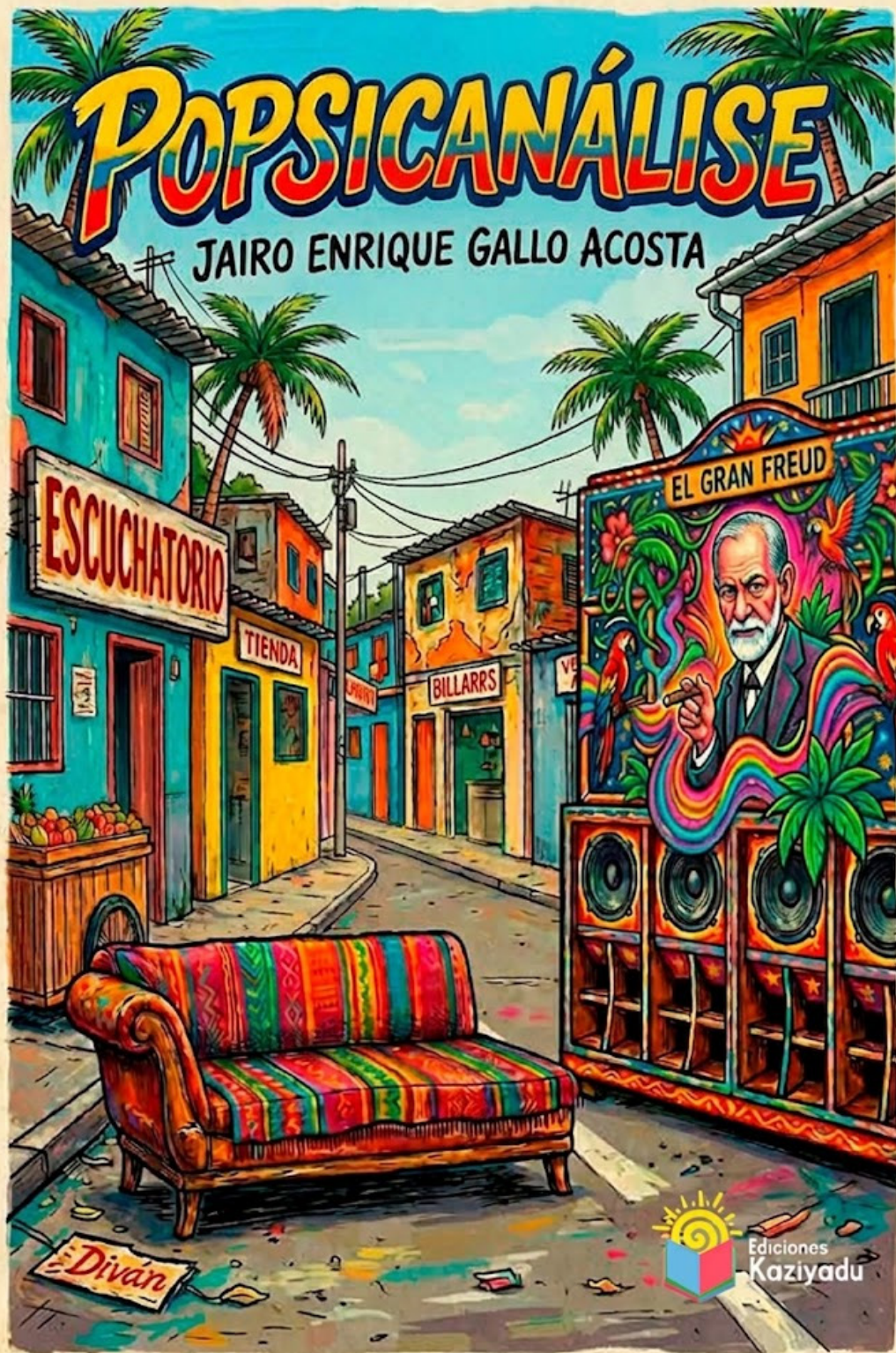


POPSICANÁLISE

JAIRO ENRIQUE GALLO ACOSTA



Ediciones
Kazyadu



Jairo Gallo Acosta

Psicólogo e psicanalista. Mestre em Psicanálise pela Universidad Argentina John F. Kennedy. Doutor em Ciências Sociais e Humanas pela Pontificia Universidad Javeriana. Realizou estágio de pós-doutorado na Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo. Professor e pesquisador da Universidad Cooperativa de Colombia e da Universidad Nacional de Colombia. Autor dos livros: “Psicanálise e teoria social” (2009); “Psicanálise, pesquisa e subjetividade” (2011); “Pólis e Psique: ensaios sobre teoria social e psicanálise” (2017); “Clínica e acontecimento: a prática psicanalítica na época das lógicas neoliberais” (2019); “Ideologia, saúde mental e neoliberalismo na Colômbia” (2020); “Psicanálise e subalternidade” (2020); “Por uma psicanálise abigarrado” (2021); “Configurações do feminino na psicanálise” (2021); “Estudos críticos do trabalho e da subjetividade” (2022); “O amor, o vazio e o feminino” (2023); “Mal-estar docente e dispositivos de escuta psicanalítica no campo educacional” (2025); “Uma psicanálise bacana” (2025). Membro do Círculo Psicanalítico do Caribe.

Kaziyadu é uma editora independente e, como o próprio nome indica — “amanhecer”, “despertar” ou “renascer”, na língua Huitoto —, busca promover livros que possibilitem a reflexão e a transformação de uma realidade cada vez mais opressiva.

Por essa razão, a política editorial da Kaziyadu consiste em difundir, por meio de suas publicações, textos que estimulem a crítica e a transformação social, sobretudo nos contextos latino-americanos, mas também em âmbito mundial.

Popsicanálise

Popsicanálise

Jairo Enrique Gallo Acosta

2026

Ediciones Kaziya

Gallo Acosta, Jairo Enrique
Popsicanálise
Prólogo: Nadir Lara Junior
Apresentação: Patricia Gherovici
Revisão de texto: Andrea Montoya Rodríguez
Design de capa: Jairo Enrique Gallo Acosta / Anderson Rueda
Consuegra
Diagramação: Jairo Enrique Gallo Acosta / Anderson Rueda Consuegra
Primeira edição: Agosto de 2026
117 p; 21 x 14 cm.
ISBN: 978-628-02-5912-3
2026 Ediciones Kaziya
Bogotá-Colombia
<https://kaziya.com/>

É permitida a reprodução parcial ou total deste livro, desde que seja mantido o princípio ético-político de citar a autoria das ideias aqui expostas.

Sumário

Prólogo: Nadir Lara Junior.....	11
Apresentação: Patricia Ghoerovici.....	21
Introdução.....	33
1. Música e Psicanálise	
1.1 O gozo outro da música: a alegria.....	39
1.2. A salsa não existe, mas te faz existir ao dançar.....	41
2. Revestindo vidas	
2.1. Investir, revestir, resistir.....	49
2.2. O que é uma vestimenta na teoria psicanalítica freudiana?.....	57
2.3. <i>Empollerar-se</i> : a <i>pollera</i> como um modo de investir o excluído	59
3. A morte e a vida	
3.1. A morte, o festim e a lei.....	63
3.2. O banquete totêmico como um festim sacrificial.....	67
3.3. O antagonismo do sagrado e do profano: o sujeito	69
3.4. A psicanálise como uma práxis erótica: uma questão de vida e morte	77
3.5. A psicanálise como uma práxis erótica: uma questão de vida e morte	81
3.6. Não lhe falta nem lhe sobra nada: o real	83
3.7. Do nome do pai ao nome próprio: uma clínica do nada nos casos de N.N. na Colômbia.....	93

4. Notas sobre o popular, a política e a psicanálise	
4.1. A identidade, ¡essa maldita identidade! O sionismo como a resposta fetichista identitária ao antissemitismo...	108
4.2. ¿A desmentida epistodérmica ou o que fazer com a raça, a classe e o gênero na práxis psicanalítica?.....	121
4.3. Da desmentida epistodérmica à diferença sexual.....	125
4.4. Não todo gozo: O desejo.....	129
4.5. Sonhar para desejar.....	134
Referências.....	141

Por uma psicanálise popular, bacana, abigarrada, subalterna,
subversiva, revolucionária...

Prólogo

O professor Jairo Gallo Acosta há muito tempo vem chamando nossa atenção para uma psicanálise “abigarrada” (heterogênea) e “bacana”: uma psicanálise encarnada na realidade latino-americana, capaz de escutar as dores, os impasses, as contradições e as invenções de seu povo. Uma psicanálise que não funcione como tecnologia de colonização subjetiva, mas que possa constituir-se como uma experiência ética, crítica e politicamente comprometida com as formas concretas de vida produzidas na América Latina.

Com esta obra, Popsicoanálisis, Jairo Gallo Acosta nos convoca novamente a pensar uma psicanálise dançante, cantante e vibrante, como os próprios povos latino-americanos que, apesar de séculos de exploração, violência e espoliação, continuam produzindo modos de existência, linguagem e vínculo social. Trata-se de uma psicanálise que se deixa atravessar pela história, pela cultura e pelos conflitos concretos que marcam a experiência latino-americana.

Ao lançar luz sobre a dança, a costura, a música e os chamados “dejetos” sociais, Jairo Gallo Acosta chama nossa atenção para aquilo que, mesmo diante da violência colonial e capitalista, não foi completamente capturado: o poder simbólico e cultural de nossos povos. Um poder que resiste não porque esteja fora da história ou das contradições sociais, mas precisamente porque se constitui em seu interior.

Para o leitor comprometido com uma reflexão crítica sobre a subjetividade contemporânea, este livro ganha especial importância porque oferece não apenas interpretações clínicas, mas também questionamentos políticos, éticos e culturais sobre as formas de sofrimento e resistência presentes na América Latina. Ao longo de suas páginas, encontramos uma psicanálise marcada pelo tumbao, pela musicalidade e pelas ambiguidades do povo colombiano, que articula crítica social, experiência estética e elaboração subjetiva.

Um dos pontos centrais destacados por Jairo Gallo Acosta é a noção de “o popular”, não como essência identitária ou objeto de idealização, mas como elemento constitutivo da tradição intelectual latino-americana. Embora o autor não estabeleça um diálogo direto com as chamadas ciências da libertação (psicologia, pedagogia, filosofia, teologia e ciências sociais críticas), é possível situar sua proposta dentro da tradição de pensamento crítico que historicamente buscou compreender o sujeito latino-americano a partir das condições concretas de colonização, desigualdade, violência e exclusão.

Nesse sentido, Popsicoanálisis se aproxima de uma perspectiva segundo a qual a produção de conhecimento não pode ser dissociada das práticas de resistência social, política e cultural. No entanto, o livro evita converter o “popular” em uma categoria pura ou reconciliada consigo mesma. As formações culturais latino-americanas também são atravessadas por antagonismos, violências, modalidades de gozo e contradições produzidas pela própria lógica colonial e

capitalista. O povo não aparece aqui como uma essência moralmente superior, mas como um campo complexo de disputa simbólica, desejo e conflito.

O pop(ular), portanto, não é concebido como algo rígido ou cristalizado, mas como uma dimensão dinâmica, atravessada historicamente por ideologias políticas, ritos, símbolos, representações, cantos, danças e diversas formas de elaboração coletiva da existência. A cultura popular, nesse sentido, fala e, ao falar, constitui-se como linguagem: linguagem na qual também se inscreve o inconsciente de um povo.

Se as relações humanas são mediadas pela linguagem, é precisamente nesse campo que a psicanálise encontra seu lugar. Cabe a ela, portanto, uma responsabilidade ética na escuta daquilo que emerge nas formações discursivas do sujeito, sem perder de vista que o sujeito do inconsciente é igualmente atravessado pela história, pela cultura e pelas determinações coletivas. Tal perspectiva impede que o sujeito psicanalítico seja reduzido a uma abstração universalizante desconectada das condições materiais e históricas da existência. Este aspecto abre uma importante dimensão política da obra.

Seguindo essa lógica, Jairo Gallo Acosta chama a atenção para o fato de que o sujeito latino-americano canta, dança, festeja e cria como formas de preservar sua autonomia simbólica e sua capacidade de constituir-se por meio de sua própria linguagem. Quando a psicanálise ignora a música, o corpo, a dança ou os elementos culturais que

atravessam a vida cotidiana, corre o risco de produzir uma redução clínica abstrata e empobrecida do sujeito. Contraditoriamente, o psicanalista passa a fazer uma escuta surda desse sujeito.

Essa fluidez também pode ser percebida na salsa, um ritmo que surgiu no Caribe colombiano e posteriormente se consolidou em Harlem, nos Estados Unidos. A salsa fala de um povo e de uma cultura que resistem, lutam e buscam possibilidades de existência diante da precariedade, da violência e da exclusão social. Nesse sentido, Jairo Gallo Acosta afirma:

A salsa nasce da precariedade e da marginalização (o bairro, a migração, a pobreza e a violência). No entanto, diferentemente de outros gêneros musicais que se afundam no lamento da impotência, a salsa opera pegando a tragédia para colocá-la para dançar. Canta-se a dor para que esta não se converta em sofrimento, com um sorriso na voz, ao melhor estilo de Héctor Lavoe ou Ismael Rivera. É a alegria diante do limite da existência.

A música aparece, assim, não como negação da dor, mas como operação simbólica capaz de impedir que o sujeito seja capturado integralmente pelo sofrimento e pela impotência. A salsa transforma a tragédia em elaboração coletiva, convocando o corpo, a dança e a linguagem como modos de construção de vínculos sociais.

Como podemos observar ao longo da obra, o povo latino-americano utiliza a dança, o canto, a poesia e os rituais coletivos para elaborar sua experiência histórica. Essa

elaboração convoca o corpo e os sentidos como forma de produção de subjetividade e vínculo social. A maneira como esses sujeitos se relacionam entre si e com a realidade em que vivem caracteriza-se precisamente pela articulação entre elementos culturais, afetivos, políticos e simbólicos.

Ao abordar a música, Jairo Gallo Acosta nos lembra que o sujeito latino-americano não transforma sua dor apenas em lamento, mas também em canto, dança e poesia. Existe aí uma dimensão profundamente política, pois cantar e dançar tornam-se formas de resistir ao apagamento subjetivo produzido pelas estruturas coloniais e capitalistas. O corpo latino-americano, historicamente violado, explorado e racializado, continua produzindo linguagem, ritmo e vínculo social.

A psicanálise concebida a partir da América Latina considera, portanto, o sujeito dentro de uma multiplicidade de possibilidades. Trata-se de um sujeito não cristalizado em modelos universais e predefinidos, mas atravessado por um constante devir. Nesse sentido, é um sujeito capaz de criar sua própria cadeia de significantes, inaugurando construções discursivas singulares e responsabilizando-se por aquilo que produz em sua vida e na sociedade.

No entanto, isso não significa afirmar que a cultura popular seja necessariamente emancipatória. A própria realidade latino-americana demonstra que o desejo também pode ser capturado por formas autoritárias, conservadoras e violentas de organização social. O sujeito popular vê-se igualmente atravessado pelas contradições do capitalismo,

pelas marcas da colonização e pelas modalidades de gozo produzidas pela dominação. Talvez seja precisamente essa tensão que torna o campo latino-americano tão relevante para a psicanálise: nele, as formas de sofrimento e resistência aparecem permanentemente entrelaçadas.

Outro aspecto extremamente potente desta obra é a forma como Jairo Gallo Acosta nos convida a pensar na cultura popular não apenas como uma manifestação estética, mas como uma possibilidade ética e política de existência. Essa perspectiva também se manifesta quando o autor aborda a moda, as vestimentas, como as saias (*polleras*) andinas, e os processos de “vestir-se, revestir-se e resistir”. Vestir-se deixa de ser algo superficial para se tornar uma construção simbólica do corpo e da subjetividade.

As roupas, os adornos, as costuras e os tecidos passam, então, a representar formas de reinscrever sujeitos historicamente excluídos dentro do campo social. Nesse ponto, o livro realiza uma importante operação teórica: desloca a psicanálise de um lugar excessivamente abstrato para aproximá-la da vida concreta dos povos latino-americanos.

Nesse sentido, a salsa, o carnaval, as saias andinas, os corpos marginalizados e até os chamados “dejetos” sociais surgem como expressões de subjetividades que insistem em viver. Aqui há uma importante aproximação com a tradição psicanalítica lacaniana, sobretudo quando o autor demonstra que o sujeito não constitui uma essência pronta e acabada,

mas algo que se forma precisamente a partir da falta, da incompletude e do antagonismo.

Talvez por isso a cultura popular latino-americana apareça, neste livro, como testemunho de sujeitos que, diante da impossibilidade de uma vida digna, precisam inventar modos criativos de existência. Não se trata de idealizar a precariedade nem de transformar o sofrimento social em beleza estética, mas de reconhecer que, mesmo diante das ruínas históricas produzidas pela colonização e pelo capitalismo periférico, continuam surgindo formas coletivas de elaboração do desejo e da vida.

Por isso, Popsicoanálisis não é apenas um livro sobre psicanálise. É também um livro sobre cultura, política, arte, resistência e vida cotidiana. Jairo Gallo Acosta demonstra que não é possível pensar o inconsciente latino-americano sem levar em conta os entrecruzamentos da colonização, da racialização, da religiosidade popular, da música, da violência e das múltiplas formas de exclusão social que constituem a nossa realidade histórica.

Ao longo destas páginas, percebemos que a grande aposta do autor reside na capacidade humana de criar possibilidades de vida mesmo diante da precariedad. Existe, portanto, uma ética da resistência política que atravessa toda a obra. Uma resistência que não se realiza apenas por meio do confronto direto, mas também mediante a invenção cotidiana de novas formas de existir, desejar, amar, cantar, vestir-se e construir comunidade.

Talvez seja precisamente esse o grande mérito deste livro: lembrar-nos de que ainda existe algo em nossos povos que não foi completamente colonizado. Um resto que insiste em produzir desejo, cultura e esperança. No entanto, esse resto não se encontra à margem das contradições históricas; surge precisamente em meio aos conflitos, antagonismos e impasses que atravessam a experiência latino-americana.

É precisamente nesse ponto que a psicanálise, quando se compromete a escutar a realidade latino-americana, pode deixar de ser apenas uma teoria clínica para se tornar também uma práxis ética e política.

Em tempos marcados pelo avanço do individualismo neoliberal, pela mercantilização da vida e pela tentativa constante de transformar os sujeitos em objetos descartáveis do capitalismo contemporâneo, Popsicoanálisis surge como uma obra intelectualmente sofisticada e politicamente contundente. Jairo Gallo Acosta demonstra, com rigor teórico e refinamento clínico, que a psicanálise ainda pode ocupar um lugar vivo quando se permite atravessar a cultura, a história e as contradições concretas dos povos latino-americanos.

Trata-se de um livro que articula Freud, Lacan, a arte, a música, a política, a cultura popular e a crítica social sem reduzir o pensamento a um exercício acadêmico estéril. Sua escrita possui a rara capacidade de transformar a teoria em experiência viva, aproximando a reflexão psicanalítica dos conflitos reais que atravessam a vida cotidiana.

Ao longo destas páginas, percebemos não apenas um psicanalista, um intelectual latino-americano atento às dores,

aos impasses, aos desejos e às invenções de seu tempo. Popsicoanálisis escuta aquilo que frequentemente foi silenciado pelas instituições, pelos discursos coloniais e pelas formas tradicionais de produção do saber.

Talvez por isso o livro tenha tanta força: porque nele há uma psicanálise que não teme se aproximar da rua, da música, do corpo, do carnaval, da precariedade e da vida cotidiana. Uma psicanálise que compreende que o inconsciente não existe fora da história e que a subjetividade latino-americana não pode ser entendida plenamente a partir de modelos universalizantes e abstratos.

O professor Jairo Gallo Acosta nos oferece, assim, uma obra original e necessária. Um livro que não apenas amplia os horizontes da psicanálise contemporânea, mas que também reafirma o potencial intelectual da América Latina como lugar legítimo de produção teórica, clínica e política.

Talvez seja precisamente na pena dos escritores, artistas e psicanalistas latino-americanos que a psicanálise ainda conserva algo de sua vocação crítica e insurgente, resistindo à sua crescente elitização, neutralização institucional e domesticação conservadora.

Nadir Lara Junior

Curitiba, Brasil, maio de 2026

Apresentação

Uma psicanálise secular, uma psicanálise popular, uma psicanálise pop.

Quando falamos em “análise leiga”, muitas vezes nos referimos a uma questão de jurisdição: a tensão entre a jurisdição do Estado e a autorização interna de cada escola psicanalítica, que determina quem pode analisar e se um diploma profissional é necessário para escutar o inconsciente, sem percebermos que a própria palavra já contém a resposta antes mesmo de formularmos a pergunta. Leigo vem do grego laikós , “do povo”, derivado de laós : povo, multidão, aglomeração. Antes de significar “não clerical”, antes de se opor ao sacerdote ou ao especialista, leigo simplesmente significava isto: pertencente ao povo. Assim, quando Freud, em 1926, publicou “A Questão do Povo”, ele já tinha consciência de que a análise leiga era uma forma de autodescoberta. der Em sua obra " Laienanalyse ", que aborda a questão da psicanálise leiga — um termo que muitas vezes traduzimos, com notável modéstia, como "análise profana" — e na qual defendeu o direito de não médicos praticarem a psicanálise, ele estava literalmente defendendo uma psicanálise popular. A etimologia não é um exercício acadêmico; é a memória da língua preservando o que o uso tende a esquecer.

É importante situar esse gesto de 1926 num contexto mais amplo, pois não se tratou de um episódio isolado, mas de uma posição que Freud já havia estabelecido oito anos antes, em Budapeste, dois meses antes do Armistício: os pobres têm tanto direito quanto os ricos de se beneficiarem da psicanálise. Disso surgiu o projeto de uma “psicoterapia para o povo” que deveria manter, sem comprometer, o rigor da “psicanálise propriamente dita”. Não se tratava de uma versão abreviada, reservada para aqueles que não podiam pagar pela versão completa, mas da mesma abordagem, sem distinção de classe, para qualquer pessoa que dela necessitasse. Essa é a fórmula que dá título a um dos meus artigos e é também, ousado dizer, o princípio organizador que fundamenta este livro, embora o livro não a cite explicitamente e embora, como verifiquei cuidadosamente ao pesquisar o termo no texto, a palavra “leigo” nunca seja usada. Não foi necessário que ele o fizesse: Jairo Gallo Acosta chega à mesma posição por outro caminho, o do popular, e o leitor encontrará nestas páginas, sem o enquadramento etimológico grego, a mesma aposta subjacente, formulada numa outra linguagem teórica: que o inconsciente não reconhece jurisdição territorial ou económica, que não existe vizinhança, por mais precário que seja o seu estatuto institucional, onde o sujeito deixe de produzir um discurso que mereça ser ouvido com o mesmo rigor que numa sala de consulta de classe média.

Li Poppsychoanalysis com uma suspeita que, à medida que avançava na leitura, transformou-se em

reconhecimento: a suspeita de que eu estava lendo, de outro contexto cultural e outro hemisfério, uma variante do argumento que eu mesmo venho defendendo há anos na prática clínica, desde meus primórdios no Golden Block da Filadélfia, em um consultório instalado no que antes era uma funerária, onde o clássico divã foi substituído por uma cadeira de metal de frente para a janela e de costas para mim, porque o modelo presencial era tão impraticável para meus pacientes latinos quanto para mim. Toda vez que compartilho essa experiência em um ambiente profissional, surge a mesma incredulidade reflexiva, como se fosse óbvio que setores empobrecidos não podem se dar ao luxo de ter um inconsciente. Gallo Acosta abre seu livro citando Freud em outro registro, o da Psicopatologia da Vida Cotidiana, onde o menor detalhe precede metodologicamente o grande evento, para chegar, dessa forma, a uma conclusão convergente: que a psicanálise deixou os hospitais e divãs para ir para as ruas desde seu primeiro passo institucional, e que seu retorno a esse espaço não constitui uma concessão, mas uma restituição de seu programa original.

Vale a pena deter-se na reflexão sobre o título antes de mergulhar no livro em si, pois todo o programa já está condensado nele. Poppsychoanalysis não é um jogo de palavras gratuito: reúne dois significados de "pop" que o próprio Gallo Acosta considera como uma única operação. Há o pop de Warhol, que, na tradição do *ready-made* de Marcel Duchamp, transformou uma lata de sopa Campbell's comum, produzida em massa, em um objeto de museu e

demonstrou que a superfície de consumo mais trivial poderia sustentar o mesmo olhar antes reservado exclusivamente à alta arte; e há o pop(ular), o povo e o que o povo faz com o que tem à mão. O livro argumenta, com Warhol de um lado e a vizinhança do outro, que ambos os significados se referem à mesma operação legitimadora: constituir como objeto de escuta rigorosa aquilo que a alta cultura e a psicanálise clássica, nada menos, haviam decidido previamente que não possuía as condições necessárias para ser ouvido. É aqui que a própria palavra "secular" entra em jogo, complementando o neologismo do autor: se "pop" nomeia a operação estética de dignificar o cotidiano, "secular" nomeia sua contraparte técnica e mais antiga, o direito do cotidiano de ser tratado sem mediação institucional. A psicanálise pop e a análise secular, cada uma em seu próprio registro, afirmam a mesma proposição: que o acesso ao inconsciente do povo não exige autorização prévia para ser ouvido com o mesmo status que qualquer outro.

O autor, citando García Canclini, argumenta que o popular não é o que as pessoas consomem, mas o que fazem com o que consomem: uma distinção metodológica que organiza toda a análise clínica subsequente. O primeiro capítulo coloca isso à prova com a música: esse Outro tipo de prazer que a experiência musical proporciona, resistente ao significado, mais próximo do êxtase do que da compreensão, encontra seu caso exemplar na salsa. Nascida no Caribe colombiano, a salsa tornou-se um fenômeno global no Harlem latino de Nova York: "El Barrio", com B

maiusculo, o mesmo nome que na Filadélfia designa o bairro onde eu praticava, e que Gallo Acosta lê em termos lacanianos, como um ponto de convergência que reuniu ritmos cubanos, porto-riquenhos e afro-americanos para constituir, pela força dos tambores e trombones, um sujeito que as instituições americanas se recusavam a reconhecer como tal. A salsa não preexiste, escreve o autor, mas produz existência no ato de dançá-la. Cabe acrescentar que, um pouco mais ao norte e um pouco mais tarde, essa mesma operação possibilitou que alguém como eu instalasse não um divã, mas uma cadeira de metal estrategicamente posicionada para recriar a cena do consultório freudiano no meu escritório dilapidado naquele mesmo bairro, com a convicção de que Freud, se soubesse dançar salsa, teria endossado o argumento.

Porque houve um período histórico — e este livro insiste que não devemos esquecer a história — em que a psicanálise não questionava seu apelo popular. No período entre guerras, quase vinte clínicas gratuitas foram inauguradas na Europa — em Viena, Berlim, Londres e Budapeste — com o objetivo de oferecer tratamento a estudantes, artesãos, operários, empregados domésticos e professores, oferecendo psicanálise gratuitamente, seguindo o modelo das instituições educacionais municipais. Helen Deutsch falou então de um “espírito de reforma”; Max Eitington descreveu a proposta de Freud como “meio profecia, meio desafio”. E em 1945, no porão de uma igreja episcopal no mesmo bairro do Harlem onde nasceu a salsa, o

psiquiatra Fredric Wertham, o romancista Richard Wright e o jornalista Earl Brown fundaram a Clínica Lafargue , nomeada em homenagem a um médico afro-cubano, genro de Marx e autor de **O Direito à Preguiça**, com o propósito explícito de estabelecer uma prática psicanalítica capaz de dismantelar os efeitos psicológicos da segregação racial. A instituição fechou em 1959, pressionada pelo macartismo. Este livro é herdeiro dessa genealogia institucional, de clínicas comunitárias, de analistas que se viam como agentes de transformação social, embora não a cite explicitamente: as genealogias mais eficazes nem sempre exigem referência explícita para serem transmitidas.

O segundo capítulo, dedicado ao vestuário, e o terceiro, sobre a morte, a festa totêmica e a relação entre o sagrado e o profano, compartilham a mesma abordagem metodológica: partem de um objeto que a teoria clássica trataria como anedótico: a saia andina, o corpo sem nome de uma colombiana não identificada, para demonstrar que é precisamente aí que a questão do sujeito está em jogo. A saia, escreve Gallo Acosta, não é um tecido, mas um ato de investidura, de cobertura e de resistência, um procedimento de reinscrição no campo social de um corpo que a história considerou excluído. Torna-se quase evidente, uma vez formulado, que um estudo do vestuário inevitavelmente conduzirá à subjetividade: afinal, nos vestimos para assumir o corpo que habitamos como quem veste um terno; nos reconhecemos no espelho antes de adquirir a linguagem e

continuamos a nos vestir muito depois de termos deixado de acreditar no que essa linguagem nos permite expressar.

O terceiro capítulo aborda o tema mais difícil: a morte não como um limite abstrato, mas como uma instituição, um banquete, um tabu, um artifício legal. O banquete totêmico freudiano, aquela refeição fundacional que estabelece a comunidade através da devoração do pai, é lido aqui em relação ao registro profano da vida colombiana, onde o sagrado e o profano deixam de ser categorias opostas e se tornam uma única substância em movimento, como ocorre no carnaval. A partir daí, sem transição forçada, o livro avança para seu desenvolvimento clínico mais incisivo: os NNs, os corpos deixados sem identificação pela violência colombiana, considerados sob a perspectiva da passagem do Nome-do-Pai para o nome próprio. Este é um estudo clínico da falta, e para quem já trabalhou com o luto suspenso de uma comunidade, esses mortos que permanecem sem luto porque ninguém ainda sabe como nomeá-los constituem um desenvolvimento difícil de ler sem registrar o peso preciso daquilo que continua a permanecer sem nome.

Isso me leva ao quarto capítulo, aquele que confere ao livro seu viés político mais explícito e que se inicia com uma pergunta que também já fiz em outro contexto institucional: a psicanálise é um privilégio branco? Gallo Acosta responde afirmativamente, e não apenas em relação a quem pode ser analisado, mas também a quem pode analisar: ele descreve um “triângulo dourado” — Bogotá, Medellín,

Cali — onde se forja o ideal da branquitude psicanalítica colombiana, e uma hierarquia tácita segundo a qual a proximidade com Paris funciona como critério de legitimação profissional. Para nomear esse mecanismo, ele cunha seu próprio neologismo, “negação epistodérmica”, uma categoria analítica que visa considerar como raça, classe e gênero entram, ou não entram, na prática clínica. A página poderia ter sido escrita, com um vocabulário e uma geografia institucional diferentes, para descrever a psicanálise americana, também confinada ao seu próprio gueto, o dos ricos, enquanto em grande parte da América Latina a psicanálise era praticada, e em muitos lugares continua a ser praticada, com pacientes de todas as camadas sociais, em clínicas de hospitais públicos, com taxas variáveis de acordo com a renda. Bogotá e Filadélfia, o Triângulo Dourado e o Bloco Dourado, cada um com seu próprio brilho ilusório: dois guetos que se ignoram mutuamente e que, lidos em conjunto, deixam de parecer acidentes locais e se revelam como a mesma estrutura de exclusão repetida em duas línguas e dois regimes institucionais diferentes.

O capítulo também se inicia, sem rodeios, com a questão da identidade como fetiche, e aí o autor evoca a carta em que Freud expressou suas reservas sobre o projeto sionista e a lê com Jacqueline Rose e Delphine. Horvilleur vê o antisemitismo e suas respostas baseadas na identidade como manifestações da mesma economia do vazio que se tenta preencher por meio de um ideal. A questão fundamental — o que faz um sujeito, ou um povo, quando o

Outro lhe nega o direito de existir? — permeia todo o livro, da salsa ao desconhecido, e Gallo Acosta merece reconhecimento, por mais desconfortável e necessário que seja, por não separar o consultório da história.

Vamos nos deter um pouco mais nessa estratégia que revela uma postura política, pois eu mesma precisei considerá-la na presença de uma paciente. Vou chamá-la, como fiz na ocasião, de Ramona: uma dominicana de pele escura que chegou certa tarde furiosa porque alguns vizinhos negros haviam se mudado para uma casa a poucos passos da sua, seja por desconhecimento, seja por excessiva clareza, de que em seu país de origem ela própria fora sistematicamente confundida com haitiana, a ponto de nunca poder sair de casa sem um documento de identidade que comprovasse o contrário. Ela odiava em seus vizinhos aquilo que temia ser. Toni Morrison expressa isso com precisão: somos uma só raça, a raça humana, portanto, a necessidade de construir um "outro" confirma a normalidade de quem o constrói, e perder o próprio status racializado equivale a perder a diferença que se valoriza como capital simbólico. Winnicott, por sua vez, teve o mérito de admitir que o analista também odeia, e que esse ódio "objetivo", reconhecido e não praticado, é a condição que permite tolerar sem destruir. A psicanálise popular trabalha exatamente nesse mesmo aspecto; é o mesmo sintoma que ouvi no consultório da Filadélfia, com um sotaque e uma aparência diferentes, e que Gallo Acosta ouviu em Bogotá: a rejeição da própria alteridade, como

expressão do ódio ao outro enquanto forma deslocada, quase sempre, do ódio à própria exclusão estrutural.

A relevância deste livro não é meramente teórica. Escrevo-o após uma pandemia que, nos EUA, afetou a população latina com uma desproporção estatisticamente brutal: quase três vezes mais infecções per capita do que entre a população branca, e taxas consideravelmente mais elevadas de hospitalização e mortalidade. Esta triste realidade apenas confirmou o que já sabíamos por outros meios: que a saúde, mental ou física, continua a ser distribuída segundo o mesmo mapa de desigualdade estrutural. Nesse mapa, um livro que defende que a classe trabalhadora tem direito ao inconsciente não é um exercício retórico. É, mais uma vez, a mesma aposta que Freud formulou em Budapeste, renovada para uma geografia e um regime institucional diferentes: que o rigor clínico não admite distinções de classe, que a escuta analítica não pode ser racionada.

Vale também destacar o contexto institucional em que este livro foi produzido: não uma editora universitária ou uma editora multinacional, mas uma pequena editora independente em Bogotá. Há uma coerência entre o local de publicação e o que esse local expressa, entre o meio e a mensagem — para usar uma expressão que se tornou um tanto desgastada, mas que nem sempre é verdadeira e que vale a pena explicitar.

Para concluir, retorno à palavra com a qual comecei: leigo. Freud defendeu a psicanálise leiga em 1926, apelando para uma razão técnica: a de que a exploração da verdade do inconsciente não é propriedade exclusiva da classe médica. Mas a palavra que ele escolheu, sem intenção deliberada, afirmava algo mais: que uma análise praticada por e para qualquer pessoa é, em sua raiz grega, uma análise do povo, e não uma análise desprovida de credenciais. A psicanálise popular não precisou dessa genealogia etimológica para chegar à mesma conclusão: o popular, na formulação de Gallo Acosta, não é folclore nem consolo estético, mas o lugar onde o inconsciente continua a produzir discurso, mesmo que nenhuma instituição o autorize a fazê-lo. Mas a etimologia, uma vez estabelecida, lhe cai bem, como uma saia, como um ritmo de salsa: encaixa porque, sem saber, foi feita sob medida para ela.

Se Bogotá e Filadélfia, o bairro e El Barrio, a Clínica Lafargue e este livro que você tem em mãos compartilham algo, é a convicção — tão fundamental que chega a ser desconcertante precisar ser reiterada — de que as comunidades da classe trabalhadora não carecem de um inconsciente. Como qualquer outra pessoa, elas possuem um que insiste em produzir discurso por todos os meios disponíveis: em um sonho, em um lapso de língua, na batida de um tambor, em uma saia costurada à mão, em um nome que a violência lhes roubou e que alguma instituição, algum dia, terá a obrigação de restaurar.

A psicanálise popular é, sem formulá-la nesses termos, uma análise secular no sentido mais antigo e verdadeiro da palavra: uma psicanálise do povo, produzida por alguém do povo, para que o povo possa se ouvir.

Patricia Gherovici, Filadélfia , agosto de 2026

Introdução

Somos pop, ou melhor, o que fazemos cotidianamente é o pop(ular). Existem antecedentes na investigação do popular e do cotidiano desde os próprios começos da psicanálise: Freud, em *Psicopatologia da vida cotidiana* (1992a), fez algo revolucionário para sua época: tirou a psicanálise dos hospitais e dos divãs para levá-la à rua. Assim, converteu o trivial em algo significativo, demonstrando que somos estranhos em nossa própria casa, ou seja, em nossa mente.

Freud propôs que o investigador não deve buscar grandes acontecimentos; o crucial está em detalhes ínfimos. No cotidiano, o objeto de estudo está nesses detalhes mínimos. Esses divinos detalhes, nos quais o mais transcendental do inconsciente não se encontra nos grandes discursos, mas nas frestas do cotidiano. O inconsciente está sempre buscando uma forma de se expressar; os detalhes são formações do inconsciente.

O psicanalista francês Miller nos fala de sutilezas clínicas; no Brasil, Contardo Calligaris propôs a importância dos detalhes biográficos que não parecem "importantes", mas que definem o destino de uma pessoa. O importante é encontrar o que não se encaixa no diagnóstico, mais do que o próprio diagnóstico.

Os detalhes, não apenas no sujeito, mas também no social, são as âncoras do sujeito à realidade; dão conta do fantasma tanto singular quanto coletivo. Além disso, não nos relacionamos com "a realidade" ou com os outros como se

fôssemos blocos, mas o fazemos por meio de fragmentos: os *objetos a* na teoria lacaniana.

Por exemplo, para Freud, o sonho é o "caminho real" para o inconsciente, mas esse caminho não está pavimentado com grandes anúncios, e sim com detalhes laterais que parecem não ter importância. Na investigação dos sonhos, aplica-se a mesma regra dos "divinos detalhes": o que o sonhador considera mais insignificante costuma ser o ponto onde a censura falhou e deixou passar a verdade.

Nisso consiste o "paradigma indiciário" na psicanálise: Freud não busca a "grande cena do crime", mas a impressão digital que o criminoso deixou sem querer ao passar. O que é descartado como insignificante é o mais revelador. Na psicanálise, os grandes discursos do paciente, muitas vezes, não dizem nada. O importante se infiltra nos atos falhos, nos *lapsus linguae* e nos detalhes dos sonhos. Estes são os "indícios" de uma realidade psíquica cujas pegadas devem ser seguidas.

Assim como Andy Warhol elevou a cultura de consumo a objeto de arte, a ideia é elevar o popular a objeto de investigação. Warhol demonstrou que uma lata de sopa Campbell ou um rosto midiático tinham a dignidade suficiente para serem expostos no MoMA; portanto, nossas práticas cotidianas —o que comemos ou como nos saudamos— têm a densidade suficiente para serem analisadas com rigor científico ou acadêmico.

O que fazemos cotidianamente não é passivo. Ao investigar o popular, descobrimos que as pessoas não apenas

consomem cultura, mas a produzem. O popular não é o que o povo consome, mas o que o povo faz com o que consome.

O escritor mexicano Monsiváis demonstrou que a estética é uma luta de classes. "A cultura é o conjunto de formas em que as pessoas se reconhecem a si mesmas enquanto sobrevivem." Para ele, a cultura pop era o grande "cenário do inconsciente" onde a sociedade projetava seus desejos reprimidos, seus traumas históricos e suas fantasias de modernidade. Enquanto alguns intelectuais olham para o popular, o cotidiano e o comum com desprezo e desvalorização, para Monsiváis era o texto sagrado onde se lia a verdadeira história da sociedade, na medida em que identificava processos de resistência e desejo.

O potente do popular é que sempre há algo que escapa ao controle do poder. Esse "resíduo" que o sistema não pode rotular é, para o historiador De Certeau, o equivalente ao inconsciente da sociedade. Muitos acreditam que o popular é apenas o folclore ou o antigo. Canclini diz que não: o popular é o que o povo faz hoje com o que tem à mão; isso significa que o "inconsciente popular" não é um arquivo de mitos velhos, mas uma produção viva e atual. Da mesma forma, ele argumenta que, quando as pessoas consomem —música, roupas, futebol—, não estão apenas gastando dinheiro, estão construindo identidade e enviando mensagens. O consumo popular é uma forma de dizer "eu sou isso".

O popular não o é por sua essência, mas por sua posição política. É aquilo que a "alta cultura" ou a ciência

oficial —às vezes incluindo a psicanálise tradicional— deixaram de lado por considerá-lo "folclore" ou "superstição".

É importante escutar e ler esse “popular” excluído das instituições; daí que a psicanálise tenha o dever ético de escutar esse saber popular que a psiquiatria, a psicologia ou as ciências ignoraram. Investigar o popular na Colômbia nos obriga a tirar a psicanálise de sua bolha elitista. Não se pode entender o inconsciente de um sujeito colombiano sem conhecer sua música, sua religiosidade, sua relação com a violência e sua capacidade de consumo.

A práxis psicanalítica implica fazer uma psicanálise do popular, porque o sintoma é sempre uma resposta criativa à cultura que nos atravessa. E, como o sintoma na psicanálise, não é algo para ser eliminado, mas para ser escutado. Consequentemente, Martín-Barbero sustenta que os setores populares não são receptores passivos da cultura —como criam alguns freudianos clássicos sobre a "massa"— ; assim, tanto o sintoma quanto a cultura popular respondem como formas de denúncia, mas também como modos criativos de fazer para viver.

Investigar o popular, a partir da psicanálise, não é um exercício acadêmico distante: é um ato político e clínico. É devolver ao sujeito a capacidade de não ser falado por sua cultura, mas de começar a falar sua própria cultura, visto que é o popular o cenário onde se jogam desejos, gozos e a realidade psíquica.

Segundo Žižek, a cultura popular nos oferece pequenas doses de gozo; ele explica que o popular nos permite "gozar" de nossa própria sujeição. Há um prazer oculto em seguir a norma ou em rebelar-se de formas que o sistema já previu. Žižek dá a volta na frase de Marx. Hoje em dia, o sujeito popular é cínico: sabe perfeitamente que o sistema é injusto ou que a publicidade lhe mente, mas age como se não soubesse. É o mecanismo da denegação ("Eu já sei, mas mesmo assim..."). O popular é o cenário onde desdobramos esse cinismo. O exposto acima me levou a indagar o lugar do popular em minhas investigações a partir da práxis psicanalítica, desde os livros: *Polis y psique. Ensayos sobre teoría política y psicoanálisis* (2017); *Psicoanálisis y subalternidad. Arte, cultura popular y subversión* (2020), até os últimos livros: *Por un psicoanálisis abigarrado. Atravesando la pandemia a condición de servirse de ella* (2021); *El amor, el vacío y lo femenino* (2023); *Un psicoanálisis bacano* (2025). Além de muitos capítulos de livros e artigos publicados em vários lugares. Este livro é a continuação desses outros escritos, onde a psicanálise continua me servindo para dar conta do pop(ular): *popsicoanálisis*, um novo neologismo.

1.

Música e Psicanálise

1.1. O gozo outro da música: a alegria

Na verdade, se não fosse pela música, haveria mais razões para enlouquecer. Piotr Ilitch Tchaikovski

A alegria, assim como o amor, é no feminino: é um não-todo. Diante dessa não-totalidade, podemos seguir o caminho da lamentação impotente ou a via de um “fazer algo” com essa impossibilidade. Esta última opção traria uma espécie de alegria pela negatividade do todo; logo, a alegria é apenas a possibilidade diante do limite, da impossibilidade do gozo total. É aí que a música pode surgir. A música é, talvez, uma resposta sublime a essa impossibilidade do "todo". Ao não conseguirmos capturar uma nota, resta desfrutar o que emerge entre os limites das notas. Ao contornar o vazio, a música dá um ritmo a essa borda. Ela converte a "impossibilidade do gozo total" em um desejo que se renova a cada compasso.

A alegria surge quando paramos de lutar contra o vazio e começamos a brincar com ele. Se o gozo total é impossível, a alegria é o brilho que resta nas bordas desse limite. É por isso que não podemos saber tudo sobre a música; inclusive, ao que parece, a única coisa que sabemos é que não podemos saber sobre ela — não há um sentido que a abranja em sua totalidade. É nesta última característica que reside o seu gozo: nesse deciframento impossível, um sentido que nos faz gozar dela.

Existe um gozo fálico que pretende ordenar e completar tudo por meio do sentido. Ali, nesse gozo, tudo pode ser compreendido e explicado. A música não está ali para ser explicada pelo sentido, mas para ser gozada por um gozo outro. O gozo fálico e o gozo Outro obedecem a duas lógicas diferentes, e a música aponta mais para o gozo outro do que para o fálico.

O gozo outro, na teoria psicanalítica lacaniana, aponta para o que há de mais singular no sujeito; em contrapartida, o gozo fálico aponta para uma pretensão universalizante (toda). O gozo outro está mais próximo do êxtase místico que se sente no corpo, mas do qual pouco se pode dizer — um gozo que se mostra enigmático, inclusive para quem o sente. Há algo além das palavras que não se pode dizer nem se pode contar: é o incalculável do indecifrável.

François Regnault, filósofo francês, propõe que o usufruto da música está em “gozar de um deciframento”. Retomando a ideia de Lacan sobre o saber alegre como oposto à tristeza, a música pode causar a alegria de não sermos completos nem totais — uma queda, como nos coloca Lacan:

O oposto da tristeza, o gay saber, é uma virtude. Uma virtude não absolve ninguém do pecado — original —, como todos sabem. A virtude de manifestar em que consiste, o que designo como gay saber, é o seu exemplo: não se trata de compreender, de morder o sentido, mas de raspá-lo o máximo possível sem que ele faça liga para esta virtude,

gozando do deciframento, o que implica que o gay saber não produza, no final, nada além da queda, o retorno ao pecado." (Lacan, 1993, p. 101)

Se a música nos provoca algo, é esse desencontro com um saber de sentido, e nem por isso ela deixa de nos capturar com suas melodias e tonalidades; inclusive, desse não-deciframento emerge o gozo. A ideia de Regnault se assemelha à de Didier-Weill, para quem a música daria uma resposta a uma pergunta inconsciente não formulada e informulável. O gozo da música está no seu "além-do-sentido". O real da música é isso, daí sua potência, sua força — algo que nos faz humanos.

1.2. A salsa não existe, mas te faz existir ao dançar

Há um ritmo que surgiu no Caribe colombiano e que se tornou mundialmente conhecido nas ruas do Harlem latino em Nova York: esse ritmo é a salsa, a encarnação dessa alegria pela negatividade. É a arte de fazer algo vibrante com a impossibilidade, o deslocamento e a dor.

A salsa originou-se no bairro latino do Harlem, em Nova York (*El Barrio*) — ou melhor, inventou-se o termo *salsa* para designar um sem-número de ritmos caribenhos e antilhanos, como os ritmos cubanos (o *son* cubano, o guaguancó, a guajira, o boogaloo, o mambo, o montuno, o chachachá, a guaracha, a *descarga*), os gêneros porto-riquenhos (a plena e a bomba) e os gêneros afro-americanos (o jazz e o blues), entre outros. Por isso, a salsa é um gênero híbrido.

O significante *salsa* foi o "ponto de basta" (*point de capiton*) lacaniano, na medida em que agrupa outros significantes. Foi o significante produzido por sujeitos "latinos" nos Estados Unidos — aqueles que não existiam, mas que conseguiram se tornar visíveis graças aos ritmos musicais. Cantar e dançar foram as formas de dizer "estamos aqui", mas sem negar suas problemáticas nas ruas daquele país estranho. Por isso, a salsa é uma produção latina, subjetiva e de rua nos Estados Unidos que, depois, espalhou-se por toda a América Latina. A salsa, assim como os latinos, não existe, mas, mesmo assim, continua sendo, continua tocando e continua fazendo dançar.

O Harlem Latino (*Spanish Harlem*) nos anos sessenta era o lugar da imigração, mas também da exclusão; o lugar associado à pobreza e à delinquência — um lugar "sujo" e que, para muitos, era um espaço sem futuro no desenraizamento. A salsa foi a criação que surgiu ao converter o excluído e o desenraizamento em música. A marginalização transformou-se em ritmos e melodias para dançar no bairro, na esquina; assim, à convergência do jazz e dos *sones* cubanos, somou-se a força do trombone.

A salsa é um significante e, como todo significante na teoria lacaniana, não significa nada em si mesmo. A salsa foi a alegre invenção, no final dos anos sessenta do século XX, de Johnny Pacheco e Jerry Masucci a partir de muitos ritmos cubanos e porto-riquenhos nos bairros latinos de Nova York. É a combinação (por isso, "salsa" [molho/mistura]) do poder latino, do bairro, de como sobreviver às duras condições de uma existência quando se vive nestes lados do mundo.

A salsa não existe em si, mas aí está a sua força, já que cada um a faz existir a partir de sua singularidade caribenha, latina, mas também subjetiva. Ao escutar sua diversidade rítmica ao som de tambores, trompetes, timbales e demais instrumentos, a salsa revive em cada dançarino. Suas letras são a expressão de um viver, de um sentir que se faz chamar latino e caribenho. A salsa é potência a partir de sua Inexistência, já que não remete a um único ritmo, mas a múltiplos; não é uma essência, porque nela sempre há algo por se fazer — assim como o sujeito do inconsciente lacaniano, sua força está naquilo que nunca pode ser mais do que pode vir a ser.

A salsa não existe, mas, da mesma forma que os latinos em Nova York se tornaram visíveis e ganharam existência através dos ritmos cubanos e porto-riquenhos, eles conseguiram fazer com que a salsa e suas experiências nas ruas daquela cidade se transformassem em um significante que agrupou outros significantes. A nossa "coisa latina" (*nuestra cosa*), apesar de não existir, nos faz continuar sendo para possibilitar a existência.

A música se desdobra em um discurso; neste caso, a música se estrutura em um Outro social à melhor maneira da psicanálise lacaniana: *“o inconsciente se estrutura como um linguagem”*.

O gênero musical da salsa não poderia ter nascido em outro lugar senão em Nova York — e não em um lugar qualquer, mas no Harlem latino, *"El Barrio"*. Ali, antes do verbo, veio o tambor, os timbales, as congas e os trompetes:

uma mistura de blues, jazz, músicas antilhanas e caribenhas, além do instrumento que, para alguns, deu existência à salsa: o trombone. Esse instrumento converte a melodia no ritmo de uma subversão que rompe com o estabelecido e, por meio da dança, mostra que os latinos vivem apesar das circunstâncias adversas.

A salsa nasce da precariedade e da marginalização (o bairro, a migração, a pobreza e a violência). No entanto, diferentemente de outros gêneros musicais que afundam no lamento da impotência, a salsa opera tomando a tragédia para colocá-la para dançar. Canta-se a dor para que ela não se torne sofrimento, com um sorriso na voz, ao melhor estilo de Héctor Lavoe ou Ismael Rivera. É a alegria diante do limite da existência.

O caso de Héctor Lavoe é muito representativo do que se quer propor aqui. Conhecido como “o cantor dos cantores”, sua figura encarna a vulnerabilidade que ele próprio, em vez de ocultar, exhibe. Na canção intitulada *"El Cantante"*, ele reconhece que sua alegria é um serviço para os outros enquanto ele próprio habita a solidão. No entanto, ele não permanece na "lamentação impotente". Ao cantar sua própria tragédia, ele consegue fazer algo com a sua dor. É a alegria surgindo não apesar do limite, mas graças a ele. É o reconhecimento de que, como o "todo" é impossível, só resta rir dessa impossibilidade.

Héctor Lavoe dá voz para nomear o Real. Ao improvisar, o cantor não repete o roteiro estabelecido, mas inventa algo novo com a sua própria dor:

“O *sonero* é quem coloca a colher no caldo da rotina... é quem rompe a ordem para dizer a sua verdade, uma verdade que às vezes dói, mas que, ao ser cantada, se liberta.” (Pagano, 2018, p. 134). Essa invenção é o que se poderia chamar na psicanálise lacaniana de *sinthome*: aquilo que o mantém vivo e gera alegria no ouvinte.

César Pagano (2018), em seu livro “*El imperio de la salsa*”, diz que a salsa é um “abraço à adversidade”. Esse abraço nos lembra que a alegria não é a ausência de limite, mas a dança que acontece bem na sua borda: “A salsa é melancolia dançante... É o lamento que se torna desafio. O caribenho não dança porque está alegre; dança para não morrer de tristeza, dança para exorcizar a carência.” (Pagano, 2018, p. 21)

A alegria da salsa não é puramente alegria; por ser “melancolia dançante”, ela aponta para a impossibilidade do gozo total e faz surgir um gozo suplementar, um “além”. Diante da tragédia, surge o ritmo. Dança-se “para não morrer de tristeza”. Não se trata de lamentar a impossibilidade de preencher o vazio, mas de habitar esse espaço — escutando, dançando. Não é a queixa da dificuldade de viver, mas o seu “exorcismo” através do corpo e do *sabor*.

A salsa é a reatualização da tragédia em chave musical. “*La vida te da sorpresas*” (a vida te dá surpresas), de *Pedro Navaja* (dos músicos Rubén Blades e Willie Colón), é o reconhecimento da contingência absoluta. Não há uma ordem total, não há um plano perfeito. A alegria aqui é a ironia: saber que o destino é caprichoso e, mesmo assim,

continuar caminhando pela avenida. Ali, o ritmo que se dança é o da surpresa.

Os tambores que foram confiscados dos escravizados tornaram-se as melhores armas de uma resistência cultural que insiste em não se deixar submeter completamente, em não se deixar apagar. E foi exatamente isso que os latinos em Nova York — porto-riquenhos, sobretudo, aqueles que não deixam de ser vistos sob uma ótica colonial nos Estados Unidos — fizeram. Eles articularam esse lugar de imigrantes, de exclusão e de cidadãos de segunda classe para fazer música. Através dessas formas de resistência, inventou-se a salsa, um significante que enlaça outros significantes e permite que os sujeitos se localizem em um discurso: “A salsa contribuiu para aquecer e alegrar a população (...) oprimida e perseguida.” (Pagano, 2018, p. 22). Ou seja, a alegria é a consequência direta de ter sido “negado” pelo sistema.

A salsa é um exemplo de como lidar com a tensão sonora, de como transformar essa tensão em um ritmo — os timbales, trombones, trompetes, tambores, etc. —, transformando essa tensão em algo que serve não apenas para dançar, mas para posicionar sujeitos no mundo a partir da própria exclusão e do desenraizamento. Saber “fazer com” essa tensão é o que Freud sempre propôs na psicanálise: o que fazer com a pulsão psíquica inconsciente.

A salsa não existe como um todo — assim como o Outro na psicanálise —, mas, diante da coragem do ato de viver de cada sujeito, nós a fazemos existir (como um não-

todo completo). Assim é a salsa em sua não-existência; contudo, cada dançarino, cada *salsero*, faz com que ela exista quando a escuta. Atravessar uma análise implicaria algo semelhante, pois trata-se de um dançar na vida: é fazer do vazio do real algo que possa ser a própria dança da vida.

2.

Revestindo vidas

2.1. Investir, revestir, resistir

Não há ninguém mais frívolo do que aquele que considera a moda algo trivial. José Ortega y Gasset

Valerie Steele (2018), em seu livro *“Fashion Theory”*, nos propõe que a roupa é sempre uma máscara, algo que vestimos para podermos nos mostrar diante dos outros; não é apenas algo que carregamos, mas sim que somos esse algo que carregamos:

Há quem argumente que os jovens — os góticos, por exemplo — se vestem de monstros para lidar com seus sentimentos de alienação. Os debates tendem a se concentrar em elucidar se os jovens são “sinceros” nas identidades que criam para si mesmos ou se trata de meras “imposturas”. A roupa que usam seria uma mera forma superficial de “chic gótico”? (Spooner, 2004:168).

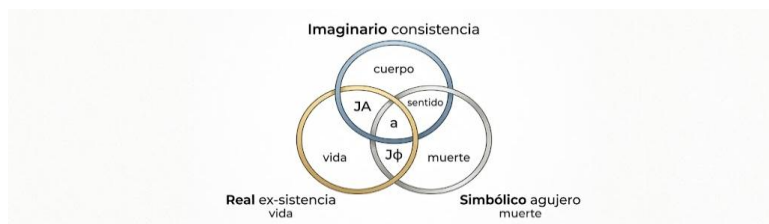
A roupa não é menos verdadeira do que o eu que nos situa no mundo; tanto a roupa quanto o eu são modos de nos posicionarmos diante do Outro.

No entanto, este paradigma do reflexo versus máscara parece falaz. O raciocínio que fetichiza a “autenticidade” ignora o pequeno detalhe de que a roupa nunca pode “refletir” um eu interior essencial, porque esse eu não existe. Mesmo quando acreditamos ser o mais “naturais” e “sinceros” possível, estamos criando um personagem na

mesma medida em que o fariamos com uma máscara de Dai Rees ou se nos fantasiássemos como as alienígenas que desfilaram nas passarelas do jovem estilista britânico Gareth Pugh (p. 318).

A roupa não é algo que revela se a verdadeira personalidade de alguém se mostra ou não, por uma única razão: não existe uma personalidade verdadeira interior. Não existe algo no mais profundo de nós que nos define; somos aquilo que se mostra e que mostramos diante dos outros e do Outro. E esta é mais uma lição que a psicanálise nos deixa: somos superficialidade. É por isso que a psicanálise não é uma psicologia profunda, mas sim uma de superficialidades.

A psicanálise nos ensina, desde Freud, que somos superficialidade a partir de um *eu* que se constitui por meio de identificações e se fortalece mediante os ideais superegoicos. A partir de Lacan, o *eu* existe como uma instância psíquica que se produz imaginariamente para dar consistência ao corpo. Se buscarmos o significado da palavra “consistência”, descobrimos que ela se refere à solidez, estabilidade e coesão, o que indica que o imaginário do *eu* é necessário para que um sujeito se situe no mundo a partir de uma estabilidade, etc. Por sua vez, essa instância psíquica permite o enlace com o simbólico (morte) que, na teoria lacaniana, constitui um furo que dá conta da ex-sistência do real: a vida.



Assim, vestir-se seria dar conta do disfarce da nossa subjetividade; é dar consistência a um corpo que margeia o vazio do real do sujeito para velá-lo a partir do furo do simbólico. Ou, para dizer de outra forma, o vestido, ao investir um sujeito, está redesenhando uma existência, dando consistência ao corpo através do furo que aponta o véu do vestido — é disso que se trata a moda: nos mostrar que não somos sem um corpo. Nem tudo pode ser coberto, mas se há algo que podemos cobrir, é a consistência do imaginário; daí a função do véu do vestido.

Embora não sejamos sem um corpo, este corpo não nos pertence: o corpo é do Outro. Somos o corpo que o Outro nos aponta; cabe a cada sujeito encontrar uma maneira de se apropriar de seu próprio corpo. Por isso, o vestido/vestir-se cumpre uma função principal, que é a de servir de sustentação (imaginária) para o sujeito, e apostar em se situar em um mundo (simbólico) para dar conta da existência da vida. Teoricamente, vestir-se não é um ato banal porque é necessário para viver; não é apenas colocar uma roupa, assim como a moda também não é algo fútil e banal. Pelo contrário, ela é importante para pensarmos que a consistência corporal não é dada apenas pelo imaginário e

pelo que o Outro nos devolve de nossa própria imagem, pois há uma dimensão simbólica e real da consistência, algo que se enoda e se enlaça no mesmo nó.

Para ilustrar o que foi dito, faremos uso de alguns casos em que a moda faz parte do real da vida e onde a morte tem um lugar — instâncias enlaçadas ao corpo como morte e vida, tal como no nó borromeano que a clínica da psicanálise lacaniana nos apresenta.

Catalina Azuero é uma estilista que tinha uma loja de moda no norte de Bogotá. No ano de 2018, seu irmão, que por anos havia vivido nas ruas, foi encontrado morto, vítima dos tristemente chamados “falsos positivos”, que em muitos casos eram perpetrados por forças armadas do Estado colombiano. Esse acontecimento dividiu em duas a história da estilista bogotana, o que fez com que ela mudasse seu nome para Diamantina Arcoiris e transferisse sua loja de moda para a região de Santa Fe, na cidade de Bogotá — uma localidade caracterizada por uma grande população de pessoas em situação de rua. Ali, ela comprou uma casa antiga e criou a Fundación Amor Real, que conta com quatro projetos que buscam ajudar mulheres trabalhadoras sexuais, a comunidade trans, pessoas em situação de rua e migrantes.

Com esse mesmo impulso, criou a Fundación Rediseñamos, na qual utiliza o bordado e a alta costura como ferramentas para que os marginalizados pela sociedade tenham uma nova oportunidade na vida. O caminho não tem sido fácil, mas ela segue forte e decidida em seu trabalho (El Universal, 2021).

Uma das ações realizadas por essa estilista é recolher os cobertores das pessoas em situação de rua. A fundação lhes paga em dinheiro por eles, oferecendo em troca uma manta nova de outro material. Com as mantas recebidas dessas pessoas, são fabricados casacos que serão vendidos para manter a própria fundação.

Esse processo de converter uma manta descartável em uma peça que sirva como objeto de moda obedece a um processo de intercâmbio, como nos propõe André Breton: a salvação se encontra pela via dos dejetos. A salvação de quem?, poderíamos responder: do sujeito. O sujeito é um resto (da inconsistência do Outro) que pode se transformar em um dejetos (o capitalismo neoliberal nos mostra como qualquer um de nós pode se transformar em puro dejetos) ou em algo que possa constituir uma existência, uma vida que faça laço com o outro. Neste ponto, a arte e a moda permitem gerar uma estética do dejetos, sublimá-lo. Quando o dejetos é elevado à dignidade da Coisa, ele é sublimado; ou seja, pode fazer laço com algum outro ou Outro.

Trata-se de passar do dejetos onde um sujeito pode se situar — de um nada a um resto capaz de se investir criativamente para possibilitar o viver. E este também é o caso do artista Jaime Ávila, que converte os farrapos dessas pessoas em vestimentas estéticas que podem situar esses sujeitos não como puros dejetos, mas como sujeitos que podem ocupar um lugar como tais.

Jaime Ávila nos mostrou uma rua habitada de maneira permanente por sujeitos que se cobrem de farrapos exuberantes para marcar sua diferença. Em *La vida es una pasarela* (*A vida é uma passarela*), as pessoas em situação de rua, com seus trajes, exercem o direito de ocupar um lugar naquele território transitório e tentam construir uma precária intimidade em um canto com suas roupas; tentam construir um lugar onde se possa viver sendo cada dia mais sujo do que no dia anterior, ou onde se possa comer o que se recolhe e viver durante a noite (Gutiérrez, 2007).

Como o próprio nome indica, "a vida é uma passarela" é reconstruir uma imagem onde exista uma vida que valha a pena. É importante lembrar que *passarela* vem do italiano *passarella*, que significa "pequena ponte" — uma definição da moda e da arte como vias possíveis para o desfile da vida. O verbo latino *passare* vem de *passus*, que significa "dar um passo à frente". *Passus* tem suas raízes em *pandere*, que por sua vez significa "esticar, abrir os braços, estender-se". Portanto, se a vida é uma passarela, neste caso, apesar da situação de rua, é possível desdobrar uma vida:

Em *La vida es una pasarela*, reconstruo a imagem deteriorada de jovens usuários de drogas tendo como referência o clichê capitalista das revistas de moda; eles, nascidos na década de oitenta — época da grande bonança do narcotráfico na Colômbia — e em contraste com os "jovens radioativos", demonstravam o fracasso de um sistema sem futuro; o título descreve o sarcasmo e a crueldade, comprometendo o espectador como parte de um

sistema poderoso que dobra qualquer homem frágil (Gutiérrez, 2007).

A moda como arte nos mostra uma maneira de saber fazer com o dejetivo, formas de fazer um furo a partir de uma consistência imaginária para dar conta do real da vida. Lacan (2008), no seminário 16, “De um Outro ao outro”, nos diz que: “A sublimação é o próprio de quem sabe contornar aquilo a que se reduz o sujeito suposto saber” (p. 320). Aquilo a que se reduz esse sujeito suposto saber é o objeto a, o dejetivo que dá conta do vazio do real por meio do simbólico do furo.

Todos somos restos e podemos nos transformar em puro dejetivo; precisamos de um lugar onde esse resto possa se situar como sujeito com possibilidades de uma vida, onde possamos fazer algo com o simbólico da morte que não seja apenas morrer. A arte, assim como a moda, pode ser esse lugar onde um sujeito consegue se dar uma consistência imaginária para poder viver; mesmo situados nesse lugar de puro dejetivo, sempre há possibilidades de uma vida, de nos investirmos para viver.

Vestir-se é um ato político. A moda é uma forma de manifestar a subjetividade e diz como um sujeito se situa no mundo. Ali onde um corpo se veste, ele se investe; por isso, o vestido pode ser compreendido como uma escrita cultural, onde os sujeitos não apenas carregam algo vestido, mas são aquilo que carregam. O vestido é o véu do imaginário, aquilo que dá consistência ao corpo, como nos diz Lemoine-Luccioni (2003). Assim, em cada época, podemos dar conta

da subjetividade pelo que as pessoas vestem, porque são investidas por aquilo que vestem. Como nos diz Freud em seu texto *Uma neurose demoníaca do século XVII*:

Esperamos algo semelhante a respeito das doenças neuróticas de séculos anteriores, e assim ocorrerá, de fato, desde que estejamos preparados para reconhecê-las sob rótulos diversos daqueles das nossas neuroses de hoje. Não nos admiremos de que as neuroses dessas épocas primitivas se apresentassem com uma vestimenta demonológica, visto que as da nossa época psicológica aparecem com vestimenta hipocondríaca, disfarçadas de doenças orgânicas (Freud, 1992b, p. 73).

Vestir-se e investir-se são caminhos, vias para o acesso à subjetividade do sujeito, ao lugar onde este se situa em uma realidade, mas também uma via para aceder ao inconsciente. A vestimenta está estruturada como uma linguagem; vestir-se faz parte da vida cotidiana, daí o fato de ser também um ato social e político:

Qualquer mudança na maneira habitual de vestir, qualquer pequena negligência (por exemplo, um botão desabotoado) e qualquer princípio de nudez querem expressar algo que o proprietário da roupa não deseja dizer diretamente e sobre o qual, sendo inconsciente disso, não saberia, na maioria dos casos, dizer nada (Freud, 1981, p. 877).

O vestido revela a nudez do corpo ao mesmo tempo em que o cobre; o vestir-se nos mostra aquilo do sujeito em relação a si mesmo e aos outros, daí o seu caráter político e social.

As vestimentas são o modo que o corpo tem de mostrar sua relação com a linguagem. O vestir-se é um modo de dizer se essa relação fracassou ou não; é uma maneira pela qual o sujeito representa a sujeição ou a estranheza em relação ao significante (Bourband, 2009).

2.2. O que é uma vestimenta na teoria psicanalítica freudiana?

O corpo por si só é uma vestimenta desde que nascemos; sem essa vestimenta, não haveria possibilidade de corpo para o humano. No entanto, a esse primeiro corpo, a essa primeira vestimenta corporal, é preciso investir. Segundo o dicionário, "investir" significa conferir uma dignidade ou cargo importante, o que tem a ver com conceder, conferir, outorgar ou honrar algo ou alguém. É o vestido que dá um caráter de investidura a esse corpo, dando-lhe um lugar no mundo, e é aí que Freud vê algo a ser destacado. Em suas Novas conferências introdutórias sobre a psicanálise, no subcapítulo sobre a feminilidade, ele confere ao ato de tecer e trançar um lugar de criação: “Acredita-se que as mulheres tenham dado poucas contribuições às descobertas e invenções da história cultural, mas elas são, talvez, as inventoras de uma técnica: a do trançado e da tecelagem” (Freud, 1992c, p. 122). Embora a explicação freudiana sobre essa invenção do feminino (para além das mulheres) seja curiosa — ao fazer equivaler pelos corporais ao tecido —, o importante aqui é a própria invenção feminina: o trançar, o tecer, que tem mais a ver com a forma como o social se constitui a partir de uma rede, de uma teia.

Fazer dos fios uma borda é o que pode constituir não apenas o corpo em um sujeito, mas também um corpo social. Tecer é confeccionar bordas; é um saber fazer com o vazio que possibilita que, nesse tecido, enlacen-se corpos e sujeitos, constituindo coletivos e entretecendo o social.

Existem as costureiras do laço social: aquelas que, com seu ato, tecem e reparam o que está quebrado; aquelas que criam um lugar para o excluído. O tecido acolhe, abriga e confecciona um lugar para o sujeito.

2.3. "Empollerarse": a "pollera" como um modo de investir o excluído

A estilista Qarla Quispe, do Peru, reivindicou a pollera andina (saia tradicional), dando-lhe um lugar para que essa vestimenta possa ser usada nos contextos urbanos do país — algo que, por si só, já é uma ousadia em uma cultura excludente e racista em relação a tudo o que é associado ao termo cholo (indígena/mestiço).

Vestir uma pollera nomeia um lugar de "empolleramiento" (empoderamento através da saia). Quispe conseguiu fazer desse vestido um investimento diferente daquele que reduzia o sujeito ao lugar do cholo excluído, utilizando a saia como uma tela para redefinir o lugar dessa peça na cultura peruana.

La diseñadora de modas Qarla Quispe en su taller de polleras Warmichi



Nota. Adaptado de “Warmichic”, . La moda llega a las polleras con esta marca, por K. Gines, 2017, Trome. (Imagem restaurada digitalmente por IA / Gemini, 2026).

Quispe dignificou uma vestimenta ancestral e lhe deu um lugar no contexto da capital peruana (Lima), fazendo com que a pollera não seja apenas algo usado pelos cholos nas regiões serranas, mas que também pudesse ser vestida na própria capital. Isso caminha na direção oposta ao processo de branqueamento ou de branquitude, como aponta o sociólogo equatoriano Bolívar Echeverría:

A branquitude — que não a brancura — é a consistência identitária pseudoconcreta destinada a preencher a ausência de concreção real que caracteriza a identidade adjudicada ao ser humano pela modernidade estabelecida (Echeverría, 2010, p. 10).



Museum of International Folk Art. (s.f.). Qarla Quispe Huamani Polleras (Skirts) Lima, Peru, 2017 [Fotografia]. Department of Cultural Affairs Media Center. <https://media.newmexicoculture.org/photo->

Aqui está a tradução do trecho final para o português do Brasil, mantendo o rigor dos conceitos lacanianos (autorizar-se, suplência, objeto artístico, enlaçar) e a força política e social da sua argumentação:

“Acholate” (torne-se cholo)torna-se um grito de luta que ajuda a se situar, em vez de negar ou excluir. Em uma cultura como a peruana — e em outros lugares da América Latina —, ser cholo, villero, naco ou ñero é um lugar de desprestígio, de inferioridade e vergonha; é o lugar que ninguém quer ocupar porque se afasta da branquitude.

Através das polleras, Quispe busca reivindicar as avós que chegavam à capital, Lima, e tinham que se mimetizar com o crioulo, com o mestiço, para tentar alcançar esse ideal de branquitude. Mas, em um ato de dignidade, Quispe converte o insulto em um autoelogio, algo

semelhante ao que o escritor e jornalista mexicano Monsiváis (2002) tenta fazer em seu livro “Días de guardar” com o naco mexicano:

Naco é o insulto que uma classe dirige a outra e que — história dos anos de fogo — os próprios ofendidos aceitam e esgrimem como insulto, embora pudessem perfeitamente fazê-lo como autoelogio, do mesmo modo que os estudantes alemães se autodenominam “porcos” para recolher com sarcasmo a agressão burguesa (p. 120).

Quispe converte o que ela chama de arte popular em arte, ultrapassando a fronteira que as academias, institutos e escolas de arte salvaguardaram para não misturar uma coisa com a outra. É aí que a pollera deixa de ser um objeto comum para se tornar um objeto artístico; converte-se em uma vestimenta que investe um corpo: o da mulher acholada, passando de um corpo discriminado a um corpo desejado.

Em um ato lacaniano de autorizar-se por si mesma, as polleras situaram Quispe como estilista e artista. Ela pôde converter sua obra em uma arte não apenas para as outras, mas para si mesma. Aqui, a pollera se torna um objeto artístico porque pode revestir esse investir, dando-lhe a dignidade de uma vestimenta ancestral; faz com que uma mulher possa se investir de outras maneiras, e isso é um ato de resistência, re-existência. Quispe pode confeccionar vestimentas para investir-se e investir.

A pollera opera como uma vestimenta que erotiza um corpo cholo. Ao se acholarem, essas mulheres já não precisam negar sua ancestralidade, não precisam aspirar a ser

algo que nunca poderão ser, porque se apropriaram de um corpo cholo, dignificando-o. A vestimenta funciona como uma prótese, uma suplência de uma história que pode enlaçar um sujeito. Neste caso, o imaginário da vestimenta, ao se enlaçar ao simbólico, pode dar lugar a um sujeito diante do vazio do real. Há um tratamento do corpo: de um corpo cholo que é excluído e negado em uma cultura racista, para o corpo cholo que pode se mostrar através do véu da pollera.

3.

A morte e a vida

3.1. A morte, o festim e a lei

É para mim evidente que não resolveremos os segredos últimos das neuroses e das psicoses sem a mitologia e a história da cultura. A embriologia vai de mãos dadas com a anatomia comparada e, sem esta última, a primeira é tão somente um capricho da natureza cujas profundidades permanecem incompreendidas. É uma desgraça ter que trabalhar ao lado do Pai criador. Daí meus choques com a 'terminologia clínica. — Carta de Jung a Freud, 25 de dezembro de 1909.

Todo eu sou Totem e Tabu. — Carta de Freud a Ferenczi, 11 de agosto de 1911.

Poderíamos dizer que *Totem e Tabu* é um documento socioclínico. Indo além das sentenças que Lacan proferiu sobre esse texto — chamando-o de aquela “coisa torta” no Seminário 17 *O avesso da psicanálise*, de “história da carochinha” [*cuento chino*] ou de “produto neurótico” no Seminário 18 (*De um discurso que não fosse semblante*) —, felizmente o próprio Lacan se retificou. Ele não faria isso muitas vezes, mas com *Totem e Tabu* teve que recuar das coisas que às vezes dizia de forma provocativa, mas equivocada.

É o mesmo Lacan que, no Seminário 18, nos diz que Freud inventou um mito que será o preâmbulo das próprias fórmulas da sexualização, as quais desenvolverá nos seminários

19 ...ou pior e 20 *Mais, ainda*. Poderíamos pensar que o mito elaborado em *Totem e Tabu* permite pensar não apenas o *todo*, mas também um *não-todo*.

Apesar daquelas sentenças iniciais, Lacan resgata a “verdade” do mito, onde não há Outro completo, e o mito serve como aquilo que responde a essa “verdad”. Nesse sentido, Lacan assinala em “*O mito individual do neurótico*” que: “O argumento fantasmático apresenta-se como um pequeno drama, uma gesta, que é precisamente a manifestação do que chamo de mito individual do neurótico” (Lacan, 1993, p. 47).

Totem e Tabu (Freud, 1992d) inscreve-se no contexto particular da polêmica nascente com Jung. Embora Freud também precisasse de um mito para a psicanálise, é com *Totem e Tabu* que ele reintroduz a função do “pai”. A morte do pai não apenas habilita o gozo, mas também a possibilidade de sua proibição; ali onde o gozo não pode ser total, abre-se a possibilidade do desejo. É pela via da morte (assassinato) desse “pai” que Freud encontra a importância de sustentar o mito de *Totem e Tabu*.

A morte (assassinato) opera em articulação com o real lacaniano; a função do mito de *Totem e Tabu* é designar o real como impossível, e isso é crucial para a práxis psicanalítica: a articulação do mito e do impossível.

Lacan, no Seminário 17 *O avesso da psicanálise*, propõe um caminho que vai do mito à estrutura, o que não implica que a estrutura substitua o mito, mas sim que o mito é alojado na própria estrutura; inclusive, permite pensar as

lógicas da sexuação, como já foi dito, e a topologia, para assim poder dar conta do dizer de um sujeito sobre o real: o impossível do real, o impossível do incesto, o impossível da vida — isso, em *Totem e Tabu*, é marcado pela morte do pai. No Mito, o impossível da estrutura evoca os três impossíveis lacanianos: “a relação sexual não existe”, “o Outro (completo) não existe”, “a Mulher não existe”.

O mito designa o impossível, e *Totem e Tabu*, além de não ser a exceção, é o melhor exemplo disso para a psicanálise. Ali há um vazio e uma tentativa de fazer algo com ele; e é disso que se trata o mito, ao melhor estilo laciano: tentar escrever o impossível, “o que não cessa de não se escrever” (Lacan, 1992).

Freud, em *Totem e Tabu*, pergunta-se: que significado terá a introdução a esse júbilo festivo, ou seja, o luto pela morte do animal totêmico? (p. 142). A resposta freudiana sobre a contradição entre luto e festejo não é outra senão a “ambivalência de sentimentos” que também se encontra na neurose obsessiva, embora se possa dizer que se encontra em cada sujeito. Assim, o banquete totêmico seria o modo de convergência entre o luto e o festim: “O banquete totêmico, talvez a primeira festa da humanidade, seria a repetição e a celebração memorial daquela façanha memorável e criminosa com a qual tiveram início tantas coisas: as organizações sociais, as limitações éticas e a religião”. (p. 144).

Para Freud, no banquete totêmico há um rito sacrificial, e esse sacrifício no altar tem sido a peça essencial no rito da religião antiga, embora também se possa dizer das atuais, ou pelo menos no catolicismo cristão: “Pois bem, a

comunhão cristã é, no fundo, uma nova eliminação do pai, uma repetição do crime que devia ser expiado” (p. 156). Aqui surge uma daquelas sentenças lacanianas que tanto se repetem nos espaços psicanalíticos: “*Pode-se prescindir dele, com a condição de saber servir-se dele*”; aqui, “servir-se” pode ser usado de maneira metafórica ou literal, o que também se pode ler em Freud neste texto como: “O que herdaste de teus pais, adquire-o para possuí-lo”.

Totem e Tabu nos mostra que ninguém pode se situar nesse lugar do “pai total”; se pode existir algum pai, é o pai morto-assassinado. Só assim se pode aceder a algum gozo que permita dar passagem ao desejo por meio da enunciação desse lugar impossível. O pai morto está castrado, ou seja, ele “não-todo” é, assim como seus filhos, que se reuniram no ritual do banquete totêmico, vão lembrar que eles também estão castrados.

Por isso, aos irmãos, se queriam viver juntos, não restou outra alternativa senão erguer — talvez após superar graves disputas — a proibição do incesto, com a qual todos, ao mesmo tempo, renunciavam às mulheres por eles ansiadas e por causa das quais, sobretudo, haviam eliminado o pai. (Freud, 1992d, p. 146).

A morte-assassinato do pai mítico não é outra coisa senão o limite, não apenas para esse próprio pai, mas para todos os seus filhos, e o banquete é o ritual que lembra que esse lugar não pode ser ocupado por ninguém:

“Ninguém mais podia obter, nem tinha o direito de fazê-lo, aquela perfeição de poder do pai que, no

entanto, todos queriam alcançar. Assim, no curso de longas épocas, pôde ceder o rancor contra o pai, que havia impelido a realizar a façanha, e crescer a saudade dele; e pôde nascer um ideal cujo conteúdo era a plenitude de poder e a ilimitação do pai primevo outrora combatido, bem como a prontidão para submeter-se." (Freud, S. *Totem e Tabu*, p. 150).

3.2. O banquete totêmico como um festim sacrificial

O que é que se sacrifica? Antes de tudo, deve-se levar em conta que "sacrificar" vem do latim *sacrificare*, que é fazer um ato sagrado, e mantém fechada a fronteira entre mortos e vivos (Dufourmantelle, 2022, p. 17). Algo para se pensar em uma época na qual o profano e o sagrado já não parecem ter sentido. O sacrifício tem a ver com os limites. Para a psicanalista francesa Dufourmantelle, o sacrifício abre um espaço entre vivos e mortos (p. 17). O mesmo que Freud já havia nos apontado em *Totem e Tabu* quando nos diz:

Pois bem, o sacrifício — a ação sagrada *par excellence* {sacrificium} — significava em sua origem algo diverso do que em épocas posteriores se entendeu por ele: a oferenda à divindade para reconciliar-se com ela ou ganhar sua simpatia. (De seu sentido acessório de autodespojamento parte, depois, o emprego profano da palavra...) Pode-se demonstrar que, em seu começo, o sacrifício não era outra coisa senão «*an act of social fellowship between the deity and his worshippers*», um ato de socialidade, uma comunhão dos crentes com seu deus. (Robertson Smith, *ibid.*, pág. 224)." (Freud, 1992d, p. 135).

Freud converte o banquete totêmico em um festim sacrificial, esclarecendo que na modernidade havia se perdido esse caráter de festividade, perdendo-se o vínculo com o divino, mas também com o comunitário.

Sacrifício e festividade coincidem em todos os povos; todo sacrifício traz consigo uma festa, e nenhuma festa pode realizar-se sem sacrifício. A festa sacrificial era uma oportunidade para os indivíduos, jubilosos, elevarem-se acima de seus próprios interesses e destacarem a mútua afinidade entre eles e com a divindade. O poder ético do banquete sacrificial público repousava em antiquíssimas representações acerca do significado de comer e beber em comum. Comer e beber com outro era, ao mesmo tempo, um símbolo e uma corroboração da comunidade social... (Freud, 1992d, p. 136).

Morte, sacrifício e festim são elementos muito pouco comuns de se vislumbrar em uma contemporaneidade cada vez menos ritualista; os poucos vestígios devem ser buscados e resgatados de eventos como o Carnaval de Barranquilla. Nessa cidade, a cada terça-feira gorda, antes da quarta-feira de cinzas, veem-se deambular algumas mulheres vestidas de negro sob o sufocante calor caribenho-tropical característico dessa região do país. Acompanhadas de chapéus (*pavas*) e óculos escuros, emitem soluços, prantos e gemidos de dor pela morte de seu querido *Joselito Carnaval*.

A história de Joselito é longa. O sociólogo Edgar Rey Sinning, em seu livro "*Joselito Carnaval, análisis del Carnaval de Barranquilla*", comenta que essa figura se conecta com os ritos das saturnais romanas, onde um escravo

era transformado em rei temporário apenas para ser sacrificado ao final da celebração.

O mesmo acontecia em algumas regiões da Espanha, onde havia um personagem que morria na praça principal do povoado. “Era um boneco do qual, quando começava a festa, começavam a tirar partes: o braço, a perna, até não sobrar nada no dia em que ela terminava”, acrescenta Rey Sinning, o que lhe permite afirmar que *Joselito Carnaval* “É morrer para seguir vivendo, é um personagem emblemático para a festa a partir de um olhar simbólico”. Isto não é outra coisa senão aquilo assinalado por Freud quando nos diz: “O morto tornou-se ainda mais forte do que fora em vida; tudo isso tal como continuamos vendo hoje nos destinos humanos” (Freud, 1992d, p. 145).

A morte aqui não é o fim da vida, mas a sua possibilidade; só com a morte se pode estabelecer os limites de uma vida por viver. Para que a vida possa ser celebrada, é preciso ter a morte presente.

3.3. O antagonismo do sagrado e do profano: o sujeito

Não se deve viver se não se quer morrer, nem devir se não se quer deixar de ser.” (p. 47) — Roger Caillois.

Há um antagonismo inerente ao sujeito e à cultura, e Freud o recolhe em *Totem e Tabu*: “O significado do tabu se nos explicita seguindo duas direções contrapostas. Por uma parte, nos diz 'sagrado', 'santificado' e, por outra, 'ominoso' [*unheimlich*], 'perigoso', 'proibido', 'impuro’” (Freud, 1992d, p. 27). O tabu marca um limite: nem tudo se pode, assim

como também nada se pode. O *não-todo* lacaniano entraria aqui, mas para chegar a este último ponto na teoria lacaniana teríamos que retornar não apenas a Freud, mas à antropologia e à sociologia, que já nos haviam apontado há décadas que toda constituição cultural precisa se fundamentar nesse limite, e que para o sujeito esse limite é fundamental para constituir um mundo e situar-se nele.

Freud continua nos dizendo em *Totem e Tabu* que: “O tabu, ao dirigir-se para 'as mais intensas apetências dos seres humanos', provoca sempre um constrangimento, mas, ao mesmo tempo, uma tentação de violá-lo” (Freud, 1992d, p. 42). Não será esse confronto, esse antagonismo cultural, o que possibilita a emergência do sujeito — esse sujeito do inconsciente que Freud descobriu e que Lacan teorizou como dividido? Primeiro como Totem, depois como religião, o tabu aparece como que apontando um limite que se viola, e o sujeito não pode saber onde começa a vida e onde termina a morte.

Daí o epígrafe de Caillois em seu texto “*O homem e o sagrado*”: o antagonismo é necessário para poder viver e morrer. Por isso a importância não apenas do “*Totem e tabu*” freudiano, mas de tudo o que é sagrado que, por sua vez, traz consigo o profano. Daí também a importância da religião, porque aponta firmemente que ela, em si mesma, é um confronto entre o sagrado e o profano, operando como um modo de expulsão do profano para reter o sagrado. Caillois nos diz: “A religião é um modo de administrar o sagrado; contém uma energia incompreensível e sem dúvida perigosa, mas também 'eminentemente eficaz’” (p. 15).

Sem antagonismo não há maneira de poder construir cultura, já que no reconhecimento do limite está a sua própria potência de derrubá-lo:

A submissão implica a possibilidade da arrogância e da rebeldia; da estabilidade nasce o movimento; à vã conservação das riquezas e das forças opõe-se o seu consumo fecundo, que sem dúvida as destrói, mas que assegura, desse modo, a sua ressurreição. Se o grão não morre... (p. 148).

Não terá sido isso o que deu margem para Freud pensar em toda a sua conceituação pulsional sobre as pulsões de vida e de morte? Caillois propõe que:

Os totens, portanto, pertencem à linhagem materna; os velhos tios velam por eles, salvam-nos de todo ataque, contêm seus sobrinhos em seus impulsos temerários e nas empresas arriscadas pelas quais anseiam confirmar seu valor e adquirir prestígio (...) os totens são os guardiões das regras e das limitações que os deuses impulsionam a infringir. (p. 149).

Para Caillois, esse antagonismo permite a existência coletiva, mas isso dependerá de como se concebe o sagrado e o profano. O problema é que, na modernidade, poder-se-ia pensar, sem que Caillois o diga, que o capitalismo suporta cada vez menos o sagrado, e a religião, em seu lugar, consegue sustentar menos esse espaço e esse tempo sagrados, necessários para a cultura e para o coletivo, porque são religiões pessoais e individualistas, próprias dos ideais atuais do capitalismo neoliberal:

Logo a religião se adere ao homem e não à coletividade: é universalista, mas também, de modo correlativo, personalista. Tende a isolar o indivíduo para situá-lo sozinho diante de um deus que ele conhece menos por seus ritos do que mediante uma efusão íntima de criatura para criador. O sagrado torna-se íntimo e só interessa à alma. Vê-se aumentar a importância da mística e diminuir a do culto. (p. 152).

Sem esse antagonismo entre o sagrado e o profano, não há como emergir o sujeito, já que a ordem do mundo vai se esmaecendo e, em consequência disso, cada vez mais vai surgindo e se constituindo um indivíduo afastado do sujeito — um sujeito indivisível, solidificado nas identificações de um goze ilimitado do “tudo se pode”. Felizmente, resta o sujeito: aquele que Freud ajudou a situar a partir da escuta de uma práxis chamada psicanálise, que se fundamentou graças a mulheres categorizadas como histéricas. Como nos diz Caillois, o sagrado insiste, mesmo nos corpos sofrentes dessas mulheres, e essa insistência conseguiu ser escutada por Freud.

No entanto, o sagrado subsiste na medida em que essa libertação é incompleta, isto é, cada vez que um valor se impõe como uma razão de vida a uma comunidade e inclusive a um indivíduo, porque então se revela rapidamente como fonte de energia e foco de contágio." (Caillois, p. 157).

Essas mulheres “histéricas” do século XIX mostravam a insistência do limite do Tabu antigo, das consequências que vinham se gestando naquele capitalismo

moderno do século XIX; as consequências de perder essa ambivalência que o sagrado e o profano nos trazem. Inclusive, essas mulheres eram essa insistência que se mostrava sob outras formas (a histeria) que sempre haviam insistido em se manifestar, embora não tivéssemos olhos nem ouvidos para olhar e escutar. Caillois nos mostra como Santa Teresa, no século XVI, por meio de seu êxtase religioso (não havia outra maneira de manifestá-lo), expressava a ambivalência, o antagonismo desse sagrado e profano:

É preciso ler as páginas em que Santa Teresa descreve seus êxtases. Se procurarmos deixar de lado as expressões especificamente cristãs, veremos quão bem as confidências da santa ilustram essa contradição: como o contato com o sagrado estabelece um doloroso debate entre uma esperança inebriante de abismar-se definitivamente em uma plenitude vazia e essa espécie de gravidade com que o profano entorpece todo movimento em direção ao sagrado, e que a própria Teresa atribui ao instinto de conservação. Retendo na existência o ser que morre porque não morre, essa gravidade aparece como a réplica exata do ascendente exercido pelo sagrado sobre o profano, sempre disposto a renunciar à sua felicidade por um destino glorioso. (p. 159).

Para terminar, expõe-se aqui um poema da santa:

Vivo sem viver em mim,
e de tal maneira espero,

que morro porque não morro.

Vivo já fora de mim
depois que morro de amor;
porque vivo no Senhor,
que me quis para si;
quando o coração lhe dei
pus nele este letreiro:
que morro porque não morro.

Esta divina prisão
do amor com que eu vivo
fez de Deus meu cativo,
e livre meu coração;
e causa em mim tal paixão
ver a Deus meu prisioneiro,
que morro porque não morro.

Ai, que longa é esta vida!
Que duros estes desterrros,

esta prisão, estes ferros
em que a alma está metida!
Só esperar a saída
me causa dor tão feroz,
que morro porque não morro.

Ai, que vida tão amarga
onde não se goza o Senhor!
Porque se é doce o amor,
não o é a esperança longa.
Tire-me Deus esta carga,
mais pesada que o aço,
que morro porque não morro.

Só com a confiança
vivo de que hei de morrer,
porque morrendo, o viver
me assegura minha esperança.
Morte onde o viver se alcança,
não te tardes, que te espero,

que morro porque não morro.

Olha que o amor é forte,
vida, não me sejas incômoda;
olha que só te resta,
para ganhar-te, perder-te.
Venha já a doce morte,
o morrer venha ligeiro,
que morro porque não morro.

Aquela vida de lá de cima
é a vida verdadeira;
até que esta vida morra,
não se goza estando viva.
Morte, não me sejas esquiva;
viva eu morrendo primeiro,
que morro porque não morro.

Vida, que posso eu dar-lhe
ao meu Deus, que vive em mim,

se não é o perder-te a ti
para melhor a Ele gozar?
Quero morrendo alcançá-Lo,
pois tanto ao meu Amado quero,
que morro porque não morro.

3.4. A psicanálise como uma práxis erótica: uma questão de vida e morte

Existem várias paradoxos e contradições que a psicanálise faz emergir ao longo do desenvolvimento de seus conceitos, e uma delas diz respeito à lei: o incesto, como lei fundamental, proíbe um objeto ao mesmo tempo em que o torna desejável. A lei é não-toda, dirá Lacan; em vez de proibir tudo, ela indica que nem tudo se pode proibir. A lei e o gozo encontram-se relacionados; a transgressão é necessária para aceder ao gozo. Freud nos lembra disso em Totem e Tabu: quando sobreveio a morte do pai, a proibição se reforçou e se transformou em lei. Essa morte (assassinato-transgressão) reforça a proibição.

Não se proíbe o que não se pode realizar; a proibição é uma violência organizada. É neste ponto que se fazem necessárias as teorizações de Bataille. Para esse autor: “a transgressão excede, sem destruí-lo, um mundo profano, do qual é complemento” (p. 71); sem a transgressão, a lei não teria finalidade. Para Bataille, a sociedade não é feita apenas de proibição, mas também de transgressão. A transgressão é uma violência controlada: “De fato, não é isso absolutamente

o que acontece. A transgressão organizada forma com o proibido um conjunto que define a vida social" (Bataille, 1997, p. 69).

Bataille argumenta que a violência irrompe na ordem social ao modo da festa ritualizada, seguindo Caillois. A transgressão do proibido está sujeita a regras, assim como a proibição. Desse modo, a transgressão da proibição é uma "desordem organizada". Os períodos de ordem e de festa sucedem-se alternadamente; uma vez que a festa e o excesso passam, restituem-se as proibições antes vigentes e a ordem se reintegra — é como se essa ordem necessitasse da desordem das festas: "uma vez derrubado o obstáculo, a proibição escarnecida sobrevive à transgressão" (Bataille, 1997, p. 53).

A festa tem uma função social; inclusive, ela mantém e reproduz o par transgressão-proibição, morte-vida. Os pares antitéticos são necessários para se manterem mutuamente:

A morte de um é correlativa ao nascimento de outro. A vida é sempre o produto de uma decomposição da vida. Antes de tudo, ela é tributária da morte, que lhe abre espaço; e é tributária da corrupção, que se segue à morte e que volta a pôr em circulação as substâncias necessárias para a incessante vinda ao mundo de novos seres. (Bataille, 1997, p. 59).

Para Bataille, a religião cristã seria a mais distante da religiosidade primitiva. Com a entrada do cristianismo, essa lei — que se fundamentava na proibição e na sua

transgressão — torna-se cada vez mais monolítica. É preciso lembrar que tanto a proibição quanto a sua transgressão faziam parte do sagrado; com o cristianismo, elas se separam para colocar do lado do bem a proibição, e do lado da transgressão, o mal como pecado.

Com a entrada do capitalismo, esses opostos nos são apresentados juntos, empacotados sob a forma de mercadoria; sagrado e profano convertem-se em uma única coisa, uma única mercadoria. A festa torna-se um contínuo perpétuo; portanto, não há nem festa nem proibição, assim como não há sagrado nem profano: tudo se confunde em uma imobilidade festivo-proibitiva ilimitada. Se o movimento de rotação entre proibição e transgressão é impedido, a recriação do social não se efetua, caindo-se em uma inércia destrutiva. Transgride-se não apenas para recriar, mas para incluir em uma ordem (simbólica) aquilo que foi excluído; suspenso esse ordenamento, pode-se incluir o excluído para que seja reposicionado. Assim, restabelece-se novamente a ordem.

O mundo sagrado é, nesse sentido, uma negação do mundo profano, mas também está determinado por aquilo que nega. O mundo sagrado é também, em parte, resultado do trabalho, pois tem como origem e como razão de ser não a existência imediata das coisas tal como a natureza as criou, mas o nascimento de uma nova ordem de coisas. (Bataille, 1997, p. 121).

O erotismo permite a oscilação entre transgressão e proibição. Para Bataille, o erotismo está relacionado com a morte, que, por sua vez, possibilita a vida: “O erotismo é dado por uma sexualidade vivida como transgressão, como festa, como ruptura com os códigos sociais e com o próprio eu” (p. 112).

Há algo ali que escapa à interdição e, graças a isso, é que podem surgir o gozo e o desejo. Não é a lei que coloca um limite total ao gozo, pelo contrário, ela o propicia. As proibições impostas ao gozo são sempre transgredidas, mas nunca de forma totalmente bem-sucedida. Para a psicanálise, o gozo e o desejo são necessários para um sujeito; são os pares antitéticos lacanianos que, seguindo a via freudiana, podem fundamentar a teoria psicanalítica e a sua práxis. Aqui, o amor entraria como aquilo que pode enlaçar o gozo e o desejo, não como reconciliação, mas como aquilo que permite ao gozo condescender ao desejo, como propõe Lacan (2006, p. 194) no Seminário 10 (A angústia).

Nessa via, estende-se uma ponte entre Bataille e Lacan que permite pensar o erotismo e o amor como aquilo que vem fazer do gozo e da morte algo que nos faz desejar e viver. O amor, em vez de negar a contradição antagônica do gozo e do desejo, acolhe-a, já que não fazê-lo seria a via para uma violência mortífera. No erotismo, a vida e a morte são duas faces da mesma moeda. Por um lado, há esse flerte com a morte (as pequenas mortes), mas também o lado que aposta em fazer da vida uma festa.

Para Bataille, o que faz enlaçar a vida e a morte é o erotismo; o erotismo é “A aprovação da vida até na morte” (1997, p. 15). O erotismo está vinculado à criação das proibições. É um paradoxo, já que é, ao mesmo tempo, limite e transgressão, fundando-se a última no limite. O amor não seria o desejo que se funda no gozo, ou a vida que se funda na morte. Tanto o erotismo quanto o amor são essa contradição irreduzível — um materialismo erótico e amoroso, entre Bataille e Lacan.

O erotismo enlaça a morte e a vida nessa descontinuidade constitutiva, nesse abismo entre o sujeito e o Outro; o erótico busca como nos enlaçar ao Outro a partir dos outros. O erotismo, situado entre a vida e a morte, aplica-se também ao momento orgásmico; ao orgasmo também se conhece como “a pequena morte” [*la petite mort*], e essa pequena morte aponta um limite, bem como uma perda, onde a completude com o outro é apenas um instante que nos recorda que não somos completos e, portanto, esse grande Outro também não o é.

3.5. A histeria e a mística como heranças da erótica

Tanto o erotismo quanto o amor são cada vez mais raros no século XXI. Ao que parece, as últimas manifestações desses estados que se podem rastrear historicamente são as manifestações históricas do século XIX que, por sua vez, são herdeiras das místicas dos séculos XVI e XVII. É preciso levar em conta que as manifestações históricas eram modos de dizer que não obedeciam exclusivamente a uma questão orgânica, mas sim que há ali

uma questão de outra ordem. A vida, naquele tempo, estava mais próxima de um êxtase místico do que de uma patologia orgânica; eram modos de viver morrendo, como as pequenas mortes do êxtase místico, o que na modernidade se chamou de as *petites morts* orgásmicas (as perdas de consciência).

A práxis psicanalítica não é apenas uma práxis erótica, mas amorosa. A primeira, porque não deixa de lado as questões da morte e da vida; a segunda, porque faz do amor o seu motor (cura). Freud, em uma de suas famosas reuniões das quartas-feiras, exatamente em 30 de janeiro de 1907, antes de conceber a transferência como motor da cura, declara que: “O paciente se vê compelido a renunciar às suas resistências por amor a nós”, frase que depois complementará com “Nossos tratamentos são tratamentos pelo amor” (Kauffman, 1996). Anos mais tarde, Lacan afirmará no Seminário 20 (Mais, ainda): “A única coisa que fazemos no discurso analítico é falar de amor [...] a única coisa mais ou menos séria que se pode fazer: uma carta de amor” (Lacan, 2010, p. 101-102).

Como já foi colocado, o amor não é apenas uma questão de paixão; vai além do afeto ou da emoção porque é uma questão de vida e morte, ou seja, erótica. É preciso devolver a essa práxis o seu caráter erótico. Não era isso, afinal, o que propunha o psicanalista francês Jean Allouch em seu livro “A psicanálise: uma erotologia de passagem”, onde propõe a importância de retornar à erotologia na práxis psicanalítica, ao Eros? Ao que se pode acrescentar: à sexualidade e à morte.

Para tanto, deve-se começar a compreender que o sujeito é uma transgressão, e que o objeto a é o resto que causa esse sujeito incorporado, encarnado em um mundo simbólico. Isso já é uma questão erótica e subversiva; essa emergência do sujeito caminha na contramão de toda natureza. A erótica em Bataille, Freud e Lacan é aquilo que parte da natureza, mas não é natureza, e funda a cultura. Bataille (1981), em seu livro “As lágrimas de Eros”, fala-nos do trabalho como aquilo que nos torna humanos e retoma uma ideia de Marx, dizendo-nos: “O homem é, essencialmente, o animal que trabalha. Mas também sabe transformar o trabalho em jogo” (p. 60).

A história, apesar de marcar um rumo, não é completamente determinante; sempre haverá alguma possibilidade nesse fazer-ser, um algo a criar, e esse algo é o objeto a. A vida empurra para fazer desse objeto a um resto erótico, para que a vida possa ser desejada e não um simples trâmite em direção à morte. É jogar a partir desse resto que nos constitui como sujeitos, fazer do objeto algo para brincar e viver enquanto temos como horizonte a morte; é fazer da vida algo erótico.

3.6. Nem lhe falta nem lhe sobra nada: o real

"A morte é uma vida vivida. A vida é uma morte que vem."
Jorge Luis Borges

À frase de Lacan no Seminário 10 *A angústia*, “Ao real não falta nada” (2013, p. 202), poder-se-ia também acrescentar: “tampoco lhe sobra”. A simbolização do real permite dar conta de uma falta que é introduzida pelo

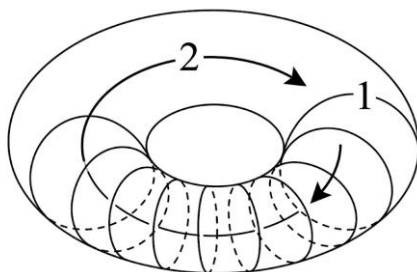
simbólico; antes do simbólico, não pode haver falta nem ausência de algo. É graças ao simbólico que um significante pode dar conta do impossível, ideia que Lacan (1992) trabalha no Seminário 17 (O avesso da psicanálise). Esse impossível é aquilo que nada nem ninguém pode situar nesse lugar do real, seja como Outro ou como pai da horda primitiva:

Não na qualidade de um simples obstáculo contra o qual batemos de cabeça, mas o limite lógico daquilo que, do simbólico, se enuncia como impossível. Daqui surge o real. Reconhecemos muito bem aqui, com efeito, para além do mito de Édipo, um operador — um operador estrutural chamado o pai real —, com a propriedade, eu diria, de que, a título de paradigma, é também a promoção, no coração do sistema freudiano, do pai do real, que coloca no centro da enunciação de Freud um termo do impossível. (Lacan, 1992, p. 131).

A morte do pai como Outro é necessária, mas muito mais necessário é o seu luto como ritual, algo que lembre que ali não há apenas um morto, mas que algo tem que faltar — daí a importância do furo — e que nada pode preenchê-lo. Por isso, ninguém pode se situar ali, nesse vazio que o furo assinala. Um furo serve para que em um sujeito possa haver identificações, amarrações, bem como véus e suturas, mas sobretudo para que se possam encontrar entradas e saídas.

A morte é o que faz furo no vazio da vida; por isso, a vida trata de como contornamos esse caminho a partir da finitude que a morte nos aponta. Só podemos dar conta da vida quando transitamos pelos limites da morte, porque ela

vai nos indicando uma senda, e percorrê-la é a única coisa que nos pode fazer viver. É assim que o simbólico da morte faz furo no vazio do real da vida.



O encontro com o real (vazio) a partir do simbólico (furo) revela uma ausência imaginária — e o luto como ritual, em sua repetição criativa, pode dar conta de que ali algo se perdeu e nunca mais será recuperado.

Em primeiro lugar, a linguagem, mesmo a do mestre, não pode ser senão demanda — demanda que fracassa. Não é um sucesso seu; é pela sua repetição que se engendra algo que é outra dimensão que chamei de a perda — a perda pela qual toma corpo o mais-de-gozar. Esta criação repetitiva, esta inauguração de uma dimensão que ordena tudo aquilo com que se vai poder julgar a experiência analítica, pode partir também de uma impotência original para dizê-lo. (Lacan, 1992, p. 131).

O objeto a e o sujeito são as consequências do fracasso da demanda de poder alcançar o real (situar-se ali como o pai-Outro), e isso é algo que Lacan (2017) já vinha elaborando desde o Seminário 3 (As psicoses) com a

metáfora paterna, e que prossegue no Seminário 4 (A relação de objeto), a partir da diferença entre frustração, privação e castração. Nesse seminário, a frustração aparece como imaginária, a castração como simbólica e a privação recai sobre um objeto da realidade (que, nesse momento, Lacan não diferencia do real).

O importante nessas três formas da falta de objeto é que, na frustração, o objeto é o seio; na privação, o falo simbólico; e na castração, o falo imaginário. Na castração, o falo é um objeto imaginário, de modo que a ação simbólica consiste em fazer desse objeto algo limitado — um não-todo, diria-se depois. Isso permite que o sujeito se inscreva a partir de uma dívida simbólica, algo sempre por se fazer a partir de uma filiação. A questão é: se o falo designa a falta do Outro, então o que está em jogo na identificação é ter ou ser o falo.

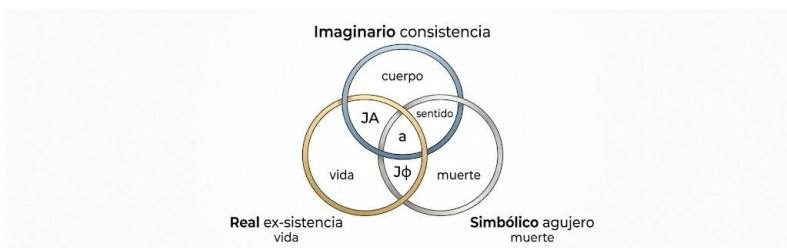
No Seminário 6 (O desejo e sua interpretação), ele continuará trabalhando a castração com a perda e o luto: “a saber, o que este sacrifica de si mesmo, a libra de carne empenhada em seu vínculo com o significante. Devido ao fato de que algo vem ocupar este lugar, esse algo torna-se objeto no desejo” (Lacan, 2014, p. 361). No seminário inédito A identificação, Lacan propõe que o objeto da castração é o objeto a:

O que isso quer dizer? O que voltamos a encontrar aí? Retomo de mais acima: a função deste objeto está ligada à relação pela qual o sujeito se constitui em sua relação com o lugar do Outro, A maiúsculo, que é o lugar onde se ordena a realidade do significante. É no ponto onde toda significância falha, se abole, no ponto nodal chamado o

desejo do Outro, no ponto chamado fálico, na medida em que significa a abolição como tal de toda significância, que o objeto a minúsculo, objeto da castração, vem tomar o seu lugar. (Lacan, 1961-1962).

No Seminário 17 *O avesso da psicanálise*, ele nos diz: “A castração é a operação real introduzida pela incidência do significante, seja ele qual for, na relação do sexo. E é óbvio que determina o pai como esse real impossível que dissemos” (p. 136). A castração procede da linguagem — a introdução do simbólico que depois, por efeitos do imaginário, é vista como uma perda que se pode recuperar, por exemplo, com a questão do pai mítico, aquele que sim pode gozar de tudo. Esse pai nunca existiu, mas faz-se existir com a sua morte para revivê-lo no ritual, permitindo um laço com os outros e estabelecendo o limite para que ninguém ocupe esse lugar de gozar de tudo.

Mas isso não impede que insista a ilusão imaginária de recuperar esse pai, de ressuscitá-lo, e esse é o drama do sujeito: sua própria constituição lhe permite essa possível recuperação por meio do gozo, mas, por sua vez, traz o reconhecimento dessa impossibilidade via desejo. A práxis psicanalítica — conceito utilizado por Lacan (2003) no Seminário 11 *Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*, onde a conceitua como a possibilidade de tratar o real mediante o simbólico — consiste, portanto, em tratar o vazio mediante o simbólico, fazendo desse real um furo.



O que pode fazer furo a partir do simbólico para tratar o vazio do real é a morte e os seus rituais. A repetição criativa que os rituais trazem consigo permite fazer algo com a vida. O mesmo opera para a práxis psicanalítica: sessão após sessão, é o reconhecimento de uma queda; o objeto a é um objeto caído, e trata-se de fazer dessa queda esse resto chamado desejo.

A morte volta a colocar em nossas coordenadas um vazio impossível de preencher: o real como impossível. Negá-la, desconhecer-la não passa de um grave erro, algo que Lacan assinala no Seminário 6(*O desejo e sua interpretação*:

Na lista desses fenômenos convém incluir aqueles pelos quais se manifesta não esta ou aquela loucura particular, mas uma das loucuras coletivas mais essenciais da comunidade humana. Se, para com o morto, aquele que acaba de desaparecer, não se realizaram os chamados ritos, surgem então aparições singulares. Isso é o que lhes explica, por exemplo, a aparição, no primeiro plano da tragédia Hamlet, dessa imagem que pode estarrecer a alma de todos e de cada um, a saber, o ghost, o fantasma. (Lacan, 2014, p. 372).

O fantasma que nos protege desse real (traumático) do vazio — horror vacui — que Aristóteles já havia nos apontado ao dizer que “A natureza abomina o vazio”, onde a própria natureza buscará preencher esse vazio com algo; por isso poderíamos dizer que há algo no humano que abomina o vazio. Felizmente, a psicanálise faz desse vazio outra coisa, inclusive a sua ética — a do desejo —, que Lacan vai assinalar no Seminário 10 *A angústia*:

O vazio é algo que já não nos interessa absolutamente do ponto de vista teórico. Isso já quase não tem sentido para nós. Nós sabemos que no vazio podem produzir-se buracos, cheios, pacotes, ondas e tudo o que vocês quiserem. Mas, para Pascal, o fato de a natureza ter ou não horror ao vazio era capital, porque isto significava o horror de todos os sábios de seu tempo diante do desejo. Até então, se não a natureza, pelo menos todo o pensamento havia tido horror de que pudesse haver, em algum lugar, o vazio. (Lacan, 2013, p. 80).

Por isso, o luto está aparentado com a psicose, segundo Lacan no Seminário 6 (O desejo e sua interpretação). Não que seja uma psicose; está aparentado porque tem a ver com o furo que assinala o real (vazio), onde o luto toma uma via diante desse vazio e o mecanismo psicótico toma outra:

Em outros termos, o luto, que é uma perda verdadeira, intolerável para o ser humano, provoca-lhe um furo no real. A relação que está em jogo é a inversa daquela que promovo diante de vocês sob o nome de Verwerfung [forclusão], quando lhes digo que o que é rejeitado no simbólico reaparece no real. Portanto, a dimensão

intolerável, em sentido estrito, que se apresenta à experiência humana não é a experiência da nossa própria morte, que ninguém tem, mas a da morte de outro, quando ele é para nós um ser essencial. Semelhante perda constitui uma *Verwerfung*, um furo, mas no real. Em virtude da mesma correspondência que articulo na *Verwerfung*, esse furo acaba por mostrar o lugar onde se projeta precisamente o significante faltante; esta fórmula, bem como a sua inversa, devem ser tomadas em sentido literal. (Lacan, 2014, p. 371).

Se o luto não aparece através do rito funerário dos mortos, surgem “aparições singulares”; é como se o fantasma se transformasse em um espectro. E isso é o que nos mostra Hamlet: o fantasma — aquilo que nos pode proteger do real — cai, e o que aparece é o espectro do pai rei, que ainda nem terminou de ser enterrado quando a mãe se casa com o seu tio: “Os manjares cozidos para o banquete de luto serviram de frios na mesa nupcial”.

Para Lacan, os ritos funerários destinam-se a satisfazer o que se denomina a memória do morto. A tragédia de Hamlet aponta-nos a necessidade de simbolização ao confrontar-se com a morte. A morte deixa um “furo no real” que reaparece no simbólico (movimento inverso da forclusão), e o rito funerário é um modo de fazer com o real a partir do furo. Sem ritos, o luto não se poderá realizar; ali, a comunidade e os significantes poderão ajudar a elaborar o que foi perdido:

O trabalho do luto consuma-se ao nível do lógos — digo isto para não dizer ao nível do grupo nem ao da comunidade, por mais que o grupo e a comunidade, enquanto culturalmente organizados, sejam, por suposto, os seus suportes. O trabalho do luto apresenta-se, antes de tudo, como uma satisfação dada ao desordenamento que se produz. Isso é o que nos explica por que toda a crença folclórica estabelece a mais estreita relação entre estes dois fatos: se algo falha, ou se elide, ou não se concede na satisfação devida ao morto, produzem-se todos os fenômenos que se desprendem quando entram em jogo, quando se põem em marcha, a possessão, os espectros (fantômes) e as larvas, no lugar que deixa livre a ausência do rito significativa. (Lacan, 2014, p. 372).

As larvas são espectros mais do que fantasmas. Existe uma diferença entre espectro e fantasma a partir da psicanálise; a diferença radica na relação com o Real (vazio). O espectro representa a irrupção do Real no simbólico — algo que não pode ser assimilado nem representado completamente e que retorna para perturbar a ordem estabelecida. O fantasma, por outro lado, é uma construção imaginário-simbólica que opera como um "véu" diante do real, dando consistência à realidade. O fantasma permite-nos dar sentido ao que, de outro modo, seria incompreensível ou traumático (o real); protege-nos da verdade do Real (o seu vazio).

O espectro do pai de Hamlet encontra-se entre as duas mortes; portanto, deambula ali de uma maneira aterrorizante e monstruosa porque, ao ser assassinado, não pôde pagar a sua dívida simbólica (vivia em pecado quando

foi assassinado por seu próprio irmão, tio de Hamlet). E, como também não houve ritual nem luto, ele pede que essa dívida seja saldada através da cerimônia correspondente, para assim poder morrer de verdade.

Diante da pergunta: por que retornam os mortos? Há uma resposta: é porque não estão adequadamente enterrados, porque os ritos funerários estão cada vez menos constituídos, porque não há lugar nem tempo para os lutos. No caso de Hamlet, ele não consegue sustentar o ato da vingança; vacila. Algo em seu desejo não funciona enquanto estiver aderido ao desejo de sua mãe rainha; ele não sabe o que é o desejo da mãe, e a única coisa que vislumbra é que ela olha para o seu tio Cláudio — o suposto lugar do falo. Não há luto nem desejo porque Hamlet insiste nesse lugar e, para que o desejo surja, o sujeito precisa ter elaborado uma negativização do falo.

Hamlet consegue ir além do espectro do pai. Dando morte a Cláudio, ele termina de enterrar o pai e pode ser o príncipe da Dinamarca, apresentando-se como: “Hamlet, o dinamarquês”. A obra começa com um luto não realizado e conclui em um luto que, ao se realizar, possibilita em Hamlet um reposicionamento que lhe permite levar a cabo o seu ato. Hamlet encontra o seu desejo em troca da sua própria vida; no lugar da castração, vem o sacrifício.

Podemos pensar o ato analítico como um deixar-ser para poder não-ser. Hamlet, ao se identificar como “o dinamarquês” e poder cumprir o dever de vingar-se da morte de seu pai, não consegue fazer o outro movimento de deixar-

ser — em um primeiro momento, o objeto de gozo de sua mãe e de seu tio, para depois ser o príncipe dinamarquês —, movimentos necessários para despojar-se deles nessa tentativa de não-ser. Esse é o último passo que Hamlet não consegue dar, de modo que coloca a sua vida em sacrifício porque é a única coisa que pode fazer, esquecendo-se de que o sacrifício do sujeito não é sempre com a sua vida, mas sim com a morte, porque implica a morte do ser do sujeito — um saber com a morte, com esse não-ser (falta-a-ser, diria Lacan) de sua falta-a-ser ao seu ser de gozo. Não é com a vida que se paga o preço do não-ser do sujeito, mas com a morte do Outro como completo, como totalidade, para assim poder viver. Dessa maneira é como se enterram os mortos: fazendo o luto por aquilo que foi perdido, tanto do Outro quanto de si mesmo, e isso precisa ser sustentado não apenas no ato, mas na própria vida, para que assim se possa viver.

3.7. Do Nome-do-Pai ao nome próprio: uma clínica do nada nos casos de N.N. na Colômbia

Na Colômbia, o conflito armado interno trouxe como consequências milhões de vítimas, centenas de milhares de deslocamentos forçados, assassinatos e desaparecimentos. Estes últimos contribuíram para a proliferação de casos de mortos sem identificação ou N.N., sigla que provém do latim “Nomen Nescio” e que significa “não sei seu nome”, e que em português faz referência a “nenhum nome”. Isto se torna um tema de suma importância para a psicanálise lacaniana, porque o conceito do nome atravessa a sua teoria e é chave para a conceituação do sujeito.

O N.N. converte-se em um símbolo de exclusão, de esquecimento; é a negação de um lugar no âmbito legal, o que tem efeitos no registro simbólico de uma sociedade. O N.N. assinala um nada identificatório que traz consequências não apenas no sujeito, mas no laço social, isto é, com os outros. A ausência do nome (N.N.) aponta para uma falha na inscrição da ordem simbólica, tendo implicações profundas para a constituição do sujeito — uma falha nos processos fundamentais de subjetivação.

Para esclarecer isso um pouco mais, começemos explicando que Lacan, em seus primeiros seminários, sobretudo no Seminário 3 (As psicoses), introduz o Nome-do-Pai como significante fundamental. Esse Nome-do-Pai não deve ser confundido com a pessoa biológica do pai; é uma função simbólica que instaura a lei e a ordem no sujeito. É o significante que permite a inscrição do sujeito na cadeia simbólica. O Nome-do-Pai (o qual Lacan pluralizou como "os Nomes-do-Pai" nos últimos anos de seu ensino) é um significante primordial. Como já foi colocado, não se refere ao pai real ou imaginário como pessoa, mas a uma função simbólica que estabelece a lei e a ordem no campo do Outro. É o significante que instaura a lei e a proibição: principalmente a proibição do incesto, que permite a saída do sujeito da relação fusional com a mãe e o introduz na ordem da cultura.

O Nome-do-Pai funciona como um ponto de almofadado (ponto de basta) que organiza os demais significantes e dá coerência à linguagem e ao mundo simbólico do sujeito; é a condição de possibilidade para que

o sujeito adquira uma posição na ordem simbólica, um lugar a partir do qual possa desejar e se relacionar com os outros dentro de limites.

Na psicanálise lacaniana, há um trajeto que vai do Nome-do-Pai ao nome próprio, o qual é chave para entender a constituição do sujeito. Esses dois conceitos, embora relacionados, ocupam lugares distintos na estruturação psíquica e na relação do indivíduo com a linguagem e a lei.

Enquanto o Nome-do-Pai estabelece o marco simbólico geral, o nome próprio relaciona-se com a singularidade do sujeito, com aquilo que o distingue e o torna singular. Para Lacan, o nome próprio carece de significação: diferentemente dos nomes comuns, o nome próprio não remete a um significado. Seu valor reside em sua função distintiva e sonora, na sua materialidade. Permanece imutável através das línguas, sem ser traduzido, apenas transferido. Articula-se com o traço unário: este conceito refere-se à marca mais elementar da diferença, o primeiro indício de identificação do sujeito que não se funda em uma similitude, mas em uma pura diferença. O nome próprio opera como um traço que distingue o sujeito dos demais. Está em relação com a letra e com o gozo: para Lacan, o nome próprio vincula-se à letra em sua materialidade para além do sentido. Pode encerrar algo do gozo singular do sujeito, funcionando como uma "sigla" que condensa uma história particular e, frequentemente, um gozo inconsciente. Sutura uma falta estrutural: o nome próprio, embora não preencha o buraco estrutural do sujeito, funciona como uma espécie de "falsa sutura", um modo de nomear o que escapa

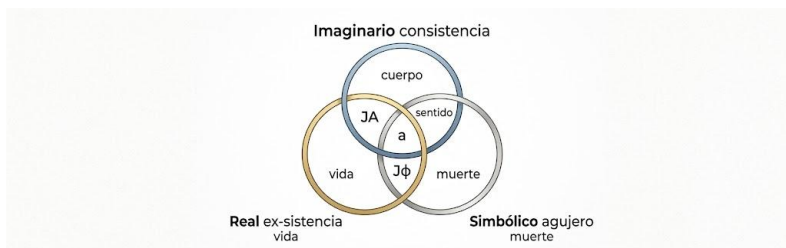
à significação plena. É um nome do Outro: inicialmente, o nome próprio é outorgado pelo Outro (os pais, a cultura), o que implica que o sujeito nasça com um nome que carrega os desejos e ideais do Outro.

A transição ou a relação entre o Nome-do-Pai e o nome próprio é uma articulação complexa e dinâmica na classificação do sujeito. O Nome-do-Pai é o fundamento que permite a entrada do sujeito na linguagem e na ordem simbólica, estabelecendo as condições para que o sujeito possa ser nomeado e, eventualmente, diferenciar-se. Sem a função do Nome-do-Pai, o sujeito ficaria fora da lei e do mundo dos significantes.

Uma vez que a estrutura simbólica foi instaurada graças ao Nome-do-Pai, o nome próprio emerge como aquilo que singulariza o sujeito dentro dessa estrutura. É a marca que o inscreve como um ser único, com sua própria história e seu próprio gozo, para além da mera afiliação familiar ou cultural. O Nome-do-Pai é uma função geral da lei, enquanto o nome próprio é o que designa a existência mais íntima e particular do sujeito. Em uma cura analítica, busca-se que o sujeito possa "fazer algo" com esse nome próprio que lhe foi dado, que possa apropriar-se de sua singularidade para além das imposições iniciais do Outro.

Lacan, em seu último ensino, ao pluralizar o Nome-do-Pai em "Os Nomes-do-Pai", reconhece que a função paterna pode ser encarnada de diversas maneiras e que a lei não é uma entidade monolítica. Isso abre caminho para a invenção singular do sujeito, para a possibilidade de que

cada um "se curve" ou "se arranje" com o que lhe coube por sorte: um “saber-fazer” que produz um modo de estar no mundo que já não se reduz à inscrição inicial do Nome-do-Pai. Ou seja, trata-se de como o sujeito pode servir-se da função paterna — e de suas distintas versões — para construir sua própria "nominação" ou seu próprio modo de "fazer nó" na vida, fazer um laço com o real da vida, o simbólico da morte e o imaginário do corpo, tal como se mostra no nó borromeo.



Agora, o fenômeno do N.N. tem efeitos no nome próprio, tal como foi colocado na psicanálise lacaniana. Isso afeta a existência simbólica do sujeito em seu ponto de ancoragem simbólica, em seu ponto de amarração que possibilita a historização do sujeito, sua narrativa pessoal e seu lugar na comunidade, mas, sobretudo, no laço social, na sua relação com os outros.

O nome próprio, por não ter um significado descritivo, opera como um significante sem significado, um S1 que ancora o sujeito na cadeia de significantes. O nome próprio é o que permite ao sujeito ser chamado, reconhecido e, em última instância, lhe dá existência no campo do Outro.

O nome próprio opera como condição para a entrada do sujeito na Lei (simbólica) e no laço social. Sem nome, o sujeito fica à margem da lei e do reconhecimento dos outros. O nome próprio é a marca que diferencia os sujeitos entre si e, ao mesmo tempo, os inscreve em uma comunidade. A situação do N.N. na Colômbia representa uma privação radical do nome próprio e, portanto, uma dificuldade ou impossibilidade para a inscrição do sujeito na ordem simbólica.

A falta de um nome próprio reconhecido implica uma negação da filiação, da história e, em última análise, da própria existência para o Outro social. Para o N.N., o Outro social não “reconhece” seu nome; portanto, deixa-o em uma posição de não-lugar e o exclui simbolicamente.

A Negação do Nome (N.N.) em uma sociedade é a máxima expressão da exclusão do Sujeito; é a sua nadificação. E aqui surge uma pergunta: o que fazer com esse nada ou com essa nadificação do sujeito? Uma clínica do nada, com o não-inscrito da morte, que consiste em nomear esse morto por seu nome. Esse nada projeta a não-inscrição simbólica (morte), onde a vida fica desligada de um corpo. No documentário, o que se mostra é a tentativa de voltar a (re)inscrever esse corpo (restos) com a morte e a vida.

As identificações outorgam um lugar ao sujeito. O N.N. não tem um lugar; por isso, é necessário para o laço social que todo sujeito tenha um lugar — os sentimentos de não pertencimento, desapego e desrealização poderiam

derivar em efeitos psíquicos negativos. A invisibilidade e a negação da existência são a nadificação do sujeito. Na Colômbia, a persistência dos N.N. deixa uma ferida aberta no tecido social; além disso, recorda-nos um fracasso do Estado na hora de cuidar e proteger seus cidadãos.

Na Colômbia, é necessário insistir em políticas públicas que não apenas abordem a identificação legal do N.N., mas que também reconheçam o profundo impacto psíquico e simbólico da falta do nome. A importância da restituição do nome e da memória como atos de reparação simbólica e de reinscrição no laço social; e aí a psicanálise poderia contribuir a partir da escuta dos sujeitos envolvidos (familiares, amigos e comunidade em geral).

No documentário "Réquiem NN" de Juan Manuel Echavarría (2013), o que se tenta precisamente é fazer algo com esses restos de corpos que descem pelo rio Magdalena em Puerto Berrío, Antioquia. Ali, a comunidade de Puerto Berrío começa a adotar esses corpos sem identidade, os "N.N.", dando-lhes um nome e um rito, para evitar que esses corpos sem nome fiquem no nada, cuidando de suas tumbas e rezando por suas almas. Também cuidam de si mesmos em um contexto onde a violência se faz cada vez mais presente.



Fotografia tirada pelo autor e melhorada com Gemini

Um saber coletivo de corpos que descem pelo rio, mas que, com a adoção e a atribuição de um nome, tenta romper com a repetição compulsiva, mortífera, de uma violência avassaladora, devolvendo a dignidade aos corpos (imaginário). Com o nome, inscreve-se a morte, transformando a repetição em um ato de reexistência (o real da vida).



Fotografia tirada pelo autor e melhorada com Gemini

O real da vida é traumático se não se inscreve o simbólico da morte através do imaginário do corpo. O que nos aponta o documentário “Réquiem NN” é que se pode elaborar um saber-fazer singular e coletivo com isso que é traumático. Dar um nome a esses corpos é simbolizar, a partir da morte, a própria vida, o que de outra maneira seria insuportável; poder nomear cria um espaço para a elaboração do traumático da vida.



Fotografia tirada pelo autor e melhorada com Gemini

Sempre haverá algo!

O deserto nos revela um segredo: o do nada; e, no entanto, o próprio deserto poderia ser um lugar para quem habita ali. Assim também opera o real para a psicanálise: sem a intervenção do simbólico e do imaginário, o real é nada. Apenas o simbólico, por meio da criação de um furo, é que pode converter esse nada em um vazio — uma forma que constitui o imaginário para que assim advenha um

sujeito. O sujeito é o que surge quando se pode fazer algo com esse vazio do real a partir da interseção do imaginário e do simbólico.

Para a teoria psicanalítica lacaniana, o vazio não é apenas um conceito, mas aquilo que sustenta toda a teoria. O vazio aqui não é a ausência de algo; pelo contrário, é um elemento estruturante e constitutivo do sujeito e da realidade psíquica (sujeito do inconsciente). O sujeito é o que não responde, o imprevisível e incalculável. Esta "incompletude" não é um defeito, mas a condição de possibilidade para a emergência de algo novo. É o espaço da liberdade, da práxis política e da transformação radical.

O vazio não é uma deficiência que deva ser preenchida; é a condição de possibilidade para o desejo, para a linguagem e, portanto, para a existência mesma do sujeito. Quando Lacan nos fala da falta, da “falta-a-ser” (manque-à-être), não é que no real do vazio falte algo, mas que, no próprio surgimento do sujeito, retroativamente ele pode situar-se desde o seu lugar e em direção a esse lugar como se algo fizesse falta. Desde o momento em que o sujeito entra na ordem da linguagem, experimenta esse vazio como falta; ali, o fundamental é o vazio que faz aparecer a falta no sujeito e no Outro. Lacan (2003) no Seminário 11 (Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise) coloca-nos o seguinte sobre isto:

O inconsciente é a soma dos efeitos da palavra sobre um sujeito, no nível em que o sujeito se constitui pelos efeitos do significante. Isto deixa bem assentado que, com o termo sujeito — por isso o recordei inicialmente —, não

designamos o substrato vivente necessário para o fenômeno subjetivo, nem nenhuma espécie de substância, nem nenhum ser do conhecimento em sua patia, segunda ou primitiva, nem sequer o logos encarnado em alguma parte, mas o sujeito cartesiano, que aparece no momento em que a dúvida se reconhece como certeza — só que, com a nossa maneira de abordá-lo, os fundamentos deste sujeito revelam-se muito mais amplos e, por conseguinte, muito mais submissos quanto à certeza que errada. Isto é o inconsciente. (Lacan, 2003, p. 132).

Esse sujeito alterado pelo significante é o que depois Lacan (2010) elaborará teoricamente como o “parlêtre” (“falasser”, ser falante), teoria que introduz explicitamente o gozo e o corpo. O gozo apresenta-se a partir de um corpo afetado pelo significante — um corpo comovido, mobilizado pelo inconsciente. Lacan, em sua experiência, pouco a pouco deu-se conta de que o sujeito dividido, o sujeito do inconsciente — embora continuasse sendo importante em sua teoria —, não traduzia a realidade do ser falante na práxis ou experiência psicanalítica.

O parlêtre emerge como uma forma de dar conta da ligação entre o ser e o gozo, mediada pela linguagem. É importante advertir que este conceito não implica a construção de uma substância ou de uma ontologia, ou seja, não entifica o sujeito, mas enlaça-o ao gozo e ao corpo. E isto apesar de que se possa pensar o gozo como uma positividade — que preenche o vazio constitutivo do sujeito — para além do desejo e do sujeito como negatividade.

O filósofo esloveno Žižek refere que o vazio é a incompletude ontológica do sujeito e do próprio Outro. O sujeito, assim como esse Outro, não está "cheio" ou "colmado" de uma substância primordial, e tampouco se pode preencher. Tanto esse sujeito quanto esse Outro estão inerentemente furados e em constante processo de autoconstituição. Daí que estas formulações estejam atravessadas por todos os postulados materialistas dialéticos, ou como dizia Lacan em seu neologismo "moterialismo" — onde se fundem as palavras francesas "mot" (palavra) e "matérielisme" (materialismo) para designar uma concepção muito específica da materialidade na psicanálise, centrada na linguagem. Poder-se-ia dizer que a psicanálise é um moterialismo dialético, onde existem contradições irreconciliáveis no sujeito a partir da linguagem, e isto tem efeitos no próprio sujeito e no laço com os outros.

Esta moterialidade não é a de um objeto físico no espaço, mas a de uma inscrição, uma pegada, um som que impacta o corpo. O moterialismo, então, serve para outras coisas muito diferentes da comunicação: serve para a experiência do inconsciente. A palavra, em sua dimensão sonora, rítmica e repetitiva, tem uma incidência direta na constituição do ser falante e em seu gozo. A moterialidade negativa, ou o que alguns propõem como uma ontologia negativa, entraria para situar o sujeito em uma topologia poética, onde não há um significado direto para dar conta do lugar do sujeito e de seus efeitos por e na linguagem; isto, por sua vez, mostra-nos que a linguagem não é informação, mas ressonância, vibração.

Todo esse percurso teórico serve para dar conta de que, nesse deserto do real, sempre há algo que se pode encontrar — desde observar estrelas que nos devolvam nossa insignificância no universo até restos de seres humanos desaparecidos pelas políticas do horror, assim como ocorreu no documentário filmado no Chile “Nostalgia da Luz”, de Patricio Guzmán (2010). Aqui, o deserto do Atacama converte-se em um “grande livro aberto da memória”; neste momento, o deserto deixa de representar o nada para converter-se em uma possibilidade que permite ao sujeito emergir.

Por isso, não é fortuito que no longa se faça um percurso pelas antigas civilizações autóctones, pré-colombianas, que habitavam o deserto, passando pelos mineiros itinerantes até chegar aos campos de detenção clandestinos da ditadura de Pinochet. Nele se conta como os telescópios astronômicos instalados naquele lugar fazem parte do percurso. Assim, astronomia e arqueologia nos são apresentadas como práticas para rastrear as estrelas e os restos humanos, mas, sobretudo, para não nos perdermos como sujeitos diante dos embates do esquecimento; são modos de nos recordar do nosso lugar no universo e na terra.

No documentário expressa-se uma preocupação pela materialidade do passado, uma moterialidade (Lacan) dos sujeitos nesse deserto do real a partir da psicanálise. Os restos humanos “são de cálcio, o mesmo cálcio que têm as estrelas”, mas, diferentemente destas últimas, os

desaparecidos ainda não têm nome; portanto, haverá que insistir nessa busca para que esses restos, assim como as estrelas, tenham um nome.

Por exemplo: ali, uma mulher busca o corpo de seu irmão desaparecido no deserto do Atacama durante a ditadura de Pinochet, mas encontra apenas partes do corpo: um pé com um sapato, parte de sua dentadura, de sua testa, de seu nariz e uma orelha estilhaçada por uma bala. Essas partes do corpo de seu irmão desaparecido podem se converter em algo (nada), mas também respondem a um significado de algo que vai além do nada, permitindo-lhe assim fazer uma inscrição dentro da morte, ou seja, sabê-lo morto. Na psicanálise lacaniana, esse algo em vez de nada é o objeto a.

A pergunta metafísica tradicional que Žižek retoma não é: "por que existe algo em vez do nada?", mas "por que existe o nada em vez de algo?". Isto sugere que, à medida que analisamos a realidade, deparamo-nos com um vazio fundamental em seu núcleo. Embora o objeto a não seja em si mesmo uma figura topológica, sua função como causa do desejo pode ser entendida através do buraco do toro. O objeto a é esse "vazio com bordas" que atrai o desejo, sem jamais poder ser preenchido.

O objeto a, embora não seja um objeto concreto — porque não são os objetos em si, mas o que deles é inacessível, o que se subtrai —, é o que escapa à simbolização e à imaginação: aquilo que não pode ser dito nem visto completamente, apenas parcialmente; daí o seu

caráter de negatividade, mas também de possibilidade para o desejo.

O objeto a é esse vazio ativo (Le Gaufey, 2013) que, através dessa negatividade, torna possível criar, desejar e amar. São essas possibilidades que ensinam as mulheres buscadoras do deserto do Atacama — a partir do feminino —, essa persistência do “algo”. Não é por acaso que o objeto a é o objeto causa do desejo na teoria lacaniana. Quando se deseja algo, a imensidão do deserto e o seu nada podem se converter na busca por um resto; é fazer do desaparecimento algo a ser encontrado, a ser, a viver, mesmo que esta busca seja do impossível (real). Mas, felizmente, a psicanálise serve para pensar o impossível, fazer das causas perdidas — o sujeito é uma causa perdida — uma causa por fazer-ser.

4.

Apontamentos sobre o popular, a política e a psicanálise

4.1. A identidade, essa maldita identidade! O sionismo como a resposta fetichista identitária ao antissemitismo

Concedo também, com pesar, que o fanatismo pouco realista de nossos compatriotas tem sua parte de responsabilidade no despertar do receio dos árabes. Não posso sentir a menor simpatia por uma piedade mal interpretada que faz de um pedaço de muro de Herodes uma relíquia nacional e, por causa dela, desafia os sentimentos dos habitantes da região.

Carta de Sigmund Freud a Chaim Koffler, membro da Fundação para a Reinstalação dos Judeus na Palestina.

O que me unia ao judaísmo — sinto-me na obrigação de confessá-lo assim — não era a fé nem tampouco o orgulho nacional. Na verdade, eu fui sempre um não crente, cresci sem religião alguma, embora não por isso estivesse ausente o respeito pelas chamadas exigências éticas da cultura humana (*menschliche Kultur*). Esforcei-me em manter sob controle certo entusiasmo nacionalista. Considerei-o como maligno e injusto, sobretudo diante dos terríveis acontecimentos que padecíamos nós, os judeus. [...] Enquanto eu era judeu, sentia-me livre de certos preconceitos que limitam outros no uso de sua inteligência. Enquanto judeu, estava preparado para viver

na oposição e a renunciar a assimilar-me à «compacta maioria.

Freud, Sigmund. Epistolário 1873-1939. Madri: Biblioteca Nueva, 1963, (Carta 220, 6 de maio de 1926, Aos membros da Loja B'nai B'rith, pp. 409-410).

Freud não acreditava na criação do Estado de Israel na Palestina, nem em um projeto sionista nacionalista. Freud (1992e), em *O Moisés e a religião monoteísta*, teoriza sobre a importância da identidade judia e a conformação do Estado de Israel que, naquele momento, era uma ideia que vinha rondando a Europa há algum tempo. Segundo seus postulados, a representação judia não tinha um fundamento nem uma origem unitária; pelo contrário, e segundo sua proposta em *Psicologia das massas e análise do eu*, esse ideal de unidade constituiu-se no caminho.

Esse ideal originou-se através da figura de Moisés e de seu Deus “unidade”, sendo que, para Freud, nem Moisés nem seu Deus eram judeus, mas sim o povo judeu adotou tais representações para se consolidar como o “povo escolhido por Deus”. Um Deus criado à imagem e semelhança de seus ideais, assim como o Estado de Israel na atualidade.

Freud não negou a importância de um Estado para abrigar todos os judeus perseguidos na Europa e em outras partes do mundo, mas, para criá-lo na Palestina, sob a ideia de que essa era a terra “prometida”, necessitava-se da constituição de uma história mitológica e de uma origem,

pois, segundo Foucault, toda origem é um mito: Moisés e sua religião monoteísta serviram como o mito “do povo escolhido de Deus e sua terra prometida”. Foi isso o que o sionismo conseguiu criar no início do século XX, fundando o Estado de Israel na Palestina com o respaldo do poder militar e econômico dos Estados Unidos e da Inglaterra.

Para a psicanalista inglesa e professora do Instituto Birkbeck de Humanidades, Jacqueline Rose (2005) — que dedicou vários escritos à questão judaica, especialmente em seu livro “The Question of Zion” —, trata-se de um problema central. Ali, ela presta homenagem ao pesquisador Edward Said, autor de *A questão palestina*. Nessa via, Rose descreve o sionismo como algo de uma “imensa eficácia traumática”, tanto para os palestinos quanto para os judeus.

Poder-se-ia pensar o sionismo como a outra face do nacionalismo judeu que Freud já vislumbrava, assim como o nazismo foi a face mais cruel do nacionalismo alemão. O palestino, para o sionismo, aparece como o judeu para o nazismo: um sintoma, um elemento que vem perturbar o paraíso de Sião, assim como o judeu perturbava o Reich dos mil anos.

Aqui, o sintoma não mostra apenas o que não funciona — a falha —, mas também uma verdade: que todo nacionalismo, racismo, classismo ou machismo se expressa como uma tentativa violenta de ocultar que, por trás da nação, da raça, da classe ou do gênero, não há nada ou, mais exatamente, há um vazio que se tenta preencher com esses ideais. O problema é que esse vazio não pode ser preenchido,

e tais ideais tentam renegar (denegar/desmentir) essa impossibilidade. Por isso, o palestino, o judeu, o imigrante, o pobre e a mulher operam como esse objeto que sobra ou falta; esse objeto, para a psicanálise lacaniana, é o objeto a.

A escritora, filósofa e rabinha francesa Delphine Horvilleur (2023) expõe em seu livro “Reflexões sobre a questão antissemita” que o antissemita se convenceu prematuramente de que, ao se livrar do judeu, encontrará instantaneamente a plenitude a que aspira; daí que “o ódio ao judeu é a fantasia de um preenchimento”. Não deixa de chamar a atenção que essa ideia já havia sido antecipada por Freud em Moisés e a religião monoteísta.

Para Horvilleur, devemos pensar a questão da identidade de uma maneira que não implique o mortífero, algo que também foi pensado por Freud tanto em Psicologia das massas e análise do eu quanto em O porvir de uma ilusão e em O mal-estar na cultura. Para esta rabinha e filósofa, “é preciso ajudar as pessoas a sair de suas certezas, que costumam ser receitas perfeitas para o fanatismo e o fundamentalismo (...) precisamos nos convencer de que não somos apenas o nosso nascimento ou o nosso pertencimento”.

Na atualidade, é difícil não pensar a questão das identidades, pois elas servem para constituir e fundamentar um eu mais sólido, acabando por converter as identificações em identidades mais rígidas. Isso se intensifica em uma época na qual as políticas identitárias se consolidam e, quanto mais fortes se tornam, maior é a exclusão e o ataque,

porque esse “outro” impede a consolidação daquele ideal identificadorio.

O judeu no nazismo e o palestino no sionismo encarnavam esse limite para a pretendida harmonia do Reich e de Sião, bem como para se alcançar, na atualidade, a total modernização capitalista. Nesse sentido, o judeu antes e o palestino agora encarnam aquilo que impede os “brancos” arianos e os judeus de consolidarem o perfeito Reich ou o almejado Estado de Israel sionista.

Esta ideia foi retomada pelo filósofo esloveno Žižek em seu artigo “O objeto a nos laços sociais”, no qual responde ao filósofo francês Jean-Claude Milner (2007) que, em seu texto “As inclinações criminosas da Europa democrática”, aponta que o lugar do judeu aparece como aquilo que continua impedindo uma Europa unificada, uma Europa que seja “toda”. Para Milner, o judeu continua operando como o “não-todo”, razão pela qual representa um obstáculo para esse ideal unificador europeu, ao que Žižek acrescenta:

A ironia que escapa a Milner é que hoje são os muçulmanos, e não os judeus, que são percebidos como uma ameaça e um obstáculo à globalização: é um lugar-comum do jornalismo apontar que todas as grandes religiões mundiais encontraram uma forma de conviver com a modernização capitalista, com exceção do Islã, razão pela qual o conflito atual é frequentemente descrito como sendo entre o Ocidente democrático e o ‘fascismo islâmico’. Uma vez que nos livramos do intruso parasitário judeu? É AQUI que a lógica de Lacan do não-todo

encontra seu uso apropriado: significativamente, apesar de Milner assinalar que a tese de que 'tudo é político' pertence ao não-todo (uma lembrança de sua juventude maoísta?), ele desdobra a dimensão social do não-todo apenas sob o disfarce do Todo inconsistente/ilimitado, e não sob o disfarce do antagonismo que corta o corpo social inteiro ('luta de classes'). A figura antissemita do judeu nos permite confundir o Não-Todo do antagonismo social constitutivo, transpondo-o para o conflito entre o Todo social (a noção corporativa de sociedade) e seu Limite externo, o intruso judeu que — de fora — introduz a desproporção e a degeneração. (Žižek, 2005).

O problema é a identidade; por isso Freud (1992f) dedica, em *Psicologia das massas e análise do eu*, um capítulo às identificações, o qual, dois anos após a escrita desse texto, seria o fundamento para expor O eu e o isso, como a estrutura de sua segunda tópica: o isso, o eu e o supereu.

O antissemitismo poderia ser pensado como uma arma na luta pela identidade, assim como o sionismo; duas faces fetichizadas da identidade que, em seu caráter rígido, limitam as identificações necessárias para a construção da subjetividade. A problemática dessas posições é que há um eu se solidificando a todo custo em detrimento daquilo que não se fixa na subjetividade do sujeito. O nazismo e o sionismo são as respostas de negação (desmentido/recusa) e reacionárias diante de lógicas capitalistas que, durante o século XX e o século XXI, precisaram romper com as identidades, mas, como este capitalismo pode se adaptar e

fazer adaptar, hoje ele também necessita dessas identidades para continuar se consolidando.

Jerusalém (Sião) converte-se no ideal do enraizamento, mas também é a defesa contra qualquer um que o ameace. Israel apresenta-se como um todo orgânico e harmonioso, de modo que necessita de um intruso externo para explicar suas divisões e antagonismos (o palestino). Na figura sionista converge um deslocamento e uma condensação de antagonismos sociais; ali se situa o palestino como aquilo a ser eliminado: “Todos são terroristas do Hamas”.

Em uma pesquisa publicada em 2024 por Peter Luca Versteegen, da Universidade de Gotemburgo, na Suécia, intitulada “A posição social dos eleitores de Trump na sociedade estadunidense: singularidade e apoio da direita radical”, conclui-se que os eleitores de Trump podem se sentir socialmente excluídos, mesmo que não estejam socialmente marginalizados. Os eleitores de Trump podem se situar como homens brancos e cristãos, embora essa pesquisa deixe a porta aberta para outra população que o apoiou, como os latinos e os negros. Nessa abordagem, argumenta-se o seguinte:

É importante destacar que isso mostra que as experiências de exclusão podem surgir não porque esses eleitores estejam marginalizados da sociedade, mas porque subjetivamente se sentem invisíveis dentro dela. Esta distinção é importante porque as pessoas que se sentem marginalizadas tentarão pertencer (ou seja, se encaixar), enquanto as pessoas que carecem de singularidade

tentarão fazer com que sua origem branca, masculina ou cristã seja reconhecida. Consistentemente, a retórica e as políticas de Trump não promovem o pertencimento de seus eleitores à sociedade, mas sim o seu papel distintivo dentro dela (por exemplo, Smith e King, 2021). Esta interpretação conecta-se com uma crescente linha de pesquisa que enfatiza a relevância da ameaça subjetiva sobre as explicações tradicionais, como as dificuldades econômicas (por exemplo, Jetten e Mols, 2021; Mutz, 2018). Meus achados baseiam-se nesses relatos, pois sugerem que as ameaças percebidas à posição do próprio grupo minam a experiência de ser reconhecido e apreciado, descarrilando, assim, a própria experiência de inclusão social. Portanto, enquanto os marcos comuns entendem as pessoas em oposição vertical às elites e oposição horizontal aos exogrupos (Obradović et al., 2020), acrescento uma terceira dimensão, onde a oposição surge se um subgrupo se sente mal integrado no grupo superordenado. (Versteegen, 2024).

O acima exposto implica a psicanálise à medida que problematiza questões próprias do eu e de suas identificações, em uma época na qual, paradoxalmente, o eu se fortalece através de ideais de triunfo, autonomia, sucesso, amor-próprio, etc.

Isso exige recordar os trabalhos de Wilhelm Reich e Theodor W. Adorno no século XX, bem como a crítica do eu da psicanálise lacaniana, que permite compreender fenômenos contemporâneos como o triunfo de Donald Trump nos Estados Unidos e de outros líderes políticos como Bolsonaro no Brasil, Milei na Argentina ou Meloni na Itália.

Para além de suas diferenças, o triunfo desses políticos é o triunfo das políticas do eu sobre o sujeito e da ilusão de que é possível identificar-se, completamente, a um ideal.

Donald Trump representa o triunfo do homem que se fez a si mesmo (“self-made man”), ápice do individualismo capitalista dos Estados Unidos; esse ideal do "homem feito por si mesmo" não reconhece as desigualdades sociais e econômicas e ignora as estruturas de poder e as dinâmicas sociais que favorecem certos grupos em detrimento de outros. Respeito a esse ideal, Wilhelm Reich (1972) em “Psicologia de massas do fascismo” problematiza alguns aspectos que continuam vigentes no século XXI, inclusive na hora de analisar o porquê do triunfo de Donald Trump:

Esta identificação com a autoridade, com a empresa, com o Estado, com a nação, etc., que se contém na fórmula: «Eu sou o Estado, a autoridade, a empresa, a nação», representa uma realidade psíquica e constitui um dos melhores exemplos de uma ideologia convertida em força material. O empregado, o funcionário começa por alimentar a ideia de ser idêntico ao seu superior, até que, pouco a pouco, por causa de sua dependência material crônica, o seu ser se transforma no sentido da classe dominante. (p. 67).

O homem feito por si mesmo é um mito que serve para fundamentar a ideia do indivíduo autônomo e autossuficiente, tão em voga no capitalismo neoliberal. Figuras que se tornam emblemáticas como Jobs, Musk, Gates, Zuckerberg, Bezos e, por suposto, Donald Trump,

entre outros, são lugares identificatórios e ideais para muitos indivíduos na contemporaneidade. A esse respeito, diz Reich:

Com os olhos constantemente voltados para o alto, o pequeno-burguês cria um conflito entre sua situação econômica e sua ideologia. Vive em condições medíocres, mas apresenta-se exteriormente como possuidor de um poder de representação muito exagerado e com frequência ridículo. Come mal e pouco, mas atribui um grande valor a um vestuário correto. As maneiras elegantes e o vestido são os símbolos materiais desta estrutura. E poucas coisas são mais apropriadas para julgar à primeira vista a psicologia de massas de uma população do que observar o seu vestuário. São “os olhos voltados para o alto” que marcam a diferença específica da estrutura pequeno-burguesa com a estrutura de classe do operário industrial. (p. 67).

Quanto mais elevado for o ideal, maior será também a impotência do eu para alcançá-lo. Esse eu ideal tenta constantemente estar à “altura” desse chamado supereuico de realização, e é ali que certas práticas, em vez de apaziguar esse empuxo ao ideal, o reforçam, consolidando ainda mais o eu. Algo que já denunciava o psicanalista Jacques Lacan desde os seus primeiros seminários: a via da psicanálise não é a do “sonho americano”, sonho que, ao que parece, nos últimos tempos se converteu em um pesadelo para muitos.

Diante da impossibilidade de alcançar esses ideais, o eu se impotentiza, isto é, em vez de reconhecer a impossibilidade do próprio ideal — e as condições que o sustentam, como o capitalismo neoliberal —, o indivíduo

acaba culpando a si mesmo: um eu que nunca é suficientemente capaz de alcançar o ideal. As respostas subjetivas podem oscilar entre a impotência do eu, que pode se manifestar em formas como a depressão ou a ansiedade, ou as saídas “empoderadoras” promovidas pelos discursos motivacionais. É aí que figuras como a de Donald Trump encontram lugar.

Este neofascismo que Donald Trump representa não é um modo de retorno, mas uma resposta diante da impotência do eu. Consequentemente, o fascismo representa a impotência da não elaboração do passado; portanto, não se pode historizar um presente e, muito menos, um futuro. Paradoxalmente, quanto mais se deseja fortalecer o eu, mais se o empobrece. Aqui, o fascismo expressa-se como um fracasso do eu, que ao mesmo tempo serve ao triunfo do capitalismo.

Adorno (2003) em seu livro “Ensaio sobre a propaganda fascista. Psicanálise do antissemitismo” propõe que o fascismo serve ao eu liberal para superar sua insignificância e impotência no sistema capitalista. Uma representação disso é o que ocorre nos Estados Unidos, onde o eu — de muitos — é insignificante e impotente diante de lógicas capitalistas que, pouco a pouco, vão debilitando-o, enquanto o exaltam e o empobrecem mais, para continuar negando o sujeito.

Esse eu precisa se revitalizar para conseguir “ser algo” e não cair no nada. Donald Trump e suas políticas permitem sustentar a ilusão de um eu fortalecido, tal como

ocorre no caso de um homem branco no centro de algum povoado dos Estados Unidos, ou inclusive em certos setores de imigrantes latinos em estados como a Flórida ou o Texas. Deste modo, autoriza-se a ocupar um lugar de superioridade racial ou nacional.

O fascismo pode ser pensado como uma forma de contrarrevolução burguesa, ou também como aquilo que retorna na medida em que não pôde ser elaborado. Nesse cenário, o eu converte-se na “salvação” do sujeito, mas também conduz o sujeito ao pior: uma individualização extrema, provocando um isolamento e uma ruptura no laço com o outro. Daí que não importe o destino do outro — que tenha sido deportado, encarcerado ou eliminado.

Isso faz pensar que as políticas de líderes como Donald Trump são mais cínicas e sinistras. Essas posições parecem indicar que, em vez de perder nas urnas, ele conseguiu ganhar mais votos. O Neofascismo de Donald Trump, de Bolsonaro, Milei ou Vox é obsceno precisamente porque nele se encobre uma verdade. Assim como ocorre quando se quer mostrar o sexo explicitamente, na pornografia, ali se encobre uma verdade do sexo, e é que não há nada para mostrar; estes neofascismos têm um alto grau de cinismo porque mostram que suas políticas são a representação de seus interesses econômicos.

O ódio ao imigrante — pobre — não é apenas ódio em si mesmo, mas há ali uma representação causadora de um goze inconsciente. Quando Donald Trump diz que “os latinos são ladrões e delinquentes”, está sustentando a crença

que muitxs não se atrevem a dizer. Inclusive, muitxs latinxs pensam o mesmo, para assim não apenas se diferenciarem desses latinos “maus”, mas para se identificarem com os gringos “bons”. O problema é que isto último nunca pode ser completo se não houver algo que o impeça. Aos latinos “maus”, simplesmente Donald Trump facilita esse lugar para culpá-los. Aqui surge o roubo do gozo que o filósofo esloveno Žižek toma da psicanálise:

Aqui deveríamos mobilizar a noção de Freud de “roubo do gozo”: o gozo de um Outro inacessível para nós (o gozo das mulheres para os homens, o gozo de outro grupo étnico para o nosso grupo...), ou o nosso gozo legítimo roubado de nós por um Outro ou ameaçado por um Outro. Russel Sbriglia notou como esta dimensão do 'roubo do gozo' desempenhou um papel crucial quando os partidários de Trump invadiram o Capitólio em 6 de janeiro de 2021: 'Poderia haver uma melhor exemplificação da lógica do roubo do gozo do que o mantra que os partidários de Trump entoavam enquanto invadiam o Capitólio: Pare o roubo (Stop the steal)!'? A natureza hedonista e carnavalesca de invadir o Capitólio para 'parar o roubo' não foi meramente incidental à tentativa de insurreição; na medida em que se tratava de recuperar o gozo (supostamente) roubado deles por outros (ou seja, negros, mexicanos, muçulmanos, LGBTQ+, etc.). (Žižek, 2024).

O problema é que esse imigrante nunca roubou gozo algum, porque esse gozo nunca foi tido, embora seja melhor acreditar que sim, que se teve algo que o imigrante nos roubou, e assim negar a impossibilidade de ter esse gozo.

Tornar a América grande novamente (Make America Great Again) tem um problema, e é que é impossível tornar grande o que nunca foi. Não que os Estados Unidos não tivessem tido um passado melhor na economia, nos empregos, na produção industrial, mas esse passado idealizado jamais poderá retornar porque nunca esteve lá.

Donald Trump encarna a representação do homem branco e cristão, fazendo desta um gozo exclusivo para gozar. Por isso, quanto mais se descobrem seus abusos sexuais, obscenidades e desfaçatezes, parece captar mais simpatizantes e, conseqüentemente, goza melhor!, e assim cada vez o fará sem limite algum.

Com Donald Trump se goza melhor, porque se configura como o triunfo do gozo no capitalismo neoliberal. O problema é que nunca se pode gozar completamente; antes disso, acontecerá a desapareição do sujeito e, em seu lugar, aparecerá um indivíduo perdedor que, quanto mais quiser ganhar gozo através de Trump, mais impotência sentirá e, portanto, mais respostas fascistas vão aparecer.

4.2. A desmentida epistêmica ou, o que fazer com a raça, a classe e o gênero na práxis psicanalítica?

A psicanálise é um privilégio branco?

Dizem que Lacan, durante o seu “desembarque” em Caracas, em julho de 1980, emitiu uma famosa frase: “Sejam vocês lacanianos, se quiserem. Eu sou freudiano”. A veracidade do que foi dito por Lacan naquela cidade está em

dúvida, mas, na práxis psicanalítica, não importa se essa frase foi dita por Lacan ou não; o importante são os efeitos do dito no não-dito, já que, após mais de quarenta anos, muitos são “lacanianos” — situam-se ali —, e a partir desse lugar dizem o que é ou não é lacaniano, o que em alguns lugares significa ser psicanalista.

Ser lacaniano produz subjetividades apesar da neutralidade do analista e do seu fim de análise; isso não exige que o ideal de branquitude configure formas particulares de se situar no mundo. Para Bento (2002), a branquitude constitui-se como: “um lugar de privilégio racial, econômico e político, no qual a racialidade (branca), não nomeada como tal, carregada de valores, de experiências, de identificações afetivas, acaba por definir a sociedade” (p. 7).

Também como expõe Viveros (2015), a partir da Colômbia, a branquitude é um significante do privilégio racial, onde se encarna um poder que circula e se exerce de múltiplas maneiras, mas, sobretudo, não está relacionado, necessariamente, a um corpo “branco”, mas a uma posição de privilégio (à branquitude). Por exemplo: está-se mais próximo de “ser” psicanalista se se faz análise e se estuda na França, e em menor medida na Argentina (o país mais europeizado da América Latina). Esse lugar te situa em uma posição privilegiada sobre outrxs que queiram chegar a “ser” psicanalistas.

ideal de branquitude — como todo ideal — nunca pode ser alcançado, conforme descrito na frase anterior. Na Colômbia, isso não apenas foi racializado, mas também circunscrito geograficamente ao que se denominou o "triângulo de ouro": Bogotá, Medellín e Cali, sendo Bogotá o “centro” desse triângulo; nesses lugares é onde se deve começar a se tornar branco.

Nas escolas e universidades deveriam ensinar que a geografia e a história não são apenas paisagens e acontecimentos, mas também constroem subjetividades; não é o mesmo ter nascido entre montanhas ou perto do rio e do mar; não é o mesmo viver no trópico ou no Caribe a quase 40 graus ao meio-dia, do que nos Andes a 17 graus de média. Francisco José de Caldas tinha razão, mas de forma equivocada, em seu texto de 1808: "Do influxo do clima sobre os seres organizados", onde o clima pode influenciar a constituição física e as faculdades intelectuais dos seres organizados. Sendo o clima dos Andes propiciador da civilidade, do pensamento racional e intelectual, e os climas tropicais para a violência, o selvagem e o feroz:

Um culto regrado, uns princípios de moral e de justiça, uma sociedade bem formada e cujo jugo não se pode sacudir impunemente: um céu limpo e sereno, um ar suave, uma temperatura benigna produziram costumes moderados e ocupações tranquilas. O amor, esta zona tórrida do coração humano, não tem esses furores, essas crueldades, esse caráter sanguinário e feroz do mulato da costa. Aqui (nos Andes) se pôs em equilíbrio com o clima (Caldas, 1808, p. 167).

Nesse caso, Bogotá seria o ideal de branquitude, seguida por Medellín e, em menor escala, Cali; as demais cidades teriam que se branquear seguindo esses ideais, em menor escala. Além disso, em sua grande maioria, as cidades e municípios na Colômbia são de climas tropicais, lugares de zonas andinas e montanhosas. Pelo que Francisco José de Caldas escreve que fatores como o clima permitiram que certas zonas se convertessem em lugares de “progresso” e “desenvolvimento”, próximas ao ideal de civilidade do “europeu”. As demais zonas ficaram à mercê de seus climas e das consequências destes. Mas tanto as zonas andinas quanto as tropicais ficaram atravessadas pelo ideal de branquitude, apresentando-se nessas zonas, umas mais que as outras, isso que o psicanalista marroquino Ayouch, em seu livro “A raça no divã”, denomina: “melancolia de raça”.

Para a pessoa negra em situação de ascensão social, para ser alguém ela tem que, sendo negra, deixar sua comunidade fora. Ou seja, tem que cumprir com um ideal do eu branco, e a impossibilidade de corresponder a esse ideal do eu branco provoca uma posição melancólica nesse corpo negro. Por isso é muito importante visibilizar os movimentos de militância, os movimentos de identificação, ou seja, visibilizar essas possibilidades de corpos múltiplos (p. 258).

Lacan é esse ideal de psicanalista a ser alcançado; daí que, para consegui-lo, seja preciso ir estudar na França, sendo Paris o seu centro, analisar-se com os discípulos que ainda sobrevivem de Lacan (já que Lacan está morto), e esse será o começo de “ser” um psicanalista lacaniano. O problema é que, como todo ideal supereuico freudiano —

“assim como Lacan debes ser, assim como Lacan não te é lícito ser” —, nunca se alcançará esse ideal; portanto, virá essa melancolização de raça, ou melhor, uma melancolização psicanalítica, onde os praticantes da psicanálise nunca poderão autorizar-se a si mesmos.

A psicanálise é um privilégio de branquitude, não apenas para os que queiram atravessar um processo psicanalítico, mas para os próprios psicanalistas. Daí que se queira defender o seu lugar como psicanalistas diante de qualquer ameaça de desintegrar dita identidade. O problema do sujeito é fixar suas identificações a identidades; aí o eu se converte em uma instância constantemente ameaçada por tudo aquilo que pode desintegrar sua identidade; portanto, vai reagir violentamente até a morte daquilo que o ameaça,

4.3. Da desmentida epidérmica à diferença sexual

A branquitude, como ideal, busca cancelar a emergência de múltiplas identificações para fixá-las em uma identidade pura, unificadora: a verdadeira ou a melhor. Não seriam, por acaso, as maneiras pelas quais nos identificamos a certas teorias uma forma de recuperar uma identidade perdida e ideal? Nessas teorias poder-se-ia incluir o marxismo e a própria psicanálise.

Neste último caso, “ser” os verdadeiros lacanianos é a maneira de nos branquearmos e podermos alcançar o ideal de branquitude francês e europeu. Asseverar que “isso não foi dito por Lacan” ou, sua contraface, “isso Lacan já havia dito”, não é apenas uma invalidação ou validação teórica que sustenta uma práxis, mas toda uma posição identitária que

pretende alcançar o “ser”: “sou lacaniano”. Na frase “isso não é psicanálise”, nos contextos latino-americanos, cruza-se também o “isso não é suficientemente branco”. À frase “isso não é psicanálise” segue-se outra: “a psicanálise não é racista”. E embora a raça não exista — assim como o Outro na psicanálise —, ela produz efeitos; portanto, o racismo existe e tem efeitos sobre os sujeitos.

Para a brasileira Lélia Gonzalez (2020), em alguns contextos da América Latina apresenta-se um “racismo por omissão”, onde o racismo — embora também possa ser pensado em termos de classismo e machismo (classe e gênero) — opera através de outras ações: a inação, a negligência ou a falta de resposta diante de situações discriminatórias.

Assim, termina-se por discriminar alguém não apenas por realizar uma ação negativa, mas por “fazer nada” para prevenir ou solucionar uma situação que cause dano ou desvantagem a uma pessoa por sua raça ou origem étnica. A omissão e a desmentida (*recusa/denegação*) do racismo e do classismo, entre outras, articulam-se como respostas sintomáticas da desmentida e da diferença sexual que a psicanálise propõe. Para alguns psicanalistas, os discursos e as práticas racistas, machistas e classistas não deveriam ter maior relevância, porque tudo se responderia pela diferença sexual do real.

No entanto, é nessas práticas que tal diferença se manifesta. Desmentir essas formas excludentes — sob a lógica do “eu sei, mas mesmo assim” — constitui-se em uma

renegação. Em certos sujeitos, reconhecer e refutar é parte de uma realidade que pode coexistir sem que, necessariamente, haja contradição.

É aí que a práxis psicanalítica se torna não materialista, mas idealista, em um mundo inconsistente, porém completo ao mesmo tempo, onde se sabe o preço a pagar por sustentar o desejo, mas, mesmo assim, não se paga. Isso, como nos diz Lebrun em seu livro *A perversão ordinária*, impossibilita o confronto com a realidade inevitável na qual *não é não*, tornando difícil saber quando é *sim* e quando é *não*. É aí que o divã e o consultório se convertem no ambiente “natural” dessa desmentida, onde tudo se consoma para que nada aconteça.

Mas essa coexistência se realiza ao preço de viver 'num mundo completo e inconsistente, onde os contrários aparentemente não se opõem', onde um dos termos está como que em *standby*, mas não rejeitado (*verworfen*). Porém, uma vez que a desmentida encontra seu lugar privilegiado, o sujeito se encontra desprotegido. Não pode mais contar com a vetorização fálica para a organização pulsional. Pois, ao deixar-se levar pela crença de que pode dizer *sim* e não *sem* que haja contradição, fica impedido de empreender qualquer trabalho que implique uma renúncia. [Isso] lhe impossibilita confrontar-se com a realidade inevitável na qual *sim* não é *não*, e se lhe torna difícil saber quando é *sim* e quando é *não* (Lebrun, 2007, p. 321).

Falar de racismo, classismo e machismo a partir da psicanálise não implica reduzi-los a “fantasmas não

analisados” que constituiriam la realidade “imaginária” de cada sujeito, nem a “restos não analisados” de uma suposta “falta de análise”. Embora possam estar presentes, não quer dizer que se reduzam a isso. Desconhecer esses fatores impede escutar as configurações subjetivas de um sujeito. Se não se escuta isso, então o que se escuta? A resposta não pode ser um “além” angustiante, pois isso levaria a essencializar a angústia. Não levar em conta as questões raciais, de classe ou de gênero — atravessadas, ademais, pelo político, econômico e histórico — constitui uma forma de desmentida que só pode conduzir ao seu retorno sob as piores formas na práxis psicanalítica.

Diante do exposto, surgem algumas perguntas: Como se pode trabalhar as identificações imaginárias se não são reconhecidas? Apontar para o real do sujeito implica desconhecer suas configurações imaginárias e simbólicas? Não será que este desconhecimento do social e do político, na práxis psicanalítica, converte-a em uma prática elitista e, por isso, só acessível aos privilegiados?

¡Isso não é psicanálise, é psicologia social ou sociologia!. Diante disso, poder-se-ia responder: nem Freud se atreveu a tanto! Porque seus trabalhos contradizem o que foi colocado acima; entre eles, *Psicologia das massas e análise do eu*, além de outras obras que vão de *Moral sexual civilizada e nervosismo moderno* até *Moisés e a religião monoteísta*, passando por *Totem e Tabu*, *O porvir de uma ilusão*, etc.

A psicanálise, como propõe Pavón Cuéllar (2024) em seu livro *“Psicanálise e colonialidade: para uma inflexão anticolonial da herança freudiana”*, pode ser usada como uma ferramenta fundamental para possibilitar movimentos desidentificatórios, assim como permite questionar essa identidade colonizada pelos imaginários do ideal de branquitude.

Basta escutar os sintomas com atenção. Essa escuta, de resto, é o mais lógico, pois os sintomas pedem para ser escutados com atenção e inclusive exigem ser escutados. O primeiro que nos expressam é pedir-nos que os escutemos. O reprimido não pode ser ignorado no retorno do reprimido (p. 164).

Precisamos reapreciar a práxis psicanalítica e os lugares onde a sustentamos. Descolonizar a escuta é começar a levar em conta as questões de raça, mas também de classe e de gênero, como muitxs vêm dizendo há anos; romper os pactos narcisistas que sustentam o ideal de branquitude e a sua desmentida. Diante da famosa frase que, supostamente, Lacan disse em Caracas, poder-se-ia responder: não, obrigado, vamos ser psicanalistas não o sendo!

4.4. Não-todo gozo: O desejo

Na época do "tudo se pode", do "todo gozo", um fenômeno começa a ganhar força e chama a atenção. Assim como na época de Freud as mulheres manifestavam, diante da rigidez das normas da moral vitoriana, uma série de sintomas histéricos como uma maneira de dizer *não!* a essa moral — a greve histérica mencionada por Lacan no

Seminário 17, *O avesso da psicanálise*, foi contra a completude do Outro, frente a esse "todo" moral vitoriano — , esse fenômeno atual é o que alguns denominaram de *no-sex* (o não-sexo). São muitos os artigos, vídeos e documentários na internet onde se evidencia que muitos sujeitos optam por não ter sexo, e chama ainda mais atenção que sejam os jovens que mais recorrem a essa não-prática. A pergunta que surge é: por quê?

Diante do imperativo supereuico de gozo que Lacan propõe no Seminário 20, *Mais, ainda*, e do imperativo de desempenho que o filósofo Byung-Chul Han expõe em vários de seus textos, uma possível resposta subjetiva atual é a “ausência do desejo”. Nesse contexto, o “não-sexo” converte-se no último refúgio da singularidade frente a um mercado que padroniza o prazer. Não seria essa falta de sexo uma tentativa do sujeito de “salvar” o desejo? Quando o sexo, reduzido a um gozo total, torna-se um imperativo de gozo, o sujeito responde a partir da recusa — não ao sexo! Ao recusar a possibilidade de recorrer ao sexo, o sujeito reintroduz um limite e, assim, bordreia o vazio constituinte do próprio sujeito e do seu desejo.

Se o sintoma histérico se manifestava através da conversão, como outros sintomas, o sintoma hoje pode se manifestar a partir da “assexualidade”, sendo esta uma forma de se situar “fora do mercado”, como uma retirada da cena.

O “tudo” apresenta-se hoje como um imperativo: surge, então, o ideal do “tudo é possível” como uma resposta ao gozo total e à fantasia pornográfica da hipersexualidade.

Sua contraface é o “não há relação sexual”, como denúncia de que há algo ali que se tenta tamponar: a impossibilidade da relação sexual, como Lacan também expôs detalhadamente no Seminário 20.

Outro questionamento é se o *ghosting* não seria outra das maneiras de “apagar-se” da cena e, assim, evitar a responsabilidade de arcar com a não-relação sexual que faz emergir o desejo; mas, em seu lugar, não há cabimento nem para o desejo, nem para se responsabilizar por essa não-relação. Diante da impossibilidade da não-relação sexual, a resposta é uma impotência que força o seu desaparecimento da cena. O paradoxal disso é que, quanto mais consistente for o eu e os seus ideais de autossuficiência, sucesso e desempenho, mais se reforça a impotência de reconhecer que *não-todo* se pode, sendo o limite o único recurso para sustentar o desejo. O *ghosting* é um *acting-out* onde se evidencia que o sujeito é incapaz de sustentar a tensão que esse desejo lhe gera.

Pode-se pensar o sintoma como uma resposta própria de cada época. Em uma sociedade onde o mercado impõe o mandato de que “você pode gozar de tudo” através dos objetos de consumo, o outro acaba sendo incômodo, porque não apenas demanda, mas também pode desejar. Diante disso, é melhor “desligar” a tela: desaparecer sem se despedir, não fazer um encerramento nem um luto. Os “quase algo” da atualidade — onde não há uma relação de namoro, nem de amante, e muito menos de amor — são outra manifestação dessas lógicas. Estas novas manifestações do sintoma configuram subjetividades que não

tramitam a alteridade, a diferença, nem o desejo. O sujeito prefere "se fazer de morto" (desaparecer) antes de ter que enfrentar a verdade de seu próprio desejo ou a falta no Outro.

Para Byung-Chul Han, vivemos em uma sociedade narcisista do mesmo, onde se elimina a alteridade, a diferença, e se nega o próximo. Da mesma forma tem apontado o psicanalista Isidoro Vegh, entre outros.

Para Han, o outro não é apenas necessário, mas também importante para o Eros: "O Eros se dirige ao Outro no sentido enfático, que não pode ficar à disposição do um. No deserto do igual não há nenhum Eros" (p. 11-15), assim como para a psicanálise "O desejo é o desejo do Outro".

O problema da mercantilização do desejo para Han é que substituímos o Eros (desejo transcendente) pela Pornografia; é o triunfo do gozo sobre o desejo. A pornografia despoja o corpo de seu véu para convertê-lo em pura carne consumível. Nessa profanação do Eros realizada pela pornografia, despoja-se o outro de seu mistério; o outro se nos mostra como um ideal de totalidade e transparência, o "gozo" de forma direta, eliminando a mediação do fantasma.

O Eros necessita de um "véu" (o simbólico). Ao tornar tudo visível e transparente, o capitalismo elimina a fantasia, o que para a psicanálise é fundamental: não pode haver desejo sem fantasma. O desejo não é uma relação direta entre você e o objeto; é uma relação mediada por uma tela: o fantasma. Aqui entra a fórmula do fantasma:

 a, onde o sujeito barrado (\$) se relaciona com o objeto pequeno a através de um losango, que representa a distância, o desejo e a pulsão.

O conceito do fantasma em Lacan não é apenas um marco, mas uma defesa frente ao "Goze do Outro"; é a distância necessária porque impõe um limite. O problema para Han é que vivemos em uma época que não suporta os limites. Tudo deve ser "acessível", "conectável" e "evidente". Ao destruir os limites, destrói-se também o fantasma e, consequentemente, o desejo; o sujeito fica à mercê do gozo.

Ao tentar mostrar tudo, o desejo se anula. Segundo Lacan, o fantasma requer que algo fique fora da vista. A hipervisibilidade de que fala Han destrói a capacidade do sujeito de fantasiar, convertendo o objeto em algo plano e sem valor libidinal.

O capitalismo tardio tenta preencher todas as faltas. Tudo está disponível, tudo é "posível" — a ditadura do "*Yes, we can*" —, mas o capitalismo não é um discurso; é, antes, um curto-circuito dos discursos. Nos quatro discursos que Lacan definiu (o do Mestre, o da Histórica, o do Universitário e o do Analista), sempre há uma barreira ou um limite que impede que o desejo se satisfaça de forma imediata. Existe uma ordem, um ciclo, isto é, faz-se algo com o gozo, um saber-fazer com ele. Se se elimina essa barreira entre o sujeito e o objeto de gozo, o sujeito já não passa pela falta, mas crê que pode aceder diretamente ao objeto, tomando o outro como um objeto de consumo.

O capitalismo promete em seu “tudo é possível” que sempre haverá um objeto (mercadoria) para tamponar o vazio. O desejo agoniza porque o capitalismo elimina a negatividade. É um “não-discurso” porque não cria laço social, apenas cria consumidores isolados.

É preciso apostar em uma política do desejo a partir da práxis psicanalítica, onde o desejo implique o sujeito e o Outro, isto é, os outros; mas isso só acontece quando tanto o sujeito quanto os outros forem reconhecidos como restos, nunca como totalidades para se apropriar, consumir ou apreender. Neste ponto, o psicanalista italiano [Massimo Recalcati] enfatiza que sempre resta um “resto”, algo que não se pode dizer nem satisfazer de todo. Essa insatisfação não é um defeito do sistema, mas o motor que nos obriga a continuar criando, buscando e vivendo. Sem esse vazio, o desejo morreria.

4.5. Sonhar para desejar

“O sonho é um ressurgimento da vida infantil da alma, já superada.”

Sigmund Freud. A interpretação dos sonhos.

Esta frase pode condensar o que é a psicanálise e a descoberta de Freud: que a suposta superação da vida infantil não é real, e que os sonhos constituem um dos modos pelos quais aquilo que se acreditava superado retorna. Esta ideia já estava presente em *Estudos sobre a histeria* (1992h), onde Freud afirma que a maioria dos sintomas histéricos são substitutos de um desejo, ideia que vai terminar de se

consolidar em 1900, em “*A interpretação dos sonhos*”, cuja tese central refere que os sonhos são realizações de desejos. Freud, ao longo do texto, convida-nos a revisar a teoria sobre o desejo que se enlaça não apenas a uma série de experiências dos dias anteriores ao sonho, mas a lembranças da história de cada um, e tudo isso para nos mostrar que o inconsciente é atemporal:

O desejo consciente só se torna excitador de um sonho se consegue despertar outro desejo paralelo, inconsciente, mediante o qual se reforça. A esses desejos inconscientes considero-os, de acordo com as indicações que colhi na psicanálise das neuroses, como sempre alertas, dispostos em todo momento a procurar expressão quando se lhes oferece a oportunidade de aliar-se com uma moção do consciente e de transferir sua maior intensidade à menor intensidade desta. Então tem que parecer como se apenas o desejo consciente se houvesse realizado no sonho; unicamente um pequeno detalhe chamativo na configuração deste nos servirá de indício para nos colocar sobre a pista do poderoso auxiliar que vem do inconsciente (Freud, 1992i, p. 545-546).

O importante aqui são as associações e como estas vão se reconfigurando através dos dois mecanismos que Freud descreveu: condensação e deslocamento. O “trabalho do sonho” (*Traumarbeit*) faz com que o conteúdo de que nos lembramos ao despertar — o conteúdo manifesto — seja apenas uma fachada distorcida. O que realmente importa é o processo de transformação dos pensamentos latentes por meio da condensação e do deslocamento.

A condensação consiste em que uma única imagem ou figura no sonho representa múltiplas cadeias de associações. Assim, por exemplo, a pessoa com quem se sonha pode ter o rosto do chefe, a voz do pai e as roupas de um antigo professor. Tudo isso tem como função agrupar diversas cargas afetivas em um só elemento, permitindo que o conteúdo latente consiga burlar a censura do psiquismo.

O deslocamento consiste em trasladar o acento afetivo de um elemento importante para um trivial. Assim, por exemplo, alguém pode sonhar que quebra um copo e se sente mal por isso, mas, na realidade, essa sensação não é pelo copo, mas por algo importante que o copo “representa”, ou seja, aqui está presente o trabalho da associação. Mais uma vez, trata-se de encobrir o que realmente nos perturba: O Desejo.

A tese central de Freud é que todo sonho é uma realização (disfarçada) de um desejo reprimido. Inclusive, quando um sonho parece angustiante ou carente de sentido, uma análise profunda revela que existe uma moção de desejo que busca satisfação.

O desejo que se figura no sonho tem que ser um desejo infantil. Portanto, no adulto provém do Ics (Inconsciente); na criança, em quem a separação e a censura entre o Pcs (Pré-consciente) e o Ics ainda não existem ou só estão se constituindo aos poucos, é um desejo insatisfeito, não reprimido, da vida de vigília. Eu sei que esta intuição não pode ser provada em geral (p. 546).

O desejo é o combustível. Sem um desejo inconsciente que prevaleça sobre as vivências do dia, não haveria sonho. O sonho é a tentativa do aparelho psíquico de descarregar uma tensão interna de maneira inofensiva enquanto o corpo descansa.

Um desejo inconsciente e reprimido cujo cumprimento não podia ser sentido pelo eu do sonhador senão como penoso valeu-se da oportunidade que lhe ofereciam os restos diurnos penosos que seguiam investidos, prestou-lhes seu apoio e assim os tornou sonháveis. Mas enquanto no caso *a* o desejo inconsciente coincidia com o desejo consciente, no caso *b* faz-se patente a divergência entre o inconsciente e o consciente — o reprimido e o eu — e realiza-se a situação do conto dos três desejos que a fada concedeu ao casal (p. 549).

Freud utiliza um símil para continuar explicando como funciona o sonho, e o faz através de uma analogia econômica: o pensamento do dia é o do "empresendedor" que tem a ideia do sonho, mas o desejo inconsciente é o "capitalista" que aporta o capital — a energia — para que o projeto se realize.

Para dizê-lo com um símil: é muito possível que um pensamento onírico desempenhe para o sonho o papel do empresário; mas o empresário que, como costuma dizer-se, tem a ideia e o ímpeto para colocá-la em prática, nada pode fazer sem capital; necessita de um capitalista que lhe custeie a despesa, e este capitalista, que aporta o gasto psíquico para o sonho, é em todos os casos e inevitavelmente, qualquer que seja o pensamento diurno, um desejo que procede do inconsciente (p. 553).

O sonho é uma tentativa de restabelecer uma experiência de satisfação original mediante a "identidade de percepção": fazer crer ao sujeito, através de uma alucinação visual, que o desejo já foi satisfeito. No entanto, se o desejo inconsciente se apresentasse de forma direta, despertaria o sonhador devido à angústia ou ao conflito moral. Por isso, deve submeter-se à censura psíquica, que o obriga a se disfarçar mediante o "trabalho" do sonho. Para Freud, o sonho é o guardião do dormir; o desejo de continuar dormindo é, em si mesmo, um motor do sonho. O aparelho psíquico prefere criar uma fantasia — o sonho — que satisfaça o desejo de forma alucinatória, antes que permitir que a tensão interna ou um estímulo externo (como a fome ou um ruído) obriguem o sujeito a despertar.

Esta ideia de Freud continua se reformulando em textos posteriores a *A interpretação dos sonhos*. Em *O chiste e sua relação com o inconsciente* (Freud, 1992j), Freud estabelece um paralelismo entre a técnica do chiste e o trabalho do sonho, assinalando que ambos são "formações do inconsciente" que permitem a realização de desejos de maneira disfarçada. Em seu estudo sobre o chiste (1905), utiliza o termo "formação de substituição" para explicar como os desejos encontram vias indiretas de expressão.

Em "*Além do princípio do prazer*" (Freud, 1992k), Freud revisa sua tese inicial ao se deparar com os sonhos das neuroses traumáticas e aqueles que repetem situações penosas. Ali propõe que, embora o sonho busque ser uma realização de desejo — ligado ao princípio do prazer —, existe uma "compulsão à repetição" que pode estar além de

dito princípio. Finalmente, em *Novas conferências introdutórias à psicanálise* (Freud, 1992c), Freud retoma o problema para esclarecer que, apesar das exceções — como os sonhos traumáticos —, a função do sonho continua sendo, essencialmente, a tentativa de tramitar desejos inconscientes.

Os sonhos e o desejo têm sido objeto de investigação de muitos psicanalistas. Em Winnicott, por exemplo, o sonho é um espaço transicional — o mesmo lugar onde ocorrem o brincar e a arte. Sonhar é uma capacidade da pessoa para criar um mundo próprio e integrar elementos do mundo exterior à realidade compartilhada, tornando-os parte de seu mundo interno. O sonho é uma ponte, não um muro. Sonhar é, em si mesmo, um desejo de existir criativamente. Assim como uma criança usa um urso de pelúcia para suportar a ausência da mãe, o adulto usa o sonho para suportar seus conflitos. No sonho, o objeto é criado por nós, mas, ao mesmo tempo, é sentido como algo externo que nos acontece. Esta capacidade de "criar" a realidade é o que Winnicott chama de apercepção criativa.

Para Žižek, o sonho não é uma ilusão que oculta a realidade, mas é onde encontramos a verdade de nosso desejo. Ele argumenta que a vida cotidiana — a vigília — funciona como uma fantasia que nos permite ignorar o Real. Assim, ele retoma o sonho do filho “ardendo” para demonstrar que, em certo sentido, nós, seres humanos, "despertamos" para a realidade social para não termos que enfrentar o núcleo traumático de nossa existência. Consequentemente, sublinha que a realização do desejo neste sonho é paradoxal. O desejo não é algo "bonito", mas uma

força perturbadora. No caso do filho que arde, o sonho é a materialização do reproche e da culpa do pai; "cumpre-lhe o desejo" de enfrentar sua própria falha, e isso é tão potente que a consciência não pode sustentá-lo.

Portanto, sejamos corajosos: Desejemos!

Referências

Adorno, T. W. (2003). Ensayos sobre la propaganda fascista. Psicoanálisis del antisemitismo. Voces y culturas

Allouch, J. (1998). *El psicoanálisis, una erotología de pasaje*. Litoral.

Ayouch, T. (2025). *La raza al diván*. Topia.

Bataille, G. (1988). *El Erotismo*. Tusquets.

Bataille, G. (1981). *El trabajo y el juego, en: Las lágrimas de eros*. Tusquets

Bento, M.A.S (2002). Pactos Narcísicos no racismo: Branquitude e poder nas organizações empresariais e no poder público. (Tese de doutorado, Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo. Departamento de Psicologia da Aprendizagem, do desenvolvimento e da Personalidade) Maria Aparecida Silva Bento (usp.br)

Bruce. J. (2007). *Nos habíamos choleado tanto*. Universidad de San Martín de Porres.

Bourband, L. (2009). El cuerpo in-vestido: La función de la vestimenta en las mujeres. Tesis de Maestría en Psicoanálisis. Universidad del Rosario.
<https://rephip.unr.edu.ar/server/api/core/bitstreams/10643a7a-6b96-499a-96ae-78d1191cbc63/content>

Caldas, F.J. (1808b). Del influjo del clima sobre los seres organizados. *Semanario del Nuevo Reino de Granada*, Vol.1. Bogotá: Editorial Minerva, 1942, 136-196.

Douformantelle, A. (2002). *La mujer y el sacrificio*. Nocturna.

Echavarría, J. M. (2013). Réquiem NN [Documental].

Echeverría, B. (2010). Modernidad y blanquitud. Era.

El Universal. (2021, septiembre 3). Diseñadora de modas transforma la vida de habitantes de calle. El universal. <https://www.eluniversal.com.co/cultural/disenadora-de-modas-transforma-la-vida-de-habitantes-de-calle-BF5315517>

Freud, S. (1981). Psicopatología de la vida cotidiana: En *Obras Completas*. Tomo I. Biblioteca Nueva.

Freud, S. (1992a). Psicopatología de la vida cotidiana: En *Obras Completas* (Volumen VI). Amorrortu.

Freud, S. (1992b). Una neurosis demoníaca en el siglo XVII: En *Obras Completas* (Vol. XIX). Amorrortu.

Freud, S. (1992c). La feminidad. Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis: En *Obras Completas* (Vol. XXII). Amorrortu.

Freud, S. (1992d). Tótem y Tabú: En *Obras completas* (Vol. XIII). Amorrortu.

Freud, S. (1992e). El Moisés y la religión monoteísta: En *Obras Completas* (Vol. XXXIII). Amorrortu.

Freud, S. (1992f). Psicología de las masas y análisis del yo: En *Obras Completas* (Vol. XVIII). Amorrortu.

Freud, S. (1992g). El yo y el ello: En *Obras Completas* (Vol. XIX). Amorrortu.

Freud, S. (1992h). Estudios sobre la histeria: En *Obras Completas* (Vol.II). Amorrortu.

Freud, S. (1992i). La interpretación de los sueños: En *Obras Completas* (Vol. V). Amorrortu.

Freud, S. (1992j). El chiste y su relación con lo inconsciente. En *Obras Completas* (Vol.VIII). Amorrortu.

Freud, S. (1992k). Más allá del principio del placer. En *Obras Completas* (Vol. XVIII). Amorrortu.

Gines, K. (22 de marzo de 2017). *Qarla Quispe junto a sus diseños de polleras Warmichic* [Fotografía]. Trome.

González, L. (2020). *Por un feminismo afrolatinoamericano*. Mandacaru.

Grüner, E. (2005). La cosa política y el acecho de lo Real: Paidós.

Gutiérrez, N. (2007). Jaime Ávila. Artnexus, (64). Arte en Colombia 110. Apr - Jun 2007. <https://www.artnexus.com/es/magazines/article-magazine-artnexus/5d6331f290cc21cf7c0a08b8/64/jaime-avila>

Horvilleur, H. (2023). *Reflexiones sobre la cuestión antisemita*. Libros del Zorzal.

Kaufmann, P. (Dir.). (1996). *Elementos para una enciclopedia del psicoanálisis: El aporte freudiano*. Paidós.

Lacan, J. (1961-1962). Seminario 9: *La identificación* (inédito). Escuela Freudiana de Buenos Aires.

Lacan, J. (1974-1975). El Seminario. Libro 22: *R.S.I.* (inédito).

Lacan, J. (1992). El Seminario, libro 17: *El reverso del psicoanálisis*. Paidós.

Lacan, J. (1993). El mito individual del neurótico: En *Intervenciones y textos* 1. Manantial.

Lacan, J. (1994). El seminario, libro 4: *La relación de objeto*. Paidós.

Lacan, J. (2003). El seminario, libro 11: *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Paidós.

Lacan, J. (2008). Seminario, libro 16: *De un otro al otro*: Paidós.

Lacan, J. (2009). El Seminario, libro 18: *De un discurso que no fuera semblante*. Paidós.

Lacan, J. (2010). El seminario, libro 20: *Aún*. Paidós.

Lacan, J. (2012). El Seminario, libro 19: *O peor*. Paidós.

Lacan, J. (2013). El Seminario, libro 10: *La angustia*. Paidós.

Lacan, J. (2014). El seminario, libro 6: *El deseo y su interpretación*. Paidós.

Lacan, J. (2017). El seminario, libro 3: *Las psicosis*. Paidós.

Le Gaufey, G. (2013). *El objeto a de Lacan*. El cuenco de Plata.

Lebrun, J.-P. (2007). *La perversion ordinaire*. Denoël

Lemoine-Luccioni, E. (2003). *El vestido*. Ensayo psicoanalítico. Instituto de Estudios de Moda y Comunicación.

Milner, J-C. (2007). *Las inclinaciones criminales de la Europa democrática*. Manantial.

Mouffe, C. (2007). *En torno a lo político*. Fondo de Cultura Económica.

Pagano, C. (2018). *El imperio de la salsa*. Ícono.

Pavón Cuellar, D. (2024). *Psicoanálisis y colonialidad: Hacia una inflexión anticolonial de la herencia freudiana*. Fontamara.

Reich, W. (1972). *Psicología de masas del fascismo*. Ayuso.

Rose, J. (2005). *The cuestion of Zion*. Princeton University Press.

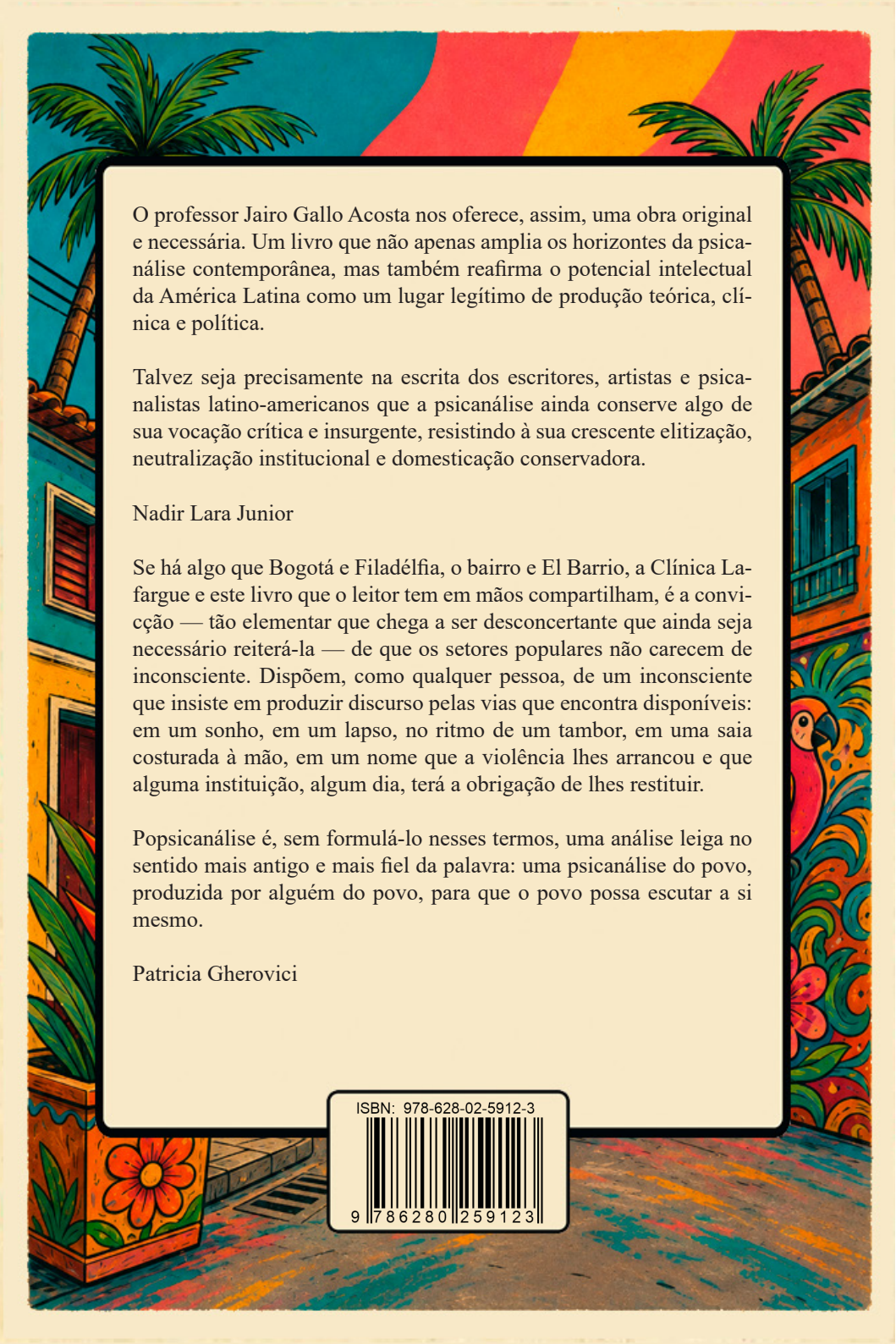
Steele, V. (2018). *Fashion Theory. Hacia una teoría cultural de la moda*. Ampersand

Versteegen, P. (2024). La posición social de los votantes de Trump en la sociedad estadounidense: singularidad y apoyo de la derecha radical. Volumen 46, Número 1 *Political Psychology* . <https://doi.org/10.1111/pops.12984>

Viveros Vigoya, M. (2015). Movilidad social, blancura y blanqueamiento en Colombia. *Revista de Antropología Latinoamericana y del Caribe*, 20 (3), 496–512. <https://doi.org/10.1111/jlca.12176>

Žižek, S. (2005). El objeto a en los lazos sociales. *elsigma.com* <https://www.elsigma.com/columnas/el-objeto-a-en-los-lazos-sociales-1-objet-a-in-social-links-2/7352>

Žižek, S. (2024). After Trump's Victory: From MAGA to MEGA. *e-flux.com*
<https://www.e-flux.com/notes/641013/after-trump-s-victory-from-maga-to-mega>



O professor Jairo Gallo Acosta nos oferece, assim, uma obra original e necessária. Um livro que não apenas amplia os horizontes da psicanálise contemporânea, mas também reafirma o potencial intelectual da América Latina como um lugar legítimo de produção teórica, clínica e política.

Talvez seja precisamente na escrita dos escritores, artistas e psicanalistas latino-americanos que a psicanálise ainda conserve algo de sua vocação crítica e insurgente, resistindo à sua crescente elitização, neutralização institucional e domesticação conservadora.

Nadir Lara Junior

Se há algo que Bogotá e Filadélfia, o bairro e El Barrio, a Clínica Lafargue e este livro que o leitor tem em mãos compartilham, é a convicção — tão elementar que chega a ser desconcertante que ainda seja necessário reiterá-la — de que os setores populares não carecem de inconsciente. Dispõem, como qualquer pessoa, de um inconsciente que insiste em produzir discurso pelas vias que encontra disponíveis: em um sonho, em um lapso, no ritmo de um tambor, em uma saia costurada à mão, em um nome que a violência lhes arrancou e que alguma instituição, algum dia, terá a obrigação de lhes restituir.

Popsicanálise é, sem formulá-lo nesses termos, uma análise leiga no sentido mais antigo e mais fiel da palavra: uma psicanálise do povo, produzida por alguém do povo, para que o povo possa escutar a si mesmo.

Patricia Gherovici

ISBN: 978-628-02-5912-3



9 786280 259123