alguém ou de alguma coisa* (Houaiss, 2009, p. 1692, grifos nossos). Se detivermos nossa atenção em cada uma dessas definições, identificamos, num primeiro plano, “sacrifício” compreendido como ato ritual por meio do qual se realiza uma oferenda a uma divindade; num segundo plano, as definições (3), (4), (5) e (6) destacam, cada uma a seu modo, algo da ordem de uma *privação* em jogo nas ações sacrificiais. Assim, seja por meio do ritual que consagra uma vítima à divindade ou através da “abnegação”, “sacrifício” nos remete a uma *renúncia* de algo em nome do “interesse” de outrem.

Tanto Freud quanto Lacan se ocuparam da temática do sacrifício em algum momento de suas obras. Nesse artigo, percorreremos alguns desses momentos em diálogo com outros autores para situar, em grandes linhas, o sacrifício na religião e para apontar, de modo mais detido, como a teorização freudiana e o ensino lacaniano nos encaminham a uma reflexão em que o sacrifício será interrogado a partir dos enlaces subjetivos e políticos do sujeito com o Outro. Eis porque a afirmação lacaniana nos anos 1970 de que a religião triunfaria, ainda que precise ser contextualizada nos termos sócio-políticos atuais, não deve ser concebida como mera retórica ou como profecia descabida.

Vejamos como essas duas dimensões – a do ritual que consagra um objeto à divindade e a da privação de algo que tem valor para um sujeito ou para uma coletividade – aparecem

em diferentes tempos da teorização freudiana para em seguida vislumbrarmos como Lacan, por sua vez, retomará o tema ao longo de seu ensino

Sacrifício: apontamentos freudianos

Em *Totem e Tabu*, Freud (1913) adota a hipótese de que a primeira forma de agrupamento humano foi a de uma horda governada soberanamente pelo macho mais forte - um “chefão” todo poderoso. Dedicando-se a uma extensa pesquisa antropológica, Freud pensou ter estabelecido por meio dessa hipótese uma verdade factual acerca das origens da civilização, mas ainda em vida, porém, concluiu que talvez tivesse criado com ela, isso sim, uma versão mítica da origem do *socius*. Quando nos referimos à origem do *socius*, no contexto da psicanálise freudiana, fazemos alusão às condições requeridas para que esse agrupamento miticamente mantido coeso em função da submissão de todos aos caprichos do *Um-exceção* se constitua como um coletivo organizado em função da operação da lei simbólica - a Lei que demarca, para Freud, a passagem dessa horda paterna à comunidade fraterna.

Valendo-se da construção dessa figura encarnada pelo *Urvater* - o pai da horda primeva - Freud encaminha seu texto àquilo que é próprio das narrativas míticas: “um dia”³ (Freud, 1913, p. 131), os filhos outrora subjugados pelo “chefão” se reúnem e cometem o ato que não poderiam realizar individualmente - eles assassinam o pai violento e caprichoso! É por esse motivo que a constituição da comunidade fraterna precisará ser pensada, ao menos no contexto das formulações de *Totem e Tabu*, a partir de dois tempos: o primeiro implica precisamente essa união entre os filhos subjugados aos caprichos do pai tirano - união sem a qual não seria possível a realização do ato que dá cabo à horda que o tirano mantinha pela força; o segundo, por sua vez, implicará a elevação do pai real assassinado (esse chefão ocupado apenas em satisfazer os seus caprichos às custas da submissão dos filhos) à condição de ancestral (totem) do grupo, algo que só se realiza através da realização do festim totêmico que permite a cada um ingerir um pedaço da carne do pai que faz circular em todos um sangue comum. Morto o pai, agora será preciso que cada um dos filhos insubmissos afirme, perante todos os demais que constituem o coletivo, a disposição à renúncia de um gozo sem: para que nova ordem tenha vigência, portanto, cada um dos filhos insubmissos precisará observar os interditos que perfazem a nova organização - agora *social*. Depois de elevarem o

³ Eis, aqui, a sinalização desse tempo mítico. O “um dia” freudiano soa como o “era uma vez” tão recorrente nas fábulas infantis.

pai assassinado à condição de ancestral comum do grupo, os irmãos - conjectura Freud - restauram a autoridade simbólica do pai na forma da lei de interdição do incesto (lei de restrição de gozo) e se proíbem a morte do totem que negativiza a presença real do pai tirano assassinado. É apenas mediante a formulação desses dois tabus que o bando de filhos indiferenciados e subjugados aos caprichos do *Um* se organiza, então, numa comunidade de irmãos desejantes e responsáveis pela invenção dos destinos da vida em comum.

O festim sacrificial demarca, *a posteriori*, portanto, o lugar de exceção daquele que terá sido o único a gozar, sem limites, da condição de submissão em que se encontravam os filhos. Ainda que observe que esse “estado primordial” não tenha sido observado “em nenhuma parte” (Freud, 1913, p. 125), o “um dia” utilizado em referência ao ato imemorial de invenção do *socius* remete-nos à imagem mítica por meio da qual Freud concebe a passagem de um tempo, no qual se vive sob o jugo de um Pai caprichoso, a um tempo no qual o Pai é reiventado como referência simbólica organizadora de uma fratria desamparada e desejante – e desejante porque, de algum modo, carente do amparo que o tirano oferecia. É precisamente nesse sentido que o sacrifício ritual do totem de tempos em tempos⁴, apesar de proibido, tem uma ressonância eminentemente ética no interior da teorização freudiana: como ato sagrado que reafirma a aliança fraterna, ele demarca a passagem de uma condição de sujeição à de desejo conquistada, no advento da cultura, por meio do crime que liberou os irmãos de se perpetuarem na condição de objeto de gozo do *Um*.

Essa passagem da condição de filhos submissos à de irmãos não se dá, contudo, sem a elaboração do luto pelo amparo que o Pai da horda oferecia: subjugados ao pai, os filhos se eximiam dos dilemas inerentes à invenção de seus destinos (Kehl, 2002). É por isso, então, que no interior da psicanálise freudiana uma das figurações do pai será precisamente aquela na qual um Outro é colocado no lugar da instância que detém a verdade do que o filho é – figuração imaginária cujo correlato mais evidente, reconheceu Lacan, é a produção de um sujeito que não assume os riscos inerentes às vicissitudes de seu desejo. Na condição de objeto (e é essa posição do sujeito em muitos discursos religiosos) o filho submisso preserva o Pai como esse Outro que detém a verdade de seu ser e que pode figurar, então, como Senhor de seu vir-a-ser. Não é à toa, assim, que em diversas ocasiões de seu ensino Lacan tenha associado o mítico Urvater freudiano à figura do deus das três religiões monoteístas: tal como

⁴ Robertson Smith (1894), pesquisador do século XIX, realizou um profundo estudo sobre as práticas sacrificiais coletivas nas sociedades tradicionais. Freud, em referência às pesquisas de Robertson Smith, reconhece na repetição do banquete totêmico o ato sagrado de comunhão que reafirma o laço entre o grupo e entre o grupo e o seu ancestral comum – o seu totem.

nos apresentam as narrativas em que se sustentam o judaísmo, o cristianismo e a religião muçulmana, esse Deus, não raro, recobra a face do Pai real e assume o lugar do tirano que quer sangue e exige sacrifícios de seus “filhos”.

É precisamente nesse sentido que, depois de uma elogiosa referência às investigações que Robertson Smith (1894), Freud afirmará, em *Totem e Tabu* (1913), que na transição do sistema totêmico ao sistema religioso o termo “sacrifício” perde o seu caráter de “ato de sociabilidade” e passa a carregar, então, o sentido de “renúncia”, de “autodespojo” (Freud, 1913, p. 135). Ao destacar o sacrifício como ato de sociabilidade, Freud nos remete ao sacrifício ritual que, de tempos em tempos, precisa ser reeditado, no totemismo como modo de reafirmação do pacto simbólico entre os irmãos. Mas ao destacar o sentido de renúncia, Freud sublinha algo que já havia enunciado em *Psicopatologia da vida cotidiana* (1901), em *O interesse pela psicanálise* (1913) e em *Atos obsessivos e práticas religiosas* (1907), a saber, que os rituais ou cerimoniais privados testemunhados pelo psicanalista especialmente nas neuroses obsessivas (mas não só nelas) constituem uma peculiar manifestação do modo como, na neurose, o sujeito experimenta algo de sua relação conflituosa com o Pai. Dando sequência a esse raciocínio, Freud retorna às observações de Smith acerca do sistema totêmico no texto *Algumas lições elementares de psicanálise* (Freud, 1938) afirmando que, nas sociedades modernas em que a psicanálise encontra o seu lugar, uma série de fenômenos podem ser analisados sob o signo do sacrificial: o psicanalista, alerta-nos Freud, seria, portanto, uma testemunha privilegiada de “práticas sacrificiais dessacralizadas” - tipo muito peculiar de “oferendas” que se apresentam à escuta do clínico sob a enigmática forma dos acidentes, dos fracassos e dos sintomas (Ambertín, 2008, p. 17).

Vejamos como, a partir do retorno de Lacan a Freud é possível estabelecermos esse deslocamento entre o sacrifício ritual, compreendido como um ato religioso de comunhão que se presta à reafirmação do laço no interior de um coletivo e desse coletivo com o seu ancestral comum e o sacrifício tomado nessa perspectiva de uma “renúncia” que Lacan, a partir da teorização freudiana, compreenderá como ato de *submissão* do sujeito – submissão que, no discurso religioso, articula-se por meio da predominância de uma relação imaginária ao Outro. Tal submissão, a nosso ver, remete-nos às diferentes vias por meio das quais o sujeito se ausenta de uma interrogação sobre a verdade que articula o seu desejo – e isso em nome de uma da busca pelo “amparo” que só a submissão do sujeito a um Outro total pode garantir.

Sacrifício: apontamentos lacanianos

Não compreendemos o modo como Lacan se acerca da teorização freudiana sobre o sacrifício sem destacarmos a atenção que o psicanalista confere às investigações do antropólogo Marcel Mauss sobre o sacrifício ritual das práticas religiosas. Baseado num estudo minucioso e bem documentado de práticas sacrificiais védicas e judaicas, Mauss (1950) define o sacrifício como “ação sagrada” que, por meio da consagração de um objeto (ou seja, de sua destruição), inscreve uma determinada divindade no “sistema geral das trocas”⁵ – sistema teorizado pelo antropólogo na obra *Ensaio sobre a dádiva*, publicada em 1950. O que se destaca nessa definição é que, diferentemente de qualquer outra forma de oferenda, a ação sacrificial somente pode ser realizada mediante a transformação do objeto ofertado numa *vítima*⁶ cuja função é enlaçar a divindade nesse sistema, e cuja exigência primordial é a circulação das dádivas por meio da obrigação do dar e do receber, ou seja, da *reciprocidade*:

Em todo sacrifício há um ato de abnegação, pois quem se sacrifica se priva e se dá. (...) Mas essa abnegação e essa submissão não deixam de ter um lado que muitas vezes se oculta: se o sacrificante dá alguma coisa, ele dá, em parte, para receber (Mauss, 1950/2003, 123).

De acordo com as investigações de Mauss não há, na história da humanidade, qualquer registro da existência de um povo que se tenha privado da crença em seres sobrenaturais que, assumindo ou não a forma humana, sempre são investidos de atributos que transcendem a condição do homem. Dentre essas qualidades supostas no divino, uma, em especial, chama a atenção de Mauss (1950/2003): o poder de controlar as forças diante das quais somos impotentes. É precisamente em torno da busca pela obtenção de algum domínio sobre o conjunto de determinações que se impõem ao humano como uma verdadeira experiência de desamparo que Mauss, então, irá reconhecer o sacrifício como uma prática religiosa que

⁵ Marcel Mauss, em “Ensaio sobre a dádiva” (1950/2003) descreve como as sociedades tradicionais, na ausência de um “mercado” que regule e oriente a circulação de suas riquezas, estabelecem um tipo de intercâmbio que se baseia na obrigação de uma coletividade em preservar o movimento da circulação das “dádivas”, e não em qualquer sistema “econômico”. Para Mauss (1950) o sacrifício é parte constituinte desse sistema de intercâmbio e visa ao estabelecimento da circulação das dádivas entre o homem e seus deuses. Diz o autor: “essas trocas e esses contratos arrastam em seu turbilhão não apenas homens e coisas, mas os seres sagrados que estão mais ou menos associados a eles” (Mauss, 1950/2003, p. 205).

⁶ É esse o ponto de partida de Lévi-Strauss em seus estudos sobre o sacrifício: o modo de incluir os deuses no circuito de circulação das dádivas é a consagração do objeto ofertado: “El sacrificio trata de establecer una conexión deseada entre dos dominios inicialmente separados” (Lévi-Strauss, 1950, p. 327-328). Somente a consagração do objeto ofertado pode estabelecer a conexão entre os domínios do profano e do sagrado.

permite aos homens fazerem chegar à divindade não só os seus pedidos de proteção, mas também os agradecimentos por eventuais ajudas prestadas. As práticas sacrificiais seriam, então, apenas uma das formas que esse intercâmbio assume e formariam parte, portanto, das tentativas de se obter uma quota de controle sobre as incertezas do destino: ao ofertar algo à divindade, o sacrificante inscreve a divindade no circuito geral da circulação das dádivas, calcado lógica do dar e do receber. Ou, melhor dito, do dar para receber. É precisamente em oposição a essa compreensão do sacrifício como fenômeno inscrito na lógica da reciprocidade - lógica que organiza as trocas nas sociedades tradicionais estudadas por Mauss - que Lacan, no seminário *A angústia*, sentencia: “Eu lhes direi, sucintamente, que o sacrifício de modo algum se destina à oferenda ou ao dom, que se propagam numa dimensão bem diferente, mas sim à captura do Outro na rede do desejo” (Lacan, 1962-1963, p. 302). A reflexão lacaniana sobre o sacrifício parte, assim, da afirmação de que não é possível haver qualquer relação de reciprocidade entre o sacrificante e a divindade: falta, a Mauss, segundo Lacan (1956-1957, p.146), a apreensão de uma estrutura cujas determinações implicam o Outro como instância em que se articula o circuito geral das trocas simbólicas; faltaria a Mauss, sobretudo, a compreensão de que, no interior de alguns discursos religiosos – e aqui vale a referência de Lacan aos “deuses obscuros” em seu seminário *Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise* (1964) – a única oferenda digna de apreço pela divindade é o sujeito entregue em posição de objeto. Em Lacan, portanto, será pela via das considerações sobre o modo como o sujeito se coloca diante do desejo que supõe no Outro que encontraremos as pistas para interrogar o sujeito da “renúncia” e do autodespojo que Freud reconheceu tanto nos rituais dessacralizados que revelam os “fatos de estrutura” de que o psicanalista é testemunha quanto na dimensão dos fenômenos da cultura, tais como o atual recrudescimento do discurso fundamentalista. Em outros termos, portanto, a teorização sobre o tema do sacrifício no ensino de Lacan exige que consideremos, de entrada, as vicissitudes da posição do sujeito frente ao Outro – vicissitudes essas que, de acordo com Lacan, moveram o pensamento clínico de Freud desde muito cedo e que remontam ao modo como o inventor da psicanálise reconheceu, no advento do sistema religioso, formas discursivas que têm em Deus a figuração de um Pai idealizado que “quer sangue e exige sacrifícios” (Ambertín, 2008). Ou seja, formas discursivas que engendram altares nos quais o sujeito se oferta como objeto do gozo do Pai para então sacrificar a verdade que causa o seu desejo. Não é à toa, nesse sentido, que o ato analítico poderá ser compreendido, então, como aquele que restitui a verdade no campo do saber produzido – mas isso apenas para o sujeito que esteja implicado em responder à

“tentação sacrificial” por meio da sustentação de seu encontro com um Outro em falta, ou seja, não um Outro total.

A religião como um discurso

Observemos, de saída, que nas três grandes religiões monoteístas – Cristianismo, Judaísmo e Islamismo – há a presença inequívoca do ritual sacrificial, embora ele ganhe matizes distintos em cada uma delas. No Judaísmo, há a imolação de um cordeiro oferecido a Deus em lugar do pecador para o perdão e expiação de sua culpa; no Cristianismo, Jesus passa a ser o “cordeiro de Deus” que suporta todo o peso do pecado dos homens, protagonizando a morte na cruz. Já no Islamismo o sacrifício é posto em cena por homens de carne e ossos ou, melhor dito, por homens e mulheres que carregam bombas em seus corpos – corpos que, então, figuram como o próprio objeto do sacrifício. Comparado aos outros monoteísmos, vemos que no Islamismo o ritual sacrificial convoca o sujeito a um sacrifício “na carne” que explode deixando quase nada de vestígios.

Dado seu alcance político, elegeremos como foco de análise o Islamismo e suas coordenadas discursivas. O uso da expressão “coordenadas discursivas” tem como propósito situar o leitor em relação à perspectiva desde a qual estamos tomando a religião, que é a de concebê-la como um discurso (Coelho, 2018a). Por meio dessa concepção, assinalamos também a compreensão do *discurso religioso* como um discurso que guarda uma *homologia estrutural* com o *discurso do mestre*, tal como este é delineado por Lacan, através de um matema, no seminário *O avesso da psicanálise* (1969-1970/1992)

$$\frac{S_1 \rightarrow S_2}{\cancel{S} \quad a}$$

Embora Lacan tenha mencionado mais de uma vez a expressão “discurso religioso” (Lacan, 1966/1998; Lacan 1974) mas não tenha formulado um matema específico para caracterizá-lo, suportados por seu ensino podemos conjecturar que a homologia estrutural entre um discurso e outro se justifica em função do caráter dogmático que os particulariza, algo facilmente verificável pelos efeitos de coagulação do sentido que operam como instrumentos privilegiados do exercício de poder com o qual discursos de mestria operam subjetiva e politicamente (Coelho, 2018a). Do mesmo modo, no discurso religioso identificamos uma “colagem” do sujeito ao saber do Outro – aqui o Outro do discurso

religioso. Não à toa, então, poderíamos dizer que é precisamente essa “colagem” a operação que ata o sujeito ao registro do imaginário, ao poder de um sentido unívoco (Coelho, 2018a). Considerando esta *homologia estrutural*, podemos propor que o discurso religioso, tal como o discurso do mestre, constitui e propaga um laço no qual o sujeito é tomado como objeto do saber do Outro, o que Lacan mostra com o matema deste discurso ao inscrever S2 (saber) no campo do outro. O sujeito (S/\bar{S}), situado sob a barra e no lugar da verdade, lugar que impulsiona o discurso, nos diz da “ambição” do mestre em fazer supor que a diferença – ou seja, a castração – poderia vir a ser apagada.

Dado o espaço que temos nesse artigo, não traremos aqui em mais pormenores recortes dos textos islâmicos⁷. Ainda assim, não podemos nos furtar a mencionar agora que a palavra *Islã* significa *submissão* e que os *Textos Sagrados* deixam claro que tal submissão se expressa como signo da obediência a Deus e ao modo de vida guiado pelos postulados da lei islâmica, a qual regula a relação do homem com *Deus Todo-Poderoso* e com os outros que partilham desta mesma lei, independente de sua raça, cor ou território, tal como postulam tanto o *Alcorão* quanto o *Código de Vida para os Muçulmanos*. É digno de nota que, tanto no *Código* como no *Alcorão*, a injunção à obediência aos preceitos sagrados decorre da crença de que tudo que existe, incluindo os bens materiais, são de propriedade de Deus e cedidos por ele ao usufruto dos homens. Como recompensa pela submissão Deus lhes reserva o Paraíso, símbolo da felicidade eterna.

Ressaltemos, nesse sentido, que no bojo de todas as prescrições jaz explícita a exigência de que, para estar ao abrigo das leis que os textos sagrados promulgam, é obrigatório comungar da aliança entre proibição e temor (Legendre, 1983). É por essa via, aliás, que a dogmática que “empana” os significantes presentes nestes textos impele à sua leitura literal, ou seja, a um modo de ler que solapa a dialetização de sentido própria à língua. O Mestre, aqui, percebido como o *Senhor do sentido*, governa segundo um modo de aparelhamento subjetivo e político do gozo que se dá pelo empuxo à alienação, à inflação de um imaginário onde o Outro é *todo*, o detentor de todo *saber-poder*. Por outro lado, não esqueçamos o que Lacan nos ensinou: o discurso do mestre é o discurso do inconsciente, logo, o sujeito nada mais é do efeito do discurso, seja ele o discurso religioso ou qualquer outro.

Lacan explicita essa proposição na seguinte passagem:

⁷ Ao leitor interessado em conhecê-los, recomendamos a leitura do *Alcorão* e do *Código de Vida para os Muçulmanos*, e àqueles que desejarem conhecer esses aspectos em diálogo com a teoria psicanalítica remetemos ao artigo de Coelho (2018b).

Na verdade, igualmente essencial ao fato de que eu fale ou não tranquilamente é aquilo em que estão imersos os que me escutam. O que estou falando assinala, de fato, a entrada em ação desse discurso que não é o meu, mas sim aquele de que sou, para me ater a este termo provisório, o efeito (Lacan, 1969-1970/1992, p.23).

Modo lacaniano de dizer que a função da crença e, por conseguinte, da alienação ao Outro está presente desde a origem do sujeito. Tal alienação, Lacan nos ensinou, se dá pela via do amor ao saber. Esse é um dos pontos-chaves de nossas argumentações, o qual nos guiará para desdobrar a hipótese de que a adesão aos dogmas religiosos pode ser concebida como um modo que o sujeito contemporâneo encontra de bancar um lugar no Outro, ainda que para isso pague com a “libra de carne” numa posição sacrificial (Lacan, 1962-1963/2005).

O amor ao saber do Outro

No escrito *A ciência e a verdade* encontramos um valioso aporte lacaniano sobre a dialética entre saber e verdade que nos permite desdobrar alguns enunciados sobre a crença e seu papel no sacrifício (Lacan, 1966/1998). O texto é rico e complexo, mas para o que nos ocupa aqui, importa destacar uma passagem em que Lacan teoriza sobre a verdade como causa na religião⁸. O que o psicanalista nos diz é que para o “sujeito religioso” – assim se expressa Lacan – a verdade opera como causa de um modo completamente distinto do modo como se realiza na magia, na ciência e no discurso da psicanálise. Na religião,

a função da revelação se traduz como uma denegação da verdade como causa, ou seja, ela denega o que dá ao sujeito fundamento para se tomar como parte interessada [...] Digamos que o religioso entrega a Deus a incumbência da causa, mas nisso corta seu próprio acesso à verdade. Por isso ele é levado a *atribuir a Deus a causa de seu desejo, o que é propriamente o objeto do sacrifício*. Sua demanda é submetida ao desejo suposto de um Deus que, por conseguinte, é preciso seduzir. O jogo do amor entra por aí. O religioso, desse modo, instala a verdade num *status* de culpa (Lacan, 1966/1998, p.887, grifos nossos).

Esta citação de Lacan é preñe de consequências, razão pela qual vamos desdobrá-la. Num primeiro plano, podemos pensar que: a) quando Lacan se refere à denegação da verdade como causa, ele está se referindo à verdade própria à castração, aquela que funda o sujeito como sujeito dividido e causa a emergência do desejo; b) denegando a verdade como causa, a comunicação presente no texto da lei religiosa suprime o sujeito da implicação do seu desejo

⁸ Em *A ciência e a verdade*, Lacan (1966/ 1998) examina o problema das relações entre ciência e verdade sob o prisma da noção de causa, e estabelece um quadro comparativo de como a verdade funciona como causa, respectivamente, na magia, na religião, na ciência e na psicanálise.

na Lei⁹. Maneira outra de dizer que a crença do sujeito no Texto Sagrado o desimplica no que tange à causa de seu desejo, “fixando-o” ao desejo do Outro, que aqui qualificamos como Outro religioso, o qual tanto pode “surgir” para o sujeito na figura de Deus quanto dos líderes religiosos; c) ao atribuir a Deus a causa de seu desejo, o sujeito o aliena na palavra divina inscrita no Texto Sagrado: eis aí o sacrifício a que se refere Lacan. Algemada no desejo do Outro religioso, a demanda do sujeito deve estar sempre submetida ao desejo de Deus, “aos seus desígnios”, tal como dirá a lei. Obediência e amor encontram, assim, o enlace perfeito.

Mas é ao sobrevir a desobediência – lembremos que o real do sintoma não cessa de não se inscrever – que a angústia irrompe impelindo o sujeito a experimentar o *mal-estar* que tanto procura evitar, quer pelas torturas da culpa, quer pela ameaça de abandono decorrente da perda do amor do Outro. Mas tudo isso não seria possível, digamos, realizável em termos da dinâmica psíquica do sujeito, se não houvesse aí operando a função da crença como o principal pilar da fé religiosa, pois *é preciso crer para obedecer*. Quanto mais cremos, mais obedecemos.

Como apontamos acima, a função da crença não é prerrogativa do sujeito religioso, mas originária da própria fundação do sujeito. Lacan vai situar no Outro a função da crença, o que ele bem expressa no aforismo “Deus é inconsciente” (Lacan, 1964/1988, p.60). Ou seja, *a crença* – em Deus ou numa causa qualquer – *é um fato de estrutura*. Ninguém realmente escapa a ela. Todos, sujeitos falantes que somos sucumbimos à crença em alguma medida. Modo lacaniano de dizer que, como *fallasser*, crer na palavra do Outro é o modo humano de lhe dar consistência, pois, não esqueçamos o que Lacan assinalou durante todo o seu ensino: o campo do Outro não é consistente, visto que ele demanda. Citamos uma passagem presente no *De um Outro ao outro*: “É na medida em que o campo do Outro não é consistente que a enunciação assume a feição de demanda, e isso antes mesmo que aí se venha instalar seja o que for que *carualmente possa responder a ela*” (Lacan, 1968-1969/2008, p.82, grifo nosso). Lacan assinala que esta dependência do sujeito em só poder se formular desde o lugar do Outro é correlata a uma pergunta original enunciada nos seguintes termos: *Deus existe?*. Ele observa que tal pergunta se apoia em uma estrutura fundamental que concerne ao saber e que se sustenta na função da crença. É a crença na existência do Outro que lhe dá um corpo, por isso, jocosamente, Lacan indaga “O que é que tem um corpo e não existe? O grande Outro” (Lacan, 1969-1970/1992, p.68). E complementa sua resposta: “se acreditamos nele, nesse

⁹ Assumimos a distinção entre “lei”, com minúscula, e “Lei”, com maiúscula, para qualificar a primeira como as leis que os homens criam para regular as relações entre si; e a segunda para designar a Lei simbólica, fundante do sujeito (Quinet, 2016).

grande Outro, ele tem um corpo (...)” (Lacan, 1969-1970/1992, p.68). Diante do dito lacaniano, talvez possamos brincar um pouco parafraseando Descartes, o “pai” da ciência moderna: “Creio no Outro, logo, ele existe”.

Vemos, assim, que ao articular saber e crença, Lacan relê Freud e nos mostra que a função da crença concerne ao saber: o saber suposto ao pai, em Freud, e o saber suposto ao Outro, em Lacan. Eis “garantida” a palavra que virá dar conta dos infortúnios do gozo e das vicissitudes do desejo. É por esse saber que o sujeito paga com seu corpo, e aqui lembramos que o corpo em psicanálise dista da noção biológica de organismo. Ele é efeito do enlaçamento entre os registros do Real, do Simbólico e do Imaginário, efeito próprio à estrutura da linguagem.

Nesse sentido, a citação de Lacan mais acima, mencionando o “pagamento carnal” da resposta à demanda do Outro não é fortuita. Tendo em vista o lugar do corpo no sacrifício, lugar privilegiado na relação do sujeito com o Outro, podemos pensar, na companhia de Žižek (2010), que o sacrifício é o recurso último do sujeito para manter no horizonte a crença da consistência do Outro, logo, na existência de um Outro que não porta em si o travo da castração. *Outro total* que mantém a miragem fálica com a qual o ego zela pelo seu narcisismo.

A saída do túnel

Ao caminharmos até aqui pensamos ter conseguido deixar claro que para a psicanálise as dimensões subjetiva e política não estão dissociadas, mas, entrelaçam-se. No que tange à religião, e dependendo do contexto político, a lógica religiosa pode encharcar instituições laicas – ou que deveriam assim ser – como a universidade, por exemplo, e configurar cenários assombrados pelo seu matiz distópico.

Michel Houellebecq, com astúcia literária, forjou esse cenário em *Submissão* (2015). O romance, onde um professor universitário transita em meio a islamização da França num hipotético, mas não tão distante ano de 2022, desvela esse enlace moebiano entre o subjetivo e o político e o papel que nele tem o discurso religioso.

Na feitura desse artigo, a escolha pelo diálogo com a literatura decorre do que aprendemos com Freud: ela é uma luzerna valiosa a nos guiar no desdobramento de questões sobre o sujeito do desejo, uma vez que é próprio da narrativa literária jogar com o estranhamento do sujeito sobre si mesmo para desvelar, via ficção, a ficção que dá corpo à realidade psíquica. Portanto, seguiremos esse ensinamento freudiano ao rumarmos à

conclusão do presente artigo, tecendo um diálogo entre literatura e psicanálise e tendo como companhia alguns recortes do romance de Houellebecq (2015).

Sobre esse diálogo, faz-se mister destacar que “tricotar conversas” entre saberes estrangeiros é certamente uma estratégia tão fértil quanto arriscada, embora, no caso da psicanálise com a literatura, ambas guardem afinidades no que diz respeito ao gosto pela seara subjetiva. Ambas procuram desvendar a complexidade da existência humana revelando o que há de mais oculto, perturbador, obscuro e conflituoso em cada um de nós (Mango & Pontalis, 2013). Podemos mesmo afirmar que entre a psicanálise e a literatura há uma espécie de irmandade no que se refere ao gosto por compreender os meandros do mundo subjetivo. A nosso favor, temos dois argumentos de peso: 1) o leitor que se aventurar a buscar os rastros da literatura na obra freudiana encontrará nada menos do que 24 escritos onde Freud inclui, direta ou indiretamente, passagens de obras literárias em suas reflexões, ou menciona referências bibliográficas de outras tantas, destacando as contribuições da literatura à psicanálise¹⁰; e 2) o fato do conceito freudiano de Inconsciente ter trazido inestimáveis contribuições ao campo das artes, sobretudo à teoria literária (Homem, 2011).

Com a bela tese de doutorado *No limiar do silêncio e da letra: traços de autoria em Clarice Lispector*, Maria Lúcia Homem (2011) nos oferece duas boas propostas metodológicas para “acertarmos a mão” nessa conversa. A primeira delas se dá pela via da *similaridade dos processos*, na qual assumimos que o texto literário, tal como a “fala” do analisante, é um texto que revela o movimento do sujeito do inconsciente, revelando o ele que diz, mas também o que se furta a dizer; a segunda é pela via da *similaridade de ferramentas*, pois tal como a teoria literária, a teoria psicanalítica pode ser uma ferramenta para iluminar questões sobre o texto literário e sobre o sujeito que nele aparece, e por vezes desaparece, brincando de esconde-esconde por entre as malhas do texto. Nesse modo, as ferramentas são os conceitos psicanalíticos de inconsciente, desejo, sujeito, etc. (Homem, p. 80). Sem desprezar completamente o primeiro caminho metodológico, o segundo será aquele que privilegiaremos nas linhas que se seguem¹¹.

Dito isso, passemos à apresentação do protagonista: François é um professor universitário, cuja morna e queixosa vida se dá praticamente no trânsito entre a universidade e

¹⁰ Dentre os mais conhecidos e/ou citados, destacamos, “Delírios e sonhos na Grádiva de Jensen” (1907), “Escritores criativos e devaneio” (1908), “Sobre a transitoriedade” (1916) e “O estranho” (1919).

¹¹ Ao tomarmos uma obra literária como objeto de análise, é inevitável não incorrerem em algum *spoiler* indesejado, pelo que já pedimos escusas ao leitor. E ficamos na torcida para que a menção de passagens de *Submissão* desperte, principalmente naqueles que ainda não leram o romance, o desejo de ir ao seu encontro.

sua residência. Reputa como enfadonha e insatisfatória sua carreira acadêmica, na medida mesma em que sublinha os anos prazerosos de sua adolescência e de escrita da tese doutorado ao lado de um “companheiro fiel” – como ele assim se expressa –, o escritor Jorys-Karl Huysman¹². Sua tese é um mergulho na vida e na obra deste autor e tem o sugestivo título de *Jorys-Karl Huysmans, ou a saída do túnel*. Como qualquer acadêmico, François guarda uma relação de intimidade e amor com o objeto de sua pesquisa, intimidade e amor claramente declarados: “(...) um livro que amamos é antes de tudo um livro cujo autor amamos, a quem temos vontade de encontrar, com quem desejamos passar nossos dias” (Houellebecq, 2015, p. 11)¹³. Por outro lado, tal assunção do amor à literatura de Huysmans vai na contramão do que ficamos sabendo a respeito de suas relações amorosas com as mulheres, às quais ele subtrai e escamoteia seu amor, em detrimento de relações onde a tônica é o sexo, hora com alunas, hora com prostitutas. É em meio às vicissitudes amorosas e sexuais de François que Houellebecq insere a problemática subjetiva do protagonista no bojo de um cenário político onde a tomada de poder por um partido muçulmano é o pano de fundo da narrativa. Assim, com mestria literária, nos dá a ver a relação de continuidade moebiana entre o campo do sujeito e o campo da política. Ironicamente, François nos diz, logo no início do romance, que ele se sentia “tão politizado quanto uma toalha de rosto” (Houellebecq, 2015, p. 41). Mas iremos testemunhar, ao longo da leitura, que a política poderá lhe servir como uma sedutora e satisfatória companheira.

Digno de nota é a queixa explícita de François ao que ele reputa como uma falta de sentido para sua vida. O tempo todo essa queixa está presente, por vezes acompanhada de ideias suicidas. Além disso, há um corpo que sofre com várias enfermidades: desidrose, hemorroidas e dores diversas “parasitam” o corpo do professor, indicando que, se falta resposta ao sujeito que padece do sentido há, por outro lado, um corpo que goza. Mas, diante desse gozo, François tenta fazer do órgão sexual o baluarte do prazer, silenciando o que do gozo se presentifica pela via do sintoma:

¹² Joris-Karl Huysmans (Paris, 5 de fevereiro de 1848 - Paris, 12 de maio de 1907) foi um escritor francês, cujos principais romances sintetizam fases sucessivas da vida estética, espiritual e intelectual da França do final do século XIX. Por 32 anos, Huysmans trabalhou como funcionário público do Ministério do Interior francês, um trabalho que ele considerou tedioso, e após aposentar-se passou um período em um mosteiro, tendo se convertido ao catolicismo durante a escrita da sua famosa trilogia *Là-bas* (1891), *En route* (1895) e *La cathédrale* (1898).

¹³ Intimidade que tem na literatura, diz Houellebecq “pela boca” François, um *locus* privilegiado: “(...) só a literatura pode dar essa sensação de contato com outro espírito humano, com a integralidade desse espírito, suas fraquezas e grandezas, suas limitações, suas mesquinhasias, sua ideias fixas, suas crenças; com tudo o que o comove, o interessa, o excita ou o repugna. Só a literatura permite entrar em contato com o espírito de um morto (...)” (Houellebecq, 2015, p. 10).

Via de regra meu corpo era a sede de diversas afecções dolorosas – enxaquecas, doenças de pele, dores de dente, hemorroidas – que se sucediam sem interrupção, não me deixando em paz praticamente nunca – (...) No fundo, meu pau era o único de meus órgãos que jamais tinha se manifestado à minha consciência pelo viés da dor, e sim do gozo. Modesto mas robusto, sempre me servira fielmente – bem, talvez fosse eu, ao contrário, que estivesse a seu serviço, a ideia era plausível, mas então seu jugo era bastante suave: nunca me dava ordens, às vezes me incitava, humildemente, sem acrimônia e sem raiva, a participar mais da vida social. (...) E em geral eu não tinha fontes de prazer; no fundo, não tinha mais nenhuma fonte que não fosse aquela (Houellebecq, 2015, p. 82)¹⁴.

Há aqui, entendemos, um apego fálico ao que pode um órgão sexual como objeto de gozo, mas também como objeto cuja potência imaginária permitiria eludir a castração que “retorna” sintomaticamente no corpo que somatiza. Tipo de apego característico do que Freud tão bem delineou sob a rubrica do narcisismo, onde a imagem de potência sem mácula instala o sujeito na certeza ilusória da posse do objeto. Ora, a crença na existência e na posse do objeto é justamente o que, no plano da fantasia, confere um efeito de sentido ao sujeito. E é aí que o Outro religioso, estando no poder, mostra serviço, ou, melhor dito, inebria o sujeito com os aromas do seu poder, ao ofertar os significantes presentes nos textos sagrados, os quais responderiam ao apelo por objetos que tamponariam a falta. O aplacamento da angústia que a experiência da falta inevitavelmente traz consigo, por vezes, vale para o sujeito qualquer sacrifício na relação com esse Outro não castrado, na medida em que garante, em um só golpe, o reconhecimento subjetivo e o “abrigo” em termos sociopolíticos.

Com efeito, e como apontamos alhures, o enlace do sujeito com o Outro religioso se pauta pelo viés do amor ao saber, mas, ressaltemos, em uma suposição de *saber total*, modo de saber que não margeia a dúvida. Disso decorre que, em tal relação de maciça dualidade, o outro, o semelhante, tem pouco ou nenhum lugar, é peça descartável, como mostra François ao se referir aos amigos. Por aí também se verifica a devoção amorosa do professor à obra e, podemos mesmo dizer, à “pessoa” de Huymans, investimento inversamente proporcional ao que ele fazia nas relações amorosas. Ainda que a solidão cotidiana lhe colocasse o tempo todo questões sobre o investimento em uma relação matrimonial, ainda que a queixa em relação à

¹⁴¹⁴ Há no *Alcorão* a informação explícita sobre as benesses que os adeptos do Islamismo receberão após a morte, quando adentrarem o Paraíso. Além do que consta nesse texto, também há, na cultura islâmica, a transmissão oral do que está entre essas benesses, como mostra Fernando Reinares (2004) e Nelson Asnis (2013). Na consulta ao artigo do primeiro e ao livro do segundo, ficamos sabendo que no ingresso no paraíso celestial o sujeito desfrutará de banhos em rios de leite e vinho, terá acesso a abundantes lagos de mel, terá direito a 72 virgens, verá o rosto de Alá e se reunirá com seus familiares prediletos. Além do que, nesse paraíso, o seu pênis estará eternamente ereto. Convenhamos que não é pouca coisa, e a caminhada de François até o desfecho previsto por Houellebecq irá mostrar que ele não recuará da identificação a tamanho ideal de potência.

carência de amor estivesse presente em praticamente toda a trajetória do personagem, quer na relação com os pais, quer nas várias relações amorosas – e é digno de nota que praticamente todas foram com alunas –, François reclama de solidão na mesma medida em que deixa claro às parceiras que elas são substituíveis. Obviamente que quando elas se cansam e desistem dele, embora ele não se movimente um centímetro de seu pedestal para recuperar o objeto perdido, as lamúrias tomam a cena. Pois esse é o momento em que o narcisismo ferido se limita a injuriar e cobrar do objeto o reconhecimento necessário para ratificar a imagem idealizada. Esse é o tom com o qual nos conta François sobre o término de suas relações amorosas, um tom de ofensa pela explicação das namoradas de que teriam encontrado alguém: “Sim, e daí? Eu também era *alguém*” (Houellebecq, 2015, p. 16, grifo no original). Aqui, evocamos a fértil articulação que Lacan faz entre amor, desejo e gozo, ao afirmar que “só o amor pode fazer o gozo condescender ao desejo” (Lacan, 1962-1963/2005, p. 197), para sustentar a hipótese de que, ao subtrair-se como sujeito desejante nas relações de amor, François também não paga o preço pela verdade do seu desejo ou, melhor dito, o preço pela castração que o amor ao outro inevitavelmente cobra. Sua opção, parece-nos, é pela vestimenta imaginária de uma potência sem falta que o gozo proporciona.

É assim, transitando entre abandonos amorosos e sexo casual com garotas de programa que François opta por se demitir de seu posto de professor após a vitória do partido muçulmano e a islamização da sociedade francesa. Contudo, o corpo continua sintomatizando o que ele não diz, o prazer sexual vacila, o insuportável sentimento de vazio continua... Uma estadia no mosteiro onde Huymans estivera e a experiência de alguns dias na vida monástica não o seduziu. Não era a conversão religiosa que ele procurava. Não exatamente.

Porém, o convite regado a elogios ao seu trabalho, feito por uma importante editora, para que ele organizasse as obras de Huysmans e as colocasse em catálogo, soa como um bem-vindo afago ao ego. E mais que isso: no encontro com o editor, que fora seu colega de trabalho e se convertera ao islamismo, ele recebe, além do reforço elogioso a sua trajetória acadêmica, a menção de que ele seria bem vindo de volta à universidade. Tais elogios também vêm acompanhados do convite para que ele compareça a um evento comemorativo da reabertura da Sorbonne, agora sob a gestão do partido muçulmano. A demorada visita à luxuosa casa do colega, onde este lhe forneceu todas as coordenadas da religião islâmica e, principalmente, na qual ele pode perceber que com a prosperidade material as esposas (no plural, *of course!*) vêm a reboque, deixam em François uma indelével e inquietante impressão – “(...) eu não podia deixar de pensar em seu modo de vida: uma esposa de quarenta anos para

a cozinha, uma de quinze para outras coisas... talvez ele tivesse uma ou duas esposas de idade intermediária, mas eu não via como lhe fazer essa pergunta”. (Houellebecq, 2015, p. 221).

Após um detido encontro com o texto do *Alcorão*, no qual tem conhecimento do seu alcance político, François vai à recepção na Sorbonne e reencontra colegas convertidos ao islamismo, os quais descreve, como de costume, com desprezo e ácidas críticas. Mas, como bem sabemos, as mudanças políticas deixam firmes rastros na subjetividade daqueles que as experimentam, e elas podem despertar a inveja inesperada. Em uma das passagens do romance, Houellebecq descreve de forma deliciosa a dinâmica conflitiva do personagem quando visualiza o falo no outro e o despertar da concorrência invejosa que parece lhe assombrar. É uma passagem um pouco longa, mas achamos que vale a pena trazê-la aqui.

Logo depois de me servir de uns *mezzes*, me vi cara a cara com Loiseleur. Ele estava mudado: sem ser propriamente apresentável, seu aspecto externo tivera um nítido progresso. Seu cabelo, igualmente longo e sujo, estava quase penteado; o paletó e a calça do terno eram mais ou menos do mesmo tom, e não tinha à guisa de enfeite nenhuma mancha de gordura, podia-se se sentir, que certa mão feminina começara agir sobre ele. – “Pois é...” ele me confirmou sem que eu lhe tivesse perguntado, “*dei o grande passo*. Curioso, nunca tinha pensado nisso antes, e, afinal, é muito agradável. Estou contente em revê-lo. E você, como vai?”. – “Você quer dizer que se *casou*?”, eu precisava de uma confirmação. – “Sim, sim, me casei, é isso. Muito estranho, no fundo, uma só carne, não é?, mas muito bom. E você, como vai?”. Ele poderia igualmente me anunciar que tinha se tornado um *junkie*, ou adepto de esportes aquáticos, realmente nada em Loiseleur conseguiria me surpreender; mas ainda assim aquilo foi um choque, e repeti estupidamente: “*Casado? Com uma mulher?*”. Eu devia imaginar que ele era virgem, aos sessenta anos; e afinal, era possível. – “Sim, sim, com uma mulher, eles me arranjaram isso”, confirmou, balançando a cabeça vigorosamente. – “Uma estudante de segundo ano”. Fiquei sem voz, e então ele foi agarrado por um colega, um velhote excêntrico de seu gênero, mas ainda assim mais limpo (...) (Houellebecq, 2015, pp. 240-241, grifos no original).

Se a estadia ascética no mosteiro onde Huysmans se converteu não provocou o desejo de adesão à vida religiosa, o encontro com a “fartura de objetos” que a islamização da política poderia oferecer a François cintilou ao seu olhar.

Desde a visada psicanalítica, pensamos que ao delinear o protagonista de seu romance, Houellebecq traça os contornos do sujeito contemporâneo, sujeito pautado pelo gozo individualista, esse ingrediente tão prezado pelos discursos de cunho totalitário, como o capitalismo, a ciência e a religião (Coelho, 2018a). Não foi sem propósito o apontamento de Lacan de que o capitalismo não se dá nada mal com a ciência, bem como a evidência da feliz parceria da religião com o capitalismo nos projetos políticos de gestão do social. Podemos até mesmo dizer que estes três discursos mantêm uma aliança fraterna no que tange ao modo pelo

qual operam no aparelhamento político do gozo, ou seja, aparentam-se no tamponamento da falta que o sujeito contemporâneo com tanto afínco persegue.

Depois da recepção, François fantasia como seria se ele se convertesse ao novo regime e retornasse à universidade: o ritual aconteceria na grande mesquita de Paris, com a presença de celebridades políticas; roupas e adereços requintados; uma longa recepção na Sorbonne, com a presença e o reconhecido prestígio de todos os amigos; após o início das aulas as alunas se sentiriam felizes e orgulhosas de serem escolhidas por ele. “Eu nada teria do que me lamentar”, é a última frase que Houellebecq põe na boca de François.

Ora, o lamento, a queixa é justamente aquilo que mobilizaria – ao menos em um primeiro tempo – o sujeito a encontrar-se com seu desejo, a bancar o custo da castração, não só a sua, mas, sobretudo a do Outro. Se não há queixa, o caminho para o desejo fica obstruído, só há a reprodução acéfala do gozo no berço esplêndido da pulsão de morte. Sem a falta que relança o desejo, a plenitude do paraíso acorrenta o sujeito ao gozo do Outro.

Na saída do túnel, o reencontro com o *Deus Obscuro*.

Referências

- Ambertín, M. G. (2008). *Entre deudas y culpas: Sacrificios*. Buenos Aires: Letra Viva.
- Asnis, N. (2013). *Homem bomba – o sacrifício das pulsões*. Porto Alegre, RS: Buqui, 2013.
- Coelho, R. S. (2018). *Por uma política do impossível - Contribuições da psicanálise para a Reinvenção da vida coletiva*. Rio de Janeiro: UERJ, 2018. Tese. (Doutorado em Psicanálise – Clínica e Pesquisa). Programa de Pós-graduação em Psicanálise. Universidade Estadual do Rio de Janeiro.
- Coelho, R. S. (2018). Destruirás teu próximo como a ti mesmo. *Analytica*. São João del-Rei. v. 7. n. 12. janeiro/junho de 2018.
- Freud, S. (1901). Psicopatologia da vida cotidiana. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. (vol.6). Rio de Janeiro: Imago. (Obra originalmente publicada em 1901).
- Freud, S. (1907). Atos obsessivos e práticas religiosas. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. (vol.9). Rio de Janeiro: Imago. (Obra originalmente publicada em 1907).
- Freud, S. (1908). Escritores criativos e devaneio. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. (vol.9). Rio de Janeiro: Imago. (Obra originalmente publicada em 1908).

- Freud, S.(1913). O interesse pela psicanálise. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. (vol.13). Rio de Janeiro: Imago. (Obra originalmente publicada em 1913).
- Freud, S.(1913). Totem e Tabu. Freud. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. (vol.13) Rio de Janeiro: Imago. (Obra originalmente publicada em 1913).
- Freud, S. (1916). Sobre a transitoriedade” (1916) *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. (vol.14). Rio de Janeiro: Imago. (Obra originalmente publicada em 1916).
- Freud, S. (1919). O estranho. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. (vol.17) Rio de Janeiro: Imago. (Obra originalmente publicada em 1919).
- Homem, M. L. (2011). *No limiar do silêncio e da letra: traços da autoria em Clarice Lispector*. Tese. (Doutorado em Teoria Literária e Literatura). Programa de Pós-graduação em Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Literatura Comparada. Universidade de São Paulo.
- Houaiss. (2009). *Dicionário Houaiss da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva.
- Houellebecq, M. (2015). *Submissão*. Tradução de Rosa Freire d’Aguiar. 1ª. Ed. Rio de Janeiro: Objetiva.
- Kehl, M. R. (2002). *Sobre ética e psicanálise*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- Lacan, J. (1988). *O Seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. (Obra originalmente publicada em 1964).
- Lacan, J. (1992). *O Seminário. Livro 17: O avesso da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, (Obra originalmente publicada em 1969-1970).
- Lacan, J. (1995). *O Seminário. Livro 4: A relação de objeto*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. (Obra originalmente publicada em 1956-1957).
- Lacan, J. (1998). A ciência e a verdade. In *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. (Obra originalmente publicada em 1966).
- Lacan, J. (2005). *O Seminário livro 1: A angústia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. (Obra originalmente publicada em 1962-1963).
- Lacan, J. (2005). O triunfo da religião. *Coleção Campo Freudiano no Brasil*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. (Obra originalmente publicada em 1974).
- Lacan, J. (2008). *O Seminário. Livro 16: de um Outro a outro*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. (Obra originalmente publicada em 1968-1969).

- Legendre, P. (1983). *O amor do censor. Ensaio sobre a ordem dogmática*. Rio de Janeiro: Forense.
- Lévi-Strauss, Claude. (2003). *Introdução à obra de Mauss. Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify. (Obra originalmente publicada em 1950).
- Mauss, M. (1950/2003). *Ensaio sobre a dádiva*. In: *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify.
- O islam – Um código de vida para os muçulmanos*, p. 4. Recuperado em 15/10/2017 em <<http://www.islamemlinha.com/index.php/biblioteca/islao/item/o-islam-um-codigo-de-vida-para-os-muculmanos>>
- O Alcorão* – tradução Mansour Chalita. Consultado em 13/06/2017 em <<http://www.exmuculmanos.com/livros/alcorao-2/>>
- Pontalis, J.-B & Mango, E. G. (2013). *Freud com os escritores*. Tradução André Telles. 1ª ed. São Paulo: Três Estrelas.
- Quinet, A. (2016). *O gozo, a Lei e as versões do pai*. Acesso em 18/05/2016. In: <http://www.lacan.orgfree.com/textosvariados/gozoleiversoesdopai.htm>
- Reinares, F. (2004). Qué hay detrás del terrorismo suicida? *Araucária Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*. 6 (11), 3-11. Recuperado em 12/09/2016 em <<https://ojs.publius.us.es/ojs/index.php/araucaria/article/view/1026>>
- Smith, Robertson (1894). *Lectures on the Religion of the Semites*. London: 1894.
- Zizek, S. (2010). *Como ler Lacan*. Tradução Maria Luiza X. de A. Borges. Revisão técnica Marco Antônio Coutinho Jorge. Rio de Janeiro: Zahar.