

PSICANÁLISE DECOLONIAL & ESTUDOS INTERCULTURAIS

CLEYTON ANDRADE • BRUNO ALENCAR
MARIA GABRIELA DA SILVA • THALLISON NOBRE
(ORG.)



 **Edufal**

PSICANÁLISE DECOLONIAL & ESTUDOS INTERCULTURAIS

CLEYTON ANDRADE • BRUNO ALENCAR
MARIA GABRIELA DA SILVA • THALLISON NOBRE
(ORG.)



Maceió/AL
2024



UNIVERSIDADE FEDERAL DE ALAGOAS

Reitor

Josealdo Tonholo

Vice-reitora

Eliane Aparecida Holanda Cavalcanti

Diretor da Edufal

Eraldo Ferraz

Conselho Editorial Edufal

Eraldo de Souza Ferraz - Presidente
Fernanda Lins de Lima - Secretária
Alex Souza Oliveira
Cícero Pérciles de Oliveira Carvalho
Cristiane Cyrino Estevão
Elias André da Silva
Fellipe Ernesto Barros
José Ivamilson Silva Barbalho
José Márcio de Moraes Oliveira
Juliana Roberta Theodoro de Lima
Júlio Cezar Gaudêncio da Silva
Mário Jorge Jucá
Muller Ribeiro Andrade
Rafael André de Barros
Tobias Maia de Albuquerque Mariz
Walter Matias Lima

Núcleo de Conteúdo Editorial

Fernanda Lins de Lima – Coordenação
Mariana Lessa de Santana – Diagramação
Roselito de Oliveira Santos – Registros e catalogação

Conselho Científico da Edufal

César Picón - Cátedra Latino-Americana e Caribenha (UNAE)
Gian Carlo de Melo Silva – Universidade Federal de Alagoas (Ufal)
José Ignacio Cruz Orozco - Universidade de Valência - Espanha
Juan Manuel Fernández Soria - Universidade de Valência - Espanha
Junot Cornélio Matos – Universidade Federal de Pernambuco (UFPE)
Nanci Helena Rebouças Franco – Universidade Federal da Bahia (UFBA)
Patrícia Delgado Granados - Universidade de Sevilla-Espanha
Paulo Manuel Teixeira Marinho – Universidade do Porto - Portugal
Wilfredo Garcia Felipe - Universidad Nacional de Educación (UNAE)

Projeto gráfico e Editoração

JDMM

Capa e imagem da capa

Thallison Nobre

Revisão de Língua Portuguesa

Fátima Caroline Pereira de Almeida Ribeiro

Revisão da ABNT

Fátima Caroline Pereira de Almeida Ribeiro

Catalogação na fonte

Editora da Universidade Federal de Alagoas - EDUFAL

Núcleo de Conteúdo Editorial

Bibliotecário responsável: Roselito de Oliveira Santos – CRB-4 – 1633

P974 Psicanálise decolonial & estudos interculturais / Organizadores:

Cleyton Andrade; Bruno Alencar; Maria Gabriela da Silva;

Thallison Nobre. — Maceió : Edufal, 2024.

317 p. : 22 cm

Inclui bibliografia.

ISBN 978-65-5624-281-1. E-book

1. Psicanálise. 2. Estudos interculturais. 3. Decolonialismo I. Título.

CDU: 159.9

Direitos desta edição reservados à
Edufal - Editora da Universidade Federal de Alagoas
Av. Lourival Melo Mota, s/n - Campus A. C. Simões
CIC - Centro de Interesse Comunitário
Cidade Universitária, Maceió/AL Cep.: 57072-970
Contatos: www.edufal.com.br | contato@edufal.com.br | (82) 3214-1111/1113

Editora afiliada

Associação Brasileira
das Editoras Universitárias

Proibida a reprodução, no todo ou em parte, sem autorização prévia por escrito da editora, sejam quais forem os meios empregados.

SUMÁRIO

Apresentação	6
<i>Bruno Alencar, Maria Gabriela e Thallison Nobre</i>	
1. Do romance familiar ao romance colonial: o que a clínica ensina a escutar do racismo?	14
<i>Renally Xavier de Melo</i>	
2. Ainda não passou nossa esperança: um nada que canta	39
<i>Keilah Gerber</i>	
3. Entregadores: a condição periférica que habita o centro	72
<i>Samuel de Sousa Nantes e Cleyton Andrade</i>	
4. Coletivos: modos de vida e soluções de resistência e sobrevivência	98
<i>Renata Mendonça</i>	
5. A matriz inconsciente e decolonial da misoginia	115
<i>Andréa Guerra</i>	
6. Sertão nordestino: da exclusão à extimidade	145
<i>Melissa Barboza e Cleyton Andrade</i>	
7. Clínica e negritude: algumas reflexões teóricas prévias	167
<i>Carlos Roberto Drawin, Jacqueline de Oliveira Moreira, Karinne Vieira de Jesus e Leandro Bento da Silva</i>	



8. O colonialismo entre o não dizer e o esquecer: um debate epistemológico entre Boaventura de Sousa Santos e Sigmund Freud **184**

Fernanda Dupim

9. A lição dos Potiguara **215**

José Augusto Rocha e Cleyton Andrade

10. A lógica do não-todo e a escuta do particular: tensionamentos e subversões da negritude **238**

Fábio Santos Bispo

11. Conversação com Carla Rodrigues **268**



APRESENTAÇÃO

O exercício psicanalítico perpassa, inevitavelmente, a cultura, se estabelecendo de modo importante como um leitor e debatedor fundamental da vida social. Os atravessamentos éticos e políticos de uma psicanálise implicada nesse reconhecimento fazem surgir um movimento que parece advertido do que anuncia o provérbio africano: “até que os leões tenham seus próprios historiadores, as histórias de caça sempre glorificarão o caçador”. Destarte, a escuta, a pesquisa e a escrita do lado de quem sofre as violências advindas de uma atualidade assentada na lógica neoliberal e colonial podem oferecer o espaço para criticizar as dinâmicas de poder e construir uma psicanálise decolonial, anticolonial e antirracista.

As marcas desse entendimento aparecem no presente livro, desenvolvido através do ECLIPsi, um laboratório de pesquisa vinculado à Universidade Federal de Alagoas (Ufal) cujo nome é resultado de um anagrama com as iniciais de sua descrição: Laboratório de Psicanálise, Clínica e Estudos Interculturais. Com nomeação em 2021, o início do laboratório data de alguns anos atrás, com a proposta de desenvolver atividades de pesquisa, grupos de discussões e eventos nas modalidades *on-line* e presencial que



abordem questões vinculadas à clínica e aos estudos interculturais a partir do referencial teórico da psicanálise. Fazem parte desse grupo estudantes da graduação, do mestrado e do doutorado, bem como o público externo à universidade. Sendo assim, o ECLIPsi mostra-se aberto e diverso tanto na temática quanto no coletivo que participa das atividades organizadas pelo laboratório.

A idealização e a coordenação do laboratório ficam a cargo de Cleyton Andrade, psicanalista associado à Escola Brasileira de Psicanálise (EBP) e à Associação Mundial de Psicanálise (AMP), professor dos programas de Pós-Graduação em Psicologia e do Programa de Pós-Graduação em Linguística e Literatura da Ufal. Seu livro *Lacan Chinês*, publicado inicialmente pela Editora da Ufal (Edufal), ganhou, naquela edição, o primeiro lugar no Prêmio Jabuti, na categoria Psicologia, Psicanálise e Comportamento, em 2016. Em 2023, esse livro ganhou uma nova edição pela Editora Autêntica e, com ela, revisões e novos capítulos que testemunham um percurso e um campo de interesse pessoais que se inscrevem também no percurso que o ECLIPsi tem trilhado.

O ECLIPsi tem como horizonte epistemológico a psicanálise, ao passo que dialoga com outros campos do conhecimento, como as filosofias, sociologias, antropologias e as artes. Este livro que o leitor tem em mãos é, então, o resultado desses campos de interesse pelos quais o ECLIPsi tem se debruçado ao longo de seus anos de existência.



Em cada texto aqui presente, é possível capturar diferentes formas de segregação social e os efeitos decorrentes delas, mas também é possível testemunhar a potência de diferentes experiências que, ao lançarem mão da palavra – seja para falar, cantar ou escrever um texto –, viabilizam um tratamento para lidar com o real que surge da experiência de estar exilado, seja como mulher, pessoa negra, pobre, sertanejo, judeu ou indígena.

Assim como o surgimento da psicanálise ocorre a partir do relato clínico, o livro começa com o relato presente no texto de Renally Xavier: **Do romance familiar ao romance colonial: o que a clínica ensina a escutar do racismo**. Nesse texto, Renally infere acerca de como o racismo e o sexismo se articulam na constituição do sujeito a partir de uma pergunta que atravessa a construção teórico-clínica: em uma sociedade onde o racismo é sintoma de sua neurose cultural, a diferença sexual é a única que precisa ser considerada?

Da clínica ao canto na câmara de gás. O texto de Keilah Gerber, **Ainda não passou nossa esperança: um nada que canta**, parte de uma cena inusitada que se desenrola em uma câmara de gás de Auschwitz-Birkenau, a fim de analisar o último ato de judeus tchecos que viviam no Campo das Famílias. Forçados a atravessar o limiar da morte, eles cantam contra o intento de serem executados como um nada. O exame dessa passagem leva em conta o contexto geral da *Shoah* e a importância da música na cultura judaica e tem como referencial a Psicanálise.



De um coletivo que, em uníssono, canta diante da morte, vamos para um outro coletivo que se organiza para fazer greves e manifestações como iniciativas de não silenciar a precariedade que marca corpos como o de entregadores de aplicativos. O texto de Samuel Nantes e Cleyton Andrade, **Entregadores: a condição periférica que habita o centro**, reflete sobre as formas de organização social a partir da constituição de algumas condições de trabalho que são discutidas por um ângulo de conversa não muito comum, uma vez que os autores se voltam para olhar sobre o que da periferia adentrou o centro da cidade em vez de olhar do centro para a periferia. Para isso, a discussão parte da figura dos entregadores de aplicativos, que transita entre o centro e a periferia e, por isso, incorpora certas regras e modelos neoliberais, assim como traz ao centro uma nova forma de relação com o trabalho: polivalência, rotatividade, estratégias de sobrevivência etc., que são incorporadas no gerenciamento dos aplicativos.

Continuando pela cidade, Renata Mendonça nos leva, com seu texto **Coletivos: modos de vida e soluções de resistência e sobrevivência**, à uma discussão que contabiliza o corpo marcado pela constante ameaça de morte, um corpo-morro, e, a partir dele e se valendo de conceitos psicanalíticos, lê as questões raciais, o racismo à brasileira e a incidência deste sobre os coletivos e indivíduos na cidade. Trata-se de se debruçar sobre os laços sociais e a resposta dada por eles à incidência da violência racial.



Foi em uma cidade de porte médio, no interior do sudeste no Brasil, que Andréa Guerra se deparou com uma situação que resolveu questionar e tentar responder na medida em que a tomou como objeto de sua escrita no texto **A matriz inconsciente e decolonial da misoginia**. Nesse texto, a autora narra um episódio de misoginia que vivenciou e, a partir da pergunta que a tomou na hora, “fosse um homem em meu lugar, haveria espaço para essa forma de agressividade gratuita?”, percorre uma discussão sobre a violência de gênero e sua articulação com o horror ao feminino.

Avançamos um pouco mais e saímos da cidade em direção ao Sertão. O texto de Melissa Barboza e Cleyton Andrade, **Sertão nordestino: da exclusão à extimidade**, parte de obras clássicas sobre o Sertão, que se produziram no início do século 20 e o romance a partir de 1930, para discutir sobre o lugar do Sertão da exclusão à *extimidade*, partindo das considerações de Lacan sobre *Êxtimo* e de Freud acerca do *Infamiliar*. Esse texto prioriza o Sertão nordestino, por entender a indissociabilidade que Sertão e Nordeste têm no imaginário popular, sobretudo quando se tratam de fenômenos de segregação.

Do Sertão, voltamos à clínica, mas, desta vez, por uma via mais epistemológica e guiada por uma escrita que se deu em quatro mãos. Carlos Drawin, Jacqueline Moreira, Karinne Vieira de Jesus e Leandro Bento da Silva, no texto **Clínica e negritude: algumas reflexões teóricas prévias**, apresentam uma espécie de preâmbulo



epistemológico para se pensar uma clínica psicanalítica capaz de acolher as experiências decorrentes do racismo. O texto divide-se em duas partes: na primeira parte, aborda-se a ideia da existência de uma articulação simultaneamente intrínseca e conflitiva entre a clínica e a metapsicologia e, em seguida, são realizadas algumas observações acerca da compreensão da clínica enquanto um espaço de mediação onde possam desaguar as narrativas dos sujeitos que sofrem diferentes formas de discriminação e exclusão.

Continuando por caminhos mais epistemológicos, temos o texto de Fernanda Dupim, **O colonialismo entre o não dizer e o esquecer: um debate epistemológico entre Boaventura de Sousa Santos e Sigmund Freud**, que se propõe a sustentar a tese da compatibilidade lógica entre a proposta epistemológica de Boaventura de Sousa Santos e a psicanálise freudiana. Para tanto, Fernanda Dupim faz a ressalva de que, apesar de esses autores teorizarem sobre questões distintas e não operarem no mesmo campo discursivo, eles chegam, cada um à sua maneira, em pontos que ancoram possibilidades equivalentes, precisamente quanto à estruturação de um pensamento Pós-Abissal. Vemos, com esse texto, que a partir de Boaventura de Sousa Santos e de Freud é possível pensar sobre aquilo que o colonialismo insiste para manter apagado.

O apagado resiste e reivindica sem cessar, é com isso que ficamos com o texto de Fernanda Dupim e partimos para o seguinte,



escrito por José Augusto e Cleyton Andrade: **A lição dos Potiguara**. Nesse texto, os autores discutem o processo de indianidade entre o povo Potiguara da Paraíba e, a partir da formação e da reivindicação étnica dessa comunidade, busca-se ler a emergência de um sujeito político a fim de ser inscrito no universal. Assim, o percurso que começa refletindo sobre o fazer do etnógrafo prossegue explorando a questão “existem índios no Brasil?” para, em seguida, percorrer o tema da participação do Estado e sua relação com a produção de uma identidade, ou um corpo, Potiguara.

Continuando por terras em torno do Universal, do Singular e dos efeitos causados pelo colonizador, chegamos ao texto de Fábio Bispo: **A lógica do não-todo e a escuta do particular: tensionamentos e subversões da negritude**. Nesse texto, o autor se propõe a discutir a abertura que a psicanálise pode constituir para a escuta da singularidade, a partir de uma lógica que não suprime o particular. Assim, destaca os tensionamentos e subversões da negritude como estratégia política de contestação de um Outro universal, abstrato e colonizador e, com isso, tece uma discussão entre psicanálise lacaniana, negritude e feminismo negro.

Depois de caminhar pela pluralidade de textos tão variados, mas amarrados entre si pelos temas da alteridade e da segregação, o livro encerra com o registro de uma entrevista realizada com Carla Rodrigues em um evento organizado pelo ECLIPsi em novembro de



2022. Esse momento encerrou um ciclo de quatro encontros para discutir o livro *O luto entre clínica e política: Judith Butler para além do gênero*, de Carla Rodrigues. Na situação, foi possível ouvir a autora comentar sobre a obra, como também dirigir a ela perguntas suscitadas ao longo dos encontros anteriores, mediados por Cleyton Andrade e Samuel Nantes. O livro discutido em questão, na medida em que versa sobre a categoria do luto em Judith Butler, também abre as portas para discorrer acerca de corpos marcados para morrer e sua articulação com o gênero, o Estado e a clínica. A essas portas abertas chegamos, depois de nossa caminhada nos capítulos precedentes, em que fomos da clínica ao campo de concentração, ficamos pela cidade e depois nos dirigimos ao Sertão para, por fim, entrar em discussões mais teóricas, e nem por isso com menos chão.

É no registro de um encontro tão importante para o percurso do ECLIPsi que encerramos este livro e esperamos que quem o tenha lido possa carregar consigo inquietações que também façam laços e ganhem potência com o traçar das palavras, sejam escritas, faladas ou cantadas.

Bruno Alencar, Maria Gabriela e Thallison Nobre

Julho de 2023



1

DO ROMANCE FAMILIAR AO ROMANCE COLONIAL: O QUE A CLÍNICA ENSINA A ESCUTAR DO RACISMO?

Renally Xavier de Melo

Como é que se faz isso? Quero dizer, como é que a gente faz alguém amar a gente?

[...]

Toda noite, sem falta, ela rezava para ter olhos azuis. Fazia um ano que rezava fervorosamente. Embora um tanto desaminada, não tinha perdido a esperança. Levaria muito, muito tempo para que uma coisa maravilhosa como aquela lhe acontecesse. Lançada dessa maneira na convicção de que só um milagre poderia socorrê-la, ela jamais conheceria a própria beleza. Veria apenas o que havia para ver: os olhos das outras pessoas.

(Toni Morrison – *O olho mais azul*)

Desde sua origem com Sigmund Freud, a clínica psicanalítica é a bússola que orienta o analista para construir/revisar a teoria.



Assim, a escuta é o ponto de partida para a construção de um saber. Advertidos por Freud de que a Psicologia individual se relaciona com a Psicologia social e de que uma não existe sem a outra, interrogarmo-nos sobre os efeitos psíquicos que o racismo causa no sujeito que está em uma sociedade cujo sintoma de sua neurose cultural é o racismo, que se configura como algo que estrutura a sociedade. No horizonte de nossa construção clínico-teórica, a pergunta central que orienta nossa investigação é: em uma sociedade que se estrutura a partir da lógica do racismo, a diferença sexual é a única que deve ser considerada na escuta analítica?

Partindo dessa pergunta, fazemos uma articulação entre a diferença racial e a diferença sexual para investigar a teoria psicanalítica, articulando o relato clínico com uma fundamentação teórica em torno do romance familiar e do romance colonial e com outros conceitos, como estágio do espelho, narcisismo, ideal do eu e eu ideal, para discutir sobre a diferença racial a partir da dimensão mítica do complexo de Édipo.

Relato clínico

Maria procurou atendimento depois de escutar um *podcast* em que a analista comentava uma série que abordava o tema “racismo e sexismo” e disse que fazia algum tempo que pensava em procurar uma analista negra, pois sentia que havia algo que não



estava conseguindo avançar em sua análise. A analista perguntou o que ela havia escutado para fazer essa escolha e ela citou a frase: “antes, estava ocupada em ser mulher negra”. A frase que a analista havia dito no *podcast* é um recorte da fala da personagem principal da série *I may destroy you*, que diz que não se percebia como mulher porque estava ocupada em ser negra e pobre.

Assim que a sessão começou, a câmera abriu e a analista disse “Boa noite!”, ela falou: “Nossa! Como eu tô feia! Você aí, toda linda, e eu toda desmantelada em casa”. E mostra a roupa. Desde então, em cada sessão, vem cada vez mais arrumada.

Como era a primeira sessão, a analista não interpretou o equívoco da paciente e recolheu o significante de transferência para pensar sobre a demanda daquele sujeito que se relacionava ao fato de ser mulher negra. Nessa primeira sessão, Maria disse que não conseguia falar sobre algumas questões para sua antiga analista, uma mulher branca, loura e de olhos azuis, como a maioria dos homens com quem havia se relacionado até aquele momento.

Na primeira sessão, Maria levou elementos do sofrimento psíquico relacionado ao fato de ser uma mulher negra. A analista perguntou: “Quando foi que você percebeu que era negra?”. Com elementos do seu romance familiar, o sujeito disse que, ainda criança, quando seu pai ascendeu socialmente no trabalho e passou a ganhar um melhor salário, optou por colocá-la em uma escola particular



que era representada por sua família como um lugar frequentado por pessoas ricas e brancas. A mudança de escola veio com o dito da mãe de que, já que ela seria a única negra, precisaria ser melhor em tudo. E ela assim o fez, respondendo ao imperativo materno, como a mais cheirosa, a mais inteligente... A mais... A mais... A mais... Disse que isso funcionou bem por um tempo e que ia levando essa máscara branca até mesmo na faculdade de Medicina, onde o imperativo materno ficou ainda mais consistente.

Maria disse que não se sentia excluída ali, pois conseguia sustentar esse “mais”, o que a possibilitava fazer laço com os amigos de turma. Foi no momento em que estava para concluir o curso que passou a procurar acompanhamento psicológico. Fez algumas terapias com abordagens distintas até encontrar um psicanalista.

Desde cedo, ela lutava com a sua imagem corporal, brigando com a balança, na tentativa de eliminar o “peso”. Sua demanda inicial por atendimentos devia-se à compulsão alimentar. Desde criança, escutava o pai dizer: “Homem não gosta de mulher gorda”, e a analista comentou: “Que pesado!”. Maria disse que sua mãe ficou gorda depois da gestação. Até aquele momento, ela conseguira eliminar o peso que havia adquirido nas gestações anteriores.

Maria contou um fato que ocorreu na saída de sua infância e na entrada da adolescência. Por volta dos anos 2000, estava na moda um cinto de metal combinado com calças de cintura baixa.



Ela queria fazer parte daquela moda e, prontamente, pediu o cinto. A mãe respondeu que só atenderia ao pedido da filha se ela emagrecesse uma quantidade x de quilos. Ela topou o desafio que a mãe lhe impôs e continuou fazendo cálculos de calorias. A busca pelo corpo perfeito a direcionou para um ramo da Medicina que cuida da alimentação, em que comer saudável é o lema, mas ela segue entalada com os ditos maternos.

Em algumas sessões, Maria trazia todo o seu malabarismo com o corpo entre dietas, exercícios, embranquecimento e elementos do seu romance familiar, dos quais extrai dos ditos da mãe e das irmãs que é a mais querida pelo pai. Já com a mãe, tem uma relação difícil. Na lógica familiar, o pai fez nela um investimento diferenciado do que era destinado às suas irmãs.

Maria disse que só conseguia falar do que a incomodava com o ex-namorado quando estava mais bêbada – nem era tão bêbada assim – e que sentia medo de se parecer com a mãe, pois a considerava muito briguenta. Suas memórias infantis, marcadas pelos conflitos do casal parental, fizeram com que desejasse ser uma mulher diferente da mãe. Se a mãe grita, ela silencia e diz(conta) na comida.

Só depois de adulta foi que conseguiu perceber que os conflitos que sua mãe tinha com seu pai não eram apenas por ciúmes. Ela inventava coisas que não aconteciam. Isso culminou em um processo de divórcio recente, depois que a polícia entrou



com uma medida protetiva, cujo limite estabelecido separou o casal parental. Falou da desordem da mãe com a casa, que não conseguia arrumá-la nem estar arrumada e percebeu que a mãe tinha um quadro de sofrimento psíquico que hoje ela chama de surto.

Depois de fazer esse percurso do ambiente familiar, Maria trouxe cenas do seu ambiente de trabalho e disse que precisava fazer um esforço para ter sua voz reconhecida ali. Muitas vezes, sente o racismo simbólico, pois o cargo que ocupa em uma empresa faz com que tenha práticas de liderança com alguns funcionários, o que nem sempre significa que eles conseguem escutar o que ela sugere para a gestão. Disse que encontrou um jeito de dizer alguma coisa e a analista referiu: “Então você tem voz” e que sua imagem é rejeitada e considerada afrontosa no ambiente do trabalho, pois é uma mulher que se apresenta sempre bem arrumada.

Depois dessa intervenção, Maria chegou à sessão seguinte dizendo: “Pois bem, chegou a hora de falar de fulano [ex-namorado]”. O sujeito já havia sido citado em algumas sessões de forma bem superficial, mas sempre associado a um relacionamento abusivo. Ao dizer “chegou a hora de falar”, ela trouxe cenas mais detalhadas do seu último relacionamento. Oriunda de Minas Gerais, Maria foi para a capital de outro Estado da região Sudeste por questões de trabalho. Nesse período, saiu com uma amiga do trabalho para um restaurante e viu o fulano pela primeira vez. Disse que ficou impressionada com a



beleza daquele homem alto, louro e de olhos azuis, que lhe chamou a atenção ao entrar no restaurante. Sinalizou para a amiga com quem estava, mas não deu importância. Ele se sentou na área do bar e ficou rodando na banquetta, como se estivesse procurando alguém por quem se interessar. Surpreendentemente, ela foi a escolhida por aquele homem tão bonito.

Começaram a conversar. Ela considera que têm uma boa interação. Assim, “ficam várias vezes” e, entre as idas e vindas dele para aquela cidade por questões de trabalho, havia a constante possibilidade de que ele estivesse sempre na cidade onde ela morava. Ele lhe manda flores, viajam juntos, conhece a família dela, um verdadeiro Don Juan. Só depois que estava envolvida descobriu que ele era um homem casado e tinha uma filha adolescente. Ele havia se separado, porém, quando a relação terminou, ela compreendeu que, várias vezes, esse dito era para consolá-la e ia engolindo as desculpas que ele dava.

Ele se separou e levou-a para o Sul do País, para uma cidade que, segundo ela, era o lugar mais racista onde já havia pisado. No primeiro jantar com os amigos dele, ela se sentiu como se não valesse nada. Tudo o que havia construído para se proteger do racismo não serviu muito. Naquele lugar, não bastava ser inteligente, esforçada, gostar de literatura e ter autonomia financeira. Nem se arrumar podia, porque lá as pessoas não ligam para isso e saem de qualquer jeito. “Então, eu não podia ser eu”.



Ao se relacionar com alguém que herdaria empresas do pai, ela não valia muito. Os amigos dele sempre o tomavam como bom demais para ela. Diziam, na frente dela, que eles não combinavam como um casal, sem disfarçar a desaprovação da relação. Ela precisou de algumas taças de vinho para retrucar o anúncio que o ex-namorado fazia de que se casariam no próximo ano e perguntar: “Como eu vou me casar com você, se nem conheço a sua família? Sua família nunca aceitou me ver”.

Ele olhava para ela e dizia ter namorado mulheres que haviam recebido o título de *miss*. Frases do tipo “posso ter qualquer uma” eram constantes. Até que, um dia, mais enfático, ele disse: “Nossa, é preciso muito estilo para trazer uma pretinha para esse lugar, não é?”. Essa fala foi proferida no dia em que foram com os amigos dele passear de lancha. Naquele dia, ela percebeu que não havia ninguém que se parecesse com ela. Nos vários relatos que fez naquela sessão, a analista a interrompeu, quando ela disse que ele não era agressivo. “Não era?!” – perguntou a analista, em um tom de espanto. “Qual o nome que você dá a isso que me contou?”. Nas sessões, ela já havia mencionado várias vezes o nome racismo, mas nunca conseguia fazer uma relação direta com o fato de o ex-namorado ser racista.

Na última sessão, Maria afirmou: “Nossa! Essa semana passei toda com compulsão alimentar, querendo comer besteira. Aí me interroguei por que estava comendo daquele jeito e lembrei que fulano [ex-namorado] havia tentado uma aproximação há pouco tempo”.



Ela saiu para jantar com uma amiga, a quem falou sobre os efeitos da análise, e disse: “Não é que a outra analista não me escutasse, eu sentia que ela acolhia e acreditava em mim quando falava dessa questão, mas ela jamais fez perguntas que você faz, e isso me faz lembrar das coisas que eu precisei esquecer para ficar naqueles lugares. Passei a semana toda me lembrando das coisas que aconteceram”.

Maria contou que assistiu a um programa chamado *Papo de Segunda* em que Zezé Motta havia sido entrevistada e lhe perguntaram quantas vezes havia casado. Ela se chocou com a naturalização dos homens naquele lugar, pelo fato de a atriz dizer que havia um lugar destinado à mulher negra – o de concubina – e que casamento era algo quase que interdito.

Depois do fim da relação, Maria descobriu que, em menos de dois meses, seu ex-namorado assumiu uma relação com uma mulher branca e que frequentava a casa dos pais dele. Ela já havia desconfiado da traição, mas, para não bancar a louca, silenciou e fingiu acreditar no que ele disse – que era apenas uma funcionária de uma clínica onde ele fazia tratamento.

Considerações teóricas

No texto *O romance familiar dos neuróticos* (1909), Sigmund Freud traz a assertiva de que, no desenvolvimento psíquico da criança,



é necessário separar a forma idealizada de que ela se apropria da figura dos pais. Inicialmente, as crianças compreendem os pais como aqueles que portam autoridade e crença. Isso faz com que elas se identifiquem com eles e com o ideal de serem semelhantes a eles.

Quando a criança é lançada para outras experiências e apresentada a outras realidades, começa a ficar insatisfeita com as figuras parentais e a demonstrar sentimentos hostis contra eles. Tais afetos de hostilidade são possíveis quando há uma rivalidade sexual e o sentimento de ser preterida pelos pais.

A sensação de que seus afetos não são supridos pelos pais gera a fantasia de ser enteado ou adotado. Essa hostilidade não se dá sem a constatação da diferença sexual, e o complexo de Édipo terá um papel importante na construção desse romance. Portanto, os meninos serão mais hostis com a figura do pai, em detrimento da mãe. Entretanto, para as meninas, tal atividade fantasiosa pode se mostrar mais frágil. Gostaria de destacar a importância desses impulsos psíquicos, pois eles possibilitam compreender os mitos.

Nesse sentido, perguntamos: em uma sociedade colonizada, a diferença sexual é a única que importa? Qual o efeito na constituição do corpo quando ser negra/o marca uma diferença que formata os tipos de gozo do Outro sobre o sujeito, em que a lógica perversa faz da diferença uma marca que transforma o corpo negro em objeto de fetiche?



A partir dessa questão, entendemos que o mito terá um papel importante na tentativa de explicar as origens e que o complexo de Édipo se apresenta em sua dimensão mítica, pois é uma construção da teoria freudiana para explicar a forma como a libido se organiza. Isso posto, o mito, numa perspectiva freudiana, constitui-se como certa contradição na medida em que é uma metáfora para nomear o que se encontra inacessível ao mesmo tempo em que cria uma narrativa. Com base nessas considerações, inferimos que o mito apresenta uma possibilidade de ficção (Winograd; Mendes, 2012).

Assim, o romance familiar é o estágio em que há um afastamento na relação com os pais, o que possibilita criar devaneios que serão importantes no período da puberdade, mas que permanecem na vida psíquica do sujeito, pois servem para realizar seus desejos e corrigir a vida. Apresentam dois objetivos: um erótico e o da ambição. Livrar-se dos pais para substituí-los por outros em posição mais elevada. Assim, o conceito do romance familiar é importante para nós na medida em que temos as fantasias em que o sujeito modifica, imaginariamente, os laços com seus pais, e essas fantasias têm seu fundamento no complexo de Édipo.

Nesse sentido, a partir da dinâmica do romance familiar, de que extraímos a dimensão mítica na infância, de modo semelhante, pensamos em outro mito que se coloca de modo coletivo no Brasil – o da democracia racial. Ambos podem ser pensados a partir da



lógica da sexualidade, porquanto repousam seu fundamento na dinâmica pulsional.

No que tange ao racismo e ao sexismo na cultura brasileira, Lélia González infere que o racismo é sintoma da neurose cultural brasileira. Essa assertiva corrobora as contribuições da epistemologia psicanalítica, que argumenta acerca do racismo à brasileira, considera as especificidades do racismo no Brasil e infere que os mecanismos de recalque e de denegação nos ajudam a compreender essa formação sintomática.

Ao considerar tais mecanismos, ela considera os efeitos do racismo a partir de sua lógica edípica. Se, de um lado, a autora menciona a categoria lugar, destinada ao negro, em sua dimensão geográfica, política e discursiva, razão por que ele fica interdito na cultura, de outro, ela infere a dimensão do desmedido que se dá a partir dos modos de dominar o negro. Dito de outro modo, ela se apropria dos mecanismos de defesa do eu, com base na lógica da neurose e da perversão, para pensar a forma como os processos de dominação colonial acontecem no território brasileiro. Todavia, ao considerar a lógica edípica, extrai a dimensão da resistência passiva da mãe preta e do pai João nas transmissões da cultura africana na cultura brasileira.

É por meio das contribuições de Frantz Fanon que Lélia González pensa o efeito do encontro do colonizado com o



colonizador, do qual extrai um questionamento sobre como se dão os processos de identificação, não só localizando em sua dimensão imaginária, mas também inferindo algo que se constitui a partir de sua dinâmica pulsional. Ao interrogar sobre o mito da democracia racial brasileira, ela extrai uma verdade como uma ficção que se encontra nas fantasias do Carnaval, localiza algo que desafia as explicações da lógica, mas se encontra encarnada na figura da mãe preta, da doméstica e da mulata.

O conceito de democracia racial foi cunhado por Gilberto Freyre para inferir que, no Brasil, não há racismo, pois haveria uma relação cordial entre os senhores e os escravos. Esse autor consegue perceber a função da miscigenação no início do século 20 com uma lógica que considera uma valorização e que produziria certa identidade para o povo brasileiro, em detrimento do discurso científico daquela época, que defendia a política de embranquecimento da população brasileira com ideais eugenistas.

Lélia Gonzalez, ao se apropriar das contribuições de Gilberto Freyre, partindo de uma dinâmica mítica, extrai a dimensão sexual dessas relações marcadas por violências contra a população negra. Ao pensar nessas relações, ela problematiza o lugar do senhor e do escravo por meio da dialética hegeliana. Isso implica pensar na dimensão da fantasia na problemática do racismo, localizando a relação do sujeito com o objeto.



A dimensão sexual do racismo também é discutida por Frantz Fanon (2020), que menciona o objeto olhar e que, aos olhos do branco, o negro não tem dimensão ontológica. Assim, diante do olhar do branco, o esquema corporal do negro é atacado. Além disso, o conhecimento do corpo se dá a partir de uma lógica de negação. Devido aos vários ataques que o corpo sofre, o esquema corporal cede lugar ao esquema epitérmico racial e o racismo faz com que o negro esteja diante de algo irracional, que se localiza na fantasia colonial de dominação imposta pelo ideal branco.

Fanon (2020) assevera que a situação racial não se dá por meio de uma lógica racional, mas que é fundamental pensar nos fenômenos sexuais. Assim, o autor infere que há uma dimensão fóbica na relação do branco com o negro, por causa de seu sexo.

Ao problematizar o esquema corporal, Fanon (2020) se apoia nas contribuições lacanianas do estádio do espelho para pensar na dimensão fóbica que se instala no branco quando está diante do negro e infere que o Outro do branco é o negro, só que o negro é percebido pelo branco como algo não representável, não assimilável. Sob o ponto de vista de Lacan, aquilo que não encontra representação será nomeado objeto a, objeto causa de desejo.

As contribuições lacanianas do estádio do espelho nos levam a compreendê-lo como um conceito para explicar o narcisismo primário e as primeiras identificações do eu. O estádio do espelho



é o momento em que a criança constrói sua imagem corporal na relação com o outro. Esse estágio aponta para a assunção do corpo da criança mediado pelo outro. Essa é uma fase importante, porque é nela que temos, estruturalmente, o formalismo do eu, em que a criança aliena sua imagem e a constituição de outro que não é ela. Esse estágio é importante porque, nele, há um tratamento da agressividade constituinte.

Se o estágio do espelho é o momento em que o sujeito formata um eu-corpo a partir da relação com o outro, o que acontece, diante do espelho, quando sua imagem é representada em uma não representação?

No que diz respeito ao estágio do espelho em sua relação com o narcisismo, retornamos às contribuições de Sigmund Freud (1914), que entende esse conceito para além de algo específico da perversão, mas como algo constituinte que fará parte do desenvolvimento pulsional em que se estabelece o autoerotismo. Assim, temos um investimento pulsional que se estabelece, inicialmente, no próprio eu e, depois disso, passa a investir nas relações objetais. O narcisismo também será importante para o estabelecimento do eu ideal e do ideal do eu.

A superpotência sexual é mais um dos estereótipos que atribui ao negro a supremacia do biológico, e, como os da resistência física



e da “sensibilidade” privilegiada, reafirma a representação de animalidade no negro, em oposição à sua condição histórica, à sua humanidade.

Assim os traços que poderiam caracterizar o negro como superior são aqueles que simbolizam uma verdadeira inferioridade e que definem “a besta”.

Passaram por nossos olhos, ouvidos e pele fragmentos de discursos, colhidos das histórias de vida que nossos entrevistados, nos quais ouvimos falar o negro enquanto sujeito que introjeta, assimila e reproduz, como sendo seu o discurso do branco. O discurso e os interesses. Tal façanha – a hegemonia dos interesses dominantes – é viabilizada pela eficácia dos mecanismos ideológicos cuja garantia, em nível psíquico, é assegurada por certas articulações estruturais e transações psicodinâmicas que cumpre elucidar. Assim é que se impõe o exame e os dois, narcisismo e ideal do ego, forças estruturantes do psiquismo que desempenham seu papel-chave na produção do negro enquanto sujeito – sujeito identificado e assimilado ao branco. (Santos, 2021, p. 62-63).



Nas contribuições lacanianas, o sujeito só se constitui quando se insere no universo da linguagem. Assim, o sujeito da Psicanálise se funda em sua divisão. Entretanto, nos processos de identificação imaginária, as identificações primordiais se configuram, o

investimento é na própria imagem e nas identificações secundárias, o sujeito investe em um objeto exterior a ele. Nesse contexto, ao produzir um ideal de eu branco, o racismo faz com que os processos de identificação do negro à sua própria imagem sejam abalados. Grada Kilomba (2018), ao reler o mito do complexo de Édipo, em uma perspectiva decolonial, aponta novos modos de pensar no Édipo e sua relação com o desejo e sinaliza, nessa história, a violência, o genocídio da população negra e a relação com a lei.

É o pai de Édipo que vê o filho como rival e, simbolicamente, o expõe a um conflito: o de ser morto pelo pai ou matá-lo. Em uma sociedade em que há uma relação colonial, o conflito se instala da seguinte forma: ainda que aqueles que estão à margem obedeçam à lei, jamais serão uma autoridade dela, pois ou se é assassinado ou punido pela própria lei.

Na lógica colonial, ao estabelecer uma relação de outridade com os negros, o branco desloca o seu desejo de matar o pai para os que estão à margem. Assim, é destinada toda a irracionalidade para os negros que não detêm o poder que os constituirá como sujeitos.

Articulações entre teoria e clínica

Desde o primeiro instante da sessão, a paciente coloca a dimensão do corpo e, ao elogiar a analista, revela uma depreciação a si. Em seus relatos, a depreciação ancora-se no “corpo gordo”,



na entrada da adolescência. O recharço ao corpo gordo seria um encobrimento do corpo da mulher negra? E, aqui, destacamos a importância que esse sujeito dá à imagem.

Tal fato pode ser lido como algo muito comum na clínica com as mulheres. Inferimos que a leitura desse caso não desconsidera a clínica estrutural, a lógica do feminino, da mascarada e da devastação posta na relação entre mãe e filha. Porém, como recorte de leitura, nesse momento, destacamos a dimensão do racismo para pensar na forma como esse sujeito se relaciona com seu corpo, tentando encobrir com mais o que está inscrito com menos, em busca de um corpo ideal, na tentativa de fazer parte de uma lógica universal.

Essa decisão se encontra em destaque na própria fala da analisante, ao procurar por uma analista que ela compreende como “mulher negra” e revelar o equívoco na forma como escuta o que se havia dito no *podcast*, destacando elementos do corpo da outra analista: cabelo, olho, pele.

Assim, a leitura desse caso precisa ser pensada na articulação posta na interseccionalidade de raça, gênero e classe. Pensar nesses conceitos se justifica porque os processos de alienação do sujeito se dão por meio de processos de dominação. Partindo da concepção de que o Outro é o tesouro dos significantes, nos interrogamos acerca do efeito da diferença racial em uma sociedade colonizada. Cito Margareth Menezes, na canção *Alegria da cidade*, que diz: “minha



pele é linguagem e a leitura é toda sua [...] / eu sou parte de você, mesmo que você me negue”. Qual efeito subjetivo se apresenta para esse sujeito ao estar diante de uma analista cujo corpo não tem elementos que lembram a violência dos homens brancos com quem ela se relacionava?

Entendemos que, ao demandar uma análise a partir da frase escutada no *podcast*, esse sujeito revela um equívoco que anuncia os significantes de transferência. Então, ao supor da analista um saber sobre ser “mulher negra”, aponta o quanto ela se ocupa em ser uma mulher negra. Essa demanda mostra uma solução sintomática na forma como ela é alienada pelo Outro e como o outro goza dela.

No que diz respeito aos significantes “mulher”, “negra” e “pobre”, este último é mais velado no discurso e fica posto nas entrelinhas. Isso possibilita a leitura, no campo do significante, daquilo que se articula com o gozo racista, mas, sobretudo, o que formata o ideal. Esses significantes apontam para a dinâmica da identificação e do que se coloca na constituição do sujeito no estádio do espelho, que, para ser reconhecida pelo outro, precisaria ser “mais”, na tentativa de encobrir a diferença racial para passar em branco.

Entendemos que ser negra é um significante que interroga o ser mulher e o ser pobre. Não se trata, aqui, de negra como um adjetivo para qualificar a mulher, mas de considerar “mulher”, “negra” e “pobre” como significantes que agenciam tipos de gozos



e marcam a inscrição da diferença. Se considerássemos apenas o significativo “mulher”, certamente, não seria possível tratar o gozo na complexidade em que ele se coloca de forma interseccional, considerando a inscrição da diferença além da lógica binária, mas na complexidade da encruzilhada.

Diante do enigma “como ser mulher negra?”, a mãe obtura as possíveis saídas do sujeito pelo campo do desejo e aponta respostas com base em uma lógica do ideal, que retorna para esse sujeito de um modo superegoico – ser a mais cheirosa, a mais inteligente, mais..., mais... Para ser possível identificar o que compõe o ideal branco.

A partir desse lugar, a “mulher negra” vai resgatando elementos de sua história, em que o romance familiar se mistura com o romance colonial e fica consistente. O romance familiar, no contexto de uma discussão acerca do racismo, justifica-se na medida em que esse conceito aponta para uma operação de separação que o sujeito faz com o Outro. Ao constatar a falha/falta no campo da autoridade, o sujeito faz uma separação que implicará o abalo de alguns ideais. Como saída para essa ruptura com o Outro, ele cria fantasias que, em última instância, objetivam salvar o pai em sua forma idealizada e simbólica. Portanto, trata-se de uma operação com a lei.

Nesse sentido, trazemos as contribuições de Fanon, quando diz que o racismo faz com que o esquema corporal do negro seja



atacado. Se a mãe anuncia que a filha não tem o corpo igual ao das meninas de sua idade, o racismo atualiza o imperativo materno em que seu corpo não passará em branco. Assim, um dos efeitos do racismo é um abalo identificatório na construção do narcisismo desse sujeito.

Em relação à mulher, o corpo também passa por abalos identificatórios quando seu pai anuncia que, para ser desejada, a mulher deve ser magra, isto é, não seja como sua mãe. Portanto, a forma como o pai anuncia as diferenças entre ser mulher e ser mãe é uma equação que equivale a magra/gorda.

O “peso do corpo” apresenta uma dupla operação: aquela que, ao chegar, dá à mãe um peso que, até então, ela conseguia perder. Além disso, o significante “peso” que opera nesse corpo se articula com a construção fantasmática que a criança faz diante do casal parental. Um corpo pesado – e, aqui, inferimos que o peso não estaria só relacionado ao que marca a sexualidade feminina na distinção posta entre ser mãe e mulher, mas também ao peso de ser negra em um contexto de ideal branco.

Nesse caso, convém destacar o significante “comida”, que tem uma dupla função e faz alusão à relação com a mãe e à forma como os homens se relacionam com ela, um corpo para ser comido. A saída superegoica do sujeito sobre o dito materno é de se fazer mais na tentativa de encobrir a desvalorização que o racismo estrutural



impõe ao seu corpo. A relação do negro com o supereu foi pensada por Neusa Souza Santos com base na relação com os conceitos de ideal do eu e o eu ideal, como foram teorizados por Freud. Faz-se perfeita para passar em branco, na tentativa de extrair o mínimo de reconhecimento diante do olhar do outro.

A escola será o ponto que marca o dito do outro sobre o sujeito e aparece na cena como um lugar de encontro com a diferença imposta pelo ideal branco. Assim, a escola, para muitos sujeitos negros, é um lugar traumático, em que o negro é representado como não ser/não ter, pois é nesse espaço que muitas crianças conseguem perceber a diferença racial.

Além da dinâmica superegoica, destacamos o objeto voz, que se encontra interdito por esse sujeito. Se, de um lado, ela traz as brigas da mãe como doente de ciúme na relação com o pai, diante dos homens, tenta, ao máximo, “não bancar a louca”. Entretanto, na lógica colonial, a voz se constitui como um objeto importante para se pensar no silenciamento como um dos efeitos do racismo. A voz que só pode ser solta quando bebe alguma coisa, o que revela uma lógica de inibição. Com a intervenção da analista, “então você tem voz”, na sessão seguinte, ela chega dizendo: “chegou a hora de falar de fulano”.

Grada Kilomba (2019), ao discutir sobre a função da máscara, articulada ao colonialismo, à memória, ao trauma e à descolonização,



refere-se à máscara do silenciamento, que foi uma peça concreta do projeto de colonização europeu, e tinha duas funções: a primeira era impedir os escravizados de comerem e a segunda, a principal, relacionava-se à mudez, portanto, um lugar de silenciamento e de tortura. A boca é um órgão importante, porque simboliza a fala e a enunciação. Assim, em uma sociedade que se estrutura em sua lógica racista, a boca é um órgão de opressão e de violência e uma metáfora para posse.

Se, de um lado, a intervenção da analista apontava para o objeto voz, cabe, aqui, destacar a dimensão política do inconsciente, em que o objeto voz se configura como objeto a, ou seja, um objeto que não é representável, mas que só pode ser identificado em forma de fragmentos parciais. A resposta do sujeito para a intervenção da analista aponta para um afrouxamento na inibição. Aqui, também se trata de tirar a máscara para falar livremente, condição que é fundamental na sessão de análise, em que o sujeito pode falar da violência colonial. Assim, em uma sessão de análise, em que o analista se encontra advertido do racismo, o subalterno pode falar, pois o analista pode escutar a violência colonial.

Na relação com o ex-namorado, a mulher sente o peso da pele, sem conseguir operar com os recursos que, até então, conseguiam mascarar a negrura. Aqui, se instala para o sujeito um cruzamento duplo, em que se desvela o real da diferença sexual e da



diferença racial. O sujeito já havia se deparado com essas diferenças, mas, nesse momento específico, elas se apresentam cruzadas e as máscaras já não podem mais encobrir.

Isso nos faz perguntar se o romance familiar requer um processo de deslocamento. O que acontece com o sujeito negro que se apropria do ideal branco na tentativa de alcançar a ascensão social? Virgínia Bicudo considera esse processo como algo violento, pois ele se confronta com um duplo não pertencimento: branco demais para ser negro e negro demais para ser branco. A fala do ex-namorado, no passeio de lancha, aponta para essa dinâmica. Em seu texto, Freud (1915) faz uma associação dos conteúdos inconscientes ao mestiço e, por mais que consiga alcançar outro lugar, será interditado.



Referências

BICUDO, V. L. *Atitudes raciais de pretos e mulatos em São Paulo*. São Paulo: Sociologia e Política, 2010.

ESTEVÃO, I. R. *O complexo de Édipo*. São Paulo: Aller, 2021.

FANON, F. *Pele negra, máscaras brancas*. São Paulo: Ubu, 2020.

FREUD, S. O romance familiar dos neuróticos. In: *Sigmund Freud: obras completas*, v.8. São Paulo: Companhia das Letras, 2015 [1909].

FREUD, S. O inconsciente. In: *Sigmund Freud: obras completas*, v.12. São Paulo: Companhia das Letras, 2010 [1915].

FREUD, S. Psicologia das massas e análise do eu. In: *Obras incompletas de Sigmund Freud*. Belo Horizonte: Autêntica, 2011 [1921].

FREUD, S. Feminilidade. In: *Obras incompletas de Sigmund Freud*. Belo Horizonte: Autêntica, 2016 [1933].

GONZÁLEZ, L. *Por um feminismo afro-latino-americano*: ensaios, intervenções e diálogos. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

LACAN, J. O estádio do espelho como formador da função do eu. In: *Os escritos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998 [1949].

NOGUEIRA, I. B. *A cor do inconsciente*: significações do corpo negro. São Paulo: Perspectiva, 2021.

KILOMBA, G. Édipo. In: *Desobediências poéticas*. São Paulo: Pinacoteca de São Paulo, 2018.

KILOMBA, G. *Memórias da plantação*: episódios de racismo cotidiano. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

SOUZA, N. S. *Tornar-se negro ou as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social*. Rio de Janeiro: Zahar, 2021.

WINOGRAD, M.; MENDES, L. C. Mitos e origens na psicanálise freudiana. *Cad. Psicanál. CPRJ*, Rio de Janeiro, v.34, n.27, p.225-243, jul./dez. 2012. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-62952012000200013. Acesso em: 20 nov. 2022.



2

AINDA NÃO PASSOU NOSSA ESPERANÇA: UM NADA QUE CANTA

Keilah Gerber

Nós fazemos canções e as cantamos,
pois as canções unem nossas almas,
elevam nossos sentimentos e
sustentam nossos músculos.

(Shmerke Kaczerginski)



A cena e as testemunhas

Milhares de judeus aguardam a morte quando “de repente e de forma espontânea uma música emerge dali. [...] [Os nazistas] não podem entender, [...] como é possível que lá no *bunker*, no coração da sepultura, no limiar da morte, no último minuto de vida, pessoas [...] deixem suas vozes serem ouvidas cantando” (Gradowski, 2008, p. 148, tradução nossa¹). O intrincado episódio ocorreu em uma das

1 No original: “De repente y de manera espontánea surge de allí una canción. [...] No pueden comprender, [...] cómo es posible que ahí en el búnker, en el corazón de la tumba, en el umbral de la muerte, en el último minuto de la vida, la gente [...] dejen oír sus voces cantando”.

câmaras de gás de Auschwitz-Birkenau. A cena mereceu a atenção e o registro de Zalmen Gradowski (2008), um judeu polonês que não sobreviveu ao que ele nomeou como “o coração do inferno” (p. 69, tradução nossa²), a fábrica de cadáveres nazista em Auschwitz.

Nos Campos de Extermínio, somente aqueles que circularam pelos caminhos daruína do povo judeu poderiam fornecer testemunho ocular de suas cenas finais e mais íntimas. Zalmen Gradowski foi uma dessas pessoas. Como membro do *Sonderkommando* – Esquadrão Especial, na ironia nazista –, ele foi obrigado a executar atividades que incluíam desde o encaminhamento de judeus recém-chegados a Auschwitz-Birkenau para as câmaras de gás até a eliminação das cinzas produzidas pela queima dos corpos.

Os *Sonderkommandos* eram formados por centenas de prisioneiros judeus de diferentes origens e farta diversidade cultural. Eles presenciaram e narraram acontecimentos que ficariam apagados do registro da história, caso tivessem se calado. Apontar a possibilidade de silêncio é reconhecer que, para testemunhar, muitos encararam a culpa e a vergonha que sentiam pelo que precisaram fazer na esperança de sobreviverem. Além disso, muitos os acusavam de terem aceitado executar atividades degradantes que envolviam o entorno da morte de outros judeus. E, nesse sentido, foi preciso enfrentar o receio de serem julgados pela comunidade

2 No original: “El corazón del infierno”.



judaica, pelos familiares e amigos, em virtude de uma interpretação equivocada de que seriam colaboradores dos nazistas, e não vítimas de uma escolha forçada.

Gradowski, que não sobreviveu à Guerra, deixou seus testemunhos enterrados entre os fornos crematórios de Auschwitz-Birkenau na expectativa de que fossem encontrados no futuro. Deixar tais registros colocou a sua própria vida em risco, por duas razões: 1. ser surpreendido portando recursos a que ele não deveria ter acesso poderia levá-lo a ser eliminado sumariamente e 2. ser flagrado deixando escritos do que ele viu e ouviu também tinha como consequência a morte. Sobre o primeiro ponto, vale dizer que os *Sonderkommandos* não tinham acesso a papel, caneta etc. Logo, todo o suporte material de seu testemunho foi adquirido mediante permutas de alimento e itens valiosos encontrados nos corpos das vítimas assassinadas e depois contrabandeados com outros prisioneiros. Além da dificuldade de conseguir os bens e ter que escondê-los, era necessário encontrar alguém de confiança para fazer as transações e cuidar para não ser delatado. Sobre o segundo ponto, também cabe esclarecimentos: o propósito dos nazistas era eliminar qualquer prova e possibilidade de testemunho, pois eles queriam ditar “a história dos *Lager*”³ (Levi, 2016, p. 7).

3 *Lager* é a palavra alemã para Campo e é utilizada em referência aos Campos de Concentração e de Extermínio.



No que concerne aos *Sonderkommandos*, havia um agravante: eles eram considerados *Geheimnisträger* (portadores de segredos), ou seja, eram os únicos que conheciam os segredos da fábrica da morte (Lanzmann, 1987). Por essa razão, acima da maioria dos prisioneiros no Campo, seu testemunho nunca poderia ganhar corpo. A seu tempo, todos os membros do *Sonderkommando* deveriam morrer e eles viviam com essa certeza. Tal contexto indica que os testemunhos produzidos durante o período de cativeiro e encontrados após a libertação do Campo, como o de Gradowski, foram feitos mediante considerável cautela e por haver um real engajamento desses prisioneiros.

Filip Müller, judeu tcheco, foi outro membro do *Sonderkommando* a registrar a cena que abre este texto. Seu testemunho nos chega, principalmente, por duas fontes: 1. o livro publicado por ele com o título *Eyewitness Auschwitz: three years in the gas chambers*, que, em tradução livre, é *Testemunha ocular em Auschwitz: três anos nas câmaras de gás*, e 2. pelo documentário *Shoah*, de Claude Lanzmann (1987), do qual derivou um livro de mesmo nome. Filip Müller foi particularmente atravessado pelas vozes que entoaram canções tão familiares a ele e em sua língua materna. Os que morreram cantando eram seus conterrâneos e, por pouco, Müller não se deixa morrer com eles. A passagem das famílias tchecas pelo Campo de Auschwitz-Birkenau marca uma



singularidade no tratamento dispensado pelos nazistas a esse grupo e tem seu desfecho marcado pelo modo como as vítimas se resignaram à morte. Sobre o destino do que ficou conhecido como o Campo das Famílias e o que ecoa dele, nos deteremos.

As famílias tchecas e os Campos

O Campo das Famílias foi formado a partir do transporte de prisioneiros judeus oriundos do Campo de Concentração de Terezín⁴ ou Theresienstadt, na nomenclatura nazista, na antiga República da Tchecoslováquia. O Campo de Terezín, criado em outubro de 1941, acabou se tornando um atípico campo cultural. Para lá, foram enviados acadêmicos, artistas e músicos judeus de diversos países ocupados pelos nazistas. Esther Adolphine Freud, irmã de Sigmund Freud, foi enviada a esse Campo em junho de 1942 e encontrou a morte em setembro do mesmo ano.

Apesar da proibição inicial de se realizar qualquer atividade artística, não tardou para os nazistas verem na profusão criativa uma oportunidade. Estimular o desenvolvimento de atividades culturais e exibi-las era uma conveniente forma de convencer a opinião pública, em especial a Cruz Vermelha Internacional, de que

4 Em alguns textos, encontramos referência a essa localidade como “gueto” e, em outros, como “campo de concentração”, pois, além de ser um lugar de confinamento da população judaica da região, funcionava também como um campo de passagem.



as condições de vida oferecidas pelos nazistas eram adequadas e humanizadas. Apesar da fachada, no Campo de Terezín, os prisioneiros viviam amontoados e milhares de pessoas morreram de fome e de doenças, como o tifo. Terezín se tornou “campo modelo”, útil para negar as notícias que começavam a circular sobre a degradação imposta pelos nazistas aos judeus (Lerner, 2009). Apesar de ter durado cerca de três anos tendo como mote o estímulo criativo, o fluxo de prisioneiros para Campos de Extermínio se dava com regularidade. Um dos principais destinos era Auschwitz.

O Campo das Famílias de Auschwitz-Birkenau foi estabelecido em setembro de 1943, a partir da chegada de cerca de 5.000 judeus tchecos transportados de Terezín. Posteriormente, outros prisioneiros foram enviados de lá para o Campo das Famílias, porém, alguns transportes advindos da mesma localidade eram encaminhados diretamente para as câmaras de gás. As pessoas destinadas ao Campo das Famílias não passaram pelas habituais seleções, não tiveram os cabelos raspados e não precisaram trocar as roupas civis por uniformes listrados (Müller, 1979; Gradowski, 2008). O Campo recebeu tal designação pois lá as famílias permaneceram unidas: homens, mulheres, crianças e idosos viviam juntos. Os demais prisioneiros não entendiam o porquê do “tratamento especial” dispensado a esse grupo, mas não há um grande mistério na motivação. Os nazistas pretendiam salvar as aparências. O



procedimento não tinha função distinta da operada em Terezín, ou seja, convinha para compor a farsa e servir de falso representante da vida nos Campos. Quer dizer que, caso fosse necessário apresentar provas à Comissão Internacional da Cruz Vermelha, os prisioneiros judeus que viviam no Campo das Famílias serviriam de “prova viva” de que eram enganosos os relatos de que os deportados estavam sendo mortos pelos nazistas.

Seis meses após o início do funcionamento do Campo das Famílias, Filip Müller (1979) interceptou um documento que informava não ser mais necessário manter esse Campo e que as famílias deveriam ser liquidadas. Preocupado com o destino dos judeus tchecos, na primeira oportunidade, Müller contatou prisioneiros com acesso aos grupos da Resistência em Auschwitz e no Campo das Famílias. Seu objetivo era articular uma revolta conjunta, a fim de tentar salvar seus compatriotas. Quando a determinação de gasear as famílias tchecas veio à tona, já fazia algum tempo que os prisioneiros do Esquadrão Especial tentavam articular com os membros da Resistência um levante, sem sucesso. Os *Sonderkommandos* acreditavam que essa notícia infeliz colocaria tanto a Resistência quanto os judeus tchecos em movimento, mas, para sua surpresa, as pessoas do Campo das Famílias não quiseram saber da advertência.

Como bem observou Filip Müller em outra circunstância: “quem quer viver está condenado à esperança” (Lanzmann, 1987,



p. 99). Acreditar que a vida não estava em perigo fez com que as famílias tchecas se agarrassem a uma esperança vazia. Freud (2020, p. 117) alertou que, apesar de se saber que o desfecho da vida é a morte, o ser humano não cessa de colocá-la de lado, pois, “no inconsciente, cada um de nós está convencido de sua imortalidade”. Claro que, no âmbito concentracionário, a questão se mostrava um tanto ambígua, pois a possibilidade da própria morte era atualizada incessantemente, tendo como efeito a inviabilidade de negá-la por completo; ao mesmo tempo e em sentido oposto, muitos prisioneiros se obstinaram, decididamente, em direção à vida. Müller, Gradowski e muitos de seus colegas do *Sonderkommando*, mesmo sabendo que estavam marcados para morrer, viveram com a esperança de que talvez conseguiriam, “contra toda esperança, escapar daquele inferno” (Lanzmann, 1987, p. 192). Também Primo Levi (1988), apesar de considerar que no Campo se perde o hábito de ter esperança, reconhece que o que fazia com que os prisioneiros não fossem em direção à cerca eletrificada era um louco e insensato grão de esperança. Uma esperança inconfessável.

Duvidar da informação enviada pelos *Sonderkommandos* não era difícil, pois, além da resistência psíquica, outras razões concorreram para a inércia do grupo. Os judeus do Campo das Famílias sabiam que sua situação era anômala quando comparada a outros subcampos de Auschwitz. E, de fato, o seu *status* era único



também em relação a outros Campos. Acreditava-se que o Governo da Tchecoslováquia ou que a Cruz Vermelha Internacional havia feito algum trato com os nazistas para poupá-los (Müller, 1979; Gradowski, 2008). Além disso, eles foram inundados de notícias falsas pelos nazistas, que prometiam enviar as famílias para o Campo de Heydebreck a trabalho. As mentiras eram injetadas para “adormecer e paralisar os pensamentos realistas e a consciência das pessoas”⁵ (Gradowski, 2008, p. 129, tradução nossa). Outra questão entrou em jogo na recusa em participar da revolta: a preocupação com as crianças, os idosos e os doentes. Os homens que se mantinham fortes e saudáveis não queriam testemunhar os seus entes queridos serem massacrados diante dos seus olhos, e “se a morte fosse inevitável, então eles prefeririam morrer juntos na câmara de gás”⁶ (Müller, 1979, p. 106, tradução nossa). Para piorar a credibilidade do alerta, na data prevista para o gaseamento⁷, nada aconteceu. Isso fez com que os *Sonderkommandos* fossem acusados de semear o pânico. Algum tempo depois, outra interceptação revelou a nova



5 No original: “adormecer y paralizar los pensamientos realistas y la conciencia de la gente”.

6 No original: “If death was inevitable, then they would rather die together in the gas chamber”.

7 Apesar do verbo gasear e do substantivo gaseamento serem pouco utilizados em língua portuguesa, decidi adotá-los, pois transmitem rapidamente a ideia de intoxicação por gás, como ocorria nos Campos de Extermínio em que pessoas eram assassinadas com o gás do Zyklon-B. Além disso, são expressões habitualmente utilizadas em língua estrangeira, como em alemão (*vergast*) e em inglês (*gassed*).

data de execução, mas, pelas mesmas razões, os perigos transpostos para avisar os judeus tchecos do que estava por vir foram em vão.

Quando a data chegou, as famílias foram levadas para o pátio do crematório. Nesse ponto, qualquer ilusão de que permaneceriam vivos caiu por terra. Eles sabiam o que acontecia em Birkenau, já tinham visto a fumaça preta que enegrecia o céu da região; e os nazistas sabiam que as famílias tchecas não ignoravam, naquele momento, o seu destino. Na tentativa de obrigá-los a obedecer às ordens, os nazistas fizeram uso de força. Próximo àqueles que caminhavam em direção à morte, estavam as testemunhas cabisbaixas, os membros do *Sonderkommando*, a contemplar e a participar da ruína daquelas pessoas (Gradowski, 2008). Como houve recusa de se despirem, os nazistas intensificaram a brutalidade. No meio do caos, “uma voz começou a cantar. Outros se juntaram, e o som cresceu em um coro poderoso. Eles cantaram primeiro o hino nacional da Tchecoslováquia e depois a canção hebraica ‘Hatikva’”⁸ (Müller, 1979, p. 110, tradução nossa). Os guardas da SS redobram a violência, como se considerassem aquele canto um último ato de protesto a ser silenciado. No registro deixado por Gradowski (2008), a cantoria deixou os guardas atônitos, pois eles não esperavam encontrar “um nada que canta, praticamente despreocupado, rindo

8 No original: “A voice began to sing. Others joined in, and the sounds swelled into a might choir. They sang first the Czechoslovak national anthem and then the Hebrew song ‘Hatikvah’”.



ao ver a face da morte. [...] Neste momento as massas nuas vão se vingar, vão se vingar através de suas canções⁹” (p. 152, tradução nossa). Gradowski (2008) recorda ter ouvido os judeus tchecos cantarem *A Internacional*, *Hatikva*, o Hino da Tchecoslováquia e o Hino dos Partisanos¹⁰. As músicas foram cantadas enquanto todos os prisioneiros se despiam e eram levados às câmaras de gás. Marchavam as “ondas dos sons [...] fluando pelo curto caminho que separa a vida da morte”¹¹ (Gradowski, 2008, p. 155, tradução nossa).

Atravessado pelas músicas e identificado com aqueles que caminhavam em direção à morte, Filip Müller (1979) decide compartilhar com eles o fado. Ele vê os judeus tchecos entrarem na câmara de gás corajosos, orgulhosos e determinados e se pergunta que tipo de vida ele esperava encontrar, caso sobrevivesse ao *Lager*. Seus amigos e familiares estavam mortos e sua cidade natal, destruída. Seguir vivendo não fazia sentido, concluiu. Em testemunho dado a Claude Lanzmann (1987), Müller retoma a cena, numa das passagens mais emotivas e cheia de silêncios do documentário *Shoah*. Dentro da câmara de gás, ele é reconhecido por algumas jovens. Elas tentam

9 No original: “una nada que canta, prácticamente despreocupada, que se ríe a la vista del rostro de la muerte. [...] Ahora mismo la masa desnuda tomará venganza, se vengará a través de sus canciones”.

10 Os partisanos eram membros de grupos que faziam oposição à dominação estrangeira, combatentes do movimento de resistência à ocupação inimiga.

11 No original: “olas de los sonos [...] flotando el breve sendero que separa la vida de la muerte”.



convencê-lo de que a morte dele não ajudaria a ninguém. Elas pedem que ele relate a todo o Campo as suas últimas horas: “você precisa sair daqui, deve testemunhar o nosso sofrimento, e a injustiça que nos foi feita” (Lanzmann, 1987, p. 219), disseram. Decididos a fazê-lo recuar, os judeus tchecos o empurraram até a saída da câmara de gás. O último impulso fez com que ele caísse no chão, no meio de guardas da SS. Ao compreenderem o que estava acontecendo, os nazistas batem em Müller e dizem: “seu merda, coloque isso na sua cabeça idiota: nós decidimos quanto tempo você permanece vivo e quando você morre, e não você”¹² (Müller, 1979, p. 114, tradução nossa).

Em Auschwitz, o quando, o como e até mesmo o porquê – quando havia um porquê – era de domínio dos SS nazistas. Quando o último judeu entrou na câmara de gás, a porta foi fechada e o veneno, jogado. A ameaça cantada silencia. De acordo com os registros, do transporte que inaugura o Campo das Famílias, em setembro de 1943, 1.140 pessoas morreram ao longo dos meses em que o Campo funcionou, 70 foram deixadas vivas e 3.791 foram gaseadas (Feinsilber, 2013). Era 08 de março de 1944, uma data importante no calendário de festividades judaico, que acabou sendo profanada pelos nazistas. Gradowski (2008) condensa a sensação deixada por aquela noite:

12 No original: “You bloody shit, get it into your stupid head: we decide how long you stay alive and when you die, and not you”.



“eles converteram nosso *Purim*¹³ em *Tisheb’ov*!¹⁴. [...] Entre os judeus do *Lager* reina a aflição e a tristeza. Todos vagueiam deprimidos e quebrantados”¹⁵ (Gradowski, 2008, p. 114, tradução nossa).

Um nada que canta

A música sempre esteve presente na cultura judaica: nas narrativas seculares e cotidianas, na retratação de momentos históricos, na manifestação da fé etc. (Lerner, 2009). Canções fazem parte da transmissão oral desde tempos antigos. Por meio delas, mesmo os judeus mais humildes, pouco instruídos e sem acesso a livros podiam participar das tradições da comunidade. Isso valia no passado e segue válido hoje. Memorizar versos e músicas possibilita que todos habitem o *continuum* verbal judaico e, assim, o legado “escrito” pode ser levado adiante, seja falado ou cantado (Oz; Oz-Salzberger, 2015).



13 Festa judaica que comemora a salvação dos judeus persas do plano de Hamán para exterminá-los. A história está narrada no Livro de Ester, a heroína dessa trama. *Purim* é uma palavra derivada da palavra *pur*, que significa “sorte” (Schlesinger, [19--]). No ano de 1944, o *Purim* caiu nos dias 08 e 09 de março.

14 Também transliterado como *Tish’á be av*, é a lembrança da destruição do Primeiro e do Segundo Templo do antigo Israel, em épocas distintas. Esses dois grandes desastres para a nação judaica são lembrados entre os dias 26 e 27 de julho, com jejuns; os mais devotos seguem os costumes relacionados aos dias de luto (Schlesinger, [19--]).

15 No original: “¡Ellos convirtieron nuestro *Purim* en un *Tishe b’ov*! [...] Entre los judíos del Lager reina la aflicción y a tristeza. Todos deambulan deprimidos y quebrantados”.

Nos Campos, a música surge de forma variada e nem sempre por vontade dos prisioneiros judeus. Para citar algumas situações em que a música foi imposta pelos nazistas como instrumento de violência ou escárnio, pode-se aludir às conhecidas orquestras em Auschwitz que tocavam enquanto os prisioneiros submetidos a trabalhos forçados marchavam ou, de forma menos recorrente, tocavam enquanto prisioneiros recém-chegados ao Campo eram selecionados na “rampa”; há relato da participação de orquestra em execuções, porém essa era uma situação incomum. Havia, ainda, situações em que músicos eram obrigados a tocar e/ou cantar para entretenimento da cúpula nazista. De certo modo, para os nazistas, dispor de músicos contribuía para a manutenção da autoimagem de decência e de que os alemães eram culturalmente distintos (Gilbert, 2005).

Em Auschwitz, a música também cumpriu uma função coletiva importante: escapar das restrições de comunicação. Para que certas informações circulassem, mensagens codificadas ou em línguas estrangeiras eram musicadas. Elas eram capazes de atravessar muros e cercas eletrificadas levando informações aonde o corpo dos aprisionados não poderia ir. Além disso, no meio da Babel que eram os Campos, às vezes era possível encontrar grupos de conterrâneos que lembravam sua terra e língua por meio de canções, como era o caso da barulhenta e unida comunidade greco-judaica em Auschwitz



(Levi, 1988). Pessoas podiam ser ouvidas cantarolando pelos cantos e, eventualmente, prisioneiros podiam ser demandados por colegas de infortúnio a cantar. Na maior parte das vezes, essas atividades ocorriam longe dos ouvidos dos guardas da SS.

A música também se fez presente nos Campos por meio de intervenções espontâneas, de uma pessoa sobre um coletivo. É o caso de Elisabeth Lichtenstein, que teria cantado para acalmar suas compatriotas enquanto eram tatuadas, e o de Bracha Gilai, que, mesmo com tifo, cantava para outras prisioneiras adoentadas, a fim de reconfortá-las (Gilbert, 2005). Como nos lembra Freud (2014, p. 26) “ao cantar na escuridão, o andarilho nega seu medo, mas nem por isso enxerga mais claro”. Talvez, para atravessar a escuridão dos Campos, não fosse tão necessário ver a luz no fim do túnel, e sim acender um pouco mais da coragem. Tanto nos Guetos com nos Campos, parece que a música servia como estratégia para preservar algum fragmento de humanidade nos prisioneiros já exauridos, ou seja, ela potencialmente dava esperança e contribuía com a luta pela sobrevivência. A música também abria a possibilidade de se reconectar às origens, evocando um senso de identidade e pertencimento a um povo, funcionando como um amálgama social.

No contexto da *Shoah*¹⁶, a música também cumpria uma certa função sublimatória para aqueles que dela se serviam. A sublimação

16 Palavra hebraica que significa “destruição, ruína, catástrofe”, que retira a conotação de sacrifício presente na palavra Holocausto.



“é um traço particularmente saliente do desenvolvimento da cultura, ela possibilita que atividades psíquicas superiores, científicas, artísticas, ideológicas tenham um papel tão importante na vida cultural” (Freud, 2020, p. 347), além de favorecer o laço social. Estimular a atividade psíquica em um ambiente que relegava o ser humano às necessidades biológicas básicas e estimular o laço social em circunstâncias em que “todos são, para nós, inimigos ou rivais” (Levi, 1988, p. 57) parece um feito importante, ainda que pequeno, em termos de escala, e embora modesto, quando consideramos a sua forma. De todo modo, a sublimação não se dá, necessariamente, pelo excepcional, mas pela mobilização de recursos imaginários e simbólicos que explicitam uma falta própria ao irrepresentável campo do real (Lacan, 1991). Em Auschwitz, talvez a música tenha sido uma das muitas formas de tentar tratar o real da morte e da destruição incessantemente inscritos em cada um. Ou seja, um modo de inscrever a pulsão de vida em meio ao caos. Assumindo a hipótese de que podemos evocar o conceito de sublimação para pensar o recurso à música nos Campos, de um modo geral – porém não generalizado –, no que concerne à liquidação do Campo das Famílias, essa leitura talvez não se aplique tão bem e seja necessário dar uma outra volta sobre a questão.

Nesse sentido, há de se observar a importância da música a partir de um outro elemento: a palavra, pois cantar é colocar ritmo



nas palavras. Se uma das características do fascismo e do nazismo é cercear a liberdade da palavra e enrijecer o uso da linguagem (Gurgel, 2022), temos aqui uma violação da proibição. Há uma passagem bíblica (Gên. 32:22-32) em que um homem chamado Jacó luta durante a alva com um estrangeiro, um anjo. Na alvorada, vendo que Jacó não desistiria, o anjo o fere na coxa e pede que o libere. Jacó condiciona deixá-lo ir a ser abençoado. O anjo lhe dá a bênção e muda seu nome para Israel. Apesar da luta ter sido silenciosa, segundo a tradição judaica, o que permitiu Jacó suportar o embate foi o dom da palavra, considerada “o instrumento do homem, que com todo o seu poder de criação e de subjetividade, luta contra a rede de fatalidades, o que lhe é superior” (Fuks, 2000, p. 83). Neste ponto, não importa se o personagem Jacó andou sobre a Terra, pois sabemos que “verdade histórica não é verdade arqueológica” (Oz; Oz-Salzberger, 2015, p.69). A verdade que se transmite nessa passagem diz respeito à potência da palavra. Pode parecer pouco natural que, em meio à morte, se cante, admite Shmerke Kaczerginski, “mas a experiência nos demonstrou que os judeus, nos momentos mais terríveis, procuraram descarregar a opressão de seus corações através da canção” (Lerner, 2009, p. 415). Ao que tudo indica, há, culturalmente, mesmo diante da destruição e do fim, uma aposta na força da palavra.

Seguindo a trilha deixada por Kaczerginski, tomemos o comentário de Gradowski, reproduzido na seção anterior, de que



os nazistas se surpreenderam com “um nada que canta”. Há uma metáfora encontrada em uma antiga canção ídiche chamada *Tenho um casaco feito de um tecido especial* que diz: “de seu casaco, ele fez uma jaqueta, da jaqueta um colete, do colete um bolso, do bolso um *iarmulke*¹⁷, e de *iarmulke* a *gornisht*, um nada” – nesse ponto, o cantor interrompe a cantiga e recebe os aplausos; quando os aplausos cessam, ele retoma a música – “para revelar o que faz do nada: um *lidl*, uma cantiga”¹⁸ (Feierstein, 2011, p. 50, tradução nossa). Essa pequena canção apresenta a transformação da materialidade circundante à vida dos judeus. As mudanças na experiência de vida se transmutam em melodias capazes de condensar e transportar a memória do povo ao longo dos séculos. Não são narrativas heroicas, elas não escondem os episódios de “pecado e castigo, derrota e exílio, catástrofe e fuga. Não é uma história agradável, mas é de consistente e inflexível autoria própria” (Oz; Oz-Salzsberber, 2015, p. 146). Outra vez mais, trata-se da permanência das palavras.

Os nazistas sabiam que os viventes se tornam humanos quando extrapolam a esfera natural e, por isso, atuaram de modo

17 Também conhecido como *kipá*, o *iarmulke* é um solidéu, uma espécie de pequena boina usada para cobrir a cabeça. Os judeus mais tradicionais utilizam essa peça em todas as ocasiões, em especial durante as reuniões, as orações e refeições. Já os judeus liberais a adotam nas sinagogas e cerimônias religiosas. (Schlesinger, [19--])

18 No original: “de su abrigo ha hecho una chaqueta, de la chaqueta un chaleco, del chaleco un bolsillo, del bolsillo una *iarmulke* y de la *iarmulke* a *gornisht*, un nada. [...] para revelar lo que hace de la nada: a *lidl*, una cancioncilla”.



a degradar suas vítimas até alcançar a condição biológica mais precária, tentando torná-los animais, figuras, peças, um nada a ser eliminado. Os Campos, nesse propósito, eram o “local onde se realizou a mais absoluta *conditio inhumana* que se tenha dado sobre a terra” (Agamben, 2002, p. 173), pois lá a vida se resumia a obedecer aos guardas da SS e a tentar fazer viver o corpo. Tal lógica reduzia os sobreviventes a autômatos submetidos às necessidades vitais. O propósito dos Campos, é preciso deixar claro, excedeu a morte física; os que deveriam morrer iam “para a morte com uma lentidão calculada, para que a sua decadência física e moral, gradualmente”, os tornasse, “por fim, conscientes de que são malditos, expressões do Mal, e não homens” (Rousset, 2016, p. 70). Um nada.

Considerados nada, os judeus tchecos se transmutaram em melodia tal como a cantiga ídiche. Do nada à melodia, o uso da palavra, signo do humano, como arma contra uma das maiores calamidades enfrentadas pelos judeus. Assim como Jacó, diante das fatalidades, luta com as armas que possui. Eliahu Toker pondera que, entre a marcha resignada para a morte e a resistência armada, houve outras formas de resistência civil pouco observadas, que lançaram mão de uma coragem simples e cotidiana (Lerner, 2009). Dentre essas manifestações de resistência, parece que o cantar se apresenta como um ato de resistir à tentativa nazista de desumanizar suas vítimas, cuja morte já nem poderia ser reconhecida como tal. Um modo de,



momentaneamente, impor a potência da palavra de um povo que se precipita ao abismo. O repertório que emerge da borda do abismo merece uma pequena parte, pois não foi evocado levemente:

1. *A Internacional* – hino internacionalista, associado aos movimentos socialistas, comunistas, social-democratas e anarquistas. Escrita em 1871 pelo francês Eugène Pottier e musicada em 1888 por Pierre de Geyter, é uma das canções mais traduzidas e conhecidas do mundo. Tida como uma das músicas da resistência, ela foi escrita após a derrota do movimento operário francês que culminou na morte de 30.000 pessoas. *A Internacional* é uma canção de chamamento para a luta, que busca unir os trabalhadores injustiçados, famintos e explorados para que relembrem seu valor e para deporem os seus opressores, os poderosos, conforme podemos observar na sua versão em português:

“De pé, ó, vítimas da fome / De pé, famélicos da terra / Da ideia a chama já consome / A crosta bruta que a soterra / Cortai o mal bem pelo fundo / De pé, não mais senhores / Se nada somos em tal mundo / Sejamos tudo, ó, produtores / Bem unidos façamos / Nesta luta final / Uma terra sem amos / A Internacional / Senhores, patrões, chefes supremos / Nada esperamos de nenhum / Sejamos nós que conquistemos / A terra-mãe livre e comum / Para não ter protestos vãos / Para sair desse antro estreito / Façamos nós por nossas mãos / Tudo o que a nós nos diz respeito / Bem unidos façamos / Nesta



luta final / Uma terra sem amos / A Internacional / Crime de rico a lei o cobre / O Estado esmaga o oprimido / Não há direitos para o pobre / Ao rico tudo é permitido / À opressão não mais sujeitos / Somos iguais todos os seres / Não mais deveres sem direitos / Não mais direitos sem deveres / Bem unidos façamos / Nesta luta final / Uma terra sem amos / A Internacional / Abomináveis na grandeza / Os reis da mina e da fornalha / Edificaram a riqueza / Sobre o suor de quem trabalha / Todo o produto de quem sua / A corja rica o recolheu / Querendo que ela o restitua / O povo quer só o que é seu / Bem unidos façamos / Nesta luta final / Uma terra sem amos / A Internacional / Fomos de fumo embriagados / Paz entre nós, guerra aos senhores / Façamos greve de soldados / Somos irmãos, trabalhadores / Se a raça vil, cheia de galas / Nos quer à força canibais / Logo verá que as nossas balas / São para os nossos generais / Bem unidos façamos / Nesta luta final / Uma terra sem amos / A Internacional / Pois somos do povo ativo / Trabalhador forte e fecundo / Pertence a Terra aos produtivos / Ó, parasitas, deixai o mundo / Ó, parasita que te nutres / Do nosso sangue a gotejar / Se nos faltarem os abutres / Não deixa o Sol de fulgurar / Bem unidos façamos / Nesta luta final / Uma terra sem amos / A Internacional”.

2. *Hatikva* – escrita em 1877 ou 1878 pelo jovem poeta judeu, do então Reino da Galícia, Naphtali Herz Imber. A música se tornou



oficialmente o Hino Nacional de Israel em 1948. A tradução de *Hatikva* é, literalmente, a esperança. A letra possui temas bíblicos e, ao mesmo tempo que é uma declaração de fé, é também considerada uma prece. Na leitura de Filip Müller (1979), ao cantarem *Hatikva*, seus compatriotas olhavam para o futuro que eles mesmo não poderiam ver.

“Enquanto dentro do coração / de cada alma judia palpitar / e na direção do Oriente / os olhos se dirigirem / ainda não passou nossa esperança / esperança que tem dois mil anos / de ser um povo livre em nossa terra / A Terra de Tzion e Yerushalayim [Sião e Jerusalém]”.

3. Hino da Tchecoslováquia—adotado em 1918, é uma música bilíngue, junção de duas músicas populares: uma tcheca (*Kdedomovmůj*), de 1834, e a outra eslovaca (*Nad Tatrousablýska*), de 1844.

“[primeira parte] Onde é meu lar? Onde é meu lar? / A água murmura pelos prados, / pinheiros cham nos rochedos, / a flor primaveril reluz no jardim, / parece o Paraíso na Terra! / E é esta linda terra, / a terra tcheca, meu lar, / a terra tcheca, meu lar! / [segunda parte] Sobre os Tatra fulguram / E batem forte os trovões, / sobre os Tatra fulguram / e batem forte os trovões, / vamos esperar, irmãos, / porque eles vão cessar / e os eslovacos renascerão. / Vamos esperar, irmãos, / porque eles vão cessar / e os eslovacos renascerão. / Vamos esperar, irmãos, / porque eles vão cessar/ e os eslovacos renascerão”.



4. Hino dos Partisanos ou Hino da Resistência – foi escrito em abril de 1943, pelo poeta judeu e partiano Hirsh Glik, em homenagem aos combatentes do Levante de Varsóvia. *Zog Nit Keynmol* (Nunca digas), escrito enquanto Glik estava confinado no Gueto de Vilno, alcançou outros Guetos e Campos de Concentração, sendo traduzido para diversas línguas. Se tornou o hino dos combatentes da resistência judaica e foi utilizado pelo movimento partiano em toda a Europa (Gradowski, 2008).

“Nunca diga que esta é sua última caminhada / Apesar dos céus cinzentos esconderem dias luminosos / a hora tão ansiada certamente chegará / nossos passos troarão / estamos aqui / do país de verdes palmeiras / até o longínquo país da neve / chegamos com nossa angústia e com nossa dor / e onde caiu uma gota de nosso sangue / brotará nossa coragem e nosso poder / o sol do amanhecer dourará nosso hoje / e o ontem desaparecerá juntamente com o inimigo / mas se demorarem o sol e o alvorear / que esta canção seja a maior mensagem / passada de geração em geração / esta canção foi escrita com sangue e não com tinta / não é uma cantiga de um pássaro em liberdade / foi cantada por um povo entre paredes ruindo / foi cantada com armas nas mãos / nunca diga que esta é a sua última caminhada / apesar dos céus cinzentos esconderem dias luminosos / a hora tão ansiada certamente chegará / nossos passos troarão / estamos aqui”.



No momento derradeiro, cada um, em unísono com o seu próximo, reafirmou a sua identidade e o pertencimento a uma comunidade. Eles morreram enlaçando suas vozes, como judeus e como tchecos, num ato que introduziu vida na presença da morte. É como se dissessem que, a despeito de toda a energia e empenho, os nazistas jamais conseguiriam destruir todos os judeus. O fim daqueles judeus tchecos era certo, mas eles faziam parte de um povo que enfrentou muitas perseguições e massacres ao longo de sua história e, ainda assim, a casa de Israel permaneceu e permanecerá. Possivelmente, eles não cantaram livres do medo do que estava por vir, mas nem por isso foram ouvidas canções que lamentavam a própria sorte. Ao contrário, elas se valiam de palavras que remetiam à luta e ao enfrentamento. E assim, no limite do abismo, eles entregaram a vingança possível, como concluiu Gradowski (2008).



O que no canto resta

É difícil imaginar um ato de insurreição civil sem que uma canção o acompanhe, pois o coro das vozes é o que dá vida ao corpo político (Apple Podcasts, 2021). O ato cantante dos judeus tchecos não foi o único do qual temos notícias: outro membro do *Sonderkommando* a enterrar seu testemunho entre os fornos crematórios de Auschwitz-Birkenau registrou um evento semelhante.

O autor, desconhecido quando das primeiras publicações de seu testemunho, é Leyb Langfus, judeu polonês que não sobreviveu à *Shoah*. Ele conta que um grupo de poloneses, ciente do seu destino, estava sendo encaminhado para as câmaras de gás quando, em dado momento, todos cantaram o Hino Polonês e o *Hatikva*. O destino partilhado uniu suas vozes e “eles expressaram assim seu último sentimento com um calor profundamente comovente e sua esperança e crença no futuro de sua nação. Então eles cantaram *A Internacional*”¹⁹ (Unknown Author, 2013, p. 115, tradução nossa). Novamente, estamos diante do *Hatikva*, de *A Internacional* e de um hino nacional. Cantar não somente canções judaicas, como também hinos nacionais e da resistência mostra como os judeus, enquanto povo da diáspora, se coloca “entre dois”, partilhando a identidade do Povo do Livro e da nação em que ele vive (Fuks, 2000).

Na famosa troca de cartas sobre a Guerra, Freud (1932) escreve a Einstein desencorajando qualquer ilusão de uma humanidade completamente pacificada. Ele aponta para a constituição humana levando em conta duas pulsões: uma que visa construir e unir (Eros ou pulsão de vida) e outra que quer destruir e matar (Tânatos ou pulsão de destruição/morte). Sendo as duas pulsões constitutivas do psiquismo e necessárias para as manifestações da vida, não

19 No original: “They expressed in this way their last feeling with a deeply moving warmth and their hope for, and belief in, the future of their nation. Then they sang the *Internationale*”.



é possível que atuem isoladamente e nem que sejam eliminadas. Dada a impossibilidade de se excluir completamente a tendência à agressão que se expressa na guerra, como desviar sua potência? Freud (1932, p. 437) pondera que “se a disposição para a guerra é uma decorrência da pulsão de destruição, então é natural evocar contra ela o oponente dessa pulsão, Eros”. A resposta de Freud nos remete a uma passagem bíblica de *Cântico dos cânticos* (8:6), que diz: “o amor é forte, é como a morte”. Temos, aqui, o amor apresentado como antídoto contra a morte ou como elemento que se opõe a ela (Fuks, 2000).

Não se trata de um amor romântico, revestido de idealizações, mas de algo que se expressa como um posicionamento ético norteado pela pulsão de vida. Numa transposição, poderíamos reler o versículo como “*Eros é forte, é como Tântatos*” (Fuks, 2000, p. 143). Ou ainda: a pulsão de vida é tão forte quanto a pulsão de morte. Essa adaptação do versículo parece contemplar e sintetizar as formulações freudianas sobre as pulsões em *Por que a guerra?*. A pulsão de morte não é mais forte do que a pulsão de vida, ela é tão forte quanto. Tadeusz Borowski (1976, p. 110, tradução nossa), sobrevivente de Auschwitz, diz: “penso que um ser humano deve estar sempre descobrindo outro – através do amor. E que esta é a coisa mais importante e a mais duradoura”²⁰. Na tradução reinterpretada de Todorov (2017, p. 54)

20 No original: “I think that one human being must always be discovering another-through love. And that this is the most important thing on Earth, and the most lasting”.



dessa passagem, o amor é aquilo que possibilita “o homem sempre reencontrar o homem novamente”. Talvez possamos dar ainda um novo giro a partir desse dito e propor que é a partir de Eros que cada um pode se reencontrar em uma posição humana. Se podemos concordar que “o poder é sempre ligado à palavra” (Gurgel, 2022), há reconquista de uma parcela de poder no uso decidido da palavra, inclusive por intermédio de canções.

Ainda na carta a Einstein, Freud (1932, p. 439) se pergunta o porquê de não nos resignarmos à guerra, já que ela parece ser uma parte praticamente inevitável da vida. Ao que ele mesmo responde: “porque todo e qualquer ser humano tem direito à sua própria vida, porque a guerra destrói vidas humanas cheias de esperança, coloca cada um dos seres humanos em situações que o degradam [...] e muitas outras coisas”. Ao reler essa passagem em paralelo à indagação sobre o porquê cantar diante da morte eminente, parece ser possível concluir, ainda que provisoriamente, que, mesmo diante do inevitável fim, as pessoas têm o direito de lutar contra o seu opressor. Elas têm o direito de enfrentar aquilo que destrói a cultura e o humano, com as armas que tiverem à mão, ou à voz. Mas, até para se opor à guerra e ao opressor, é necessário que haja condições favoráveis. Por isso, não se trata, aqui, de estabelecer um padrão ideal de atitude diante das câmaras de gás, pois as condições físicas, emocionais e até a consciência sobre o que acontecia em Auschwitz-



Birkenau variavam muito. Tampouco propomos uma chave de leitura universal que pretenda dar conta da complexidade da experiência humana nos Campos. Quando pôde ser utilizada como um suporte, a música teve diversas funções para os prisioneiros. Sublimar e resistir são apenas faces do “servir-se da música” nos Guetos e nos Campos.

As famílias tchecas, em específico, viviam em condições melhores do que muitos judeus chegavam ao *Lager* e, dado o contato que tiveram com outros prisioneiros, sabiam precisamente o que lhes esperava no *Lager*. Concordamos com Todorov (2017, p. 340) quando ele diz que, nas condições em que se deu a *Shoah*, parece “tão digno morrer na cama quanto lutar como uma fera selvagem, e não vejo o que há a reprovar no rabino que diz aos outros, diante das câmaras de gás: “Meus irmãos, resignemo-nos””. Os judeus tchecos perceberam, no último momento e de maneira impulsiva, que a sua liberdade naquela situação era limitadíssima, mas não nula. Já no fim da jornada, eles encontraram uma maneira de impor a sua voz aos inimigos. Por fim, vale lembrar que eles viveram em um Campo em que a atividade artística, inclusive a musical, fazia parte do cotidiano. Entre outras atividades intelectuais e artísticas, as canções já eram um recurso familiar do qual se valiam. Como destacado na epígrafe deste texto, as canções podem sustentar os músculos, até mesmo dos corpos que se encaminham para as câmaras de gás, poderíamos acrescentar.



Os Campos de Concentração e de Extermínio não são uma anomalia circunscrita a um tempo passado, eles também podem ser lidos como uma “matriz oculta, o *nómos* do espaço político em que ainda vivemos” (Agamben, 2002, p. 173), em que o estado de exceção funciona como regra. Ter havido Campos é um aviso à humanidade de que, sob nova roupagem, podem-se produzir efeitos semelhantes (Rousset, 2016.). Está em jogo, nas possíveis novas aparências, não apenas matar os indesejáveis ou degradar as vidas baratas, como também sufocar as expressões singulares dos modos de vida humana, coisificando as características das pessoas. Freud (1921), em referência ao preconceito religioso, disse que se a intolerância não se apresenta de forma tão violenta e cruel quanto já fora, não se deve daí concluir que ela se amenizou. Seguimos herdando aspirações éticas um tanto instáveis, de modo que devemos ficar alertas. A avaliação de Freud sobre o preconceito religioso nos serve como um alerta de que não só o extremo da segregação e da degradação devem merecer a nossa atenção.

Em referência à história de Jacó, Freud escreve a Fliess sobre o preço pago por ele para fazer valer o seu desejo pela psicanálise: “quando, durante a luta, eu me via ameaçado de perder o fôlego, pedia ao anjo para abrandar e ele me atendia. Eu não fui o mais forte e, desde então, coxeio sensivelmente” (Fuks, 2000, p. 84). Assim como Freud, diante dos desafios colocados pela cultura, podemos



não ser os mais fortes e, ao final, acabar manquejando, mas lutamos para manter a chama da vida acesa. Lutamos manejando palavras e canções. Por isso, dizemos “afasta de mim esse cálice”, porque vamos adiante, “caminhando e cantando e seguindo a canção”. Para nós também, brasileiros, “não há de ser inutilmente a esperança”. Somos um povo com raízes indígenas e africanas, apto a “brigar por justiça e por respeito”; “tenha fé no nosso povo, que ele resiste”. Não importa “se ano passado eu morri, este ano não morro”. É “como uma verdadeira oração e um apelo ao amor, à esperança, ao trabalho e à coragem”, que “vou seguindo pela vida”, pois, “apesar de você, amanhã há de ser outro dia”.



Referências

AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua*. Belo Horizonte: UFMG, 2002.

APPLE PODCASTS PREVIEW #8: Lutar cantando: o hino dos partizanos. Casa do Povo: 78º Levante do Gueto de Varsóvia, 16 mai. 2021. *Podcast*. Disponível em: <https://podcasts.apple.com/us/podcast/8-lutar-cantando-o-hino-dos-partizanos/id1563451164?i=1000521931351>. Acesso em: 04 nov. 2022.

BÍBLIA SAGRADA. Edição Pastoral. Versão *on-line*. São Paulo: Paulus. Disponível em: <https://biblia.paulus.com.br>. Acesso em: 04 nov. 2022.

BOROWSKI, Tadeusz. *This way for the gas, ladies and gentlemen*. Washington, DC: Penguin Classics, 1976.

FEIERSTEIN, Liliana Ruth. *Habitar la letra: judaísmo, escritura y transmisión*. Buenos Aires: Acervo Cultural, 2011.

FEINSILBER, Alter. Deposition of Stanisław Jankowski. In: BEZWIŃSKA, Jadwiga; CZECH, Danuta (Ed.). *Amidst a nightmare of crime: manuscripts of prisoners in crematorium squads found at Auschwitz*. New York: Howard Fertig Publisher, 2013. p. 31-68.

FREUD, Sigmund. Considerações contemporâneas sobre a guerra e a morte. In: *Cultura, Sociedade, Religião: o mal-estar na cultura e outros escritos*. Belo Horizonte: Autêntica, 2020, p. 99-136. (Obras incompletas de Sigmund Freud). Trabalho original publicado em 1915.

FREUD, Sigmund. Psicologia das massas e análise do Eu. In: *Cultura, Sociedade, Religião: o mal-estar na cultura e outros escritos*. Belo Horizonte: Autêntica, 2020, p. 137-232. (Obras incompletas de Sigmund Freud). Trabalho original publicado em 1921.

FREUD, Sigmund. Inibição, sintoma e angústia. In: *Inibição, sintoma e angústia, o futuro de uma ilusão e outros textos [1926-1929]*. São Paulo: Companhia das Letras, 2014, p. 13-123. (Obras completas volume 17). Trabalho original publicado em 1926.

FREUD, Sigmund. O mal-estar na cultura. In: *Cultura, Sociedade, Religião: o mal-estar na cultura e outros escritos*. Belo Horizonte: Autêntica, 2020, p. 305-410. (Obras incompletas de Sigmund Freud). Trabalho original publicado em 1930.

FREUD, Sigmund. Por que a guerra?. In: *Cultura, Sociedade, Religião: o mal-estar na cultura e outros escritos*. Belo Horizonte: Autêntica, 2020, p. 421-444. (Obras incompletas de Sigmund Freud). Trabalho original publicado em 1932.



FUKS, Betty. *Freud e a judeidade: a vocação do exílio*. Rio de Janeiro: Zahar, 2000.

GILBERT, Shirli. *Music in the Holocaust: confronting life in the Nazi Ghettos and Camps*. New York: Oxford University Press, 2005.

GRADOWSKI, Zalmen. *En el corazón del infierno: documento escrito por un Sonderkommando de Auschwitz – 1944*. Barcelona: Anthropos. (Org. Philippe Mesnard y Carlo Saletti), 2008.

GURGEL, Iordan. O poder libertador da palavra. *Correio Express: Revista Eletrônica da Escola Brasileira de Psicanálise*, n.23, 29 set. 2022. Disponível em: https://www.ebp.org.br/correio_express/2022/09/29/o-poder-libertador-da-palavra. Acesso em: 28 out. 2022.

LACAN, Jaques. *O Seminário: Livro 7 – A ética da psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar, 1991. Seminário proferido em 1959-1960.

LANZMANN, Claude. *Shoah: vozes e faces do holocausto*. São Paulo: Brasiliense, 1987.

LERNER, Silvia. Produção musical durante o Holocausto. In: LEWIN, Helena (Coord.). *Judaísmo e modernidade: suas múltiplas inter-relações [on-line]*. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2009. p. 415-437. Disponível em: <https://books.scielo.org/id/ztrp5/pdf/lewin-9788579820168-34.pdf>. Acesso em: 28 out. 2022.

LEVI, Primo. *É isto um homem?*. Rio de Janeiro: Rocco, 1988.

LEVI, Primo. *Os afogados e os sobreviventes: os delitos, os castigos, as penas, as impunidades*. São Paulo/Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2016.



MÜLLER, Filip. *Eyewitness Auschwitz: three years in the gas chambers*. Chicago: Ivan R. Dee/U.S.Holocaust Memorial Museum, 1979.

OZ, Amós.; OZ-SALZBERGER, Fania. *Os judeus e as palavras*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

ROUSSET, David. *O universo concentracionário*. Portugal: Antígona Editores Refractários, 2016.

SCHLESINGER, Hugo. *Pequeno ABC do pensamento judaico*. São Paulo: B'NaiB'Rith, [19--].

TODOROV, Tzvetan. *Diante do extremo*. São Paulo: Unesp, 2017.

UNKNOWN AUTHOR. The manuscript: Particulars. In: BEZWIŃSKA, Jadwiga; CZECH, Danuta (Ed.). *Amidst a nightmare of crime: manuscripts of prisoners in crematorium squads found at Auschwitz*. New York: Howard Fertig Publisher, 2013, p. 112-122.



3

ENTREGADORES: A CONDIÇÃO PERIFÉRICA QUE HABITA O CENTRO

Samuel de Sousa Nantes²¹

Cleyton Andrade²²

Introdução

Há muito tempo, a promessa de ordem e progresso – estampada em nossa bandeira – tornou-se o horizonte de nossas lutas sociais. O tão sonhado modelo de bem-estar social gerava a esperança de um admirável mundo novo. Enquanto a desesperança abatia os quatros cantos, os olhos do mundo se voltavam ao nosso. A promessa era a seguinte: o Brasil, ao encorpar a ideia desenvolvimentista de países do Norte global, conseguiria alcançar novos e inesperados voos.

Para efetivar o projeto, o País deveria importar e assimilar os princípios do centro e adequar à sua realidade social – as ideias

21 Mestrando em Psicologia Clínica pela Universidade Federal de Alagoas. E-mail: naantessamuel@gmail.com.

22 Doutor em Psicologia e professor do Departamento de Psicologia da Universidade Federal de Alagoas. E-mail: cleyton.andrade@ip.ufal.br.



civilizatórias alcançariam a massa periférica. Era redentor: os ideais burgueses americanos e europeus, assim como sua cultura elevada, iluminariam os becos e as vielas de um país em construção e expansão.

O modelo de redenção colonial seria introjetado nas nossas veias – até aqui, nenhuma novidade, este projeto estava em marcha desde a nossa fundação enquanto país – produzindo uma sociedade. Nas últimas décadas, o processo de redemocratização do Brasil levou a cabo todos os ideais de ordem e progresso. Nos centros das grandes metrópoles, havia os que diziam: o Brasil alcançou o patamar democrático e civilizatório tão almejado.

Entretanto, o presente trabalho visa colocar em evidência um outro processo que ocorreu nas favelas de nosso País. Partindo da hipótese do Paulo Arantes (2001), a fratura brasileira no mundo colocou em marcha outros processos. Trata-se, aqui, de mudar o ângulo da conversa – ao invés de olhar o que do centro adentra a periferia, tentaremos caminhar sobre o que da periferia adentra o centro.

O que se nota, no atual momento do nosso País, é justamente o fracasso de tal projeto. O Brasil não chegou nem perto de um Estado realmente social. Entretanto, o Brasil, realmente, foi um laboratório mundial e alcançou novos voos. O que se efetivou foi a expansão da condição periférica enquanto forma natural de vida e de trabalho.



A figura dos entregadores é o norte. Figura comum no trabalho informal nos bairros periféricos, foi incorporado na dinâmica neoliberal. A figura que transita entre o centro e a periferia, aquele que incorpora certas regras e modelos neoliberais, assim como traz ao centro uma nova forma de relação com o trabalho: polivalência, rotatividade, estratégias de sobrevivência etc. que são incorporadas no gerenciamento dos aplicativos.

Invertidos os sinais, inverte-se o olhar. A discussão presente enfoca menos como o processo de colonialidade é incorporado entre os entregadores, mas traz à tona o que, ao longo de décadas de exclusão dos grandes eixos, aparece agora no coração da nossa dinâmica social. Se, por um lado, a harmonia, a integração, a pacificação e o trabalho seguro eram prometidos como saídas, o que se vê na realidade social é que violência, desemprego e informalidade – comum nas periferias – reverberam nos quatro cantos das cidades.

Dessa maneira, partimos da construção do movimento dos entregadores antifascistas e do que estes compreendiam dessa nova dinâmica de serviço. Trata-se de colocar em cena as vozes daqueles que passam pelo processo de transformação da forma de trabalho da maneira mais explícita possível, assim como compreender o que é a inserção do aplicativo no Brasil.

No segundo momento, partimos para um debate sobre a fratura brasileira no mundo (Arantes, 2001). Havia, no horizonte



do fim do século 20, a seguinte hipótese: o avanço da dinâmica neoliberal produziria uma flexibilização à brasileira. E essa flexibilização avistamos com os entregadores. No lugar do trabalho regularizado – todos os direitos da legislação trabalhista garantidos –, o que se viu foi a informalidade ser regularizada.

Por fim, o debate é sobre esse devir periférico no mundo a partir dos entregadores como um paradigma dessa modalidade. Ao adentrar o centro, eles trazem a performance de trabalho apreendido na periferia, assim como internalizam a cobrança de um padrão sem rosto. Tal modalidade de serviço, aos poucos, espalha-se nas diferentes formas de trabalho.

A reivindicação dos entregadores

Junho de 2020, vários motoboys espalhados pela cidade de São Paulo convocam os entregadores à paralisação nacional da categoria. Em vídeo circulado na internet, um entregador diz: “nós não somos empreendedores porra nenhuma, somos força de trabalho” (Brasil 247, 2020). Os entregadores denominavam-se antifascistas; semanas antes, o movimento participou do seu primeiro ato: o protesto contra as manifestações em prol da Ditadura Militar e do fechamento do Supremo Tribunal Federal (STF).

Antes desse mês, o entregador Paulo Lima – também conhecido como Galo – viralizou nas redes sociais ao publicar um



vídeo dizendo “Sabe como é difícil carregar comida nas costas de barriga vazia?” (Lima, 2021a, p.n.p.). O vídeo foi publicado após o mesmo ser bloqueado, pela terceira vez, no aplicativo – ao não concluir uma corrida por causa de problemas na moto –, isso na data do seu aniversário. Seu intuito era relatar o sofrimento de um motoboy que é submetido às regras de um aplicativo por causa da sobrevivência. “[...] a barriga começou a roncar mais alto do que o meu sonho” (Lima, 2021a, p.n.p.). Entre acidentes e demissões, Paulo trabalhou na empresa de aplicativo até o dia 21 de março de 2020.

Quando publicou o vídeo, a mídia entrou em contato para ajudá-lo, perguntando se estava precisando de assistência. Apresentadores de televisão o procuraram para fazer participação em programas. Essas figuras públicas isolaram a sua fala como fracasso do empreendedor, a ajuda tinha eminentemente o caráter assistencialista e propagandista. Posteriormente, um segundo vídeo começou a viralizar na internet.

Neste, Galo estava reunido com outros entregadores, em uma avenida, dizendo que os entregadores eram trabalhadores, não empreendedores. A partir de então, as mídias que o procuraram sumiram, o aplicativo não mandou mais pedidos – mesmo com o cadastro ativo – e os espaços de participação se reduziram. O motoboy resolveu, então, explicitar o que é ser um entregador por aplicativo e como ele estava entrelaçado com diferentes formas de sofrimento no cotidiano da periferia.



Primeiro, entrou em contato com os entregadores por moto, mas a sua queixa não foi escutada, nem tão pouco ecoou. Aos poucos, a ideia ganhou corpo entre os entregadores por bicicleta, modalidade de serviço ainda mais precária. A partir desses encontros, o movimento foi sendo gestado, tendo a crítica principal aos modos de gestão neoliberais e à uberização. A insatisfação voltou-se à rua e às mídias alternativas, assim como às redes sociais. Assim, chegaram em junho de 2020, com o movimento dos entregadores ganhando corpo e ressonância a cada conversa, reunião, encontro etc. Em suas primeiras entrevistas, o entregador dizia:

Por enquanto, somos um grupo muito pequeno, mas estamos nos organizando. Toda hora eu faço discurso, dou uma de Lula [ex-presidente]. Vou num grupo de motoboy, faço um discurso. Vou numa manifestação, faço um discurso. E ali consigo um, dois, três. Porque existe uma mentira que foi contada pra gente que somos empreendedores. Então, primeiro tenho que buscar desconstruir essa mentira do empreendedorismo, para depois explicar para os caras o que é fascismo e conseguir convencer. (Publica, 2020).

O primeiro passo da conversa entre os entregadores era desmistificar a gramática do empreendedorismo no setor de serviço, um dos mercados que mais avança no País. O segundo



passo era conectar tais demandas a uma luta antifascista. Até 2020, mais de 5,5 milhões de pessoas trabalhavam no setor de entregas gerenciadas por um aplicativo no Brasil (Deister; Miranda, 2020). A dinâmica consiste em oferecer aos entregadores, a baixo custo salarial, corridas a preço flexível.

A rua é o lugar onde o movimento foi sendo gerido. Parando a moto em diversos setores da cidade – nos lugares onde os entregadores esperavam os pedidos –, Galo abria espaço para discutir a atual forma de gestão do aplicativo. Com uma percepção aguçada, o entregador discutia o que é a uberização entre os entregadores, assim como escutava o que os colegas diziam sobre essa forma de trabalho. Em entrevista à *Folha de S.Paulo* (2021), o entregador relatou que o avanço da uberização entre os entregadores ocorreu da seguinte forma:

Imagina que o entregador é uma tribo, mano. Todo dia o entregador vai lá no rio pescar seu peixe. Do nada o rio seca, não tem mais peixe. E aparece um homem branco na porta da tribo e fala assim: “qual o problema de vocês, por que estão tristes?”. Aí o entregador fala: ah, “nois tá” passando fome, mano, acabou o peixe do rio, homem branco. O branco fala: “é isso, mano? Eu tenho a solução. Eu tenho uma fazenda aqui perto e tá cheio de peixe lá”. No outro dia eles voltam com uma abundância de peixe para



a tribo e eles falam: “ó, é verdade, o homem branco tem peixes. Olha o tanto”. No outro dia todos os entregadores falam: “vamos lá, é peixe mesmo”. Quando os entregadores “chega” no outro dia desse acontecido, o homem branco barra esses entregadores na porta e fala assim: “ó, mano, você não vai poder pescar aqui, porque aqui é a minha propriedade, aqui tem regra. Você só pode pescar aqui se você seguir a regra, e a regra é a seguinte: cada um de vocês pode pescar até 10 peixes, 7 é meu e 3 de vocês. Quer?”. Não tem peixe, vocês acham que o entregador vai fazer o quê?

Contudo, há implícita, nessa história, uma outra, ainda não contada aos entregadores:

A única coisa que esse homem branco não vai contar é que ele foi lá com o capital dele, com a tecnologia dele, com toda a força que ele tem, com as máquinas dele, no rio de noite, drenou todos os peixes daquele rio, colocou na fazenda dele, e agora a gente tá tendo que pescar os mesmos peixes que a gente sempre pescou. (Folha de S.Paulo, 2021).

Enquanto entregador, sua função é contar essa história – de forma que os outros entregadores encarem a precariedade a que estão submetidos. Não como empreendedores, mas trabalhadores



submetidos a uma forma de exploração. Na pandemia, os entregadores ganharam visibilidade por serem um dos poucos setores de serviços na rua, entregando encomendas sem proteção e segurança.

Em vez do reconhecimento do serviço e de melhoria nas condições de trabalho – principalmente por oferecer um trabalho de risco –, a degradação aumentou. Sem nenhuma assistência, além dos riscos de acidentes e assédios, agora havia um vírus que podia contaminá-los e, conseqüentemente, seu corpo poderia ser suporte de disseminação. A remuneração ficou precária e a concorrência aumentou – por causa do desemprego em diversas áreas.

No mundo do trabalho, vemos o modelo de serviço avançar em diversas camadas da população. Por isso, se a Revolução Industrial expandiu para todos, a uberização expande continuamente para todos, afirma Galo (Folha de S.Paulo, 2021). O trabalho dos entregadores demonstra isso da forma mais dramática possível; entretanto, percebe-se sua expansão em diferentes sistemas.

Aos poucos, avançam às outras áreas, assim como a Revolução Industrial, só que agora atacando os direitos adquiridos: “A Revolução Industrial suprimiu empregos e a uberização suprime direitos” (Folha de S.Paulo, 2021). Corroendo a legislação através da reforma trabalhista, avistamos, hoje, a expansão da degradação do campo de trabalho – sendo os entregadores um símbolo desse processo.



A dramaticidade de percorrer longos quilômetros, em alta velocidade, para entregar o pedido no horário; a proximidade com a morte; a radical flexibilização pelos aplicativos são especificidades do trabalho de entrega. Sem nenhuma garantia de direitos, os entregadores começaram em 2020 a mobilização em busca de alguma conquista jurídica.

Nem todos os entregadores são a favor dessas conquistas. Muitos encaram tal realidade como uma solução, uma maneira de enfrentar as adversidades e crises do mercado de trabalho. Contudo, o que se destaca, aqui, é: dentre um grupo que é constantemente exposto a um discurso de empreendedorismo – e a seguir as normas neoliberais –, uma parcela virou-se contra esse modelo.

Assim, no dia 1º de julho de 2020, esse grupo de entregadores realizou a primeira paralisação da categoria. Motos e bicicletas ocuparam diversas avenidas do País – levando ao grande público a precariedade em que vive o entregador por aplicativo. A fome; trabalhar com comida nas costas de barriga vazia; a constante exposição à morte; o assédio; longas jornadas de trabalho a custo mínimo. Diziam eles em alto e bom som: esses são os efeitos da nova dinâmica de serviço. Em outros termos: a periferia chegou ao centro.



Entregadores: a condição periférica no centro

Na verdade, deu-se mesmo um encaixe pelo qual ninguém podia esperar. A alegada contaminação legitimadora da acumulação flexível pela fluidez da boa alternância brasileira de ordem e desordem, vanguarda produtiva e retaguarda social, veio de fato estimular a convergência entre duas modernizações abortadas, ou consumadas, tanto faz, confluência entre o desaburguesamento das elites globais e o “mundo sem culpa” plasmado na outrora promissora quase-anomia periférica. É que neste meio tempo os desclassificados da ordem colonial tornaram-se absolutamente modernos. (Arantes, 2001, p. 75).



A fratura brasileira no mundo é um livro escrito por Paulo Arantes no início do nosso século. Sua tese principal é a seguinte: existe um processo de brasilianização em curso no mundo. A ideia desenvolvimentista propagada durante o século 20 começa a mostrar sua verdadeira face a partir do ponto de vista periférico.

Enquanto, nos grandes centros, a ideia sobre a democracia, a pacificação dos povos e a estrutura econômica do bem-estar social difundia-se, um outro processo paralelo acontecia nas bordas dos grandes eixos. A violência, a desigualdade e a falta de acesso a uma democracia efetiva predominavam no subúrbio. O que se avistava ao longo do final do século 20 era a expansão dessa dinâmica em

direção ao centro. Dito de outra forma, não era o centro – e os seus ideias de democracia – que chegava à periferia, o que via-se era o oposto: a periferia começava a chegar às metrópoles do capitalismo.

A precariedade avançava, a violência avançava, o desemprego avançava. A propagação de uma sociedade dual: pobres e ricos; centro e periferia; empregados e desempregados, típica da sociedade brasileira, estende-se agora aos grandes centros. Berço de uma sociedade escravocrata e colonial, o País consolidou-se a partir de uma relação entre exploradores e explorados, reconhecida entre centros e periferias, fazendo do Brasil um laboratório de observação mundial.

O nosso reservatório pré-burguês da desordem colonial; a elite do atraso, que se encontra, materialmente, através de famílias tradicionais que comandam a economia – sem nenhuma preocupação com os modos de extração –; o rentismo demasiado, sem nenhuma preocupação com a terra e com pessoas em situação de risco; a expropriação e a exploração oriundas desde a chegada dos europeus – a partir da extração dos bens naturais a qualquer custo: toda essa dinâmica produziu um resto que aglomera-se nas favelas e periferias das cidades.

Nas periferias, em busca da sobrevivência, o trabalhador é caracterizado como polivalente. A informalidade é o principal meio de renda. Essas características faziam Arantes (2001) apontar – isso



na virada do século – que o futuro do trabalho é aqui. O modo de serviços das grandes periferias – onde os riscos são delegados ao trabalhador – tenderia a ser apropriado pelo neoliberalismo:

Pensando bem – estamos diante de um outro episódio de acerto involuntário –, o pressentimento de uma flexibilização à brasileira do mundo não chega a ser um despropósito, desde que se inverta o sinal das duas variáveis, qualificando melhor a desordem efetivamente gerada pela flexibilização. (Arantes, 2001, p. 73).

Para isso, a inversão dos sinais deveria continuar a se manter. Ao invés do centro chegar à periferia através da ordem e do progresso, a periferia chegaria ao centro. A informalidade, o trabalhador polivalente e os bicos, entre outras características, seriam regularizados e fariam parte da dinâmica normal do funcionamento do trabalho. Logo, o sinal invertido das duas variáveis a que se refere Arantes (2001) seria a mudança de um trabalho com garantias a um trabalho de risco.

À brasileira, o trabalho que compunha a sociedade moderna, através de direitos e garantias, passaria a uma radical flexibilidade. Seria necessário um sujeito que se dobre às demandas e se ajuste às mudanças. A hierarquia do capital flexível, através do avanço tecnológico, manifestaria-se “[...] como compulsão auto-destrutiva



dos que trabalham mais embaixo do regime flexível” (Arantes, 2001, p. 74).

De forma premonitória, o que o Arantes (2001) estava começando a sugerir – a flexibilização à brasileira – se materializa e se concretiza com o entregador por aplicativo. Observamos, hoje, a degradação do serviço com os entregadores de bicicleta (Aliança Bike, 2019): a longa carga horária nas jornadas de entregas, a pouca remuneração, a elevada duração do deslocamento da casa ao serviço, os bloqueios temporários, as metas e gratificações em horários de maior dificuldade – a forma do trabalho habita num hiato entre a rigidez e a flexibilidade.

O que se via antes enquanto informalidade – principalmente nas regiões periféricas – agora está nas ruas dos centros à espera de um pedido. Nas esquinas, nas praças, nos canteiros e calçadas, sem nenhum local de apoio. Lançados à própria sorte, guiados por um GPS – correndo o risco de assaltos, acidentes, enfrentamento de ruas alagadas, congestionamentos, entre outros.

A prova da concretização dos sinais invertidos aparece na naturalização desse modo de vida escancarado pela conclusão do relatório da empresa Aliança Bike (2019). Mesmo permeada pelos dados de precariedade que envolvem os entregadores por bicicleta, surpreendentemente (ou não), a conclusão da pesquisa foi a seguinte:



Os benefícios diretos e indiretos da ciclogística para as cidades deveriam colocá-la como um dos vetores prioritários para políticas de incentivo às empresas e órgãos e serviços públicos, bem como aos trabalhadores diretamente. Apenas os 40 quilômetros percorridos por cada ciclista entregador de aplicativo, caso fossem feitos por motocicleta, emitiriam 2,75 Kg de CO₂ por dia – calculando apenas as viagens realizadas para entregas. Ou seja, 1 tonelada de CO₂ por ano deixa de ser emitida por cada ciclista entregador, o que representa uma compensação de 8 árvores por ano. (Aliança Bike, 2019).

O principal objetivo da Aliança Bike – ao desenvolver pesquisas e produzir este relatório sobre os entregadores – era construir e oferecer subsídios para a legalização e comercialização de bicicletas cargueiras por parte da Agência Nacional de Vigilância Sanitária (Anvisa) e da Agência Nacional de Transportes Terrestres (ANTT). A intenção era legalizar a bicicleta como meio de transporte de cargas (Abílio, 2021).

Aquilo que deveria ser considerado enquanto escândalo da degradação da informalidade é visto como meio à abertura do mercado de bicicleta e a sua, porventura, legalização. Além da bicicleta com cargas, na qual o entregador poderá transportar outros produtos, torna-se profícua também a comercialização de bicicletas eletrônicas – que criará uma espécie de carreira do



entregador: quem puder pagar mais por uma bicicleta com melhor motor ganhará melhor em relação aos outros.

O entregador é o rosto da condição periférica que adentra o centro – condição assimilada pelas empresas de tecnologia. A empresa utilizou-se dessa forma de trabalho periférica para apropriar-se dos serviços de determinados locais, apossando-se do saber dos entregadores. Agora, informalidade, precariedade, trabalho provisório e outras características da degradação do trabalho não habitam somente a periferia.

Chegados ao centro, o saber periférico e a informalidade foram facilmente assimilados pela gestão neoliberal. Não à toa, o perfil do entregador de bicicleta é descrito da seguinte maneira: é um homem, negro, jovem, que estava desempregado e agora trabalha todos os dias da semana, de 9 a 10 horas por dia, e tem ganho médio mensal de R\$ 992 (Aliança Bike, 2019).



O entregador e a condição periférica generalizada

Diante desse processo de periferização do mundo, podemos levantar a hipótese do entregador como paradigma da condição periférica chegada ao centro. A naturalização da forma degradada de serviço, corpos majoritariamente periféricos, a exaustão do serviço, condições insalubres, a constante rotatividade entre emprego e desemprego, a violência e o assédio que esses corpos

sofrem reforçam a tese de um devir-periférico do mundo colocada por Thiago Cannetiere (2022).

O entregador é uma das facetas desse devir. Ao invés do trabalho qualificado e bem remunerado chegando à periferia – promessa das leis trabalhistas realmente efetivada –, o que observamos é o viver periférico, a informalidade e a rotatividade chegarem aos centros da cidade. Os entregadores não são somente os que experimentam os processos sociais do neoliberalismo, mas explicitam a condição periférica existente nesse processo. Apontam a periferização do mercado de trabalho sob o domínio e controle dos aplicativos.

Levando em conta a conjuntura sociopolítica e econômica, assim como as configurações singulares com o serviço, os entregadores vêm apontando algumas características singulares que podem radicalizar-se (Masson; Christo, 2022). Inicialmente, é necessário considerar os fatores de risco que atravessam a profissão, incorporando os problemas e as questões trazidas pela pandemia do Covid-19, assim como a informalização ligada ao controle de algoritmos.

São muitos os fatores em relação a isso. Os algoritmos colocam metas e pressão no trabalhador que não são fáceis de serem cumpridas. A gestão por metas ou simplesmente a participação nos resultados (PR) atuam como uma espécie de compensação pelo esforço e engajamento, uma premiação por seu disciplinamento



– além de difundir uma vigilância compartilhada. No caso dos entregadores, a vigilância prescinde de um chefe, sendo a tecnologia o principal meio de observação.

Inserese nisso a precarização do ambiente, sem nenhum suporte e ponto de apoio. A rotatividade, a insegurança e a insalubridade – comuns no trabalho periférico – somam-se à pressão pelas metas, aos acidentes e à exposição ao adoecimento no gerenciamento do aplicativo. A instabilidade de mercado, o aumento da concorrência e a falta de garantias mínimas para a saúde física e mental dos trabalhadores são atributos da profissão.

O adoecimento causado no contexto de acumulação flexível vem se tornando uma constante. A pressão por resultados vem desenvolvendo uma série de prejuízos: ansiedade, depressão, suicídio e outros transtornos são comuns no serviço que consome uma boa parte do tempo da vida cotidiana. A pressão por entregas no horário – mesmo com vários pedidos – leva os motoboys a um constante contato com a morte.

A diminuição do espaço da vida privada, a legalização de tais práticas e o desemprego estrutural transformam a forma de o sujeito lidar com o outro e o seu meio social. É importante destacar que essa flexibilidade à brasileira nasce de um encontro bastante singular. A informalidade presente no País junta-se às regras desconhecidas dos serviços.



Com isso, a forma-periférica nasce e progride através da dissolução dessas formas anteriores. Tais condições são somadas pelas regras produzidas pela uberização e gestão dos serviços. Uma vez que a informalidade foi legalizada, conseqüentemente, houve uma junção e transformação do modo como os entregadores passaram a lidar com o serviço. Agora, sob a égide de um patrão sem rosto.

Soma-se a esse processo de condição periférica a progressiva diminuição do controle do trabalhador sobre suas atividades de entrega, a individualização e a solidão por não ter um local de encontro com outros colegas – a quebra dos laços solidários que se desdobram em problemas osteoarticulares, distúrbios gastrointestinais, alterações cardiovasculares, distúrbios de saúde mental etc. (Masson; Christo, 2022).

O trabalho do algoritmo nessa modalidade talvez tenha chegado ao mais alto patamar de gerenciamento: os dados de armazenamento calculam o tempo de saída de pedido e de entrega, sem levar em consideração as particularidades do serviço. Um exemplo, dentre outros, são os trajetos que ignoram as especificidades de bicicletas e motos, ampliando o aumento da distância, os riscos, o esforço e o tempo.

Os entregadores relatam dificuldades de uma alimentação adequada; locais apropriados para higienização; realização de pausas



para almoço, janta e necessidades fisiológicas; riscos de furtos ou assaltos, além de arcar com os custos e prejuízos derivados dessa dinâmica (Aliança Bike, 2019). No que diz respeito ao adoecimento físico, relatam problemas posturais decorrentes do carregamento das entregas, fadiga pelas jornadas de trabalho e problemas gastrointestinais e renais relacionados à alimentação precária e à hidratação deficiente. Há, ainda, relatos sobre a poluição da cidade e o aumento dos riscos das entregas em dias chuvosos.

No plano psicossocial, os agravos decorrentes das entregas – como, por exemplo, o furo do pneu – aumentam o receio de ser bloqueados temporariamente ou permanentemente pelo aplicativo. Como as normativas não são transparentes, o medo de não cumprir os critérios é constante. Uma “noia psicológica”, relata um entregador, que faz os entregadores aderirem a critérios desconhecidos (Masson; Christo, 2022).

Considerados trabalhadores essenciais na pandemia ocasionada pelo Covid-19, o risco de contaminação entre os entregadores também foi alto (Abílio, 2021). Por estarem na rua e em contato com diferentes pessoas, eles estavam expostos a diversas intempéries. Há indícios de baixo nível de proteção e prevenção ofertadas pelas empresas para evitar a contaminação da doença.

Na análise dos dados da Pnad-Covid-19 em 2020 (Lapa, 2021), apenas 11% dos entregadores realizaram testes-diagnósticos.



Aproximadamente 4,5% testaram positivo, número acima do índice geral da população brasileira, que estava em 3,04%. Mesmo sendo trabalhadores essenciais, essas pessoas são “evitadas” pelos contratantes – constantemente, são convidados a se retirarem de estabelecimentos, áreas internas de shoppings e calçadas, entre outros locais.

Mas não é somente por serem possíveis receptores e transmissores do vírus que os entregadores são evitados. Eles são tratados com desconfiança e os primeiros a serem culpabilizados pelos problemas. Segundo um entregador, “ou você é um pobre coitado, ou você é um cara que vai roubar lanche ou vai fazer alguma besteira, né?” (Abílio, 2021). Os assédios e as discriminações, estruturais no Brasil, parecem agudizar com a prestação de serviço, ampliando a invisibilidade das condições a que estão submetidos. O preconceito sofrido ao entrar no restaurante e não ser servido; o tratamento violento da polícia no percurso de uma entrega; o racismo, o preconceito por gênero e outros são acentuados nessa forma de serviço.

Pela naturalização de tais processos, os aplicativos viram na periferia um espaço importante para gerir a informalidade. O serviço encontra, entre os jovens periféricos, o meio de conseguir adesão ao aplicativo. Entretanto, a chegada da condição periférica ao centro produziu novas formas de conflito social. Cada vez mais,



a questão entre os detentores de produção e a classe trabalhadora caminha junto com outros demarcadores.

Na atual forma econômica, a tensão ocorre entre os sujeitos ainda protegidos pelo mundo “civilizado” e aqueles que estão excluídos. Com a legalização da informalidade, os excluídos – de maneira precária – adentram a normatividade e trazem consigo o conflito. Dito de outra forma, colocam o antagonismo para dentro do centro. A condição periférica trazida pela figura do entregador espalha-se sobre o mundo, que começa a sofrer com essa dinâmica.

O desemprego, o endividamento, a população sem teto, a necessidade de serviços públicos, a violência e outros problemas tradicionais – vistos na periferia e no cotidiano de um entregador – cada vez mais chegam aos que vivem dentro da redoma de proteção social. A superexploração dos países periféricos vem produzindo uma série de desmontes salariais em diversos setores: indústria, educação, saúde etc.

Portanto, a condição periférica dos entregadores e sua respectiva apropriação pelo aplicativo trazem ao centro o viver e os conflitos existentes nas bordas. Dentro da normatividade, dizem: a tecnologia é o meio de gerir essa precariedade. Nas palavras do entregador:

Não dá para gritar fome, se não tenho o direito de gritar. Se tem um Brasil que acha que quem



tá lá de cima tem que mandar quem tá embaixo calar a boca. (Publica, 2020).

Além disso, quando você tem um aplicativo que coloca um robô para dialogar conosco e coloca uma dívida para o trabalhador. E o trabalhador tenta dialogar com a empresa, mas os caras não querem dialogar, isso é fascismo. O aplicativo é fascista. (Publica, 2020).

Considerações finais

O serviço de entregadores espalha-se em diferentes lugares do mundo. A mão de obra barata, a grande rotatividade e a precariedade do trabalho caminham de encontro aos passos de sujeitos precarizados, sem emprego e com necessidade de sobrevivência. Tais processos ampliam-se com o avanço das estratégias neoliberais.

A pesquisa partiu da construção do movimento, em junho de 2020, dos entregadores, e o que estes compreendiam sobre a nova dinâmica de serviço. Tratou-se de colocar em cena as vozes inconformadas – identificar quais eram as queixas e reivindicações. Dessa maneira, os aplicativos drenaram o mercado – e, agora, os entregadores trabalham a partir de regras desconhecidas, com um padrão sem rosto.



Tais condições de ocupação do serviço pelos aplicativos produziram uma flexibilização à brasileira. O entregador é central nesse processo, mas, no lugar do trabalho regularizado – todos os direitos da legislação trabalhista garantidos –, o que se viu foi a informalidade ser regularizada. O que antes apresentava-se enquanto informalidade periférica, hoje é ampliado a outras áreas.

Tal perspectiva adentra o debate sobre o devir periférico no mundo – e o entregador como um paradigma desse processo. Ao adentrar o centro, a figura do entregador traz a performance de trabalho apreendido na periferia, assim como internaliza a cobrança de um padrão sem rosto. Portanto, os entregadores assimilam tanto a precariedade da informalidade quanto as regras da gestão empresarial.



Referências

ABÍLIO, Ludmila Costhek. O futuro do trabalho é aqui: uberização, autogerenciamento subordinado e modos de vida periféricos. *Revista Rosa*, São Paulo, v.4, n.1, 2021. Disponível em: <https://revistarosa.com/4/o-futuro-do-trabalho-e-aqui>. Acesso em: 25 set. 2022.

ALIANÇA BIKE. *Pesquisa de perfil dos entregadores ciclistas de aplicativo*. São Paulo: Aliança Bike, 2019.

ARANTES, Paulo. A fratura brasileira do mundo. In: FIORI, José Luis; MEDEIROS, Carlos (Org.). *Polarização mundial e crescimento*. Petrópolis: Vozes, 2001.

BRASIL 247. *Entregadores antifascistas protestam: ninguém aqui é empreendedor porra nenhuma*. [vídeo]. 8 jun. 2020. Disponível em: <https://www.brasil247.com/brasil/video-entregadores-antifascistas-protestam-ninguem-aqui-e-empendedor-porra-nenhuma>. Acesso em: 20 out. 2022.

CANNETIERI, Thiago. O devir-periferia do mundo: crise do capital e a condição periférica. *GEOgraphia*, Niterói, v.24, n.52, 2022. Disponível em: <https://periodicos.uff.br/geographia/article/view/29362/31610>. Acesso em: 10 nov. 2022.

DEISTER, J; MIRANDA, E. “Muito trabalho para receber pouco”, destaca entregador sobre rotina. *Brasil de Fato*, 2020. Disponível em: <https://www.brasildefatorj.com.br/2020/06/30/muito-trabalho-para-receber-pouco-destaca-entregador-de-aplicativo-sobre-rotina>. Acesso em: 16 jan. 2022.

FOLHA DE S.PAULO. ‘Entregador antifascista’ critica precarização do trabalho e omissão de veículos da imprensa. São Paulo, 2021. 1 vídeo (14 min). Publicado pelo canal Folha de S.Paulo. Disponível em: <https://bit.ly/3MZAg34>. Acesso em: 02 abr. 2022.

LAPA, R.S. *Trabalho em plataformas digitais durante a pandemia da Covid-19: análise de dados da PNAD-Covid19 — IBGE — Parte 1 — Entregadores de Aplicativos*. Projeto: O mundo do trabalho na Era Digital: plataformas digitais. Brasília: Universidade de Brasília, 2021. 25p.

LIMA, P. Galo: nada no mundo foi construído por um patrão. Entrevista concedida a Milly Lacombe. *Revista Trip*, 27 abr. 2021. Disponível em: https://revistatrip.uol.com.br/trip/galo-nada-no-mundo-foi-construido-por-um-patrao/amp?__twitter_impression=true. Acesso em: 28 abr. 2022.



MASSON, Letícia Pessoca; CHRISTO, Cirlene de Souza. Gerenciamento, consumo e (des)valor do trabalho por aplicativos: implicações à saúde de entregadores. *Revista Rosa*, São Paulo, v.4, n.1, 2021. Disponível em: <https://revistarosa.com/4/o-futuro-do-trabalho-e-aqui>. Acesso em: 25 set. 2022.

PUBLICA. *Entregadores antifascistas: “Não quero gado. Quero formar entregadores pensadores”*. Entrevista concedida a Mariama Correia. 2020. Disponível em: https://apublica.org/2020/06/entregadores-antifascistas-nao-querer-gado-querer-formar-entregadores-pensadores/?amp;__twitter_impression=true. Acesso em: 15 mai. 2022.



4

COLETIVOS: MODOS DE VIDA E SOLUÇÕES DE RESISTÊNCIA E SOBREVIVÊNCIA²³

Renata Mendonça²⁴

O corpo-morro grita em línguas incompreensíveis ao resto do mundo suas dores e suas alegrias. Faz das pernas asas que voam em passinhos e, dos pés, lápis que rabiscam no chão, raízes ancestrais. E talvez seja por essa razão que insistem em matá-lo. Só que ninguém entende, mas o corpo-morro é apaixonadamente viciado em viver.²⁵

(Camila Rocha e Stéphanie Marçal)

23 Texto apresentado na 29ª Jornada da EBP, seção Rio de Janeiro, na 3ª Plenária: “Autorizar-se contando com alguns outros”, em 04 e 05 nov. 2022. Disponível em: <https://jornadasebprioicprj.com.br/2022/ Mesa-de-abertura-e- plenarias>.

24 Renata Mendonça é psicóloga, psicanalista e mestre pela PUC-Minas (2017). Responsável pelo Ateliê Psicanálise e Segregação do Instituto de Psicanálise e Saúde Mental de Minas Gerais. Responsável pelo Seminário Psicanálise e Política da EBP, seção Rio (2022). Pesquisadora e supervisora do Ocupação Psicanalítica UFMG-Psilacs.

25 Fragmento do texto da performance *Becos da Veia*, criada e produzida por Camila Rocha e Stéphanie Marçal. Disponível em: <https://www.facebook.com/asegundablack/videos/5079931958745789>.



O corpo-morro é apaixonadamente viciado em viver. Cada vez mais, essa insistência persiste e insiste; é necessário viver, o corpo negro, o corpo trans, corpos daqueles que estão fora do que chamamos de corpo do mestre: branco, hétero, homem, cristão. O corpo da mulher só ocupa espaço se forem mães e esposas desses homens. Esposas, não mulheres.

A luta pela vida é diária e constante. O corpo-morro, por exemplo, lutou contra a Covid-19, e a pandemia teve um efeito devastador sobre a população negra e pobre²⁶, além de termos escutado, em 2018, do presidente eleito que “as minorias terão que se curvar, pois vamos governar para a maioria”²⁷. Não é uma frase de um ignorante. É uma frase de quem sabe exatamente o que está dizendo e para quem está dizendo, já que o racismo é, acima de tudo, uma tecnologia destinada a permitir o exercício do biopoder²⁸. Então, a necropolítica demonstrada por Mbembe (2018) e outros pesquisadores fica escancarada no Brasil.



26 Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ea/a/LnkzjXxJSJFbY9LFH3WMQHv/?lang=pt>; <https://www.abrasco.org.br/site/gtracismoesaude/2020/07/20/por-que-a-covid-19-e-mais-mortal-para-a-populacao-negra-artigo-de-edna-araujo-e-kiacaldwell>.

27 Disponível em: <https://rr.sapo.pt/video/actualidade/2018/09/07/a-minoria-tem-que-se-curvar-a-maioria-as-declaracoes-polemicas-de-bolsonaro-o-candidato-de-extrema-direita-a-presidencia-do-brasil/182783>.

28 “Expressão máxima da soberania que reside, em grande medida, no poder e na capacidade de ditar quem pode viver e quem deve morrer. [...] Ser soberano é exercer controle sobre a mortalidade e definir a vida como a implantação e manifestação de poder” (Mbembe, 2018, p. 05).

Neste ano, trabalhamos, no Seminário Psicanálise e Política²⁹, os conceitos psicanalíticos, lendo-os em relação ao racismo e ao corpos. Usamos como referência de trabalho o corpo negro. A população negra foi nosso Guia, os fragmentos e casos foram orientadores para entendermos as questões da necropolítica e a violência do Estado.

Esse povo negro chega ao Brasil em navios negreiros, na condição de não humanos, uma definição estabelecida pela parceria entre Estado, Ciência e Religião: a Ciência estabelece que são animais; a Religião, que os negros não têm alma, e, com isso, o Estado pôde usá-los como objetos de compra e venda.

No texto *O tempo lógico e a asserção da certeza antecipada*, Lacan (2013, p.) afirma:

- 1º) Um homem sabe o que não é um homem;
- 2º) Os homens se reconhecem entre si como sendo homens;
- 3º) Eu afirmo ser homem, por medo de ser convencido pelos homens de não ser homem.

Essa afirmação de Lacan descreve a dança feita entre os três prisioneiros que precisam, a partir de uma solução lógica, reconhecer, cada um, o seu lugar no mundo. Uma dança feita por todos nós cada vez que precisamos lidar com o instante de

29 Seminário da EBP, seção Rio. Responsáveis: Marcus André Vieira e Renata Mendonça.



ver, o tempo de compreender e o momento de concluir, mas vou me utilizar dessa afirmação de Lacan para ler mais uma questão: quando o povo negro era trazido do continente africano para o Brasil, havia uma tentativa constante, dos que se automeavam homens, daqueles que possuíam o corpo do Mestre, em convencer esses outros homens, o povo negro, de que não eram homens. Como dito anteriormente: de acordo com a Religião, o negro não tinha alma; de acordo com a Ciência, era um animal e, de acordo com o Estado, era uma mercadoria.

Então, podemos afirmar que havia um trabalho constante de transmitir a cada criança nascida em cativeiro, que tinha seu corpo constantemente violentado, que ela era um homem. Que fazia parte da humanidade.



Upa neguinho na estrada, upa pra lá e pra cá, vixi! Que coisa mais linda, upa neguinho começando a andar, começando a andar... E já começa a apanhar [...]. Capoeira, posso ensinar, Ziguizira posso tirar, valentia posso emprestar, mas liberdade só posso esperar.³⁰

Podemos afirmar que aconteceu uma luta intensa pela liberdade, na qual foram criados os quilombos, uma sociedade

30 Letra famosa na voz de Elis Regina, lançada em 1966 no vinil *Dois na Bossa nº 02*. Compositores: Edu Lobo e Gianfrancesco Guarnieri.

democrática que acolhia, e acolhe até hoje, todas as pessoas que precisavam e precisam de abrigo.

Depois de muita luta, tivemos a chamada abolição, pela qual os negros foram lançados à própria sorte, completamente desamparados, não havendo nenhuma política de reparação que respondesse pelo gozo coletivo dos homens que se sabiam homens, pelo gozo dos homens que submetiam outros homens aos seus caprichos.

A partir desse momento, o Estado e a Ciência encontram uma solução para um país tão negro: o branqueamento da raça, uma ideologia aceita entre 1889 e 1914, que seria a solução para o excesso de negros, indígenas e mestiços no Brasil. Diferentemente de outros países em que a miscigenação foi vista como um problema, aqui ela foi tratada como uma solução para civilizar o País, uma civilização que implicava o branqueamento da população. Com isso, vimos, por exemplo, o Estado facilitar a vinda de imigrantes europeus para começarem a vida no Brasil.

Essa vinda do europeu e o casamento entre negros e brancos criaram a falsa ideia de democracia racial. A democracia racial encobre, diariamente, a intolerância e a violência constantes vividas cotidianamente pelos corpos das pessoas negras. A partir de estratégias e artimanhas autorizadas e construídas pelo Estado, pela Ciência e pela Religião, temos uma guerra contra o corpo



negro, “a carne mais barata do mercado”, cuja morte é tratada como mera estatística.

Assim, vivemos, até o momento, uma necropolítica, em que a ficção racial diz quem vale mais e quem vale menos, quem é matável e quem não é matável em nossa sociedade. Afirmamos, então, cotidianamente, que não há bala perdida, já que a bala vai sempre para o mesmo destino.

Enquanto isso, o branco não se sabe branco, já que é

O branco que chama para si a condição de ser humano, cabendo a este a construção daquilo que será a alma negra. O problema é que o branco não se pensa como branco, posto que universaliza essa condição, a expressão “todos iguais” deve ser lida “todos os brancos são iguais”. (Andrade, 2019, p. 214).



O branqueamento da raça foi usado como uma solução para o excesso de negros no País e, mesmo após a “abolição”, existe uma crença no subdesenvolvimento do homem negro, pois ainda hoje o civilizado, o humano, é o branco. Em *Pele negra, máscaras brancas*, Fanon (1952) afirma que o ideal do negro é branco. O que isso quer dizer? Que, para ser humano, “era” necessário ser branco e o mecanismo proposto em nosso País – o branqueamento da raça – foi a solução utilizada.

No livro de Neusa Santos Souza, *Tornar-se negro: as vicissitudes do negro brasileiro em ascensão social*, encontramos várias entrevistas que demonstram o discurso do branqueamento e a angústia apresentada em cada uma delas, como:

[...] minha avó não gostava de negro. Dizia que crioulo, sobretudo o negro, não prestava: “se você vir confusão saiba que é o negro que está fazendo; e se vir um negro correr é ladrão. Você tem que casar com um branco e limpar o útero”. (Souza, 1983, p. 30).

Em outro texto, de Lilia Schwarcz, *Raça, cor e linguagem*, a autora relata, de forma precisa e contundente, o efeito da estratégia de branqueamento sobre os corpos negros. Conta que um dentista entrevistado diz: “quando eu era negro era muito difícil” (Schwarcz, 2019, p. 108). Em outro relato, diz que uma estudante universitária estranhou o pesquisador do censo ao colocar sua cor como branca e, ao questioná-lo, ele respondeu: “mas a senhora não é professora da USP?” (Schwarcz, 2019, p. 112).

Em *Cor e inconsciente*, Isildinha Batista Nogueira afirma que há uma fragilidade, uma vergonha em ser negro, e “é justamente porque o racismo não se formula explicitamente, antes sobrevive num devir interminável virtual, que o terror dos possíveis ataques por parte dos brancos cria para o negro uma angústia que se fixa na realidade exterior e se impõe inexoravelmente” (Nogueira, 2017, p. 124).



Esses pesquisadores apresentam, de forma precisa, como os negros estão mergulhados em um discurso racista fortalecido pela política de branqueamento e pela democracia racial. Podemos concluir, a partir disso, que “tornar-se negro” não é só uma condição de sobrevivência, mas de resistência e existência.

Há uma estratégia do Estado e da Ciência com a solução encontrada para o branqueamento dos corpos que nega os corpos negros, que tenta foracluir a cor ou dar a ela o nome do pior. *Tornar-se negro* é atravessar esse ponto, é ocupar um lugar próprio de negritude com o seu corpo. Não é mais somente em relação à cor da pele, é uma pergunta sobre como e o que fazer com o próprio corpo. Como fazer e o que fazer para além do discurso do Outro, do corpo Mestre. Um acontecimento que não é sem a autorização de alguns outros.

Ao *tornar-se negro*, o negro se depara com seu corpo e seu lugar no mundo, uma tarefa difícil, e é possível pensar que *tornar-se negro* implica o sujeito e seu inconsciente. Um trabalho que requer ler de uma outra maneira um corpo que sempre foi batido e violentado; ler esse corpo com isso e apesar disso, pois muitos negros, ao se dar conta de sua negritude, passam a escutar e lembrar episódios racistas vividos que não eram lidos como tal, já que não eram negros.



Na atualidade

A sociedade, hoje, consome e é consumida e ainda tenta criar um modo de existência que resulte em um gozo único. Por mais que vejamos a lógica da diversidade enquanto um objeto de consumo a ser consumido, vemos uma luta pelo gozo verdadeiro, bom ou ideal. Para a psicanálise, o racismo e a segregação suscitam a ideia de um gozo único, mesmo que esteja separado em grupos.

A lógica do gozo único, apresentada no texto *Racismo 2.0*, de Lauret (2014) foi destinada ao negro desde sempre, pois, quando o indígena e o negro passaram a ter alma e ascenderam ao *status* de humanos, passaram a ser subdesenvolvidos ou selvagens, e assim tratados como criança ou agressivos, com dificuldades em entender ou saber. São os subdesenvolvidos. Com isso, mesmo fazendo parte da humanidade, são uma humanidade subdesenvolvida, a ser ensinada, pois, como afirma Miller no texto *Racismo e extimidade* (2016), existe uma exigência de que se goze, que se viva de acordo com o civilizado, igual ao corpo do Outro, o corpo Mestre, o corpo do colonizador.

Para Lacan, citado por Laurent (2014), o melhor seria “deixar esse Outro entregue a seu modo de gozo, eis o que seria possível não lhe impondo o nosso, não o tomando por subdesenvolvido”. O choque dos gozos, como afirma Laurent, cria o apelo de um Deus único.



Podemos afirmar, com isso, que a Religião, a Ciência e o Estado criam condições e estratégias de morte dos corpos e dos sujeitos, através de uma universalização do gozo único, criando o “Bom Deus”, como afirma Miller (2016), uma ciência que apaga as diferenças, a interpretação e o um a um de cada sujeito. Essa escala, criada pela Ciência e pela Religião e alimentada pelo Estado, estabelece quem é desenvolvido e quem é subdesenvolvido. Uma exigência tão constante de desenvolvimento que as nações se perguntam, cada vez mais, se elas não são, então, subdesenvolvidas.

Para entrar nas questões sobre o coletivo, extraio uma afirmação de Miller (2016), em *Racismo e extimidade*, quando ele diz que “é preciso diferenciar o gozo particular de cada um do gozo que, enquanto modo, se elabora, se constrói e se sustenta em um grupo”. A elaboração feita pelo grupo nas civilizações precisa ser escutada e lida enquanto função familiar e social, e essa elaboração precisa ser levada a sério pelos analistas.

Como afirmamos em um dos Seminários: é necessário escutar e dar a devida importância a esses coletivos. Não os colocar de imediato somente na lógica da identificação; não podemos banalizar o efeito do encontro com um coletivo, uma vez que o coletivo nem sempre faz grupo nem faz massa.

O que estamos trabalhando, nesta Jornada, que é muito caro à atualidade, é como os corpos circulam nas cidades e quais



os efeitos desses modos de gozo; assim, é preciso levarmos a sério o coletivo. Ler os coletivos escutando o que cada um, cada sujeito, fala sobre sua presença nele ou sobre seu encontro com o coletivo. Tanto ler a função do coletivo, a função que fura o que já estava posto nas cidades, refazendo a leitura dos laços, quanto escutar sobre sua função para cada sujeito que vive no coletivo ou se encontra com ele.

O nome que corta

O coletivo Ocupação³¹ esteve a trabalho, fazendo conversações, em quilombo. Essa comunidade está instalada em um bairro considerado importante em BH e, antes da pandemia, essas pessoas foram convidadas a sair de suas casas – com propostas financeiras, com ameaças, violências veladas e não veladas, inclusive do Estado, através da polícia. Essas pessoas se uniram, pois entendiam que as casas tinham uma história importante. Elas afirmaram: “nós sempre moramos aqui”, gerações e gerações – filhos, mães, pais, avós e bisavós.

Ao se perguntarem sobre como lutar pelos seus direitos, ao investigarem como seus ancestrais chegaram, se instalaram e

31 O coletivo Ocupação tem como objetivo pesquisar e transmitir uma psicanálise antirracista. Uma psicanálise que inclua as questões da raça em sua leitura e trabalho, que implica três pontos: pesquisa, transmissão e atendimento. O Ocupação é interestadual (Bahia, Espírito Santo, Minas Gerais e Rio de Janeiro). O Ocupação Minas é ligado ao Psilacs-UFMG.



construíram seus lugares, perceberam, a partir de documentos, que eles são um quilombo. Com essa formalização, nasce um novo modo de nomeação e laço social. Os sujeitos ali se localizam, simbolicamente, de uma nova maneira. Apesar de o trauma da violência, apoiada pelo Estado, e da vigilância policial ter produzido modos próprios de sofrimento, o nome quilombola ressoa no corpo. Esses sujeitos passaram a ter direito àquilo que já era deles, ocuparam um novo lugar na cidade, com muitas dificuldades, inclusive racistas, mas fazem parte, lutam diariamente com as questões internas do Quilombo, as questões de cada sujeito, e pela sobrevivência desse modo de vida.

Esse coletivo, hoje, precisa se haver com esse nome que ressoa no corpo, pois a surpresa de ser quilombo não os desimplica de uma responsabilidade coletiva com esse nome. Não receberam somente o direito de usufruir daquilo que já possuíam, mas também outras regras foram impostas – inclusive de compra e venda das casas e no cuidar da ancestralidade, por exemplo.

Escutando esse coletivo, me lembrei da entrevista feita por Ana Lucia Lutterbach a Miquel Bassols³². Ele, nessa entrevista, nomeia dois tipos de coletivo: 1) reivindicação ao gozo; 2) coletivos que fazem um ato político e aí perdem gozo. Penso que existe mais um coletivo: o coletivo da sobrevivência/resistência.

32 Disponível em: <https://jornadasebprioicprj.com.br/2022/uma-conversa-com-miquel-bassols>.



Quando, no Seminário Psicanálise e Política, usamos como exemplo o coletivo Mães de Luto, vimos que “o Luto” funda um coletivo, mas, posteriormente, esse coletivo se transforma em Luta: Mães em Luto de Minas Gerais, que se transforma em Mães em Luta (Ribeiro, 2022, p. 71). É possível dizer que essa virada de significante pode nos ensinar sobre um coletivo de ato político. Tratar o luto para que a luta possa existir, e perder alguma coisa com isso, inclusive a queixa. Assim, o que faz um coletivo ocupar um lugar político e poder perder algo do gozo?

Podemos nos perguntar se há uma função precisa do coletivo no social: fazer um furo na ordem social, fazer um furo naquilo que é estabelecido pelo Outro que possui o corpo do Mestre. Podemos dizer que, no um a um, muitas vezes, não se faz furo no social, na cidade, mas o coletivo pode fazer furo. Pode fazer circular, pela cidade, novos e outros significantes.

Pode nomear e dar voz, passar a ter nome, como o Coletivo Mães pela Liberdade³³, que são as mães de filhos trans, que esteve no Cien-Minas em 2020. A proposta desse coletivo é lutar, principalmente, pelo direito dos filhos de estarem vivos a seu modo, pois, estatisticamente, são pessoas que são mortas ou se matam até os 35 anos. Uma luta que inclui resistência e sobrevivência.

33 Disponível em: <https://www.instagram.com/maespelaliberdade>.



Autorizar-se contando com alguns outros

Vemos que os coletivos fazem uma função de nomear, autorizar, dar lugar tanto para os corpos quanto para as soluções ou invenções possíveis.

Alguns encontram nos coletivos um novo modo de estar com os corpos e circular pela cidade, como vimos Helena Silvestre³⁴, que constrói coletivos, mas estes não respondem àquilo que insiste, então, ela sai do coletivo e constrói outros; como Benilda Brito³⁵, em sua escrivência, que encontra no Movimento Negro um modo de existir. Um modo que, apesar de todo o cansaço, a coloca a trabalho.

Júlio³⁶, ao se dar conta dos negros no bar e se ver em sua negritude, se dá conta de seu corpo e pode tratar daquilo que retorna de seu inconsciente, já que

[...] a psicanálise não é uma ciência das profundezas da psiquê, é uma disciplina do que retorna. A cadeia de palavras do analisante, tomada na estrutura do discurso do mestre, segundo uma topologia de banda de Moebius, retorna

34 Escritora afro-indígena nascida na periferia da região metropolitana de São Paulo, Helena Silvestre é militante das lutas por moradia e território, teve seu livro *Notas sobre a fome* indicado ao prêmio Jabuti e esteve como convidada na 1ª Plenária da 29ª Jornada da EBP, seção Rio 2022, “Psicanálise e Política: ativismo revisitado”.

35 Essa escrivência está no livro de Cristiane Ribeiro (2022): *Tornar-se negro, devir sujeito*.

36 Caso apresentado na Jornada da EBP, seção Minas 2021, no Seminário de Psicanálise e Política da EBP, seção Rio, e no Ateliê Psicanálise e Segregação do Instituto de Psicanálise e Saúde Mental de Minas Gerais.



sobre si mesma. Tal como as línguas naturais se transformam, os discursos se transformam e os significantes-mestres que orientam os efeitos de sentido, de sentido comum, surgem e declinam. (Brousse, 2018, p. 02)

Júlio, então, trata daquilo que retorna sobre as questões raciais e seus encontros com a violência racista e familiar, além de construir em seu curso, na universidade, um coletivo negro.

No Quilombo, temos uma nova nomeação dada por outros, que recai sobre eles e os coloca em um novo lugar e com novos trabalhos.

Não seria, no caso dos coletivos, nesses pequenos momentos ou situações que cada um pôde se autorizar, ainda que contando com alguns outros? Autorizar-se por si mesmo e por alguns outros no coletivo, tornando-se negro, não é sem consequência. Não é sem os atravessamentos de se localizar humano. Humano em branqueamento, humano sendo negro, passando a ter um corpo. E, em algum momento possível, vivido por cada um: tornar-se negro, mas descolocado das identificações da massa.

Podemos concluir que o sujeito, no coletivo, pode se autorizar. Pode se autorizar por si mesmo e a partir do coletivo, a partir de alguns outros, a *tornar-se negro* – talvez tal qual o *sinthoma* em que o sujeito toma posse do seu corpo e se sustenta como tal. Mas isso precisa ser lido a cada vez. Assim, a psicanálise tem a função de escutar e ler cada atravessamento, cada solução.



O que se transmite a partir daí faz toda a diferença para aquele que carrega seu corpo. Nessa virada do *tornar-se negro*, ele anda sozinho pelo mundo, com tudo o que viveu em sua história e separado dela – já que não é colado nisso, mas também não é sem isso.

Referências

ANDRADE, Cleyton. As gotas com as quais o pensamento escreve. *Rev. Derivas Analíticas*, Belo Horizonte, n.17, jun. 2022. Disponível em: <http://www.revistaderivasanaliticas.com.br/index.php/gotas-pensamento>. Acesso em: 03 nov. 2022.

ANDRADE, Cleyton. Feminino negro: do lixo à letra. In: SANTOS, Tania Coelho; SANTIAGO, Ana Lydia; OLIVEIRA, Flavia Lana Garcia (Org.). *Reconfigurações do Imaginário no século XXI*. Curitiba: CRV, 2019.

BROUSSE, Marie-Hélène. As identidades, uma política, a identificação, um processo, e a identidade, um sintoma. *Rev. Opção Lacaniana*, n.25-26, ano 9, 2018. Disponível em: http://www.opcaolacanianana.com.br/pdf/numero_25/As_Identidades_uma_politica_a_identificacao.pdf. Acesso em: 03 nov. 2022.

BROUSSE, Marie-Hélène. *O inconsciente é a política*. São Paulo: Escola Brasileira de Psicanálise, 2018.

FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: Edufba, 2018.

LACAN, Jacques. O tempo lógico e a asserção de certeza antecipada. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.



LAURENT, Eric. *Racismo 2.0*. 2014. Disponível em: <http://ampblog2006.blogspot.com/2014/02/lacan-cotidiano-n-371-portugues.html>. Acesso em: 02 nov. 2022.

MBEMBE, A. *Crítica da razão negra*. São Paulo: n-1, 2018.

MBEMBE, A. *Necropolítica*. São Paulo: n-1, 2018.

MILLER, Jacques-Alain. Racismo e extimidade. *Rev. Derivas Analíticas*, Belo Horizonte, n.4, 2016. Disponível em: <http://revistaderivasanaliticas.com.br/index.php/accordion-a-2/o-entredois-ou-o-espaco-do-sujeito>. Acesso em: 02 nov. 2022.

NOGUEIRA, Isildinha Batista. Cor e inconsciente. In: KON, Noemi Moritz; SILVA, Maria Lúcia; ABUD, Cristiane Curi (Org.). *O racismo e o negro no Brasil: questões para a Psicanálise*. Rio de Janeiro: Perspectiva, 2017.

RIBEIRO, Cristiane. *Tornar-se negro: devir sujeito*. Belo Horizonte: UFMG, 2022.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. Raça, cor e linguagem. In: KON, Noemi Moritz; SILVA, Maria Lúcia; ABUD, Cristiane Curi (Org.). *O racismo e o negro no Brasil: questões para a Psicanálise*. Rio de Janeiro: Perspectiva, 2017.

SCHUCMAN, Lia Vainer. *Entre o encardido, o branco e o branquíssimo: branquitude, hierarquia e poder na cidade de São Paulo*. Rio de Janeiro: Veneta, 2014.



5

A MATRIZ INCONSCIENTE E DECOLONIAL DA MISOGINIA

Andréa M. C. Guerra

Episódios cotidianos de misoginia: Freud explica?

2022. Cidade de porte médio. Interior do Sudeste no Brasil. Sul Global. “Essa *mulé* que falou antes de mim... Não dá para entender uma palavra do que ela disse. Blá-blá-blá. Forma sem conteúdo. A questão é onde está a verdade”. Assim, meu colega de mesa, homem, branco, classe média alta, com título acadêmico e profissão requintada em nosso País, caminha para o encerramento de sua fala num evento que comemorava os cem anos do texto de S. Freud sobre a cabeça de Medusa. Durante sua apresentação, convocava a mediadora da mesa, outra mulher, para secretariá-lo enquanto performava sua intervenção carregada de argumentos de autoridade intelectual. “O que está escrito aí na capa, *fulana?*”, “Leia agora essa frase aqui”, “Muito bom, muito bom!”.

Eu acabara de desenvolver uma hipótese psicanalítica e decolonial sobre o fundamento misógeno da violência de gênero.



A surpresa com que testemunhei em ato o que acabava de ser explicado foi o que motivou a publicação desta intervenção neste livro. Fosse um homem em meu lugar, haveria espaço para essa forma de agressividade gratuita? Ou um homem na mediação da mesa, ele se tornaria secretário do palestrante? No século 21, isso não deveria mais ocorrer. A diferença de gênero não deveria engendrar repulsa, violência, subalternização (Spivak, 2014). A pulsão, porém, não caminha pelas trilhas normatizadas. Ela busca satisfação pelo modo como rasga o corpo em trilhas de prazer.

Eu havia proposto para discussão justamente a hipótese de que a dimensão inconsciente e pulsional se soma à histórico-material numa relação de sobredeterminação que agencia a manutenção da misoginia³⁷. Esta, por sua vez, legítima, individual e culturalmente, a violência de gênero, ancorada no modo como a divisão binária de gênero pode engendrar o apagamento da diferença. Por essa relação de sobredeterminação, visava articular o universal ao singular (Guerra, 2019).

O horror de ser pequeno demais face a uma mulher suposta poderosa deixa o menino, na infância, vulnerável e ameaçado, inconscientemente, diante da figura materna. E como, num ambiente herdeiro vivo do patriarcado, possuir o falo cumpriria

37 Nós nos deteremos, aqui, na figura da mulher *cis*, supondo que estudos mais específicos sobre a violência contra as mulheres e as pessoas *trans* podem trazer outros aportes aqui não considerados.



uma função de agenciar o poder, a visão da castração materna não passaria ilesa. Ela seria articulada segundo o modo como a insígnia fálica, em suas múltiplas incidências, congelaria e articularia o discurso do mestre patriarcal, ensejando os afetos que motivam a construção moral da misoginia que sobrevirá, posteriormente, na vida adulta. Somam-se, desse modo, experiência infantil e contexto patriarcal na instalação da misoginia como movimento pulsional e posição política.

Ali, na experiência de corpo, é o menino, a criança nascida com o sexo masculino e identificada com ele, que, ao constatar que esse ser feminino poderoso é castrado, vê-se imediatamente angustiado face ao risco de também o ser. O poder se desloca do corpo feminino assim degradado, posto que inserido numa norma simbólica androcêntrica e falocêntrica. E a decepção face à perda do poder articulado ao falo, advinda da visão do órgão genital feminino, desperta outro afeto: a repulsa, que passa a ficar atrelada à figura feminina. Patriarcado-falo-poder, a trilogia que subjaz àquela clássica freudiana pênis-dinheiro-filho (Freud, 2010; 2013).

Face a essa vivência, que nem todos os homens experimentarão dessa mesma forma – estamos, aqui, tratando dos misóginos –, sua sexualidade pode ganhar diferentes destinos. Ela vai, nos extremos, do polo da elisão violenta da castração e da diferença sexual, pela negação radical e defesa intensa diante da ameaça de perda do



falo como signo de poder, até o polo da assunção de que podemos conviver com a diferença sexual, sem transformá-la em um sistema repulsivo, opressivo ou normativo. *O horror ao feminino* – angústia decorrente do complexo de castração associada ao afeto da repulsa – seria sua fonte inconsciente.

E, quanto mais a relação com a alteridade feminina invocar o risco da perda, maior será a intensidade da defesa aos afetos que ela suscitará. A violência sexual e de gênero no feminicídio, ou seja, na eliminação radical e concreta da diferença, seria seu ápice no polo da elisão. Não é preciso dizer, mas não custa fazê-lo, que toda essa cosmologia que agrega sentidos e aportes simbólicos só se sustenta num mundo articulado, ainda hoje, por valores pós-patriarcais e pós-coloniais, notadamente situados geopoliticamente no Sul Global. Mesmo em decomposição, ainda somos regidos por lógicas societárias androcêntricas e, por consequência, falocêntricas.

Os modos como os discursos agenciam a condição normativa do gozo, do uso do corpo, do uso da imagem e dos semblantes criam um campo de pertencimento e de não pertencimento dos sujeitos. A escala hierarquizada dos corpos (Lugones, 2008) forja a ilusão de um mundo dividido entre corpos normais e corpos abjetos (Butler, 2017), entre pessoas superiores e outras inferiores (Spivak, 2014), entre gente que pode viver e gente que deve morrer (Mbembe, 2018). A defesa inconsciente é mitridizada pelo discurso e responde



aos ditames do mestre contemporâneo. Ela não se constitui de modo abstrato, transcendente, mas, ao contrário, responde aos ditames imanentes a uma época e a um contexto geopolítico.

Essa linha abissal que recorta o modo de pertencimento dos corpos, na encruzilhada com a dimensão inconsciente, esquadrinha dois mundos que não se comunicam, radicalizando a diferença. Codifica um campo semântico. Encripta insígnias carregadas de afetos sem significação. Ela recorta também o justo, o verdadeiro e o humano, mantendo-os de um lado, apenas (Santos, 2007).

Nessa linha divisória, que pode atravessar o globo terrestre, mas também dois lados da mesma rua, a herança e a tradição patriarcais se tornam balizas normativas de gênero. A proposição freudiana acerca do modo como o inconsciente responde a esses imperativos, internalizando-os e defendendo-se deles, mostra, de um lado, sua força adestradora de gozo; e, de outro, algumas de suas vias de saída e alternativas. Retomaremos a estética da Medusa, aqui, para tratar dessa sensibilidade estética e política específica. Antes, entretanto, retomaremos o quadro da discussão da violência de gênero em seus fundamentos decoloniais.



A violência de gênero: uma marca misógina do Sul Global

Os países herdeiros de processos colonizadores legam da escravização, do patriarcado e do imperialismo seus efeitos sobre

os corpos, sobre os gêneros, sobre a sexualidade e sobre a raça (Anzaldúa, 1961). O lugar do feminino e da mulher, da branca e da negra, da rica e da pobre, não será contingência ou mera obra do acaso, ainda que seja contingente o modo singular com que cada uma fará uso de seu corpo. Do encontro com um corpo sexuado ao confronto com os modos normatizados de pertencimento ou apagamento, a violência numa ponta e a diversidade na outra abrem caminhos distintos em encruzilhadas históricas.

Ao analisar o cotidiano misógino, invisibilizado por disputas de narrativas, relações de poder e subalternização institucionais, discursos moralizantes e outros disfarces, busco elucidar como pode um homem, após ouvir uma tese sobre a misoginia, agir de modo misógino, camuflando de lucidez e verdade o horror ao feminino. Partirei do contexto colonial para imergir na teoria psicanalítica freudo-lacanianiana. Tomarei a experiência da alteridade pela via daquilo que nos é estranho e familiar ao mesmo tempo, o *infamiliar*.

Meu objetivo é mostrar que a experiência de resposta inconsciente aos determinantes históricos e geopolíticos determina o modo como nos relacionamos com a diferença, seja ela étnica, econômica, racial, de gênero, sexual ou outra. Compreender e conhecer esses processos, entretanto, não necessariamente modifica as pessoas ou o laço social. Como lembra González (2020), a consciência é o lugar do encobrimento, é do remanejamento da



memória que algo da verdade e da história, que não foi escrito, pode emergir. Dialética necessária e princípio fundamental da práxis psicanalítica. Assim, pretendo também, ao final deste capítulo, apontar como a psicanálise pode estar ao lado de saberes formais e tradicionais, como aliada ao enfrentamento à misoginia.

Figura 1- *Ranking da violência contra a mulher no mundo*



Fonte: Mapa da Violência 2015 – Nações Unidas (ONU Mulheres).

Temos, acima, neste mapa de 2015, o intenso colorido da violência de gênero, especialmente nas áreas vermelhas, correspondentes aos cinco países com maior índice de feminicídio

no planeta. São todos herdeiros de processos de colonização, sejam externos, como nas Américas, sejam internos, como na Rússia. Nas Américas, a invasão europeia data de 1492, com as grandes navegações, e, na antiga União Soviética, a conquista moscovita e a subsequente colonização da Moscóvia datam de 1478. Conhecemos pouco essa história, mas, em 1742, até o Alasca já havia sido colonizado, tendo o processo de descolonização política se efetivado ali somente em 1991.

Esquadrinha-se, assim, com consequências políticas, jurídicas e científicas, mas também e sobremaneira subjetivas e societárias, o certo e o errado, o verdadeiro e o falso, o humano e o não humano, radicados na noção de raça (Quijano, 2002). Apesar da efetiva emancipação política da maioria dos países colonizados, linhas abissais separam o Norte do Sul Global, criando modos neocoloniais de pertencimento, marcados pela dicotomia apropriação/violência, pela dependência econômica e pela projeção simbólica do Ideal de Eu nas figurações das insígnias do poder imperial. Os sujeitos advindos dos processos coloniais acreditam-se, consciente e inconscientemente, subalternos, subdesenvolvidos, selvagens, primitivos (Fanon, 2020). São regidos por um supereu regulado pelo pacto narcísico branco (Souza, 2021; Bento, 2022) e cis-heteropatriarcal (Akotirene, 2020), que ganha, no significantemente da branquitude, seu agenciamento (Seshadri-Crooks, 2000).



Ao recuperar a constante indiferença dos homens em relação à violência de gênero contra a mulher não branca, Lugones (2008) se vale da noção de colonialismo de gênero e de interseccionalidade para explicá-la. Para ela, “o dimorfismo biológico, a dicotomia homem/mulher; a heterossexualidade e o patriarcado estão inscritos – com letras maiúsculas e hegemonicamente – no próprio significado de gênero” (Lugones, 2008, p. 82). São parte constituinte, não apenas constituída, do modo colonial de poder e da classificação social e racial que permeiam a vida econômica, política, social e simbólica. Determinam, inclusive, o próprio modo como o conhecimento sobre esses aspectos será produzido e como as relações subjetivas serão estabelecidas.

A denominação categorial constrói o que nomeia. Classificar é identificar. A identidade, submetida a esse regime, não é simplesmente imaginária, mas conexão que garante o fio do poder e legitima um modo de gozo destrutor tomado como civilizatório e superior. Assim, define-se o lugar hierárquico de um corpo pela cor, pelo gênero e pela classe (Guerra, 2021). “Quem classifica controla o sentido e quem é classificado tem que confrontar o sentido que lhe impõe a classificação” (Mignolo, 2017, p. 45).

O sistema não funciona *per se*. São necessários meios para que as gentes confundam a epistemologia (o dizer) com a ontologia (dito) e tornem eficazes, discursivamente, o efeito ontológico do dizer.



Seus meios são as línguas, as instituições, as disciplinas e os atores. Seu fundamento inconsciente é a alienação ao Ideal de Eu – I(A) – imperial, que funda um código e se torna autorreferente de uma experiência de mundo, aniquiladora de outros mundos possíveis.

Ao fazê-lo, a Modernidade/Colonialidade cria intersecções que invisibilizam particularidades, como Homem, no sentido de Humano, que apaga a diferença racial, ou como Diferença, que apaga os gêneros plurais. Lugones (2008) critica o modo como o gênero aparece nos estudos do modo colonial de poder (MCP) (Quijano, 2017). Acomodado ao reducionismo da dominação de gênero, o MCP perde a perspectiva de que a própria biologia é uma interpretação construída, um “processo de redução do conceito de gênero à função de controle do sexo, seus recursos e produtos” (Lugones, 2008, p. 78). Foram essas heranças coloniais que impactaram, nos diferentes continentes, os modos autorizados e normatizados de se pensar e se operar com o capital, com as oportunidades, com a raça, com o gênero, com o corpo e com o sexo. Suas consequências, nefastas, precisam ser nomeadas e enfrentadas. Medusa será nosso guia nessa jornada de imersão naquilo que a psicanálise, de modo decolonial, pode trazer à cena do debate histórico e político que antecede sua entrada.



Medusa freudiana: uma chave de leitura psicanalítica da violência de gênero

Figura 2 - *Perseu com a cabeça de Medusa*, de Antonio Canova (1800)



Fonte: https://www.suapesquisa.com/artistas_obras/antonio_canova.htm.



A matriz infamiliar do horror ao feminino

Num compilado rápido, podemos reunir a simbologia do mito e a experiência sensível da obra *Perseu com a cabeça de Medusa*, acima, em alguns elementos estéticos. Da interpretação freudiana no pequeno artigo *A cabeça de Medusa* (Freud, 2011), é sua cabeça decepada que funciona como signo do horror, associada por Freud ao temor da castração. Ele explica. Esse símbolo mítico despertaria medo

e estaria ligado aos complexos infantis, dada a associação do cabelo de Medusa em forma de serpentes ao pênis e seu olhar paralisante ao medo da morte. A cabeça decepada reforçaria, pois, o paralelo com o horror de perder o próprio pênis. E a evocação da mulher em associação com a ausência de pênis estaria relacionada não só ao temor de ser castrado, mas também à depreciação e ao horror à própria mulher, o que analisaremos mais detidamente adiante.

De saída, marcarei uma primeira distinção entre horror e terror (Lima, 2020). Se o terror implica uma intensificação do afeto de angústia, o horror acrescenta-lhe a repulsa:

Se [...] o terror relaciona-se à intensificação do afeto angustiado, ao horror deve-se acrescentar mais um aspecto: a repulsa. As menções freudianas são claras nesse sentido. Em *Totem e Tabu* (2008, [1912-13]), dedica toda a primeira parte do estudo ao que intitula “horror ao incesto” (*Die Inzestscheu*). Neste caso, o termo tem a acepção de algo que a cultura e o aparato da consciência ojerizam precisamente em virtude das moções primitivas contrárias advindas do inconsciente. (Terêncio, 2013, p. 58).

Freud (2016) aloca o horror ao lado das teorias infantis a respeito da sexualidade, especialmente ao descrever o confronto do menino com o genital feminino. Para ele, os efeitos produzidos



a partir dessa percepção são determinantes e tendem a possuir diferentes destinos, sendo um deles a repulsa face à constatação da diferença genital. No artigo sobre *O infamiliar (Das Unheimliche)* (Freud, 2019), ele constata, em suas observações clínicas, que muitos homens neuróticos declaravam que o genital feminino era algo inquietante, infamiliar (*unheimlich*) para eles.

Um aspecto interessante do estudo freudiano, que nos fornece elementos para refletir acerca da cabeça da Medusa em sua correlação com a misoginia, é a dimensão literária e estética recuperada nesse artigo. Freud evoca, seja no mito, seja nas imagens, seja no próprio texto, a provocação de uma sensação capaz de mobilizar o inconsciente, como um afeto que emerge no sensível. A análise sobre a sensação infamiliar diante do genital feminino elucida como a visão da figura mitológica faz despertar o material recalcado no inconsciente, que aparece como repulsivo e estranho (Lima, 2020).

No artigo freudiano, possíveis vínculos entre *heimlich* e *unheimlich* são reforçados pelo comentário de Schelling, que trata o infamiliar como algo oculto que se desvela. Esse duplo, para Freud, está guardado também na própria ambivalência entre as duas expressões, familiar e não familiar, cujo estabelecimento na língua sugere que a palavra *heimlich* se desenvolveu segundo uma ambivalência até se fundir com seu oposto *unheimlich* (Freud, 1919/2019).



Há uma dificuldade em conceituar *das Unheimliche*, na medida em que sua representação toca a sensibilidade individual. Há algo no infamiliar, entretanto, que se distingue do angustiante. Freud expressa que o infamiliar comporta a ambivalência daquilo que desperta o sentimento de terror, mas que, ao mesmo tempo, remonta ao familiar. Daí uma das atuais traduções brasileiras da obra de Freud optar pelo neologismo infamiliar (Iannini; Tavares, 2019, p. 09). Ao se deter na análise desse material, Freud (2019) especula que, nas experiências literárias ou estéticas e mesmo na sua vivência, é o caráter aterrorizante do *unheimlich* que se sobressai e cuja sensação remete a algo conhecido.

A sensação infamiliar, que toca o horror, remontaria aos complexos infantis, reminiscências dos processos de formação inconsciente constitutivos do sujeito. Freud irá se referir à frequência com que essa sensação é evocada, especialmente pelos pacientes do sexo masculino. Ele insere a relação entre os genitais femininos e a impressão gerada em seus pacientes como material para a análise do infamiliar (Lima, 2020).

O infamiliar, como uma espécie do que é aterrorizante e, ao mesmo tempo, que remete a algo íntimo, velho conhecido (Freud, 2019), afeta de modo ambivalente o laço afetivo entre os sujeitos. A ambivalência que lhe dá causa – *amódio* – guarda, no âmbito do duplo, em todas as suas gradações e formações, sua contradição.



Aqui, um ponto central para nosso estudo acerca da dimensão inconsciente da misoginia. O afeto do ódio, desejar possuir a ponto de destruir, encontra sua continuidade no amor. Não são opostos.

Freud (2019) mostra que essa dimensão ambivalente do infamiliar advém, primariamente, de processos anímicos superados de tempos primevos, quando o Eu sequer havia se separado do mundo exterior e dos outros. O desamparo, fator de repetição involuntária da angústia de estar entregue, que impõe a ideia do fatídico, do inescapável e do acaso, é o nutriente originário que justifica o horror experimentado (Freud, 2019). De fato, ele implica no confronto com uma sensação de perda de si, que deixa seu tom amigável de prazer, tornando-se a imagem do horror pela ameaça que engendra.

O duplo relaciona-se, assim, ao narcisismo primário, ponto em que o Eu se desdobra de si, podendo ser tomado como objeto, e seus presságios passam da segurança quanto à continuidade da vida ao infamiliar mensageiro da morte (Freud, 2019). Ele ganha novo conteúdo face ao desdobramento do Eu em uma instância censora e autocrítica, o Supereu. Este pode tomar o Eu como objeto de observação e censura, nutrindo-se de fantasias inconscientes, aspirações não realizadas, decisões recalçadas da vontade e do conteúdo reprovado pela própria autocrítica do Supereu.

É o fator de repetição do mesmo como fonte do sentimento infamiliar sua matriz pulsional: desamparo e iteração. No ponto em



que o Eu se destaca do mundo, ele se torna outro por introjeção, duplicando-se e passando a ser habitado por uma fonte incessante de horror. A compulsão à repetição das moções pulsionais, que se impõe ao princípio do prazer, faz parecer acaso o retorno ao encontro com o desprazer, mescla-o de um sofrimento amalgamado a um modo de satisfação estranho, familiar, interpretando-o como destino fatídico. A superstição, a crença no pensamento mágico onipotente e alguns sintomas neuróticos, além da misoginia, ligam-se a esse afeto.

Freud explica, ainda, o infamiliar por um jogo de forças oriundo do recalque. Ele destaca dois processos. Primeiro, lembra que o recalque, ao separar ideia de afeto, deixa este livre, gerando angústia, excesso pulsional. A angústia originária do desamparo recebe, assim, reforço pulsional da angústia oriunda dos efeitos do recalque. Essa segunda operação implica um uso da língua que permite o deslizamento para seu oposto, o infamiliar, que, portanto, nada tem de realmente novo. “É algo íntimo à vida anímica desde muito tempo e que foi afastado pelo processo de recalque” (Freud, 2019, p. 85). Refere-se a algo que deveria permanecer oculto, mas vem à tona.

A primeira referência ao *unheimlich* aparece no livro *A interpretação dos sonhos* (Freud, 2019, p. 751), em alusão a sonhos referidos a fantasias e pensamentos inconscientes de vida no ventre



materno. A angústia de ser enterrado vivo associa-se à crença na vida pós-morte, numa espécie de projeção do infamiliar antes do nascimento. O sujeito vivencia a indisponibilidade do objeto dessa maneira – *Versagung*. Uma espécie de “antecâmara da castração [...], incidência imaginária da falta de um objeto real” (Iannini, 2012, p. 143) ou falta real, “o que o vivo perde, de sua parte de vivo, ao se reproduzir pela via sexuada” (Lacan, 1985, p. 195).

Alteridade e poder na diferença sexual

Ao reunir diversos exemplos do infamiliar, Freud encerra a série com aquele que nos interessa, por conectar-se ao tema da misoginia. Ele evoca a cena infantil do menino constatando, pelo olhar, a castração materna. E lembra que o infamiliar é, nesse caso, o que uma vez foi doméstico e que há muito tempo é conhecido, sendo o prefixo de negação in- [*Un*], nessa palavra, a marca do recalçamento. Retomemos a cena na qual o horror da angústia de castração associa-se à repulsa ao feminino.

Para concluir essa coleção de exemplos, certamente ainda incompleta, deve ser mencionada uma experiência a partir do trabalho psicanalítico, a qual, mesmo que não diga respeito a um encontro ocasional, é a que melhor corrobora nossa interpretação do *infamiliar*. Ocorre, com frequência, que homens neuróticos



declarem que o genital feminino seria, para eles, algo *infamiliar* [*Unheimlich*]. Mas esse *infamiliar* [*Unheimlich*] é a porta de entrada para o antigo lar [*Heim*] da criatura humana, para o lugar no qual cada um, pelo menos uma vez, encontrou-se. “Amor é a saudade do lar [*Heimwueh*], afirma um gracejo”. (Freud, 1919, p. 95).

A interpretação freudiana associa o lar ao corpo materno e aos genitais femininos. Por isso, a imagem da cabeça de Medusa é tão aterradora. Ela guarda as associações inconscientes que duplicam os afetos do menino entre o poder materno e a castração materna, o amor e a repulsa, o prazer e a angústia. Segundo Lima (2020, p. 59), “há um *deslocamento simbólico*, em que a imagem da cabeça decepada, prenhe de cobras no lugar dos cabelos, reaviva os sentimentos infantis dos meninos que temem perder seu membro fálico”. Os elementos presentes na cabeça decepada da górgona Medusa aludem ao horror em ver os genitais femininos e estão associados ao pavor da castração.

A visão da cabeça de Medusa torna o espectador rígido de horror, transforma-o em pedra. A mesma origem do complexo de castração e a mesma transformação do afeto porque ficar rígido significa uma ereção. Assim, na situação original, ela oferece consolação ao espectador. Ele ainda se acha de posse de um pênis e o



enrijecimento tranquiliza-o quanto ao fato.
(Freud, 2011, p. 249).

Esse horror que repele o desejo sexual e torna a mulher inabordável por apresentar os terríveis genitais da mãe castrada transforma a mulher num ser que assusta e repele por ser castrado. Aqui, se associa a repulsa à angústia suscitada. Em consonância com o que Freud apresenta em seu estudo sobre o infamiliar, Azevedo (2004) destaca o deslocamento simbólico, presente também na linguagem dos sonhos, desvelando uma sensação frente ao feminino que não é exclusiva da figura da Górgona:

O horror que Medusa provoca é a imagem do efeito que suscita a cara do sexo feminino, e o feminino de cara. Dito de outra forma, Medusa é moldada como encarnação do horror frente ao sexo feminino, de sua dimensão inapreensível, fugidia, misteriosa. [Também] no imaginário ocidental grosso modo, como encarnação do horror frente ao mistério, ao indecifrável do sexo. [...] No deslocamento do sexo para o rosto temos a revelação de algo que deveria ter permanecido velado, o sexo feminino, e que, por essa dimensão de estranheza (do *Unheimliche* freudiano), é tributário do grotesco e do aterrorizante. (Azevedo, 2004, p. 56).



O mito nos conta sobre esses conflitos primordiais vividos face à construção de si mesmo e das relações com os semelhantes, trazendo à tona a dimensão da morte e da alteridade, que nos interessa ressaltar. Nesse sentido, Lima (2020) recupera o estudioso dos mitos, Paul Vernant (1991):

Não que os gregos sejam um modelo e que possamos transpor aos nossos os seus procedimentos. Mas porque a distância permite ver mais claramente que se todo agrupamento humano, toda sociedade, toda cultura se pensa e vive como a civilização que deve ter preservada sua identidade e assegurada sua permanência contra as interrupções do exterior e as pressões internas, cada uma defronta-se também com o problema da alteridade, em toda a variedade de suas formas: desde a morte, o Outro absoluto, até as alterações que permanentemente se produzem no corpo social. (Lima, 2020, p. 33-34).



E é neste ponto que o feminino emerge como alteridade. Na linha do pensamento lacaniano, a feminilidade é o correlato de uma postura heterogênea que marca a diferença de um indivíduo em relação a qualquer outro. Quando discute a distinção binária entre o gozo fálico e o outro gozo suplementar feminino, Lacan (1982) convoca a diferença como o que subtrai, de uma possível equivalência, uma cota pulsional de gozo. Para além da linguagem

ou da performance, a diferença sexual é uma experiência de gozo irreduzível. E, por isso, ela implica uma alteridade radical.

Colocar, pois, o falo em estado de suspensão implicaria para a subjetividade uma experiência de perda de contornos e de certezas. Se o mundo se constitui para o eu, nas individualidades, pelo horizonte desenhado pelo falo e pelo narcisismo, a dissolução da ordem fálica coloca em questão as nossas crenças mais fundamentais. Por tudo isso mesmo, afinal de contas, a feminilidade seria a fonte sempre recomeçada da experiência do horror. (Birman, 1999, p. 10).

Assim, o horror ao feminino evocaria a falta de anteparo e mesmo de amparo da linguagem. Ele se referiria a um horror que também se reporta ao impossível da morte. É nesse sentido que a cabeça da Medusa aparece como metáfora do conjunto de significações que o feminino parece ter nas últimas construções freudianas. Na falta de palavras para o que representa o irrepresentável, Medusa é a imagem desse horror (Lima, 2020). Algo a eliminar para restituir a ordem estável do mundo. A mulher como elemento que, extirpado, ilusoriamente pode apaziguar e miticamente recompor a ordem (patriarcal) do mundo. Ora, é aqui que encontramos bases para interpretar pulsionalmente a violência de gênero contra a mulher, tendo no feminicídio o auge da



negação mais radical da alteridade. Um passo psicanalítico central na elucidação dos fundamentos inconscientes e decoloniais da misoginia, tão fundamental à clínica e à política.

O véu levantado da misoginia: dar-se a ver

Para a Psicanálise, o ódio violento traz a marca de um excesso de gozo Outro, rebelde ao significante, deslocalizado no corpo e cuja falta de limites causa um empuxo à infinitização e à repetição (Caldas, 2022). Tal gozo torna aqueles em posição feminina mais vulneráveis às situações de violência, quando inseridos em um quadro regido pelo patriarcado, no qual a alteridade ao poder fálico desloca-se do infamiliar da experiência masculina para a figuração de uma alteridade sobre a figura da mulher. Ela é tomada como Outra ameaçadora na lógica patriarcal, dessa maneira.

O corpo da mulher portaria esse ponto de absoluta diferença que a tornaria, ao mesmo tempo, Outra para si mesma e poderia, também, despertar o ódio e a repulsa, ambos se tornando emblemas da recusa ao feminino. O feminino, enquanto enigma, carrega, numa lógica em que o falo equivale ao poder, a diferença absoluta. Assenta sobre o corpo anatômico uma diferença simbólica do regime dos semblantes de gênero em sua dimensão política. Naturaliza, assim, na diferença anatômica, uma subalternização construída sob o regime da violência e sobre o discurso do mestre moderno colonialista.



Num percurso psicanalítico, o encontro com esse ponto irreduzível da diferença conduzirá cada um/a à construção de sua própria solução. Porém, essa resposta singular insere-se num modo discursivo de gestão do gozo. Em países herdeiros de processos coloniais, a hierarquia dos corpos é articulada pela raça e alimentada pelo gênero e pelo modo como a diferença sexual será regida, também entre classes. Raça, Classe e Gênero tornam-se marcadores simbólicos que adestram a condição, inclusive jurídica, do usufruto do corpo. Por isso, a distribuição da misoginia e da violência de gênero, a violência contra a mulher, se dispõe geopoliticamente de modo distinto pelo globo. Ela é atravessada pelos significantes mestres do discurso a que adere, sendo justificada ou punida geopoliticamente em maior ou menor grau.

A misoginia, portanto, pode engendrar uma posição radical de recusa ao feminino, tendo seu ápice na violência física e no feminicídio. Abordá-la implica, necessariamente, mobilizar o encontro com essa alteridade que habita cada sujeito e é projetada sobre o corpo da mulher num regime patriarcal de matiz colonial. A sutileza implica não reproduzir o horror aliado à repulsa, fortalecendo as resistências inconscientes. Aprender a conviver com esse horror íntimo e estranho implica deslocar a figura feminina dessa posição estática e alteritária a que a mulher foi reduzida no regime da violência patriarcal desde a Idade Média (Federici, 2017), com inflexões distintas entre países colonizadores e colonizados.



Seu enfrentamento, portanto, irá exigir também a desmontagem do valor dos significantes mestres que foram legados como herança colonial, regendo leis, códigos de conduta, discursos. Implica mobilizar ao menos dois planos. Na dimensão inconsciente, em sua incidência na política, exige abordar a misoginia nesse ponto de irredutibilidade que convoca lembranças, elaboração e deslocamentos, permitindo a construção de outros modos de lidar com a angústia íntima, distinta dessa maneira violenta de uma defesa radical. Intimamente, pois, implica trabalhar a responsabilidade pelo próprio excesso, pelo próprio gozo infamiliar. E, numa perspectiva sociopolítica em que a psicanálise se alia a outros saberes, compromete a psicanalista a intervir no debate público, buscando a transformação da condição político-jurídica das mulheres em suas variadas inserções geopolíticas.



Para não encerrar a questão

Nossa hipótese, assim, retomando a figura da Medusa como alegoria, é a de que todo modo de gozo disjunto do conjunto patriarcal, fálico e normatizado como permitido e identificado ao Ideal de Eu do colonizador imperialista ameaçará o corpo social, produzindo efeitos de defesa inconscientes. Face ao modo de gozo advindo da cosmologia branca-cristã-europeia-burguesa-masculina-cisheteronormativa, que esquadrinha o normal e o

abjeto, modos de gozo destrutivos recairão na forma de extermínio do que se configurar como alteridade (Butler, 2017), seja ela inscrita no regime binário ou não binário.

Constitui-se, assim, no ideal cisheteronormativo e patriarcal, uma linha abissal de pertencimento ao que se legitima como Humano na dimensão da diferença sexual e de gênero. Esquadrinha-se aos moldes do racismo e do sexismo, herdeiros da limpeza de sangue operada pelo Império, como se pode e como se deve usufruir de um corpo. São regimes de semblantes que operam como códigos e normas que, investidas pulsionalmente, tensionam os limites do Ideal do Eu e são superegoicamente gerenciados. Trata-se de um atravessamento que induz ao pior, em face do modo de gerir o próprio gozo, o infamiliar indomesticado, desresponsabilizando-se dele ao projetá-lo sobre a alteridade assim encarnada na mulher – e também no trans, no negro, no pobre. Assim são concebidos, não como diferença, mas como subalternização. As cores dos mapas são seu testemunho em escala global.

Essa estrutura cindida do colonialismo cria obstáculos ao pensamento e à ação, num regime de ocultamento e negação que mantém, à força e com violência, a dimensão do feminino como narcísico, privado, subalternizado. A realidade negada é lida sob a lente imperial da dominação patriarcal e submetida ao silenciamento forçado de suas idiossincrasias, tomadas como desvio, patologia,



defeito, anormalidade, primitivismo, alienação, subalternização (Lugones, 2008; McClintock, 2010; Segato, 2021; Spivak, 2014).

Suas incidências, lidas com a colaboração da política da psicanálise e enfrentadas a partir da práxis psicanalítica, orientam intervenções que visam romper com a invisibilização da desigual distribuição do trabalho doméstico, a negação da dor psíquica advinda da humilhação cotidiana, a criação de obstáculos epistêmicos para a análise da violência de gênero. Carreia uma noção de responsabilização que não aceita o isolamento e a culpabilização individualizante a que a mulher, cis ou trans, na posição feminina sofre, por sua própria posição social subalternizada pelas estruturas pós-patriarcais. Incide, pois, na imposição superegoica que se deita sobre seu corpo de gozo e sobre o discurso que enseja tornar esse modo de violência legítimo. Nessa dobra forçada da linha abissal, sua torsão pela psicanálise visa colaborar com a intervenção e o enfrentamento históricos contra a violência de gênero. Medusa não poderia testemunhar melhor seu horror.



Referências

AKOTIRENE, C. *Interseccionalidade*. São Paulo: Sueli Carneiro/Jandaíra, 2020.

ANZALDÚA, G. La conciencia de lamestiza/Hacia una nueva conciencia. In: *Borderlands/La Frontera: la nueva mestiza*. Madrid: Capitán Swing, 1961.

AZEVEDO, A.M.V.F. *Mito e Psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.

BENTO, M.A. *O pacto da branquitude*. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

BIRMAN, J. *Cartografias do feminino*. São Paulo: Editora 34, 1999.

BUTLER, J. *A vida psíquica do poder: teorias da sujeição*. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.

CALDAS, H. Feminino e feminicídio no Brasil. *Derivas Analíticas*, 17 jun. 2022. Disponível em: <http://www.revistaderivasanaliticas.com.br/index.php/f-femicidio>.

FANON, F. *Pele negra, máscaras brancas*. São Paulo: Ubu, 2020. [Obra originalmente publicada em 1952].

FEDERICI, S. *Calibã e a bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva*. São Paulo: Elefante, 2017.

FREUD, S. Sobre a sexualidade feminina. In: FREUD, S. *Obras Completas*. v.18. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. p.249-251. [Obra original publicada em 1931].

FREUD, S. A cabeça da medusa. In: FREUD, S. *Obras Completas*. v.15. São Paulo: Companhia das Letras, 2011. [Obra original publicada em 1920].

FREUD, S. Observações sobre um caso de neurose obsessiva (“O homem dos ratos”). In: FREUD, S. *Obras Completas*. v.9. São Paulo: Companhia das Letras, 2013. p.9-85. [Obra original publicada em 1909].



FREUD, S. Três ensaios sobre a teoria da sexualidade. In: FREUD, S. *Obras Completas*. v.6. São Paulo: Companhia das Letras, 2016. p.13-172. [Obra original publicada em 1905].

FREUD, S. O inquietante. In: FREUD, S. *Obras Completas*. v.9. São Paulo: Companhia das Letras, 2019. p.328-376. [Obra original publicada em 1919].

FREUD, S. A interpretação dos sonhos. In: FREUD, S. *Obras Completas*. v.4. São Paulo: Companhia das Letras, 2019. p.15-694. [Obra original publicada em 1900].

GONZALEZ, L. Racismo e sexismo na cultura brasileira. In: RIOS, F.; LIMA, M. (org.). *Por um feminismo afrolatinoamericano*. Rio de Janeiro: Zahar, 2020. p.73-91.

GUERRA, A.M.C. Universal, particular e singular: Psicanálise e Política. *Clínica & Cultura*, São Cristóvão, v.8, n.1, p.7-23, 2019. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2317-25092019000100003.

GUERRA, A.M.C. Branquitude e Psicanálise: segregação racial e a matriz colonial do saber. *Revista Espaço Acadêmico*, Maringá, v.21, n.230, p.55-67, 2021. Disponível em: <https://periodicos.uem.br/ojs/index.php/EspacoAcademico/article/view/60052>.

IANNINI, G. *Estilo e verdade em Jacques Lacan*. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

IANNINI, G.; TAVARES, P.H. Freud e o infamiliar. In: FREUD, S. *O infamiliar e outros escritos*. Belo Horizonte: Autêntica, 2019. p.07-25.



LACAN, J. *O Seminário 6: o desejo e sua interpretação*. Rio de Janeiro: Zahar, 1958/1959.

LACAN, J. *O Seminário 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar, 1964/1965.

LACAN, J. *O Seminário 20: mais, ainda*. Rio de Janeiro: Zahar, 1972/1973.

LIMA, G.F. *Interpretação psicanalítica e criação literária: A Cabeça da Medusa*, de Freud. 2020. 99f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2020. Disponível em: <https://repositorio.ufscar.br/handle/ufscar/13719>.

LUGONES, M. Colonialidad y género. *Tábula Rasa* [on-line], n.9, p.73-101, 2008. Disponível em: http://www.scielo.org.co/scielo.php?pid=S1794-24892008000200006&script=sci_abstract&tlng=pt.

MCCLINTOCK, A. *Couro imperial: raça, gênero e sexualidade no embate colonial*. Campinas: Unicamp, 2010.

MBEMBE, A. *Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte*. São Paulo: n-1, 2018.

QUIJANO, A. Colonialidade, poder, globalização e democracia. *Novos Rumos*, Marília, n.37, s/p., 2002. Disponível em: <https://doi.org/10.36311/0102-5864.17.v0n37.2192>.

MIGNOLO, W. Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v.32, n.94, p.1-18. Disponível em: <https://doi.org/10.17666/329402/2017>.



SANTOS, B.S. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. *Novos Estudos*, v.79, p.71-94, 2007. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0101-33002007000300004>.

SEGATO, R. *Crítica da colonialidade em oito ensaios e uma antropologia por demanda*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

SESHADRI-CROOKS, K. *Desiring Whiteness: a lacanian analysis of race*. Londres: Roudledge, 2000.

SOUZA, N.S. *Tornar-se negro: ou as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social*. São Paulo: Zahar, 2021. [Obra original publicada em 1983].

SPIVAK, G.C. *Pode o subalterno falar?*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014. [Obra original publicada em 1942].

TERÊNCIO, M.G. *O horror e o outro: um estudo psicanalítico sobre a angústia sob o prisma do Unheimelich freudiano*. Tese (Doutorado em Psicologia) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2013. Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/xmlui/handle/123456789/122622>.

VERNANT, J.P. *A morte nos olhos: a figura do Outro na Grécia Antiga*. Rio de Janeiro: Zahar, 1991.



6

SERTÃO NORDESTINO: DA EXCLUSÃO À EXTIMIDADE

Melissa Barboza³⁸

Cleyton Andrade

Não sou escritor de imaginação que componha bonitos enredos, nem traço o retrato de uma época, nem sou capaz de profundezas de psicologia, nem criei nada de novo ou importante na ficção nacional. A pequena graça que me podem achar é neste jeito descansado de mulher do campo, que conta histórias do que conhece e do que ama.

(Rachel de Queiroz)

A epígrafe de Euclides da Cunha em *Os sertões*, “O sertanejo é, antes de tudo, um forte” (Cunha, 2020, p. 68), se tornou sinônimo de estereotípia do Sertão e do sertanejo, retratado como uma raça adaptável e selvagem, que resiste e sobrevive às intempéries de uma terra inóspita e infértil denominada Sertão. Esse cenário vai aparecer

³⁸Psicanalista. Doutoranda pelo Programa de Pós-graduação em Letras e Literatura da Universidade Federal de Alagoas. Mestre e graduada em Psicologia pelo Instituto de Psicologia/Ufal.



nas demais literaturas, em prosa e em poesia, que sucederam ou são contemporâneas de Euclides da Cunha. Nelas, o Sertão passa a ser tema de interesse do naturalismo e regionalismo do início do século 20.

Situada dentro da literatura regionalista, a literatura sertaneja ou sertanista dedica-se à temática do Sertão e se caracteriza não pela forma literária, mas pelo tema de interesse. Ou seja, é a escolha por uma narrativa descritiva dos aspectos regionais e espaciais do Sertão que define a literatura sertanista.

A apresentação do Sertão se destaca pela geografia da região, enfatizando a aridez, a seca, a caatinga e os mares de pedra. Ainda, ressaltam-se o regime excessivo e a rudeza extrema que esterilizam terra e o homem, “como se ali a vida fosse, de chofre, salteada e extinta pelas energias revoltas de um cataclismo” (Cunha, 2020, p. 15).

Euclides da Cunha adotou uma narrativa que acabou sendo monopolizada pelos meios de comunicação para definir o Sertão nordestino, a qual discute questões como raça e meio, abordando-o como uma terra desconhecida, pouco ou nada povoada, negligenciada política e socialmente e que abriga povos bárbaros (Vicentini, 1998). *Os Sertões* resulta de uma expedição a Canudos e ganha significativo espaço nacionalmente, contribuindo para a disseminação de um imaginário sertanejo que se opõe radicalmente às terras litorâneas urbanizadas e embebidas de civilização.



Em oposição à civilização, Sertão foi capturado pela literatura como cenário de uma terra devastada e que mais fundo devasta, conforme escreveu João Cabral de Melo Neto em seu poema *Notícias do Alto Sertão*. Esse estereótipo aparece também nas cantorias e em poemas populares, na música, nos romances em prosa, nas artes plásticas e no cinema, que retratam um Sertão desértico, silencioso, imutável, de poucos moradores em casas de taipa, que alargam o abismo social e a distância de uma realidade civilizada.

Traços culturais como gibões e chapéus de couro, arreios, chifres de rês bovina como elementos que representam a história e cultura do Sertão são realçados. Contudo, a adoção por elementos empíricos e espaciais na literatura regionalista limita a possibilidade de abertura a reinvenções do imaginário, de acordo com Vicentini (1998). Ou seja, os estereótipos inevitáveis, porém que são unicamente adotados por essa literatura, se limitam à matéria que está pronta, delimita uma espécie de enquadramento daquilo que representa essa região, não havendo abertura para outras formas de expressão do que é Sertão.

Sem a devida crítica, o uso desses estereótipos em qualquer escrita não passa de uma “vitrine de signos, a que não se procura estabelecer um sentido político, social ou humano [...] não ultrapassam o nível de coleção de signos representativos de uma região” (Vicentini, 1998, p. 43).



Tais narrativas se limitam, ainda, à adoção de uma linguagem que mais deprecia do que enaltece o sertanejo; se referem à sua forma de vestir, de se relacionar e se comportar, que não levam em conta qualquer produção de singularidade, tão somente um universal categórico ditado por quem nunca o viveu. É um outro, em geral citadino, que escreve para outro citadino sobre um mundo iletrado (Vicentini, 1998).

Essa marca de alteridade, alimentada pela narrativa literária, já havia sido construída desde a primeira menção na conhecida carta do português Pedro Vaz de Caminha, que, em 1500, afirma: “De ponta a ponta, é toda praia parma, muito chã e muito formosa. Pelo sertão nos pareceu, vista do mar, muito grande, porque, a estender olhos, não podíamos ver senão terra com arvoredos, que nos parecia muito longa” (Ministério da Cultura, s./d.).

A carta de Pedro Vaz de Caminha demarca o Sertão como o outro lugar, distante, aquém de um processo civilizatório litorâneo, além de inaugurar a antinomia entre Sertão e Mar, que se reproduz, ao longo do tempo, em várias facetas, como desenvolvimento e atraso, civilização e selvageria. “Fala-se dele, mas ele está sempre longe da enunciação, a qual se ampara num dêitico adverbial para melhor caracterizá-lo: esse, ali, acolá, mais além”, conclui Vicentini (1998, p. 45).

Contudo, embora Pedro Vaz de Caminha enuncie o Sertão como terra longínqua, o que justificou o retardamento da invasão



às cidades interioranas pelos europeus foi a resistência dos povos indígenas daqueles interiores sertanejos. Ou seja, para além de uma terra distante, foi a frente de resistência dos povos indígenas que ali viviam que dificultou a invasão europeia no Sertão.

As organizações indígenas locais ofereceram intensa resistência ao estabelecimento do homem branco; tal fato ocorreu no Seridó Norte-rio-grandense, com os Pegas, Panatis e Coremas. Esse embate se tornou concreto quando, entre 1683 e 1697, aconteceu, nas capitanias do Nordeste, a Guerra dos Bárbaros, conflito entre o colonizador português e povos indígenas denominados tapuias (Potier, 2012a).

Nem tupi nem português, a língua tapuia foi denominada pelos colonizadores como pertencente a esses povos habitantes dos interiores, de áreas pouco exploradas, habitadas por índios nomeados bárbaros, que ofereciam resistência guerreira ao contato com o homem branco até serem totalmente expulsos ou mortos pelo colonizador. A partir de então, essas terras foram modificadas através da implantação das fazendas de gado e de toda uma nova ordem social, comandada por fazendeiros e jagunços, instituindo novas culturas (Potier, 2012b).

As marcas de resistência e barbárie parecem ser atributos que unificam os sertões do Brasil, não se limitando ao Nordeste. Tais elementos aparecem também em documentos oficiais até o final do



século 18, como no relatório do presidente da província de Mato Grosso, em 1778, ao se referir ao pedido de licença feito a D. João V para a exploração rumo a Goiás: “Se os não puder obter [os recursos solicitados], Senhor, não sei o que será feito desses fiéis servos de Vossa Majestade, abandonados à sorte cruel entre os sanguinários selvagens habitantes desses sertões” (Amado, 1995, p. 147).

Nesse contexto, Sertão era disseminado como “terras sem fé, lei ou rei” (Amado, 1995, p. 148); sua definição limitava-se ao distanciamento do Litoral e ao desconhecimento da terra e dos habitantes. Diante da pouca exploração e da frente resistente dos nativos, Sertão seguia sendo considerada terra de “natureza ainda indomada, habitadas por índios ‘selvagens’ e animais bravios, sobre os quais as autoridades portuguesas, leigas ou religiosas, detinham pouca informação e controle insuficiente” (Amado, 1995, p. 148).

Nesse sentido, a literatura sertanista apenas nutriu um imaginário de Sertão integralmente voltado para um lugar de alteridade, de terra longínqua que se define pelos elementos opostos ao Litoral. Contudo, aposta-se, com Vicentini (2007), em uma complexidade e potência inerentes ao Sertão, que estão veladas por uma narrativa preocupada e presa aos aspectos empíricos e sensoriais da vida sertaneja. É a partir de 1930 que outra narrativa literária é atribuída ao Sertão, não mais limitada aos aspectos empíricos e depreciativos.



Nessa transição, marcada pela literatura, o Sertão parece deslocar-se de um lugar de exclusão social e política, de povos bárbaros, para uma dimensão inquietante e paradigmática, não mais infértil, mas inquietante, estranha e ao mesmo tempo familiar. Nessa direção, propomos, neste estudo, a partir as obras clássicas sobre o Sertão na literatura sertanista, que se produz no início do século 20, e o romance a partir de 1930, discutir o Sertão da exclusão à extimidade.

Previamente, destacamos que, embora o termo Sertão seja cunhado de Norte a Sul do País e entendendo que cada região comporta significados e importância histórica que merecem prudência ao serem explorados, ressalta-se que este texto se restringirá ao Sertão nordestino. Aposta-se que este significante – nordestino – atribuído ao Sertão consiste em uma marca que não se reduz aos aspectos climáticos e regionais, mas se articula ao lugar ocupado pelo Nordeste do País ao longo da história.



“Uma gota de sangue nordestino” e sertanejo

De acordo com Albuquerque Júnior (2013), a expressão *nordestino* não existia até as primeiras décadas do século 20. A primeira referência ao termo surgiu em uma publicação do *Diário de Pernambuco*, em 1919. Ao comentar um parecer de um deputado cearense, o jornal se refere a ele como “deputado nordestino”. Esse termo passa a ser compreendido, ao longo do tempo, como uma

espécie de identidade regional, difundido, sobretudo, a partir da literatura de cordel e do processo de migração do nordestino para as regiões sulistas, passando este a receber outras denominações, como matuto, brejeiro e sertanejo.

Nesse sentido, o termo *nordestino* foi sendo apropriado por práticas e discursos regionalistas, principalmente das elites do Norte, estas que se dispuseram a tentar resolver o problema da seca. Numa atuação denominada *Inspetoria de Obras contra as Secas*, o Nordeste se tornou região de interesse, sobretudo diante de um problema percebido como urgente: a temática da seca e suas consequências (Albuquerque Júnior, 2013).

Com o decorrer do tempo, há um deslocamento da ênfase nas problemáticas da seca e da terra inóspita para uma captura do Nordeste voltada para seu arsenal cultural, histórico e artístico. Os símbolos atribuídos à vida nordestina, sobretudo sertaneja, passam a assumir lugar de destaque em questões voltadas para a militância cultural e intelectual, com fins de desenvolver uma unidade nordestina (Albuquerque Júnior, 2013).

Esse tipo de racionalidade inicia a partir da instauração do Movimento Regionalista e Tradicionalista implementado por Gilberto Freyre em 1924. A partir de então, até meados de 1930, toda uma produção artística, literária e ensaística inspira a reinvenção da figura do nordestino, que se estabelecerá como um tipo regional brasileiro



e da definição de suas características antropológicas, culturais e etnográficas (Albuquerque Júnior, 2013).

O sentimento de nordestinidade, que esses discursos procuram criar, nasceria da certeza da unidade regional e de seus habitantes, marcados por acontecimentos históricos comuns, como o da exclusão dos holandeses, que teriam servido para sedimentar, nos nordestinos, o sentimento de brasilidade e de regionalidade. (Albuquerque Júnior, 2013, p. 147).

Logo, desintegrado do modo como o Brasil passou a ser concebido após a colonização, o regionalismo passa a ser uma alternativa diante da realidade nacional, a partir de uma maneira única de vida e de produzir cultura e arte. O regionalismo se tornou símbolo de resistência e protagonizou a produção de uma consciência nacional, algo combatido pela colonização portuguesa. De acordo com Albuquerque Júnior (2013, p. 142), “à medida que, desde o século anterior, a imigração estrangeira modificava profundamente a cultura do Sul do país, o Nordeste veio a se constituir na expressão do que havia de mais brasileiro”.

Contudo, embora marcado por um posicionamento resistente e subversivo ao modo colonialista como se estruturava o Brasil, o que Gilberto Freyre e sua sociedade regionalista aspiravam era ao restabelecimento de uma virilidade e a imposição de uma ordem



patriarcal que desde sempre marcou o Nordeste, sobretudo o seu Sertão. Freyre relutava contra uma sociedade em constante evolução e entendia o progresso como uma feminização nacional e perda da ordem patriarcal que atingia o Nordeste.

Ou seja, o resgate do tipo nordestino se deu em função de uma resistência diante da modernização da região, que significava uma ameaça para o “macho nordestino”. Logo, tratava-se de uma “reação viril”, que não representava a mulher nordestina (Albuquerque Júnior, 2013).

Na teia do que formulou Euclides da Cunha em *Os Sertões* e as demais literaturas regionalistas, Freyre contribuiu com o fortalecimento do imaginário do tipo nordestino, voltado para um discurso eugenista e antropogeográfico, de base naturalista e masculinista. Esse tipo regional nordestino não representa o homem litorâneo, cidadão; está próximo das características de vida do homem do campo ou do Sertão e da sua relação singular com a terra árida.

Nesse discurso, adota-se a representação ora de um sertanejo com postura abatida, deprimente e humilde, que “reflete a preguiça invencível, a atonia muscular perene em tudo” (Cunha, 2020, p. 68), ora com seu aspecto rude, másculo e desgraçoso, que se revela quando algum acontecimento exige, de improviso, sua providência. Ali, a própria masculinidade impera e, conforme aponta Euclides da Cunha:



[...] toda esta aparência de cansaço ilude [...]. Basta o aparecimento de qualquer incidente exigindo-lhe o desencadear das energias adormecidas. O homem transfigura-se [...] e a cabeça firma-se-lhe, alta, sobre os ombros possantes aclarada pelo olhar desassombrado e forte; [...] e da figura vulgar do tabaréu canhestro reponta, inesperadamente, o aspecto dominador de um titã acobreado e potente, num desdobramento surpreendente de força e agilidade extraordinárias. (Cunha, 2020, p. 68).

Assim como a herança de uma valentia que, por vezes, se fez desmedida, o sertanejo parece vaguar entre extremos, entre regimes excessivos, e um sossego quase melancólico. Nas palavras de Albuquerque Júnior (2013), o sertanejo seria

um homem sóbrio, enxuto de carnes, desconfiado e supersticioso, raras vezes agressivo, súbito nos seus arremessos, calado como as imensas planícies em que nasceu, calmo no gesto e na fala descansada e, sobretudo, e antes de tudo, forrado de intraduzível melancolia, que lhe fluiria dos olhos, da face carrancuda, do sorriso esquivo, de toda a sua expressão, de todas as curvas ríspidas do seu corpo ágil, feito de aço flexível. (Albuquerque Júnior, 2013, p. 187).



É a partir dos anos 1930 que a literatura parece abolir essa narrativa sertanista, que mais se aproxima de um estudo de campo, em que o homem do Sertão é descrito e reduzido a um integrante do cenário regional. Os autores começam a optar por uma narrativa em tom de denúncia social, além de elaborar um tratamento estético formal do Sertão, colocando em cena o sujeito que vive e sente o Sertão não como lugar, mas como experiência.

Segundo apontam Patrício e Andrade (2022), o “Romance de Trinta” possibilita uma recriação do Sertão, em que um sujeito é produzido como resultado desse atravessamento chamado Sertão. Diante dessa perspectiva, é possível considerar que o Sertão não se resume a uma identidade particular e local. Cabe lembrar que, entre 1870 e 1940, Sertão chegou a constituir uma categoria essencial na historiografia da nação brasileira.

A própria literatura brasileira se valeu de famigerados personagens sertanejos, relevantes para a construção do imaginário brasileiro, apostando nas narrativas míticas e nas relações sociais e do homem com a própria terra (Amado, 1995). Não é à toa que Guimarães Rosa nos lembra de que Sertão está em todo lugar, está dentro de nós.

Dessa forma, na direção do que elaborou Willi Bolle (2004), enquanto Euclides da Cunha e as literaturas sertanistas descrevem sobre o Sertão, a literatura produzida a partir de 1930, como a



roseana, adota uma narrativa *como* o Sertão. No primeiro, o Sertão consiste em uma localização fixa e regionalizada, tem endereço; em Guimarães Rosa, o Sertão parece ser a própria metodologia de escrita, marcada por uma narração constelacional e fragmentada em vez de descritiva.

Guimarães Rosa imprime o Sertão em sua escrita, revelando-o como forma de pensamento ao utilizar “o potencial dedálico da paisagem em seu método de narrar” (Bolle, 2004, p. 82). Ou seja, utiliza-se uma narrativa dita labiríntica, que consiste em uma espécie de “construção em abismo” (idem), tendo como uma de suas principais características a intertextualidade. Para Bolle (2004, p. 82), “a rede labiríntica por excelência é a que trata do povo”.

Nesse sentido, a narrativa roseana atribui um outro contorno ao Sertão: não de lugar de alteridade, de objeto a ser apropriado pelo saber, mas como paradigma, como uma racionalidade específica. Guimarães Rosa “mergulha de cabeça nesse labirinto, assemelhando-se a ele no seu modo de pensar e narrar” (Bolle, 2004, p. 85).

Embora o Sertão de Guimarães Rosa não seja o nordestino, essa ruptura com a perspectiva eugenista e descritiva sobre o Sertão também é evidenciada em *O Quinze* (1930), romance de Rachel de Queiroz que percorre o regime excessivo da seca do sertão nordestino vivida em 1915. Seus personagens precisam se reinventar diante do real de uma terra que aniquila: “A gente precisa criar seu ambiente,



para evitar o excessivo desamparo... Suas ideias, suas reformas, seu apostolado... Embora nunca os realize... nem sequer os tente... mas ao menos os projete, e mentalmente os edifique...” (Queiroz, 2022, p. 133).

Tal como Guimarães, Rachel de Queiroz assemelha-se à sua narrativa, que é embebida de sua vivência de menina nas noites de Junco e mergulhada no labirinto da seca cearense. No prefácio à 118ª edição, Elvia Bezerra diz que Rachel vestiu uma “roupa feita do algodão da terra” para escrever *O Quinze*, em que o romance frustrado de Vicente e Conceição sucumbe diante da tentativa de sobrevivência da seca que acompanha cada personagem. A marcha de uma família de retirantes que foge da seca conta como cada um tenta recobrir esse real insuportável.

Às vezes paravam num povoado, numa vila. Chico Bento, a custo, sujeitando-se às ocupações mais penosas, arranjava um cruzado, uma rapadura, algum litro de farinha. Mas isso de longe em longe. E se não fosse uma raiz de mucunã arrancada aqui e além, ou alguma batata-brava que a seca ensina a comer, teriam ficado todos pelo caminho, nessas estradas de barro ruivo, semeado de pedras, por onde eles trotavam trôpegos, se arrastando e gemendo. (Queiroz, 2022, p. 71).



Além de Rachel de Queiroz, mais recentemente, nos contos do livro *Faca e Livro dos Homens*, Ronaldo Correia de Brito (2017) vai localizar o Sertão como a janela através da qual o sertanejo interpreta e resiste ao mundo. Seus personagens aparecem como reflexo do íntimo de uma terra devastada, que também devasta. “No povo daquele sertão, desvalidos de qualquer lei, só existia a consciência de cada um” (Brito, 2005, p. 117).

Abarcada pelo calçadão alto, onde me sento e olho a eterna paisagem: o curral, as lajes do riacho, a curta estrada, a capoeira, os roçados, as casas dos moradores. Envolvendo tudo um silêncio e um céu azul sem nuvens, que o vento nem toca. E longe, onde não enxergo, a terra de onde vim. (Brito, 2017, p. 106).



Aqui, o Sertão aparece no interior da própria personagem central, como apontam Patrício e Andrade (2022), revelando sua aspereza e seu ponto de excesso. Britto (2017) demonstra, ademais, a própria condição negligenciada política e socialmente de uma terra que atravessa quem a vive, devastando e provocando aberturas possíveis às reinvenções singulares, pois um sujeito só é produzido mediante a experiência de desamparo.

Essa guinada no modo como é capturado o Sertão, inaugurada com o Romance de Trinta, aponta uma mudança de posição: de um

lugar de exclusão, de alteridade e indeterminação radical para um lugar produtivo, em que o posicionamento de resistência aparece ao mesmo tempo como alternativa e guia emancipatório.

Para a massa da população incluída no excesso e excluída do cálculo social, Sertão representava subversão e valentia perante uma sociedade opressora e desigual. Logo, marcado como algo que rompe com um modelo de civilização branca, urbana e eurocêntrica, o Sertão retorna como inquietante, como aquilo que incomoda, ao mesmo tempo em que resguarda o mais íntimo de uma identidade brasileira.

Ou seja, para a elite modernizadora do País e seu ideal de nação brasileira, o Sertão inquieta, por ser simultaneamente ameaçador e íntimo, mais familiar do que se gostaria de admitir. Esse elemento ameaçador, temido pela elite, acabou sendo recalçado por Euclides da Cunha e pela literatura regionalista, afirma Willi Bolle (2004).

A elite modernizadora do país, à qual pertencia Euclides, tem, assim como a tropa, o confronto com a geografia física e humana do país real: medo de perder-se no “labirinto de montanhas”, no ‘labirinto das veredas’ e no “labirinto das vielas” da “*urbs* monstruosa”, espaço anárquico de uma população depauperada e crescente, que escapava ao controle e era o oposto dos ideais da ordem e do progresso”. (Bolle, 2004, p. 78).



Em vista disso, não cabe mais sustentar o sertanejo como mero habitante, tampouco o Sertão pode ser mais apreendido enquanto lugar. São, pois, o primeiro “personagem principal de uma narrativa dramática sobre a nação” (Suárez, 1998, p. 34), e o segundo um ponto de excesso, aquilo que aterroriza e ao mesmo tempo é tão familiar ao ideal de nação brasileira.

Isso nos coloca frente ao conceito freudiano de *Das Unheimliche*, sentimento que causa horror. Nas palavras do próprio Freud (2019, p. 33), “é uma espécie do que é aterrorizante, que remete ao velho conhecido, há muito íntimo”, embora dele nada se saiba ou nada queira saber.

Infamiliar, tal como é traduzido, consiste naquilo que fora afastado pelo processo de recalçamento, devendo, então, permanecer oculto, mas que vem à tona, não do exterior, mas da alteridade. “[...] é do próprio inconsciente que ali se apresenta no familiar que se torna estranho”, afirmam Andrade *et al.* (2021, p. 15).

Trata-se, pois, daquilo que abala uma certeza identitária de um indivíduo ou de uma “nação” e dá lugar ao imaginário de uma ameaça intrusiva. Diante do infamiliar, toda a rede de predicados construída, que identifica um grupo ou um sujeito com determinada identidade, se torna ameaçada, fazendo com que o eu se depare com uma espécie de descentramento radical. A reação, em geral, demonstra uma retomada de discursos de ódio que anteriormente tinham sido recalçados.



Na perspectiva do campo político, a marca do infamiliar no Sertão nordestino poderia ser lida por meio dos fenômenos de segregação, racismo, exclusão, intolerância e violência em massa, tal como foi protagonizado no Brasil após o resultado do primeiro turno da eleição presidencial de 2022. Uma onda de ataques contra eleitores nordestinos, impulsionada pelo então presidente da República, à época, Jair Bolsonaro, depreciava o Nordeste a uma região analfabeta, devido aos 38% de votos válidos em favor do candidato Luiz Inácio Lula da Silva.

Rancière (2014), em *Ódio à democracia*, afirma que o sentimento antidemocrático se identifica a uma política de governo onde o ideal de igualdade e respeito às diferenças é negligenciado. Na direção contrária, a luta pela defesa dos valores, quase sempre morais, da civilização acaba sendo considerada o eixo de uma democracia, que não passa de semblante e que serve apenas para manter o gozo ilimitado de uma parcela dita burguesa da sociedade.

A consequência disso é que a democracia real, tomada enquanto excesso, como forma de vida política e social, se torna uma ameaça e, por isso, deve ser repelida, sobretudo quando vem à tona, tal como fez o Nordeste nas urnas da última eleição. Rancière enfatiza, ainda, que é por isso que a democracia causa sempre ódio, este que às vezes se apresenta como um disfarce: “Por trás dessas máscaras rípidas ou engraçadas, o ódio tem um objeto mais sério.



Ele visa à intolerável condição igualitária da própria desigualdade” (Rancière, 2014, p. 118-119).

Na última eleição presidencial, sequer houve qualquer receio à exteriorização odiosa ao Nordeste. O ódio plantado e consumido desde sempre por uma parte da nação brasileira veio à tona com toda a força e apontou o temor das elites modernizadoras por um Sertão ou Nordeste que vive e resiste. Propomos ler esse ódio a partir do que Miller formulou em *Extimidade*, ao falar sobre racismo: trata-se “do ódio ao próprio gozo” (Miller, 2010, p. 55), já que o outro está em mim em posição de extimidade.

É Lacan quem cria o neologismo êximo para tratar daquilo que se apresenta simultaneamente como íntimo e como marca externa; em outras palavras, conjuga o íntimo a uma exterioridade radical (Lacan, 2008), “[...] algo pelo qual o que me é mais íntimo é, justamente, aquilo que sou obrigado a só poder reconhecer do lado de fora” (Lacan, 2008, p. 219), como alteridade que ameaça minha trama identitária.

Em outras palavras, Lacan aponta sobre o insuportável em ter que conviver com a verdade mais íntima de cada um, por isso que ela só é reconhecida como alteridade, como fora de mim. Nesse sentido, se, para Freud, o inquietante consiste em uma experiência contingente, daquilo que vem à tona, retorna e aterroriza, em Lacan, a extimidade compreende a própria constituição do sujeito (Ianinni, 2021; Silva Júnior; Silva, 2019).



Em resposta ao ódio de uma nação antidemocrática, inflamada e identificada ao seu líder, Lula afirma, em um discurso em São Bernardo do Campo, no dia 06 de outubro de 2022, após o resultado do primeiro turno: “Quem tiver uma gota de sangue nordestino não pode votar nesse negacionista, monstro” (O Globo, 2022).

Pode-se entender que, ali, Lula sustentava uma posição de defesa à fala de Bolsonaro. Contudo, a enunciação convida a refletir para além de uma retórica que responde de um lugar ofendido: não é do Sertão dos ofendidos que fala Lula, mas de uma enunciação que nos revela a incoerência em ser nordestino e votar em uma política de governo avessa à própria infamiliaridade sertaneja. Lula escancara, em sua fala, o que fica evidente na sua vitória: a não submissão do Nordeste a um governo totalitário e fascista.

Pode-se compreender, com isto, que o sangue nordestino, que não é sem o sertanejo, retorna de um lugar de exclusão ao de infamiliar, aterrorizando um ideal de nação brasileira moralista e antidemocrática. Uma parcela significativa que destila o ódio ao próprio gozo.

Referências

ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz de. *Nordestino: invenção do “falo” – uma história do gênero masculino. (1920-1940). 2.ed. São Paulo: Intermeios, 2013. (Coleção Entregêneros).*



AMADO, Janaína. Região, Sertão, Nação. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v.8, n.15, p. 145-151, 1995.

ANDRADE, Cleyton; LHULLIER, Louise; FUENTES, Maria Josefina Sota; PRADO, Teresinha. Das Unheimliche. In: ANTELO, Marcela; GURGEL, Jordan (org.). *O feminino infamiliar: dizer o indizível*. Belo Horizonte: Escola Brasileira de Psicanálise, 2021.

BOLLE, Willi. *Grandesertão.br: o romance de formação do Brasil*. São Paulo: Duas cidades, 2004.

BRITO, Ronaldo Correia de. *Faca e Livro dos Homens*. Rio de Janeiro: Alaguara, 2017.

CUNHA, Euclides da. *Os Sertões*. 2.ed. Jandira: Principis, 2020.

FREUD, Sigmund. O infamiliar e outros escritos. *Obras Incompletas de Sigmund Freud*. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

LACAN, Jacques. *O seminário, livro 16: de um Outro ao outro*. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

O GLOBO. *Lula sobre Bolsonaro: “Quem tiver uma gota de sangue nordestino não pode votar nesse negacionista”*. [on-line]. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=OAYtC0-cO3g>. Acesso em: 06 nov. 2022.

OLIVEIRA, Viviane Cristina. Contemporâneos: o sertão, a literatura e a tragédia. *Eixo Roda*, Belo Horizonte, v.30, n.2, p. 175-193, 2021.

POTIER, Robson Willian. *O Sertão virou verso, o verso virou Sertão: Sertão e sertanejos representados e ressignificados pela literatura de cordel (1900-1940)*. 2012. 176f. Dissertação (Mestrado em



História) – Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2012a.

POTIER, Robson Willian. Onde estão as cidades do Sertão?. In: COLÓQUIO NACIONAL HISTÓRIA CULTURA E SENSIBILIDADES UFRN/ CERES, 2., Caicó. *Anais...* Caicó: Universidade Federal do Rio Grande do Norte, 2012b.

RANCIÈRE, J. *Ódio à democracia*. São Paulo: Boitempo, 2014.

SUÁREZ, Mireya. Sertanejo: um personagem mítico. *Sociedade e Cultura*, Goiânia, v.1, n.1, p. 29-39, jan./jun. 1998.

VICENTINI, Albertina. O Sertão e a literatura. *Sociedade e Cultura*, Goiânia, v.1, n.1, p. 41-54, jan./jun. 1998.

SILVA JÚNIOR, Nelson; SILVA, Guilherme Oliveira. O inquietante freudiano e a extimidade lacaniana: distintos traços da negatividade na psicanálise. *Revista de Psicanálise*, Porto Alegre, v.8, n.15, jul./dez. 2019.

VICENTINI, Albertina. Regionalismo literário e sentidos do Sertão. *Sociedade e Cultura*, Goiânia, v.10, n.2, p. 187-196, jul./dez. 2007.

MINISTÉRIO DA CULTURA. Fundação Biblioteca Nacional. Departamento Nacional do Livro. *A carta de Pero Vaz de Caminha*. Disponível em: https://objdigital.bn.br/Acervo_Digital/Livros_eletronicos/carta.pdf. Acesso em: 02 nov. 2022.

QUEIROZ, Rachel de. *O Quinze*. 118.ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2022.



7

CLÍNICA E NEGRITUDE: ALGUMAS REFLEXÕES TEÓRICAS PRÉVIAS

*Carlos Roberto Drawin*³⁹

*Jacqueline de Oliveira Moreira*⁴⁰

*Karinne Vieira de Jesus*⁴¹

*Leandro Bento da Silva*⁴²

39 Doutor e mestre em Filosofia pela UFMG. Professor Titular da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. Professor Aposentado do Departamento de Filosofia da UFMG. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-3497-671X>. E-mail: carlosdrawin@yahoo.com.br.

40 Doutora em Psicologia Clínica pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), mestra em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG) e graduada em Psicologia pela UFMG. Docente de Psicologia no Programa de Pós-Graduação da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC Minas), psicanalista, bolsista produtividade CNPq 1D – CNPq. Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-0901-4217>. E-mail jacqdrawin@gmail.com.

41 Graduada em Psicologia pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (2020). Atua como psicóloga clínica a partir da psicanálise. Cofundadora do Grupo de Estudos Pretos (GEP) (2018-2022). Organizadora do Grupo de Estudos Diálogos sobre a Branquitude no Brasil (Nubrac) da Universidade Federal de Minas Gerais (2021-2022). Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-5271-8709>. E-mail: karinnevieira.jesus@gmail.com.

42 Graduado em Psicologia pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (2019). Atua na clínica a partir da psicanálise. Participa de grupos de trabalho sobre raça, gênero e classe. Cofundador do Grupo de Estudos Pretos (GEP). Integrante da Rede Saúde Mental para Todos (SMPT). Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-3141-3409>. E-mail: bentolsilva5@gmail.com.



Considerações sobre a dialética entre a clínica e a metapsicologia

Ao acompanharmos o desenvolvimento do pensamento freudiano, podemos apontar, ao longo de sua teorização, embora de modo genérico e ressaltando suas vacilações, revisões e tortuosidades, um direcionamento cada vez mais abrangente de suas concepções. Tal direcionamento não é de se estranhar se considerarmos a sua adesão à ideia hegemônica de ciência como uma forma de saber universal e objetivo, visando à apreensão da realidade em sua autonomia e claramente distinta do caráter ficcional ou antropomórfico de outras formas de expressão humana.

De modo esquemático, seu itinerário pode ser descrito como uma passagem do particular para o universal. Tendo ele se formado na perspectiva empírica da pesquisa em neuroanatomia, sempre marcada pela observação dos fenômenos particulares e, depois, voltando-se para clínica médica, quando a sua carreira como pesquisador acadêmico se mostrou inviável, Freud foi, no entanto, se empenhando em formulações cada vez mais abstratas, resultantes da lógica interna de sua teorização. Esse processo pode ser discernido tanto em suas publicações da última década do século 19 quanto em sua riquíssima correspondência com Wilhelm Fliess (Drawim; Moreira; Câmara, 2020).

Nelas, se pode ver como a classificação das diversas afecções psicopatológicas não se perde na dispersividade das descrições,



mas se apoia na noção de “psiconeuroses de defesa”, ou seja, encontram a sua unidade num mecanismo comum subjacente a suas diversas manifestações. Por sua vez, a sua psicopatologia, intimamente associada à sua teoria da clínica, o leva ao passo mais ousado da proposição de um modelo justamente designado como “metapsicológico”, isto é, a pretensão de ir além das descrições psicológicas, de modo a possibilitar uma teoria geral e necessariamente abstrata do aparelho psíquico. Assim, no manuscrito de 1895 enviado a Fliess e, posteriormente, intitulado como *Projeto de uma psicologia científica*, nos deparamos, em sua primeira parte, numa linguagem ainda aprisionada pela terminologia da neurofisiologia, com um quadro conceitual próximo ao fisicalismo, porém pretensamente capaz de embasar os fenômenos clínicos analisados na segunda parte do manuscrito. Esse ensaio, apesar de ter sido abandonado, não foi infrutífero, pois, como mostrou Lacan, seu valor heurístico inegável abriu o caminho para a proposição da primeira tópica, no capítulo 7 da *Interpretação dos sonhos*.

Essas poucas considerações tentam apenas assinalar aquele direcionamento do particular para o universal, próprio das chamadas “ciências duras”, e jamais desmentido pelo desenvolvimento posterior da obra freudiana. Isso significaria que o modelo freudiano do psiquismo estaria dogmaticamente fixado e se situaria no plano universal e abstrato, compreendido no sentido pejorativo de uma



teoria a-histórica, distante dos contextos socioculturais e divorciada das experiências concretas? Certamente não, por três razões internas à própria concepção da metapsicologia.

Em primeiro lugar, ao lado da intenção epistêmica, a de se construir uma ciência rigorosa e abrangente, nos deparamos com elementos que compõem uma crítica cada vez mais dura e radical da civilização, como atestam as transformações representadas pela introdução dos conceitos de narcisismo (1914) e de pulsão de morte (1920). Desse modo, o próprio ideal de cientificidade, herdado da epistemologia hegemônica do século 19 e nunca abandonado, fica abalado em seus alicerces. Essa inflexão interna à teoria também traduz uma mudança na perspectiva histórica: a crença largamente partilhada no progresso civilizacional, respaldada pela modernização social e cultural do século 19 europeu, sofreu um choque traumático decorrente da eclosão e intensa destrutividade da Primeira Guerra Mundial e suas desastrosas consequências.

Em segundo lugar, cabe observar que não se trata de uma influência circunstancial e externa à metapsicologia, pois esta, desde o início, implicava a articulação intrínseca entre o indivíduo e a sociedade, como mostra a hipótese apresentada em *Totem e tabu* (1913) acerca da gênese da cultura e o ensaio de psicologia social de 1921 intitulado *Psicologia das massas e análise do Eu*, em que, na introdução, lemos uma afirmação de meridiana clareza:



A oposição entre psicologia social e psicologia social ou das massas, que à primeira vista pode parecer significativa, perde boa parte de sua agudeza se a examinarmos mais detidamente. É certo que a psicologia individual se dirige ao ser humano particular, investigando os caminhos pelos quais ele busca obter a satisfação de seus impulsos instintuais (*Triebregungen*), mas ela raramente, apenas em condições excepcionais, pode abstrair das relações deste ser particular com os outros indivíduos. Na vida psíquica do ser individual, o Outro é via de regra considerado enquanto modelo, objeto, auxiliar e adversário, e, portanto, a psicologia individual é também, desde o início, psicologia social, num sentido ampliado, mas inteiramente justificado. (Freud, 2011, p. 14).



Em terceiro lugar, deve-se recordar a bem conhecida “soberania da clínica”. Ou seja, a clínica não foi apenas o lugar de nascimento da psicanálise, mas acompanha os esforços de teorização como um elemento permanentemente perturbador. Por quê? Quando começou o atendimento médico, após diversas hesitações e tentativas, Freud operou um deslocamento fundamental: ao invés de priorizar a semiologia, os sinais objetivos da doença, ele focalizou o tratamento que, com a escassez de recursos terapêuticos disponíveis, o levou a passar do olhar objetivista para a escuta do sujeito em sua irreduzível particularidade e ao fazê-lo o engajou no

processo de cura (Dunker, p. 438). E quem era o sujeito? Não um ente entre outros entes, uma coisa entre outras coisas a ser definida por sua essência e em resposta à pergunta “o que é isto?”, mas o narrador, mais ou menos ficcional, das vicissitudes de sua vida e cuja expressão se dava, no caso marcante da histeria, na linguagem do seu corpo próprio. A pergunta nascida e renascida dessa fala poderia ser formulada como “quem sou eu?”. Esse deslocamento na posição do terapeuta produziu efeitos de longo alcance e incidiu sobre a própria psicanálise, pois nenhum quadro teórico, por mais bem elaborado que seja, pode responder, em sua objetividade conceptual, à narração e indagação subjetivas acerca de si mesmo. Nesse sentido, cada caso introduz um certo curto-circuito no saber do analista e põe em questão a sua posição.

Há, por conseguinte, uma tensão entre o particular e o universal impossível de ser teoricamente equacionada e resolvida. Não obstante, essa tensão somente seria uma interdição à experiência psicanalítica se essa pretendesse se integrar no domínio das ciências supostamente pautadas pelo regime de objetividade. Como vimos, porém, o ato fundacional da psicanálise consistiu justamente naquele deslocamento do olhar para o objeto à escuta dos tropeços e das contingências na fala do sujeito. O universal intencionado pela teoria, do qual não se pode abrir mão senão dissolvendo a psicanálise na imensa diversidade das técnicas



psicoterápicas, ao ser interseccionado pela particularidade da clínica, transfigura-se como “universal concreto”, abrindo novos espaços de criação conceptual, de novos modos de conceber a teoria e sua relação com a prática (Dunker, p. 483-535).

A cultura como espaço de mediação

O analista, portanto, acolhe o sofrimento do sujeito não importa quem seja ele em suas condições socioeconômicas, determinações sociais ou identidades de gênero, pois o sofrimento e a busca por si mesmo podem aparecer em formas múltiplas e inusitadas. Quando enfatizamos o “não importa”, nos referimos ao princípio do acolhimento sem discriminações dos sujeitos em suas particularidades. Contudo, a dialética entre o universal e o particular pode não somente pôr em questão a teoria, mas descentra a clínica de si mesma, isto é, do risco de transformar a necessária demarcação de seu espaço próprio – atenção transferencial, livre associação, atenção flutuante, etc. – em ideologia individualista, fazendo com que a prática analítica autonomizada se coloque fora do mundo, alheia à sociedade e à época na qual está inserida. O analista, ao conformar a sua prática aos padrões de uma profissão liberal como outras, pode obliterar aquele ato fundacional da psicanálise acima referido e reduplicar a fetichização da clínica centrada na particularidade da fala do



sujeito em fetichização da teoria tomada como um conjunto de proposições universais e objetivas.

A dialética entre o particular e o universal rompe com a conveniência dessa dupla clausura e lança a psicanálise, tanto em sua teoria quanto em sua prática, para fora dos consultórios e instituições, revelando a sua intrínseca historicidade. Não há nada surpreendente nisso. A história da psicanálise testemunha, em seus inúmeros conflitos e reafirmações, ortodoxias e heterodoxias a diáspora que lhe é inerente. Os episódios são bem conhecidos: seja a emigração dos analistas da Europa Central para os Estados Unidos que implicou repensar, a partir do choque ocasionado pelo novo contexto sociocultural, alguns aspectos da prática, seja a implantação da psicanálise em tradições europeias muito diversas, como as da Inglaterra e da França.

Independentemente de como avaliamos as inovações ou reinterpretções propostas, reivindicando a filiação a Freud ou dele se distanciando, e independentemente de como concebemos a fluidez do paradigma psicanalítico, as vicissitudes históricas se interpõem entre a metapsicologia e a clínica (Mezan, 2014, p. 21-88). Tudo isso é bastante óbvio e está bem mapeado pela literatura. Mas algo semelhante não ocorreria quando o analista abandona as coordenadas hegemônicas de seu trabalho e é confrontado com experiências traumáticas como as dos refugiados, imigrantes,



pessoas em regiões de guerras e catástrofes, os marginalizados das sociedades afluentes, os que vivem em comunidades das periferias urbanas. Enfim, todos aqueles que padecem não somente da violência em suas manifestações visíveis, mas também a violência mais silenciosa e não menos devastadora decorrente dos efeitos estruturais e simbólicos de um sistema profundamente desigual e injusto.

Na economia de nossa argumentação, podemos designar esses conjuntos de fenômenos e acontecimentos históricos que compõem a trama das nossas sociedades e culturas como “espaço de mediação” entre a metapsicologia e a clínica, por causa de sua incidência em ambas ao obrigá-las a um certo descentramento. Como entender isso? Como já se disse, a clínica psicanalítica se diferencia e se autonomiza no universo dispersivo das psicoterapias por meio de suas referências metapsicológicas, ou seja, pelos elementos paradigmáticos que foram sendo construídos em mais de um século de elaborações teóricas e encontram-se sedimentados em conceitos, terminologias, manuais, cursos, instituições, etc. Por outro lado, a clínica, enquanto voltada para a subjetividade concreta, questiona, fecunda e impõe restrições e mudanças nessas mesmas elaborações teóricas, não cessando de as desestabilizar. No entanto, essa polarização se dá nesse espaço de mediação e isso significa a incidência de um efeito perturbador na delimitação epistêmica da psicanálise. Esse efeito pode ser denominado como



um atravessamento transdisciplinar, que obriga a psicanálise a sair de si mesma. No plano da teoria, isso é claríssimo, seja nas obras dos neofreudianos, profundamente influenciados pela antropologia culturalista norte-americana, seja na obra lacaniana, impossível de ser compreendida sem o influxo das ciências sociais e da tradição filosófica francesas.

No plano da clínica, o efeito transdisciplinar ocorre quando a escuta clínica, entendida como exploração do mundo das subjetividades, é feita fora dos consultórios, em outros espaços institucionais ou por meio dos testemunhos de vida e das narrativas memorialísticas. Não se trata de uma alternativa excludente de atuação profissional, mas, antes, de um enriquecimento da escuta e não da anulação de sua especificidade analítica e, portanto, os seus ganhos podem repercutir também na clausura do consultório (Moreira; Kind, 2022).

Acima, mencionamos os imigrantes, os marginalizados e os pobres. E os negros? Certamente, encontramos uma grande quantidade de negros nos grupos dos excluídos e certamente isso não é circunstancial. A expansão colonialista europeia, decorrente das transformações econômicas com a ascensão do capitalismo no início da época moderna, ocasionou uma experiência profundamente inquietante: o encontro com povos estranhos ao referencial de humanidade prevalecente. As diferenças na aparência e no



comportamento desses sujeitos levaram os europeus a perguntar, preconceituosamente, se eles seriam verdadeiramente humanos, se possuiriam uma alma imortal ou se deveriam ser incluídos na categoria dos animais não humanos (Mazzoleni, 1992).

Bem conhecida é a longa e terrível história da colonização, com os seus inúmeros massacres e quase extermínio dos povos originários. No caso dos negros, os traços corporais, sobretudo a cor da pele, podiam facilmente indicar o seu *status* de diferença em relação à condição padrão definidora pelo europeu colonizador. Isso num momento em que o europeu, perturbado pelo choque da diversidade das culturas, interroga a sua própria identidade e busca resposta em novas justificações racionais. Como poderia ser concebida a diferença? Não como diferença mesma, mas como falta de alguma coisa, como um *deficit*. Assim, a pele negra não era outra e sim ausência de branquitude.

Com o estabelecimento da teoria da evolução e sua propagação ideológica na segunda metade do século 19, na forma do “darwinismo social”, a procurada justificação racional parecia ter encontrado a sua adequada formulação científica. A teoria racial, dotada da autoridade das ciências biológicas, poderia introduzir a diferença num quadro hierárquico segundo o qual o europeu branco poderia se situar no ápice da evolução e o negro africano colocado na escala inferior do primitivismo (Schwarcz, 2018, p. 403-409).



Na longa história da escravidão e do racismo, alguns aspectos devem ser mencionados. As teorias raciais de caráter pretensamente científico se inserem no processo multissecular da expansão da economia-mundo capitalista com os seus diversos e na qual a utilização massiva de mão de obra escravizada, amplamente disponível com o intenso tráfico negreiro, foi parcialmente responsável pelo desenvolvimento e predomínio da indústria açucareira nas Antilhas e no Brasil.

Em nosso País, entretanto, num momento em que a dinâmica do capitalismo suscitava a difusão da mentalidade antiescravista, o modelo agroexportador, vinculado, então, à exportação do café a ser produzido por baixo custo, possibilitou a manutenção da escravidão negra até o final do século 19 (Marquese, 2018, p. 203-209). Pelas características peculiares da formação do Brasil como nação independente, a escravidão negra se manteve até tardiamente, não apenas por razões econômicas, mas por constituir-se como uma “instituição total”. Nela, a negritude, com sua imagem de primitivismo e sensualidade, simultaneamente sedutora e ameaçadora, permeava o conjunto das relações sociais e familiares. Essa ambivalência em relação à negritude, longe de mitigar a violência, a torna ainda mais entranhada na sociedade e se estende muito além das motivações econômicas e das regulações jurídicas, compondo o legado estrutural e simbólico de nosso racismo (Souza, 2021).



O racismo perpassa a formação da nossa nacionalidade em seu conjunto. Como observa Almeida (2018, p. 27):

O racismo não é um ato ou um conjunto de atos e tampouco se resume a um fenômeno restrito às práticas institucionais; é, sobretudo, um processo histórico e político em que as condições de subalternidade ou de privilégio de sujeitos racializados é estruturalmente reproduzida.

Essa condição de subalternidade encontra-se entranhada no nosso cotidiano e se dissemina em palavras e expressões pejorativas, como “cabelo bombril”, “piche” e “palha de aço”, ou de falsa condescendência, como “neguinho”, “mulatinha” e inúmeras outras. Nelas, vemos emergir, na superfície das falas e na estigmatização dos corpos, o *modus operandi* de uma sociedade constitutivamente racista, que também se traduz no silêncio imposto e autoimposto ao negro, sempre instado a relevar, não reagir e, portanto, não elaborar a condição de sua negritude.

A clínica psicanalítica, naquela acepção mais abrangente da escuta e não restrita aos consultórios particulares, descerra o espaço vazio onde o sofrimento silencioso e o desejo calado possam se fazer palavra e testemunho da violência (Rabinovich, 2000, p. 15). No entanto, o analista também não vive num vácuo cultural, ele traz consigo as cegueiras da tradição na qual está inserido e, portanto,



como ressalta a pesquisa de José Tiago Reis, as limitações de sua própria formação podem bloquear a sua capacidade de discernir as especificidades do sofrimento dos negros numa terra ainda sob as marcas da escravidão (Reis Filho, 2000).

O negro não reconhecido na plenitude de sua cidadania, aquela caracterizada pela ativa participação nos negócios públicos, pode ser usufruído, porém, por seus atributos eróticos, desde que seja mantido a distância e isolado dos padrões da branquitude. Uma aproximação excessiva torna-se ameaçadora por isso, como observa Isildinha Nogueira (2021, p. 66):

De fato, os atributos físicos que caracterizam o negro, e mais particularmente a cor da pele, expressam as representações que, historicamente, associam a essas físicas atributos morais e/ou intelectuais que vão corresponder, no espectro das tipificações sociais, àquilo que se instaura na dimensão do distante, ou seja, àquilo que expressa o que está além dos valores nos quais os indivíduos se reconhecem. Nessa rede, negro e branco se constituem como extremos, unidades de representação que correspondem ao distante – objeto de um gesto de afastamento – e ao próximo – objeto de um gesto de adesão.

Essa distância não pode ser concebida somente segundo parâmetros sociais, que podem ser objetivamente percebidos, mas



como distância em relação a si mesmo, como negação da negritude constitutiva da própria subjetividade. Não é de se estranhar, portanto, que um analista, ao receber um paciente negro, possa não ver nele nada de específico referente à sua negritude, de tal forma o distanciamento está inserido em ambos. Ora, aquele espaço de mediação com seu duplo efeito de descentramento da teoria e da clínica bem pode cumprir um papel fundamental na subversão desse jogo de invisibilidade e distanciamento e, talvez, possa propiciar alguns elementos para vermos o que não costuma ser visto.

Com este pequeno texto, procuramos, embora como um mero esboço prévio, trazer alguns subsídios a indicar a necessidade de pensarmos a complexa relação dialética entre a clínica, a metapsicologia e os fenômenos e estruturas socioculturais. Não se trata, todavia, de mero exercício de teorização, mas do empenho de engendrar práticas com maior sensibilidade para o sofrimento produzido por nossa longa história de injustiças e desigualdades.

Referências

ALMEIDA, Silvio Luiz de. *O que é racismo estrutural?*. Belo Horizonte: Letramento/ Justificando, 2018.

DRAWIN, C.R.; MOREIRA, J. de O.; CÂMARA, T.C.C. Freud e Fliess: considerações sobre uma supervisão imaginária. *Memorandum: Memória e História em Psicologia*, [S. l.], v.37, 2020. DOI:



10.35699/1676-1669.2020.16291. Disponível em: <https://periodicos.ufmg.br/index.php/memorandum/article/view/16291>. Acesso em: 23 nov. 2022.

DUNKER, Christian I.L. *Estrutura e constituição da clínica psicanalítica: uma arqueologia das práticas de cura, psicoterapia e tratamento*. São Paulo: Annablume, 2011.

FREUD, Sigmund. Psicologia das massas e análise do Eu. In: FREUD, Sigmund. *Obras Completas*. v.15. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011. p. 13-11.

MARQUESE, Rafael de Bivar. Economia escravista mundial. In: SCHWARCZ, Lilia M.; GOMES, Flávio dos Santos (org.). *Dicionário da escravidão e liberdade: 50 textos críticos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2018. p. 203-209.

MAZZOLENI, Gilberto. *O planeta cultural: para uma antropologia histórica*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1992.

MEZAN, Renato. *O tronco e os ramos: estudos de história da psicanálise*. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

LACAN, J. *O seminário: livro 11 – Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar, 1990.

MOREIRA, Jacqueline de Oliveira; KIND, Luciana (org.). *Pesquisas com narrativas nas ciências humanas: psicanálise, psicologia social, sociologia e história*. Porto Alegre: EdiPUCRS, 2022.

NOGUEIRA, Isildinha Baptista. *A cor do inconsciente: significações do corpo negro*. São Paulo: Perspectiva, 2021.



RABINOVICH, Diana. *O desejo do psicanalista: liberdade e determinação em psicanálise*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2000.

REIS FILHO, José Tiago. *Ninguém atravessa o arco-íris: um estudo sobre negros*. São Paulo: Annablume, 2000.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. Teorias raciais. In: SCHWARCZ, Lilia M.; GOMES, Flávio S. (org.). *Dicionário da escravidão e liberdade: 50 textos críticos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2018. p. 403-409.

SOUZA, Jessé. *Como o racismo criou o Brasil*. Rio de Janeiro: Estação Liberdade, 2021.



8

O COLONIALISMO ENTRE O NÃO DIZER E O ESQUECER: UM DEBATE EPISTEMOLÓGICO ENTRE BOAVENTURA DE SOUZA SANTOS E SIGMUND FREUD

Fernanda Dupim

Esquecer impressões, cenas ou experiências quase sempre se reduz à interceptá-las. Quando o paciente fala sobre essas coisas “esquecidas”, raramente deixa de acrescentar: “Em verdade, sempre soube; apenas nunca pensei nisso”.

(FREUD, 1914)



Freud e Boaventura: pode um europeu não perpetuar o colonialismo?

A discussão que aqui se propõe tem como ponto de partida o estatuto colonial da psicanálise. Frente a esse quase consenso, vemos a importante ampliação do levante pela descolonização da psicanálise. No entanto, essa luta exige diferentes níveis de análise. Embora o debate seja absolutamente necessário, me parece igualmente urgente alguma retomada quanto à epistemologia psicanalítica e sua possível atribuição colonial. Neste sentido,

tomaremos como ponto de partida a seguinte questão: seria a psicanálise filha do projeto colonial europeu?

Embora a resposta pareça óbvia, talvez não seja tão simples respondê-la. Essa proposta não é nada fácil e soa absurda. Lançarei mão do aparato conceitual de Boaventura de Sousa Santos – um homem branco, europeu, cisgênero e heterossexual – para pensar a colonialidade/descolonialidade do conhecimento produzido por Sigmund Freud – um outro homem branco, europeu, cisgênero e heterossexual.

Embora arriscada, essa problematização se justifica por não ser incomum que autores das diversas correntes contracoloniais transitem pelo campo psicanalítico e com ele dialoguem com maior ou menor proximidade. Deste modo, interroga-se: qual a pertinência do arcabouço psicanalítico para a compreensão do sofrimento colonial?

Sendo a psicanálise uma teoria politicamente engajada com o seu tempo, parece ser um ponto inequívoco o fato de que a sua sobrevivência não é mero resultado da adequação dos seus preceitos aos diferentes arranjos políticos. Muito embora ela seja passível de ser capturada na engrenagem capitalista e de servir ao acúmulo de riqueza a partir da exploração do sofrimento, é absolutamente necessário distinguir o percurso da obra – em seu aparato conceitual e compromisso ético – da sua apropriação e prática. Afinal, a



psicanálise é, desde a sua origem, subversiva. Estaria a contribuição ao debate atual sustentada na sua dimensão libertária?

Seria possível que, enquanto os territórios colonizadores compactuavam com a expansão de uma racionalidade universal, que se encontrava nos sistemas jurídicos e nas universidades as condições para tal, Freud se enveredasse por caminhos disruptivos e distintos da lógica que o rodeava? Neste imbróglio, qual é o estatuto epistemológico e ontológico da psicanálise?

Lançando mão da crítica da razão e da organização epistemológica proposta por Boaventura, analisaremos em que medida o trabalho freudiano opera como um pensamento pós-abissal e se há, portanto, alguma compatibilidade entre a Psicanálise e as Epistemologias do Sul.

Quanto à escolha metodológica, nesta proposta, a leitura da obra freudiana se faz à semelhança de uma análise: como uma ética que costura entre a interpretação e o ato a escuta de uma posição subjetiva no laço social. Afinal, a leitura isolada dos textos freudianos não permitiria nenhum avanço quanto ao estatuto eurocêntrico da psicanálise.

Ainda no cerne desta elaboração, devemos estar suficientemente advertidos quanto aos limites deste trabalho. Embora a reflexão sobre o fazer do analista seja inquestionavelmente urgente, não irá compor a presente discussão. Sabemos que, na prática analítica, a perpetuação das lógicas coloniais está longe de representar fatos isolados, mas a ousadia desta investigação se limitará à compatibilidade lógica entre o movimento freudiano e o



pensamento pós-abissal defendido por Boaventura de Sousa Santos. Deste modo, tratarei exclusivamente da epistemologia psicanalítica, sem me dedicar, contudo, ao seu exercício na contemporaneidade.

Repetir, Aniquilar e Apagar: em que repousa o Colonialismo?

Português, Boaventura de Sousa Santos nasceu em Coimbra, no dia 15 de novembro de 1940. Doutor em Sociologia do Direito pela Universidade de Yale (1973), Santos é Professor Catedrático Jubilado da Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra e se tornou um importante nome no campo dos estudos des/pós/contra coloniais. Sua relevância teórica deriva da sistematização de novas categorias de análise, nomeadamente as Linhas Abissais e as Epistemologias do Sul, a partir – também, mas, não somente – da retomada das elaborações teóricas dos grupos subalternos que, desde a segunda metade do século 20, vêm organizando uma série de denúncias quanto às violências epistêmicas operadas pelo eurocentrismo. Tais movimentos, originários de zonas periféricas, permitiram a Boaventura cunhar o termo Epistemicídio; importante dimensão teórica apresentada por ele a partir da obra *Pelas mãos de Alice*, de 1994.

Longe de alguma unanimidade, Boaventura é muito criticado por retomar, do centro, teorizações de intelectuais das zonas periféricas e não ser o precursor de ideias genuinamente originais. Entretanto, é notória a importância deste autor para o movimento de



denúncia e desinvisibilização de alternativas ao projeto colonial. Sua obra permitiu a organização e a nomeação de categorias de análise que serão aqui utilizadas para a reflexão do escopo psicanalítico.

Sabemos que o questionamento da narrativa hegemônica fundada pelo Ocidente para definir e ordenar a modernidade não foi inaugurado por Boaventura. Bem antes de definir o epistemicídio como um conceito, intelectuais herdeiros do estruturalismo e do pós-estruturalismo se dedicaram à organização de uma narrativa da margem sobre o eurocentro. Assim, emerge o Pós-Colonialismo, esse movimento intelectual sem precedentes que se pôs a recontar a história, reconectando o conhecimento eurocentrado à política colonial que o sustentava e, mais ainda, incluindo a experiência silenciada, a do subalterno. Essa corrente teórica, cujo corpo é composto por intelectuais como Franz Fanon, Edward Said, Aimé Césaire e Albert Memmi, ancora, a partir do resgate da experiência colonial, uma série de denúncias quanto ao estatuto imaginário das representações do Ocidente em relação ao resto do mundo e a validade do seu universalismo epistêmico.

A partir desta teorização inaugural, novas formulações foram organizadas pelo Grupo de Estudos Subalternos Sul-asiáticos. Com os trabalhos de Sumit Sarkar, Partha Chatterjee, Gayatri Spivak e Dipesh Chakrabarty, por exemplo, temos uma importante revisão da historiografia colonial. Nesta nova direção, emergem, ainda, os



Estudos Culturais com Stuart Hall e Hommi Bhabha, e as reflexões sobre o território ganham força.

Já na América Latina, temos, com o Grupo Modernidade/Colonialidade, a reflexão sobre a experiência colonial e sua relação com o paradigma da modernidade. Nesta vertente, estão situadas as produções de Aníbal Quijano, Enrique Dussel, Ramón Grosfoguel, Walter Mignolo e Zulma Palermo, dentre outros.

Advertidos quanto à vastidão dos movimentos intelectuais e correntes teóricas que refletem sobre a experiência colonial e sua relação com a contemporaneidade, parece relevante considerar que as categorias conceituais organizadas por Boaventura descortinam, do centro, a perversidade cometida em relação às outras existências. Deste modo, ele, nascido no território opressor, reconhece a necessidade de reparação e destaca-se, também, pela ausência de um movimento sistematizado de pensadores europeus empenhados em refletir sobre sua posição na perpetuação de relações de dominação.

Não sendo um intelectual filiado às correntes pós-colonial, contracolonial ou decolonial, Santos se define como um pensador da luta pela descolonização, desmercantilização e democratização que sustenta um movimento afirmativo a favor das Epistemologias do Sul. Nesta direção, quanto ao colonialismo, ele afirma:

Colonialismo é todo o modo de dominação
assente na degradação ontológica das



populações dominadas por razões etno-raciais. Às populações e aos corpos racializados não é reconhecida a mesma dignidade humana que é atribuída aos que os dominam. São populações e corpos que, apesar de todas as declarações universais dos direitos humanos, são existencialmente considerados sub-humanos, seres inferiores na escala do ser, e as suas vidas pouco valor têm para quem os oprime, sendo, por isso, facilmente descartáveis. (SANTOS, 2018, p.)

Nesta citação, extraída do texto *Boaventura: o colonialismo e o século XXI*, publicado em 02 de abril de 2018, às 20h18, no boletim *on-line Outras Palavras*, é possível observar que se trata de uma lógica de dominação que lança mão de diferentes aparatos de deslegitimação de existências e, por isso mesmo, valida distintos modos de extermínio.

Quanto à sua temporalidade, Santos (2017, p.) afirma que:

Ao contrário do que vulgarmente se pensa, a independência política das antigas colônias europeias não significou o fim do colonialismo, significou apenas a substituição de um tipo de colonialismo (o colonialismo de ocupação territorial efetiva por uma potência estrangeira) por outros tipos (colonialismo interno, neocolonialismo, imperialismo, racismo,



xenofobia, etc.). Vivemos hoje em sociedades capitalistas, colonialistas e patriarcais.

Nota-se, nesta afirmação, expressa na publicação *on-line Outras Palavras*, de 24 de agosto de 2017, a perpetuação de uma lógica de desapropriação de existências que, embora se apresente com novas roupagens, mantém latente os seus objetivos iniciais. Do ponto de vista de um marco histórico, o colonialismo no qual ainda estamos inseridos emerge em 1494, a partir do Tratado de Tordesilhas entre Portugal e Espanha (Santos, 2007).

Em *O fim do Império Cognitivo*, Boaventura reflete, mais uma vez, sobre os trabalhos de cartografia inaugurados no espaço europeu que deram início à divisão do mundo tal como o conhecemos na atualidade. Na engrenagem do projeto imperial europeu, cujo objetivo é essencialmente econômico, está a pretensão de universalizar uma racionalidade capaz de sustentar as relações de dominação, ocultando as violências que as animam.

Recentemente, no ano de 2021, publiquei, junto a outros colegas psicanalistas, um primeiro ensaio teórico que pretendeu elucidar elementos fundamentais do debate proposto por Boaventura de Sousa Santos. Neste trabalho, que compõe a obra *A Psicanálise em eclipse decolonial* (2021), busco sistematizar como esse autor alicerça aquilo que nomeia como a sua crítica à Razão Indolente. Ainda nesta primeira elaboração, parto desta crítica para



discorrer sobre duas das suas formas, precisamente sobre as razões Metonímica e Proléptica.

Essas noções foram, inicialmente, discutidas em *Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências*, publicado no ano de 2002, na *Revista Crítica de Ciências Sociais*, que pertence ao Centro de Estudos Sociais (CES) da Universidade de Coimbra, Portugal. Nesta obra, essa racionalidade pretensiosamente universal é apresentada como Razão Metonímica e sua legitimação é atribuída pelas Ciências; o dispositivo canônico encarregado de atribuir o estatuto da verdade. No cerne do projeto imperial, são as ciências e os sistemas jurídicos que levam a cabo a compreensão europeia sobre o mundo. Temos, então, o domínio do pensamento eurocêntrico, que delinea o universo: teórico, metodológico e pedagógico; e funda uma nova conjectura econômica, social e política. Colocado em marcha o projeto hegemônico, o colonialismo encontra as condições para sua perpetuação.

Neste campo, nos interessa compreender em que medida a colonização do saber, conquistado através da aniquilação de outras epistemologias, garantiu a vasta expansão do colonialismo e suplantou inúmeras possibilidades de resistência. A essa estrutura de produção do conhecimento, Boaventura atribuiu o nome de Epistemologias do Norte. Ou seja, as diferentes epistemologias matriciadas pela Razão Metonímica compõem o conjunto das



Epistemologias do Norte, cuja arrogância universalista impede a Europa de aprender com o mundo.

No escopo deste debate, emerge, ainda, um outro conceito, o de Linhas Abissais. Em *Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes*, texto publicado em 2007 na revista *Novos Estudos*, Santos afirma que Abissal é o conhecimento que ignora a existência de uma linha abissal. Abissal é, portanto, aquilo que, separando o humano do não humano, define uma Zona de Ser em oposição à Zona de Não Ser e promove Exclusões Abissais. As distinções estabelecidas por meio destas linhas imaginárias – mas radicais – divide a realidade social em duas: deste lado da linha e do outro lado da linha. A radicalidade deste abismo anula qualquer possibilidade de coexistência entre o dentro e o fora e culmina na extrema polarização entre existência e não existência. Em outras palavras, as linhas abissais definem, a partir da Razão Metonímica, quem pode existir e quem deve morrer.

Face à pretenciosa aniquilação da copresença dos dois lados da linha, coloca-se em curso não apenas o apagamento do outro lado da linha, mas também, e sobretudo, o apagamento da própria divisão. Com o apagamento da operação, o lado de lá da linha pode existir como unidade, atestando a universalidade do saber e da verdade e escamoteando a história colonial (Santos, 2007).



Tem-se, então, sustentada pelos pilares Razão Metonímica, Epistemologias do Norte e Linhas Abissais, a produção da inexistência. Essa invisibilização da alteridade e a ocultação desta operação poderiam ser pensadas a partir dos mecanismos de defesa preconizados por Freud como Recalque, Negação e Forclusão? Seria o pensamento abissal a racionalização de um mecanismo de resposta à impossibilidade de ser todo?

Boaventura adverte-nos também quanto à concessão, à Ciência, do monopólio da distinção universal entre o verdadeiro e o falso; ciência esta nascida e criada em solo europeu. Neste sentido, apenas o visível está no cerne da disputa epistemológica e só poderá ser pensado em termos de Verdade Científica ou de Verdade Não Científica. O invisível, apartado da disputa epistemológica, desaparece como conhecimento. Ora, teríamos na teorização psicanalítica um tratamento do invisível? Desaparecido do debate científico, seria a formulação do Inconsciente uma ruptura com o pacto das Epistemologias do Norte, cujo calço é a Razão Metonímica e o efeito, as Linhas Abissais?

No entanto, o que está em questão não é exatamente a ordenação do colonial; é, sobretudo, a sua determinação. Segundo Santos (2007), há uma precedência histórica do Direito em relação à Ciência. No campo do Direito Moderno, sua universalidade comporta apenas uma distinção: o legal e o ilegal. Essas são as únicas formas relevantes perante a lei. Neste sentido, afirma Santos (2007, p. 73):



Tal distinção central deixa de fora todo um território social onde essa dicotomia seria impensável como princípio organizador, isto é, o território sem lei, fora da lei, o território do a-legal, ou mesmo do legal e do ilegal de acordo com direitos não reconhecidos oficialmente. [...] O outro lado da linha compreende uma vasta gama de experiências desperdiçadas, tornadas invisíveis, assim como seus autores, e sem uma localização territorial fixa. Na verdade, como já aponte, existiu originalmente uma localização territorial, a qual coincidiu historicamente com um território social específico: a zona colonial.

Ou seja, o colonial – assim como é pensada a sexualidade em Freud – não pode ser representado em termos de legal ou ilegal. Na medida em que as lógicas e os dispositivos jurídicos não apresentam correlatos nos territórios invadidos, o colonial é, aos olhos do colonizador, sem Lei. Esse é o princípio que, segundo Santos (2007), permite à Europa dizer que “Não há pecados ao Sul do Equador!”.

Frente à conclusão de uma ausência de regulação no território colonial, foi vinculada a defesa pela evolução e progresso, projeto sustentado por uma outra racionalidade, a Razão Proléptica. Enquanto a Razão Metonímica ocupou-se da universalização do conhecimento e do pensamento europeu, transformando em norteador a sua forma de compreender o mundo, a Razão Proléptica ocupou-se em dominar o Tempo. Tal racionalidade funda uma



temporalidade que, ao expandir indefinidamente o futuro, contrai o presente e planifica a história.

Diferentemente da epistemologia psicanalítica, a narrativa colonial-capitalista torna urgente a preparação para o novo e exige a sua antecipação. O imperativo incessante da produção/criação suplanta a reflexão em um mundo que não pode parar. Afinal, sobre o futuro não é necessária nenhuma reflexão; ele é natural e está garantido pela natureza da superação do presente. Pela razão proléptica, o presente é radicalmente encolhido. Neste sentido, está em curso a tentativa de universalização e linearização do tempo (Santos, 2002).

Deste modo, as linhas abissais, sustentadas pelas racionalidades metonímica e proléptica, legitimam a aniquilação da existência plural, inventam passados e negam a contemporaneidade colonial. Sob a égide do progresso e da civilidade, coube aos povos originários lutar ou desaparecer, sendo mortos ou mortificados. “As teorias do contrato social dos séculos XVII e XVIII são tão importantes por aquilo que dizem como por aquilo que silenciam” (Santos, 2007, p. 74).

Se para Boaventura de Souza Santos o império cognitivo é a base sob a qual repousa a perpetuação colonial e suas derivações, no capitalismo e no patriarcado, será também – mas não apenas – em Freud que encontraremos uma racionalidade distinta daquela



proposta na Europa do século 19? Seria a psicanálise não abissal? Seria ela uma racionalidade que, capaz de apontar um homem não cartesiano e um novo espaçotempo, consolidaria uma trajetória inversa do discurso colonial e faria emergir, em pleno território europeu, uma narrativa contra-hegemônica? Seria o trabalho freudiano uma subversão da racionalidade e da temporalidade forjada pelo projeto imperial/colonial? E mais, seria o Inconsciente a noção fundante da destituição da teoria psicanalítica do rol das Epistemologias do Norte?

Em oposição às Epistemologias do Norte, Boaventura categoriza uma vertente epistemológica distinta. Trata-se do vasto repertório de conhecimentos capazes de ameaçar a pretenciosa hegemonia eurocêntrica. Segundo Boaventura, contrárias ao monopólio do conhecimento sustentado pelas Epistemologias do Norte, as Epistemologias do Sul referem-se à vastidão epistemológica de conhecimentos produzidos nas lutas sociais e que não cedem às formas de dominação da modernidade, nomeadamente: o colonialismo, o capitalismo e o patriarcado. Sendo o sul epistêmico – não mais geográfico –, tal epistemologia reconhece a existência de outros conhecimentos e seus sistemas singulares de validação (Santos, 2018).

Esses conhecimentos, nascidos na luta dos negros, das mulheres e dos povos quilombolas, indígenas e periféricos, dentre



outros, são comumente coletivos, produzidos na e pela comunidade e compartilhados através da oralidade. Também chamados de Sabedoria, apresentam outros modos de compreender o homem, a natureza, a vida. Temos, portanto, nas Epistemologias do Sul, outros sistemas epistemológicos, outras ontologias, outras cosmologias (Santos, 2018).

Distinta da ciência, a psicanálise dialoga com o conhecimento científico e reivindica o direito à validade desses conhecimentos. Seria também a Psicanálise uma teorização compatível com as Epistemologias do Sul?

Psicanálise freudiana: qual é o seu lado da linha?

Agora atentos ao europeu Sigmund Freud, iniciaremos a segunda etapa da jornada aqui pretendida. Nascido no território do Império Austríaco, em 06 de maio de 1856, Freud se formou em Medicina e, inicialmente, se dedicou ao campo da neurologia. Como médico, formado na tradição do fisicalismo alemão, Freud encontrou na insuficiência teórica dos modelos explicativos vigentes e a ele acessíveis a possibilidade de reconhecimento do saber em outros campos.

Em sua quase solitária empreitada de busca pela causa, Freud dedicou-se à investigação sobre o adoecimento feminino e, paulatinamente, se enveredou em uma jornada sociológica.



Sua trajetória do particular ao político sinaliza uma direção, precisamente quanto à impossibilidade de compreensão do sofrimento sem a consideração do laço social. Muito embora o projeto colonial europeu não tenha sido um problema ao qual Freud tenha se dedicado, sua reflexão acerca dos arranjos sociais e do imperialismo de guerra vigente anuncia o quão limitada é uma compreensão individualizada, o que exige de nós a consideração da narrativa colonial. Afinal, longe de reproduzir o desmentido da violência, a psicanálise fornecerá, com a formulação do conceito de Inconsciente, um aparato conceitual capaz de elucidar um sistema explicativo para o registro psíquico dos acontecimentos e a articulação entre a memória, a lembrança e o trauma.

Ao se deparar com inúmeros quadros clínicos cuja explicação médica corrente lhe era insatisfatória ou, ao menos, insuficiente, Freud se dedicou a explicar as patologias em sua etiologia, sintomatologia e terapêutica, alicerçando um novo paradigma. Não se tratava da aplicação de uma nova e organizada teoria, mas, sobretudo, do desenvolvimento de um trabalho de formalização de um arcabouço teórico que pudesse dar conta dos fenômenos que se apresentavam na clínica, ou seja, da experiência.

Em sua crítica à razão diagnóstica hegemônica da época, Freud aprendeu não apenas com as formulações dos teóricos Jean Martin Charcot, Josef Breuer ou Pierre Janet, mas aprendeu, sobretudo,



com a experiência, dentre outros pacientes, de Dora e Frau Emmy von N., do pequeno Hans ou do homem dos lobos e do homem dos ratos. Neste sentido, é fundamental destacar a disposição freudiana para ouvir as mulheres. Reconhecer o sofrimento feminino e a sua relação com a impossibilidade de dizer colocam, mais uma vez, a Psicanálise como um ponto de exceção. Ao incluir na cena da ciência moderna as mulheres, uma das existências subalternizadas pela cartografia colonial, Freud insere em seu campo de análise sujeitos e vivências rechaçadas pela Razão Indolente e toca o patriarcado, um dos pilares do projeto imperial europeu.

Ao situar Freud no seio do debate descolonial, é preciso honestidade para contextualizar o homem e a sua obra nos limites do seu tempo. Reconhecendo que grande parte do trabalho freudiano se desenvolve em regime monárquico, entre o Império Austríaco e o Império Austro-Húngaro – período em que o Brasil passa pela transição do império à república, da escravização à promessa abolicionista –, me parece necessário apontar o mérito das rupturas possíveis. Portanto, destaco, mais uma vez, que nesta direção não estão em questão passagens ou definições conceituais específicas, mas, precisamente, a direção subversiva da Psicanálise.

Ao apontar simultaneamente a necessidade e as dificuldades para se compreender o feminino, Freud reconhece do lado de lá da linha – como diz Boaventura –, a partir de um lugar masculino, uma



existência do lado de cá. É óbvio que as mulheres nunca dependeram do trabalho freudiano para existir, mas a garantia de um estatuto neste novo sistema explicativo não foi sem consequências. Ainda que ele não tenha dado conta desse tema, chama-nos a atenção a desinvisibilização aqui operada. Embora não fosse o único a se ocupar das mulheres, o quão revolucionário foi dizer da sexualidade, do desejo, do silenciamento e do sofrimento femininos? Seria, então, o feminino, como *continente negro*, o enigma sobre o qual Freud pôde se dedicar e denunciar algum apagamento?

Para além disso, o que podemos dizer sobre a relação estabelecida entre Freud e suas pacientes para a produção de sua obra? A nomeação dessas mulheres, cujo saber lhes é atribuído, nos permite dizer que Freud, na contramão das Epistemologias do Norte, não as toma como mero objeto de investigação? Tendo lhes garantindo o reconhecimento público em suas obras, Freud aprende com elas e não apenas sobre elas? Ora, se com Boaventura vemos que o projeto colonial funda uma racionalidade que pretende apagar de forma radical corpos e saberes para garantir a apropriação de territórios e existências, parece que com Freud encontramos, de dentro do território europeu, uma racionalidade distinta, cuja epistemologia é ameaçadora.

Jacques-Alain Miller, em *Como se inventam novos conceitos em Psicanálise* (1998), afirma que em uma análise há uma busca pela



causa. A finalidade da Psicanálise estava, desde o início, marcada pela investigação quanto à etiologia. Havia, aqui, desde sempre, alguma denúncia quanto à fragilidade da teia conceitual oferecida pela ciência médica, quer no campo da neurologia, quer quanto à psiquiatria. A aposta freudiana de que o sofrimento e o adoecimento derivam de causas desconhecidas e que o seu tratamento perpassa pelo desvelamento de um enigma coloca no centro do debate os pilares do projeto colonial europeu.

É preciso destacar que, enquanto o colonialismo encarregase de garantir, no campo do direito e das ciências, respectivamente, a legitimidade e o apagamento das violências por ele praticadas, emerge de dentro do seu território um modelo explicativo que aponta sem cessar para a necessidade de desvelamento. Afinal, foi no encontro com a mulher – esse Outro cuja existência é, ainda hoje, um século depois, mais ou menos, objetificada – que Freud iniciou uma importante jornada: a de compreender as possibilidades, ou impossibilidades, de transcrição de um acontecimento, seu registro no aparelho psíquico e os seus efeitos, quer do esquecimento, quer da recordação.

Reconhecendo o sofrimento feminino, Freud estabeleceu um novo sistema explicativo que apontou não apenas a relação entre o adoecimento do corpo e o sofrimento psíquico, mas inaugurou um campo de investigação absolutamente atual à crítica colonial,



precisamente a investigação acerca da memória, da lembrança e do trauma. Ora, vejamos:

As elaborações preliminares acerca dos impasses diagnósticos aparecem na obra freudiana desde a publicação da sua *Monografia sobre as Afasias*, em 1891. Neste texto, Freud já se aproximava da questão da formação de representantes psíquicos e empenhava-se em explicar a maneira pela qual os objetos externos, a realidade, podem se apresentar ao psiquismo e de que forma se estabelece uma relação entre os mundos internos e externos, entre o dentro e o fora. Já em 1893, Freud repetiu as investigações realizadas por Breuer com seus pacientes e, confirmados os seus achados, propôs a ele uma publicação conjunta. Embora Breuer tenha, inicialmente, refutado, acabou por ceder; especialmente em função da ascensão dos trabalhos de Janet e do manejo dos sintomas histéricos por meio da reprodução hipnótica “*in statunascendi*”. Neste mesmo ano, Freud e Breuer lançaram a comunicação *Sobre o mecanismo psíquico dos fenômenos histéricos* (1893) e, após dois anos, em 1895, o livro *Estudos sobre a histeria* (1895). Será precisamente com os casos clínicos apresentados em *Estudos sobre a histeria* que a dimensão do Sintoma como enigma se tornará ainda mais evidente.

Enquanto se preocupava em encontrar a origem dos sintomas de seus pacientes, Freud, ocupando-se do caso de Frau Emmy von N., reflete, em seu *Projeto para uma Psicologia Científica* (1895b),



sobre a dimensão traumática como um fator etiológico. Ao analisar este caso, ele estabelece a patologia como efeito da inclusão de um objeto estranho que, embora marque o psiquismo, não fornece condições para a sua compreensão. Essa experiência permanece mal compreendida até que uma vivência posterior análoga reinscreve o traço originário. No entanto, após a sua percepção, a experiência é encoberta por uma fantasia que inviabiliza a sua recordação. Agora esquecido, o traço traumático da experiência é deslocado e se atualiza como sintoma. Ou seja, ainda que a experiência tenha ocorrido em um tempo muito anterior e esteja esquecida, o traço traumático atualiza-se e impede um apagamento definitivo. Assim, notamos que, mesmo em suas formulações preliminares, Freud já anunciava essa triangulação entre o trauma, a fantasia e o tempo; dimensão basilar na história colonial.

Apesar de ainda não elaborar a existência de processos mentais inconscientes, em uma nota de rodapé, na anamnese de Frau Emmy von N. (1895a, p. 120), há, pela primeira vez, a publicação do termo Inconsciente; noção que será melhor abordada no ano seguinte, em uma correspondência enviada por Freud ao amigo alemão Wilhelm Fliess. Nesta carta, de 6 de dezembro de 1896, conhecida como *Carta 52 a Fliess*, ele apresenta a hipótese de que o mecanismo psíquico é formado através de um processo de estratificação. É neste trabalho que ele aborda mais detalhadamente



a constituição do registro de uma experiência. Nesta direção, ele investiga não apenas o esquecimento, mas já aponta alguma impossibilidade de nomeação. É nesta correspondência que se dedica a responder como se origina a representação psíquica de um objeto externo, em como se dá a internalização de uma experiência. Ou, posto de uma outra maneira: como se forma a memória de um acontecimento?

Se, em 1891, Freud, em sua *Monografia sobre a Afasia* (1891), já se mostrava preocupado com a constituição de representantes de palavras e objetos, é precisamente na correspondência a Fliess que ele se dedica sistematicamente à compreensão do processo de registro de um estímulo. Ainda neste texto, Freud se mostra convencido de que a memória, o registro de um traço mnêmico, da experiência, não se faz de uma só vez, mas sofre, ao longo do tempo, uma transcrição. Nesta direção, Freud aponta para o fato de que os neurônios responsáveis pela recepção de um estímulo não apresentam nenhuma capacidade armazenativa, não sendo, deste modo, neuronais os mecanismos que operam sobre o arranjo da recordação.

Embora a noção de recalçamento expressa neste trabalho seja reelaborada em tempos posteriores, em *Recalque*, texto de 1915, Freud já evidenciava uma preocupação com o desprazer e postulava a ideia de que o recalque consiste em impedir que um representante, um traço mnêmico, se torne consciente e a



possibilidade de um fracasso dessa tentativa. Nota-se, deste modo, a importância da *Carta 52 a Fliess* (1896) para a obra psicanalítica. Ainda que alguns elementos fundamentais à concepção psicanalítica já se encontrassem presentes desde o início de seu trabalho, não se tem, desde sempre, um Freud propriamente psicanalista. É em virtude de um problema, na tentativa de responder à etiologia das psiconeuroses, que um aparato teórico completamente estranho à concepção fisiologista emerge.

Em um dos textos posteriores à Carta 52 (1896), em *Lembranças encobridoras*, texto de 1898, Freud aborda a lembrança como sendo reescrita ao longo dos tempos; sendo feita e refeita ao longo da vida, garante, simultaneamente, o encobrimento e o desvelamento da experiência. A preocupação de Freud com o registro de um estímulo permitirá, posteriormente, a emergência de uma distinção fundamental entre a constituição da memória e a apresentação da lembrança. A lembrança opera como uma recordação deturpada, como uma fantasia capaz de oferecer uma apresentação substitutiva e, portanto, encobridora. Esse tema parece ser absolutamente pertinente quando estamos às voltas com a história que a História não contou.

Mas será precisamente a partir de 1915, com a publicação dos textos *As pulsões e seus destinos*, *Recalque* e *O Inconsciente*, que encontraremos uma lógica disruptiva, capaz de estabelecer uma



migração conceitual entre a epistemologia e a ontologia. Observa-se que, com a delimitação teórica do inconsciente, Freud estabelece uma nova compreensão não apenas sobre a nomeação, a recordação e o esquecimento, mas inaugura uma outra lógica de temporalidade e realidade.

Com a conceitualização do inconsciente, Freud sistematiza três características particulares, nomeadamente: a ausência de contradições, a inexistência da negação e a intemporalidade. Essa última merece especial destaque na nossa discussão. Quanto à dimensão atemporal do inconsciente, Freud afirma que seus processos não correspondem a nenhum ordenamento temporal. Intocado pela Razão Proléptica, o inconsciente não se subordina à colonização do tempo e retorna, denunciando a invenção do passado. Tratar-se-ia de um sistema que resiste ao projeto colonial? Seria esse um aporte teórico capaz de contribuir para a compreensão da perpetuação – por muitos denunciada – de séculos de invisibilização?

Aliás, frente à diversidade de experiências sociais, não há de ser possível a formulação de uma *Teoria Geral*, sendo qualquer tentativa de universalização da concepção-mundo excludente e discriminatória. Boaventura, assim como Edward Said, adverte-nos que a compreensão do mundo não deve ser reduzida à compreensão ocidental do mundo. Neste sentido, não seria demasiadamente arriscado tomar a psicanálise como paradigma no debate do



colonialismo? Advertidos quanto à diversidade de investigações sobre o tema, parece pertinente a retomada de uma outra especificidade psicanalítica, mais precisamente quanto ao tratamento dado por ela à realidade.

Retomando o aforismo de Lacan: “o fato de a psicanálise haver nascido da ciência é patente. Que pudesse ter surgido de outro campo, é inconcebível” (Lacan, 1998, p. 232), Calazans (2006) indica que a psicanálise só pode existir a partir do advento do pensamento científico. Citando também Milner (1996, p. 120), afirma a contemporaneidade entre a psicanálise e a ciência. Síncronas, elas diferenciam-se, mas mantêm entre si uma compatibilidade lógica. Enquanto a ciência toma o pensamento como uma realidade, a psicanálise o mantém como uma condição para a compreensão da realidade. Essa distinção implica, fundamentalmente, a exterioridade do pensamento em relação à realidade, o que Calazans nomeia como o abandono do realismo. Assim:

O sujeito então, por ser uma instância que avalia, não pode mais ser colocado como um dado, nem como uma realidade objetiva: daí a impossibilidade de situar esse problema sob a condição de uma objetividade. Não podemos oferecer uma definição operatória – ao tratar de alguém que pensa, não podemos mais situá-lo sob uma experiência repetível – devemos tratá-lo como uma função que avalia. (Calazans, 2006, p. 281).



Nesta mesma direção, Calazans desenvolve o argumento que sustenta uma ontologia historicamente situada. O sujeito ao qual a epistemologia psicanalítica se dedica é definido como efeito da atividade científica, uma vez que ela produz a falta de qualidades capazes de responder de forma inequívoca ao homem e ao mundo. Deste modo, o advento do pensamento científico tem como resultado a produção do sujeito de quem a psicanálise se ocupa, qual seja: aquele que interroga a validade de um valor porque a orientação falha (Calazans, 2006).

Assim, ao abandonar o realismo, a psicanálise reafirma o seu campo de problemas como um campo ético, para o qual não é possível a manutenção da objetividade. Longe de indicar alguma insuficiência, trata-se da precisão do tratamento deste campo de problemas, o que garante, inclusive, a sua orientação na clínica.

Para a psicanálise, essas propostas, por tentarem tratar do problema com conceitos ou direções que não são próprios aos problemas, acabam provocando um resíduo que fica excluído. É justamente isso que a psicanálise chama de sujeito. Em outros termos: enquanto para a filosofia o sujeito é uma resposta, para a psicanálise é ele mesmo quem será colocado em questão: ela articula o efeito dessa aspiração de uma orientação válida para todos. (Calazans, 2006, p. 281).



O que Calazans (2006) apresenta como a rubrica da função realista pode ser localizado, em Boaventura, no campo das Epistemologias do Norte. Não reduzida a verdades legitimadas pelo eurocentrismo, nomeadamente a ciência e a filosofia, a psicanálise é subversiva, precisamente porque, longe de reproduzir o modelo epistemológico vigente, coloca-se como possibilidade frente a um dos produtos do projeto colonial europeu. Ao ocupar-se do sujeito, da ciência e, por isso mesmo, da colonialidade, assume uma posição epistemológica que a coloca fora do pensamento abissal.

Disposições finais

Em que medida a sustentação do estatuto colonial da psicanálise opera como anteparo para encobrir as nossas práticas coloniais?

Sem desconsiderar as formulações sexistas e misóginas encontradas na obra freudiana, o que foi proposto opera como uma interrogação quanto ao modo de conceber e construir o conhecimento. Assim, na dialética entre os limites da teoria e os desafios da prática, foi tecido e revisado um conjunto de princípios teóricos que culminou na consolidação de um campo de conhecimento epistemologicamente distinto daqueles que pactuam, como nomeia Boaventura, com a Razão Indolente. Nesta direção, sem desconsiderar o mérito político da obra freudiana quanto ao estabelecimento do não saber como resistência às estratégias



coloniais, encontramos uma epistemologia que reconhece a incompletude e as relações não hierárquicas entre saberes.

Se a pretensiosa hegemonia das epistemologias do norte deriva da invenção ocidental sobre a verdade e o tempo, as experiências advindas de fora do eixo nortecêntrico – radicalmente não socializadas e silenciadas – parecem não existir. Não se trata, portanto, de uma ausência fundante, mas, longe disso, da produção e perpetuação da ausência. Trata-se da anulação de inúmeras cosmologias, e não apenas de uma distância entre mundos. O debate eurocêntrico não é dicotômico porque é universalizante; a questão que se define é entre o todo e o nada.

Ao nos ocuparmos destes três pilares do pensamento de Santos, nomeadamente: o Epistemicídio; as críticas à Razão Indolente – Metonímica e Proléptica – e as Linhas Abissais, encontramos em Freud outras noções correlatas, embora derivadas de campos de análise distintos. A investigação freudiana quanto ao sintoma permitiu a emergência dos pilares: Trauma – e sua relação com a memória e a lembrança; Inconsciente – aquele que resiste à colonização cognitiva – e, por fim, a partir do problema quanto à realidade, o Sujeito – do inconsciente e efeito da colonialidade.

Enquanto para Boaventura o conhecimento que sobrevive à tentativa de apagamento é a Epistemologia do Sul, Freud se coloca do lá de cá da linha ao fazer furo no ideal totalizante da



Epistemologia do Norte. Obviamente, as Epistemologias do Sul não são uma psicanálise, e nem tampouco pretendem ser, mas também não podemos dizer que a psicanálise é uma Epistemologia do Norte, justamente porque ela não introduz o saber para salvar os sujeitos de uma suposta ignorância. Longe disso, o seu compromisso ético e, por isso mesmo, político é o da extração do véu da invisibilização, sustentando reais condições para a construção de um outro saber e, em última análise, de um saber-fazer.

Longe de defender a psicanálise como a única possibilidade de compreensão do colonialismo, apontamos que, embora tenha nascido em solo europeu, ela nos permite alguma compreensão sobre o colonialismo, precisamente porque opera sobre seus efeitos. Diferentemente do que tem sido dito por muitos, argumentamos, neste trabalho, que a psicanálise não opera a partir da racionalidade fundada pelo projeto colonial, mas sim sobre o efeito do projeto colonial, o sujeito. Ora, se, para Lacan, o sujeito da psicanálise deriva do advento da atividade científica, encontramos, com Boaventura, a possibilidade de revisão deste aforismo: o fato de a psicanálise haver nascido do colonialismo é patente. Que pudesse ter surgido de outro campo é inconcebível!



Referências

CALAZANS, Roberto. Psicanálise e ciência. *Ágora: Estudos em Teoria Psicanalítica* [on-line], v.9, n.2, p. 273-283, 2006. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S151614982006000200008>. Acesso em: 05 nov. 2022.

FREUD, Sigmund. Monografia sobre as Afasias. In: *Obras Completas de Sigmund Freud*, v.14, 12.ed. Edição Standard. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

FREUD, Sigmund. Comunicação preliminar. In: *Obras Completas de Sigmund Freud*, v.2, 12.ed. Edição Standard. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

FREUD, Sigmund. Estudos sobre a histeria. In: *Obras Completas de Sigmund Freud*, v.2, 12.ed. Edição Standard. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

FREUD, Sigmund. Carta 52 a Fliess. In: *Obras Completas de Sigmund Freud*, v.2, 12.ed. Edição Standard. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

FREUD, Sigmund. Projeto para uma Psicologia Científica. In: *Obras Completas de Sigmund Freud*, v.1, 12.ed. Edição Standard. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

FREUD, Sigmund. Lembranças encobridoras. In: *Obras Completas de Sigmund Freud*, v.3, 12.ed. Edição Standard. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

FREUD, Sigmund. O Recalque. In: *Obras Completas de Sigmund Freud*, v.14, 12.ed. Edição Standard. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

FREUD, Sigmund. O Inconsciente. In: *Obras Completas de Sigmund*



Freud, v.14, 12.ed. Edição Standard. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

MILLER, J-A. Cómo se inventan nuevos conceptos en Psicoanálisis. *Virtúalia*: Revista Digital de La Escuela de la Orientación Lacaniana, Buenos Aires, ano 1, n.3, 2001. Disponível em: <https://www.revistavirtualia.com/storage/articulos/pdf/rf10BwcpmRh3vOAR66oA7Dn9a077Lb014mLoPj6l.pdf>. Acesso em: 05 nov. 2022.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, Coimbra, n.63, p.237-280, out. 2002. Disponível em: https://www.boaventuradesousasantos.pt/media/pdfs/Sociologia_das_ausencias_RCCS63.PDF. Acesso em: 05 nov. 2022.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. *Revista Novos Estudos*, n.79, p. 71- 94, nov. 2007.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Boaventura: a esquerda sem imaginação. *Outras Palavras*, São Paulo, 24 ago. 2017. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/categorias/186-noticias-2017/571034boaventura-a-esquerda-sem-imaginacao>. Acesso em: 05 nov. 2022.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Boaventura: o Colonialismo e o século XXI. *Outras Palavras*, São Paulo, 02 abr. 2018. Seção Geopolítica & Guerra. Disponível em: <https://outraspalavras.net/geopoliticaeguerra/boaventura-o-colonialismo-e-o-seculo-xxi>.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *O fim do Império Cognitivo*. Coimbra: Edições Almedina, 2018.



9

A LIÇÃO DOS POTIGUARA

José Augusto Rocha

Cleyton Andrade

O que faz nascer um etnógrafo

Em uma manhã de domingo, no outono, Claude Lévi-Strauss recebeu um telefonema de Célestin Bouglé. O diretor da Escola Normal Superior queria saber se o jovem Lévi-Strauss ainda mantinha o desejo pela etnografia. A ponderação de Lévi-Strauss, posteriormente, foi que, por não ser um *ex-normalien*, o convite de Bouglé fora feito pois este “provavelmente não pudera fazer uma escolha melhor” (Lévi-Strauss, 2017, p. 49). Ainda que, por suas palavras, ele não fosse o preferido, sob a justificativa de não pertencer ao círculo de predileção, Bouglé o escolhera – e Lévi-Strauss não recuara.

A essa altura, o convite por que o leitor deve estar se perguntando foi para candidatar-se à vaga de professor de Sociologia na recém-criada Universidade de São Paulo. Era o início dos anos 1930. Muitos pesquisadores estrangeiros cruzariam o Atlântico para



lançar a sorte nas terras paulistas. Lévi-Strauss, no entanto, parecia ter mais inclinação a recusar que a aceitar o desafio.

Foi ele quem disse que, até aquele instante, “o Brasil e a América do Sul não significavam muito” para ele; foi ele, ainda, quem disse que o Brasil o remetia a “um perfume queimado” (Lévi-Strauss, 2017, p. 50), numa associação entre *Brésil* e *grésiller* (Brasil e crepitar, respectivamente). Foi ele, por fim, quem fez da Baía de Guanabara raro objeto de depreciação, eternizado na canção de Caetano Veloso *O estrangeiro*, em oposição a tantos viajantes europeus, sobretudo franceses, que a exaltavam: “o Pão de Açúcar, o Corcovado, todos esses pontos tão enaltecidos lembram ao viajante que penetra na baía cacos perdidos nos quatro cantos de uma boca desdentada” (idem, p. 84). Ora, por que decidira vir ao Brasil sem titubear, embora demonstrasse tantos pontos contrários?

O ponto de virada tem a ver com os indígenas. É que Bouglé, na hora da oferta, afirmara que os arredores estavam abarrotados de índios; então, o trabalho etnográfico seria possível aos fins de semana. A isca estava lançada. Foram os indígenas que fizeram nascer o etnógrafo.

Em suas memórias, o antropólogo se perguntava de onde Bouglé tirara “que a cidade de São Paulo era uma cidade indígena, pelo menos em seus subúrbios” (referência). Haveria duas hipóteses: a primeira, fabricada por uma certa confusão da capital paulista



com outras cidades da América, a exemplo da Cidade do México ou de Tegucigalpa. A outra, de uma idiosincrasia de Bouglé, que nunca tinha posto os pés na Índia, embora houvesse escrito um livro a respeito do regime de castas. Tanto uma quanto a outra não seriam capazes de devolvê-la ao desafio posto — e aceito. Àquela altura, o mais provável, no entanto, seria que, na cidade de São Paulo, a presença de populações indígenas fosse incerta; o mesmo, entretanto, não se poderia dizer do Brasil. Ao menos, era o que se poderia pensar.

Existem índios no Brasil?

A convite de seu amigo Victor Margueritte, Lévi-Strauss participaria de um almoço na presença do embaixador brasileiro em Paris. A expectativa cedeu ao espanto e, depois, à incredulidade quando ouviu as seguintes palavras do representante do Estado brasileiro:

Índios? Infelizmente, prezado cavalheiro, lá se vão anos que eles desapareceram. Ah, essa é uma página bem triste, bem vergonhosa da história de meu país. Mas os colonos portugueses do século XVI eram homens ávidos e brutais. Como reprová-los por terem participado da rudeza geral dos costumes? Apanhavam os índios, amarravam-nos na



boca canhões e estraçalhavam-nos, a tiros. Foi assim que os eliminaram, até o último. Como sociólogo, o senhor vai descobrir no Brasil coisas apaixonantes, mas os índios, não pense mais, não encontrará nem um único. (Lévi-Strauss, 2017, p. 51).

Tais afirmações estavam o mais distante possível da realidade. Não só porque havia indígenas no Brasil no momento daquela conversa; não só porque, no momento presente, há descendentes de povos originários espalhados pelo território nacional, ocupando cadeiras no Parlamento, na Psicanálise, na Universidade e, por que não, escrevendo em frente ao computador, como é o caso do autor deste texto, que é Potiguará.

Pois, como se sabe, boa parte da etnografia levi-straussiana foi feita em solo tupiniquim, entre os nabiquara e bororo, sendo esse acontecimento crucial e irreversível para a antropologia. Lévi-Strauss fez uma análise do lugar reservado aos indígenas na sociedade brasileira de sua época. Para isso, afirmou que a elite nacional tinha horror aos índios, bem como ao que apontasse “às condições primitivas do interior” (Lévi-Strauss, 2017, p. 51). Exceto, sugere, ao que remetesse a algum traço fenotípico exótico, pois sempre se teria uma bisavó indígena, isto é, um parentesco distante. Há uma atualidade latente em tal comentário: os indígenas sempre foram corpos estranhos na sociedade brasileira. É possível, aliás, lermos,



ao lado do *horror aos povos indígenas*, o significante *primitivo*. Todos parecem compor uma gramática colonial, um universal que expurga a diferença em nome dos ideais de sua época.

Outros fatores chamam a atenção no almoço recordado por Lévi-Strauss, a saber, ser um membro do Estado brasileiro a afirmar que os índios não existissem mais e a própria relação da elite com a população autóctone. Não é apenas a elite brasileira quem teria ojeriza e horror aos indígenas; o grande esforço da máquina de guerra chamada Estado brasileiro foi destruir os povos originários, ainda que sem completo sucesso.

Vê-se confirmar, em primeiro plano, a indissociabilidade da chegada do mundo da Mercadoria e o fim do mundo dos indígenas (Danowski; Viveiros de Castro, 2017), tanto a partir do regime implementado quanto de sua manutenção. Vale, para isso, recordarmos que, “para os povos nativos das Américas, o fim do mundo já aconteceu, cinco séculos atrás” (Danowski; Viveiros de Castro, 2017, p. 142). Um regime colonial é um regime capitalista, por excelência. Portanto, se havia um desejo desde a chegada dos primeiros europeus aqui, era cumprir à risca as palavras do embaixador.

Separados geograficamente, naquela mesma época em que Lévi-Strauss perguntava ao embaixador a respeito dos índios, minha bisavó teria mais uma filha, a quem eu, separado temporariamente, chamaria de avó, na aldeia Grupiuna do povo Potiguara. Anos depois,



encontro-me aqui, escrevendo estas linhas diante do computador, articulando o pesquisador e o nativo, sem saber exatamente onde começa um e termina o outro; talvez não se trate de um começo e fim, e sim de uma construção *moebiana* entre saber e política, ser ao mesmo tempo pesquisador e nativo, um Potiguara e psicanalista.

Diante do *não haver mais índios no Brasil*, penso, então, como foi possível àquele povo a quem pertencço se dizer Potiguara? Essa é a história que quero contar aqui. É preciso, aliás, lançar mão de dois expedientes: o genocídio e a emancipação.

O Estado contra os índios

Convém recordar o título de um dos clássicos da antropologia escrito por Pierre Clastres. Sempre lembrado nas bibliografias de antropologia política, o livro chama-se *A Sociedade contra o Estado*. Clastres (ano) apresenta um modo diverso de organização política interna que os povos indígenas executariam, distinguindo-se dos modelos adotados em sociedades não indígenas.

Note-se o quanto Graeber e Wengrow (2022) examinam a *descoberta* (e me utilizarei uma única vez deste termo, por me referir através dele à descoberta de corpos e epistemologias distintas das que estavam em voga no continente europeu) de indígenas como responsável por alocar perguntas antes impensáveis no pensamento europeu, a exemplo da origem da desigualdade, bem como a



presença de modelos que fugissem à regra da figura centralizadora do soberano ou do Estado.

Contudo, o Contato foi o ponto crucial nessa história. Escrevo essa seção invertendo o título de Clastres para evidenciar o processo nefasto que assolou os povos que aqui se encontravam.

Para termos uma dimensão do que foi esse acontecimento, é importante compreendermos que estamos diante da “*Primeira Grande Extinção Moderna*” (Danowski; Viveiros de Castro, 2017, p. 142, grifo nosso). Alguns especialistas insistem na tese de que o massacre ocasionado a partir da chegada de Cristóvão Colombo ao continente americano foi o maior genocídio da história humana (Viezzler; Grondim, 2020), ao matar cerca de 70 milhões de habitantes.

A população indígena do continente, maior que a da Europa naquela mesma época, pode ter perdido — pela ação combinada de vírus (a varíola foi espantosamente letal), de ferro, de pólvora e de papel (os tratados, as bulas papais, as *encomiendas*, e, naturalmente, a Bíblia) — até 95% de seu efetivo ao longo do primeiro século e meio da Conquista, o que corresponderia, segundo alguns demógrafos, a 1/5 da população do planeta. (Danowski; Viveiros de Castro, 2017, p. 142).

Estavam ali homens e mulheres, jovens, crianças e idosos, grupos inteiros, embora não seja sob essa perspectiva que sejam vistos,



pois, no solo do que veio a ser o Brasil, “as colônias”, como argumenta Mbembe (2018, p. 34), eram “habitadas por selvagens”. Não haveria “um mundo humano”. De certa forma, os indígenas, tomados por selvagens, não teriam sua humanidade reconhecida pelo colonizador; sendo assim, se aproximariam mais dos animais ou até dos alienígenas, uma experiência que forçava as barreiras imaginativas.

Tais enfrentamentos bélicos não estavam sujeitos a regras, acordos, normas entre Estados. “A negação racial de qualquer vínculo comum entre o conquistador e o nativo” permitiria governar sob a “ausência absoluta de lei” (Mbembe, 2018, p. 34). Portanto, estamos diante de vidas que não são consideradas vidas, vidas cujas mortes não seriam passíveis de luto, pois “se uma população não vivente é destruída, nada digno de nota aconteceu: não há destruição, apenas a remoção de uma curiosa obstrução no caminho dos viventes” (Butler, 2021, p. 95).

Fanon (2020) intuiu, à luz da decolonialidade, que processos de subjetivação estavam intrinsecamente ligados a processos de sujeição. Toda a barbárie aconteceu em uma gramática colonial. Depois que perderam suas línguas, os povos indígenas foram submetidos à língua do colonizador. Perdeu-se a língua, perdeu-se a condição de humano. Ao serem nomeados como selvagens, os indígenas foram excluídos do universal que a humanidade ou o humano abrigaria.



Seria o caso de recordarmos inúmeras figuras abomináveis da história deste País, como, por exemplo, Estácio de Sá, o fundador da cidade de São Sebastião do Rio de Janeiro, que dizimou boa parte das populações indígenas que ocupavam a faixa geográfica do que veio a se tornar a capitania do Rio de Janeiro, e os bandeirantes, cuja capacidade de destruir foi notória para pavimentar a civilização e o progresso. Dá quase para dizer, seguindo Walter Benjamin em uma adaptação de sua conhecida frase, que as personagens de nossa cultura são personagens de nossa barbárie.

Ame-o ou emancipe-o

Avancemos um pouco mais no tempo para um momento crucial. Refiro-me aos anos 1970, que, nas palavras da antropóloga Manuela Carneiro da Cunha (2017), significam anos-chave para os povos originários brasileiros. Até essa data, “os índios não tinham nem futuro, nem passado” (Cunha, 2017, p. 127). Tal mudança deve-se ao estabelecimento de coletivos e grupos indígenas na luta por reconhecimento e o direito a terra, um futuro e um passado.

O Estado brasileiro não tinha um dado concreto a respeito do número exato ou aproximado de indígenas em território nacional. O golpe militar que derrubou o presidente João Goulart não “sabia ao certo quantos índios havia no país” (Valente, 2017, p. 9). A estimativa se propunha a dar conta de um total de aldeados que



corresponderia, na conta dos militares, a algo em torno de 100 mil indígenas. O objetivo principal era “a integração do índio à sociedade nacional” (Valente, 2017, p. 9). O empreendimento militar valeu até um cartum antológico de Henfil, que sublinhava com precisão o que estava em jogo em tais circunstâncias: na imagem, um indígena segura uma arma de guerra entre os dizeres *ame-o*, em letras garrafais, ou *emancipe-o*, em letra cursiva.

Tal empreendimento militar almejava “retirar da responsabilidade tutelar do Estado os índios que se teriam tornado não-índios, os índios que não eram mais índios”, portanto, supostamente, “aqueles indivíduos indígenas que ‘já’ não apresentassem ‘mais’ os estigmas de indianidade estimados necessários para o reconhecimento de seu regime especial de cidadania” (Viveiros de Castro, 2006).

A existência dos indígenas foi um problema desde o início. O que fazer com tais agrupamentos que insistiam em existir? A colônia e, em seguida, a república sempre tentaram responder a essa questão aparentemente insolúvel. A resposta do embaixador é uma solução: eles não existem mais. Porém, essa questão aparentemente insolúvel colocava-se a todo o instante. A Ditadura Militar brasileira não conseguia contabilizar o número de indígenas. Quantos são índios? Quantos ainda são índios? Quantos deixaram de sê-lo? Os povos indígenas propuseram uma resposta “deslocada” ou até “inesperada”: passaram a se afirmar indígenas.



Do mito que não existe a dizer-se Potiguara

Do global ao local, nós, os Potiguara, trazemos a marca, cada um a seu modo e todos em geral, dos processos mencionados neste capítulo. Somos uma etnia do Litoral Norte paraibano. Estima-se que, na época pré-cabralina, fomos cerca de 100 mil indígenas espalhadas pelas terras de Maranhão, Ceará, Rio Grande do Norte e Paraíba.

A demarcação de terra indígena, atualmente, está reservada a apenas três municípios paraibanos, a saber, Baía da Traição, Marcação e Rio Tinto, formando um todo de 32 aldeias em cerca de 33 mil hectares. Os dados demográficos recolhem um número em torno de 16.000 a 20 mil indígenas, entre aldeados e indígenas em contexto urbano.

Embora, à primeira vista, o número seja extremamente menor às estimativas de 500 anos atrás, o processo de aumento da população indígena nas últimas décadas deve-se à coragem exercida em se assumirem indígenas. Em meados dos anos de chumbo, boa parte das populações indígenas “tinham sido ensinadas a não dizer mais que eram indígenas, ou ensinadas a dizer que não eram mais indígenas” (Viveiros de Castro, 2006).

A construção colonial foi

uma longa história de silêncio imposto. Uma história de vozes torturadas, línguas rompidas,



idiomas impostos, discursos impedidos e dos muitos lugares que não podíamos entrar, tampouco permanecer para falar com nossas vozes. (Kilomba, 2019, p. 27).

Em 1758, Marquês de Pombal proibiu, a fim de expulsar as missões jesuítas do território, que a língua geral fosse falada no Brasil, instituindo a língua portuguesa como língua oficial do território (Edelweiss, 1969). Pode-se examinar que o processo de extinção etnolinguístico no Brasil, sobretudo entre os Tupinambá, deu-se em consonância com os propósitos de dominação de corpos para a conquista de almas.

Há mais de 200 anos, os Potiguara foram forçados a ser monolíngues em português. Tal alteração simbólica, digamos assim, teve como ponto de chegada a identificação em si mesma. Lembremos, para isso, a força das palavras de Lévi-Strauss (2012, p. 104) sobre o caráter fundamental da “linguagem como condição da cultura”, tanto por demonstrar a linguagem “como uma fundação, destinada a receber as estruturas” (idem, p. 105) correspondentes à cultura, quanto por refletir a aquisição da cultura que uma linguagem é capaz de fornecer a um indivíduo por meio de seu grupo.

Os Potiguara passaram, ao longo do tempo, a ser reconhecidos, inicialmente, como *petiguares* nos escritos de Anchieta, uma deformação nada anódina, e, posteriormente, como



cabocos, passando a ter, em tal processo, a suspensão ou vacilação da condição de indígenas.

A partir das palavras escritas nesta redação, “escrever emerge como um ato político” (Kilomba, 2019, p. 28). Político, pois sua dimensão não se resumiria a produzir um solilóquio. Rigorosamente, tal como Freud (2020, p. 339) escande em *O mal-estar na Cultura*, escrever é a “língua daquele que está ausente”. Trata-se, à risca, de uma indissociável relação entre o sujeito e o coletivo, o que nos conduz a uma escrita que se vincula àqueles que tiveram sua voz silenciada, seja pela espoliação que a morte acarreta a um corpo, seja pelo exílio de não habitar mais a própria língua. Se o leitor encontrar, em minhas palavras, meu povo, fiz da ausência o ato de uma presença.

Praticamente um século atrás, o contingente populacional Potiguara era de menos de 500 indígenas, que tiveram que enfrentar a defesa do próprio território, sempre envolvido por disputas com latifundiários e pequenos agricultores (Palitot, 2005). Há, nessa toada, uma mudança importante registrada já a partir do século 19: a passagem da dominação do corpo por processos de escravização para a questão das terras (Cunha, 1992).

Durante os anos 20 do século 20, os Potiguara passaram a lutar pelo reconhecimento da própria etnia. Há registros de que, nessa década, um pequeno grupo deslocou-se de Baía da Traição



ao Rio de Janeiro “para reclamar proteção” ao Serviço de Proteção aos Índios (SPI) (Palitot, 2005, p. 40). Os anos subsequentes foram permeados por disputas territoriais contra o poder patronal da Companhia de Tecidos Rio Tinto, bem como das usinas de cana-de-açúcar presentes na região. Com efeito, vê-se que não bastava que se nomeassem indígenas a si mesmos, mas que isso passasse pelo Outro. Nesse caso, para ser índio, é preciso ser Potiguara.

Note-se, então, a história anedótica – e, por essa razão, ilustrativa – narrada nas primeiras páginas da pesquisa etnográfica realizada por Estêvão Palitot (2005, p. 1-2) com os Potiguara:

Durante um dos intervalos, fiquei conversando com Iolanda, professora municipal e aluna do curso de terceiro grau indígena na Universidade do Estado de Mato Grosso – UNEMAT, em Barra do Bugres-MT. Ela me contava como estava sendo a experiência de fazer um curso universitário específico para formação de professores indígenas, com turmas formadas por índios de vários povos, em cursos modulares durante os meses de janeiro/fevereiro e julho/agosto [...]. Numa das primeiras aulas de biologia, a sala de aula repleta de alunos Xavante, Bororo e Xinguanos, apenas os dois alunos Tapeba e Iolanda estavam representando os estudantes do Nordeste. A aula era sobre a origem das espécies e o professor pediu para que a turma contasse a origem do mundo



segundo as tradições de seus povos. E assim cada índio que falava, dizia como o mundo havia sido criado pelo passarinho que espalhou a terra com suas patas e asas, pelos seres que vieram do fundo das águas e outras narrativas que salientam a diferença entre a perspectiva indígena sobre a origem do mundo e a dos “homens brancos”. Quando chegou a vez dos alunos do Nordeste, eles perceberam que não possuíam histórias semelhantes para contar e, entre angustiados e envergonhados, disseram que não podiam narrar seus mitos de origem porque eram segredos tribais. Deveriam pedir permissão aos pajés e aos mais velhos para que revelassem suas histórias sagradas e, que no próximo módulo do curso, quando retomassem de suas aldeias poderiam falar, pois estariam autorizados pelos “mais antigos” para contar as histórias secretas das suas tribos.



Provavelmente, quando perguntados a respeito de um mito de origem da humanidade ou do planeta, boa parte dos Potiguara recorreriam ao mito cristão de fundação do universo. O predomínio do cristianismo, desde o Contato, sobretudo catolicismo e protestantismo, é uma marca nas aldeias. Duas, inclusive, levam o nome de santos cristãos, como São Francisco e São Miguel. Fato curioso, no entanto, não nos deve passar despercebido: a personagem do relato de campo de Palitot (2005), diante de outros

indígenas, recorre a um expediente – no mínimo inusitado – para descrever sua própria etnicidade.

Chama a atenção que o autor não explore o caráter mutável da cultura dos Potiguara, que, aberta ao outro, precisava modificar-se, num procedimento entrópico, como prerrogativa para sua manutenção.

No belíssimo ensaio dedicado aos povos Tupi, Viveiros de Castro (2011) esmiúça o modo de relação singular que tais etnias estabeleceram em contato com os europeus. Ao lançar mão da alegoria do Padre Antônio Vieira, as figuras do mármore e da murta são destacadas para pensarmos a cultura em seus registros de oposição a noções de preservação e autenticidade. Tomar a noção de cultura em termos estáticos ou, melhor dizendo, de mármore, não condiz com os povos indígenas, muito mais próximos da murta e de sua permanente deformação e transformação.

Neste sentido, Viveiros de Castro retoma a dificuldade, registrada por jesuítas e colonos, inicialmente, em converter os povos indígenas em cristãos, ao passo que evidencia a conversão como acomodação da cultura do Outro no interior de sua cultura mesma. O que seria um contraponto ao que o autor chama de “nossa ideia corrente de cultura projeta uma paisagem antropológica povoada de estátuas de mármore, não de murta: museu clássico antes que jardim barroco” (Viveiros de Castro, 2011, p. 191).



No século XVI, a religião sem culto, sem ídolo e sem sacerdote dos Tupinambá ofereceu um enigma aos olhos dos jesuítas, que em troca viram na cultura o núcleo duro do esquivo ser indígena. Hoje, o problema parece ser o de explicar como tal cultura, em primeiro lugar, foi capaz de acolher de modo tão benevolente a teologia e a cosmologia dos invasores, como se estas, e estes, estivessem prefigurados em algum desvão de seu mecanismo (Lévi-Strauss 1991:292), como se o inaudito fizesse parte da tradição, o nunca visto já estivesse na memória (S. Hugh-Jones 1988: 149). Efeito-demonstração suscitado pelo reconhecimento da superioridade tecnológica dos estrangeiros? Coincidência fortuita de conteúdos entre a mitologia nativa e alguns aspectos da sociedade invasora? Tais hipóteses têm um fundo de verdade, mas, menos que explicando algo, exigem elas próprias explicação. Pois elas supõem uma postura mais fundamental, uma *“ouverture à l’Autre”* característica do pensamento ameríndio (Lévi-Strauss op. cit.: l6), e que no caso tupinambá era particularmente extensa, e intensa. O outro não era ali apenas pensável – ele era indispensável. (Viveiros de Castro, 2011, p. 194-195).



A inexistência do mito Potiguara de origem do mundo implicaria uma perda do efeito étnico naquele grupo. Contudo, a saída é extremamente interessante, porque, ao apontar para

a figura do pajé, cria-se o Outro diante da inexistência de uma história coletiva.

Os Potiguara não se queixaram de não ter uma cultura autêntica ou preservada, quiçá de terem a cultura destruída pelos invasores. Antes, passaram a inventar e reinventar a própria cultura incessantemente, o que implicava a invenção e reinvenção do próprio corpo, com cocares e pinturas de outras etnias, descobrindo a palha da carnaúba como matéria de extração para a confecção de novos cocares.

A lição dos Potiguara

“O que aprenderíamos se soubéssemos parar de destruir nossos próprios índios”? Transformo em interrogação a afirmação de Vladimir Safatle (2015), ao resenhar o livro *Metafísicas canibais*, de Eduardo Viveiros de Castro (ano, p.). O filósofo louvava a virulência que a obra do antropólogo comportava ao propor uma reinvenção da disciplina a partir da fabricação de conceitos do pensamento ameríndio. Nesse caso, penso no seguinte aspecto: o que aprenderíamos se víssemos e ouvíssemos os Potiguara?

Em um de seus trabalhos mais claudicantes, Roudinesco critica o que chama de “derivas identitárias”. No fluxo livre de suas ideias, aproxima-se de uma incapacidade de enxergar tanto a fabricação de um sujeito coletivo no campo da política, como é o



caso dos Potiguara, quanto da nova produção de corpos (Andrade, 2022). Quando produzem uma identidade, os Potiguara produzem um corpo.

Há muitas lições que podemos extrair do conhecido *Raça e História*. Uma delas diz respeito ao fato de os europeus se perguntarem o tempo todo se os ameríndios tinham alma, enquanto os indígenas antilhanos afogavam os espanhóis em tonéis de madeira para saber se aqueles homens tinham um corpo (Lévi-Strauss, 1980). Viveiros de Castro, quando comenta essa passagem, diz que Lévi-Strauss deliberadamente escondeu o fato da disputa bélica; mas vamos insistir um pouco mais. Por que os indígenas não reconheciam aqueles espanhóis com seus corpos? O que haveria, a rigor, para retomarmos a passagem de Peter Gow que leva a mulher Piro a dizer, categoricamente e sem recuar, que os “nossos corpos são diferentes dos seus”?

Seria o caso de acrescentarmos à série de objetos o cocar, a pele pintada pelo urucum e jenipapo. O corpo indígena só pode ser fabricado quando transformado. Não há uma imagem corporal de si despida dos artefatos que o compõem. Ao ver os Brancos, pensavam ver deuses, não humanos, tampouco corpos. Em sua leitura do multinaturalismo, Cleyton Andrade (2021) apresenta uma oposição ao cogito cartesiano realizada no perspectivismo, uma vez que a certeza da existência do Outro é o que garantiria seu pensamento. O



perspectivismo ameríndio é, de certa forma, a existência de muitos corpos humanos e, igualmente, de muitas alteridades.

Por fim, mais que um lapso, a verdade revelada na voz do Estado brasileiro, pela boca de seu embaixador, é que não há espaço para existência entre os indígenas e os brasileiros. Há uma guerra permanente, como lembra Ailton Krenak (Bolognesi, 2018), em que as populações indígenas lutam pela própria existência. De exemplos fartos e reveladores, desde a guerra biológica provocada pelo Contato até as incursões de sertanistas do escrever sigla por extenso (SNI), passando pelos ataques de latifundiários ou de agentes estatais, com a contaminação consciente, até projetos de lei que visam acelerar a morte da floresta em nome de um projeto de desenvolvimento, os indígenas vêm sobrevivendo (Vilaca, 2020). Que não tenham, ao longo dos anos, encontrado êxito deve-se mais às estratégias de sobrevivência dos povos originários que à falta de tentativas do Estado brasileiro, até porque, se tem uma coisa em que este é especialista, é em matar índios.

No fim das contas, assistiu-se ao recrudescimento de etnias emergentes e afirmações étnicas de etnias submergentes. Como tentativa de, finalmente, responder quem é índio de quem não é, recorro à seguinte citação: “pode-se dizer que ser índio é como aquilo que Lacan dizia sobre o ser louco: não o é quem quer. Nem quem simplesmente o diz. Pois só é índio quem se garante” (Viveiros de Castro, 2006, p.). Quem se garante, se garante com seu corpo.



Referências

ANDRADE, C. Viveiros e florestas, onças e xamãs: decolonizar o pensamento. In.: GUERRA, A.; LIMA, R. (org.). *A psicanálise em eclipse decolonial*. São Paulo: n-1, 2021.

ANDRADE, C. *Psicologia das massas em 2022: pensando a política, os movimentos sociais e o racismo*. Disponível em: <https://jornadasebproicprj.com.br/2022/wp-content/uploads/2022/07/Cleyton-Andrade-Psicologia-das-massas-em-2022.pdf>. Acesso em: 19 nov. 2022.

BUTLER, J. *A força da não violência: um vínculo ético-político*. São Paulo: Boitempo, 2021.

BOLOGNESI, L. As Guerras da Conquista. In: *Guerras do Brasil.doc*. Netflix, 26 min. SP, 2018.

CUNHA, M. *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo: Ubu, 2017.

CUNHA, M. Política indigenista no século XIX. In: CUNHA, M. (org). *História dos índios no Brasil*. 2.ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

DANOWSKI, D.; VIVEIROS DE CASTRO, E. *Há um mundo por vir?: ensaio sobre os medos e os fins*. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2017.

EDELWEISS, Frederico G. *Estudos Tupis e Tupi-Guaranis: confrontos e revisões*. Rio de Janeiro: Livraria Brasileira Editôra, 1969.

FANON, F. *Alienação e liberdade: escritos psiquiátricos*. São Paulo: Ubu, 2020.



FREUD, S. O mal-estar na cultura. In: *Obras incompletas de Sigmund Freud: Cultura, Sociedade, Religião – o mal-estar na cultura e outros escritos*. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

GRAEBER, D.; WENGROW, D. *O despertar de tudo: uma nova história da humanidade*. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

KILOMBA, G. *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano*. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

LÉVI-STRAUSS, C. *Tristes trópicos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

LÉVI-STRAUSS, C. *Antropologia Estrutural I*. São Paulo: Cosac Naify, 2012.

LÉVI-STRAUSS, C. *Raça e História*. Lisboa: Presença, 1980.

MBEMBE, A. *Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção e política da morte*. São Paulo: n-1, 2018.

PALITOT, E. *Os Potiguara da Baía da Traição e Monte-Mór: história, etnicidade e cultura*. 2005. 292f. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2005.

VALENTE, R. *Os fuzis e as flechas: história de sangue e resistência indígena na ditadura*. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

VIEZZER, M.; GRONDIM, M. *Abya Yala!: genocídio, resistência e sobrevivência dos povos originários do atual continente americano*. Rio de Janeiro: Bambual, 2021.

VILAÇA, A. *Morte na Floresta*. São Paulo: Todavia, 2020.



VIVEIROS DE CASTRO, E. *No Brasil todo mundo é índio, exceto quem não é*. 2006. Disponível em: https://pib.socioambiental.org/files/file/PIB_institucional/No_Brasil_todo_mundo_é_%C3%ADndio.pdf. Acesso em: 19 nov. 2022.

VIVEIROS DE CASTRO, E. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2011.

ROUDINESCO, E. *O Eu soberano: ensaios sobre as derivas identitárias*. Rio de Janeiro: Zahar, 2022.

SAFATLE, V. *Uma humanidade, vários corpos*. 2015. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/categorias/169-noticias-2015/549036-uma-humanidade-varios-corpos>. Acesso em: 19 nov. 2022.

TAYLOR, A.C.; CASTRO, E.V. de. Um corpo feito de olhares (Amazônia). *Revista de Antropologia*, v.62, n.3, p.769-818, 2019.



10

A LÓGICA DO NÃO-TODO E A ESCUTA DO PARTICULAR: TENSIONAMENTOS E SUBVERSÕES DA NEGRITUDE

*Fábio Santos Bispo*⁴³

Em muitas das nossas discussões acerca da decolonização da psicanálise (Guerra; Lima, 2021; Guerra, 2022) ou acerca das possíveis contribuições psicanalíticas para uma decolonização do poder, do saber, do ser e do gênero (Castañola, 2017), ainda dispndemos uma grande intensidade de energia na tentativa de demonstrar a existência e a importância, para o nosso campo, das incidências subjetivas, sociais e políticas do colonialismo e seus correlatos, como o racismo, o sexismo e as explorações capitalistas globais. Mesmo quando obtemos algum sucesso na admissão da legitimidade do debate, ainda esbarramos na falta de letramento racial ou num profundo desinteresse e desconhecimento das

43 Doutor em Psicologia, pós-doutorando pelo Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal de Minas Gerais e integrante do Núcleo Psicanálise e Laço Social no Contemporâneo (Psilacs). Professor Adjunto do Departamento de Psicologia e do Programa de Pós-Graduação em Psicologia Institucional da Universidade Federal do Espírito Santo, integrante do Coletivo Ocupação Psicanalítica.



construções de intelectuais negras e negros brasileiros, que resgatam trajetórias, dramas, violências, conflitos e resistências vividos em nosso território.

Temos, por outro lado, toda uma geração de psicanalistas que têm apostado em uma retomada da subversão psicanalítica e enfrentado a tarefa de pensar a subjetividade a partir de referências territoriais e culturais brasileiras historicamente silenciadas. Penso que isso tem nos permitido não apenas ganhar terreno, ocupando a pauta psicanalítica com questões incômodas como o racismo, a branquitude e a dominação intelectual do eurocentrismo; mas, sobretudo, avançar na retomada de conceitos fundamentais da psicanálise (Lacan, 2008) – como o inconsciente e o corpo falante (Rosa, 2021); a transferência e o discurso do analista (Ribeiro; Bispo, 2022); a pulsão e a repetição e os modos de gozo (Araújo, 2022) – para discutir as incidências subjetivas do racismo e do sexismo que são particularmente brasileiras (González, 2020).

A abertura desses horizontes nos traz uma série de questões mais complexas e necessárias, dentre elas, a própria abertura teórica e clínica para escutar essa dimensão tão pouco elaborada na psicanálise que é categoria lógica do particular. Transitamos da crítica ao universal abstrato ao foco na singularidade sem nos havermos com a particularidade, como se a lógica psicanalítica não comportasse essa passagem. Talvez o exemplo mais paradigmático



dessa dificuldade seja o embaraço para lidarmos com questões relativas a grupos subalternizados, como as mulheres negras.

A constatação da impossibilidade de se falar da mulher de forma universal, circunscrita no aforisma lacaniano de que a mulher não existe (1985), pode funcionar como um convite à singularidade e à pluralidade, desde que não situemos a singularidade como antagônica da pluralidade. Em outros termos, quando Lacan reconhece no gozo um elemento impossível de se escrever, que Vilanova define como “o impossível de nomear, [que] só encontra leitura possível, tomando-se cada mulher, uma a uma” (2020, p. 120), disso não decorre de imediato um imperativo individualista. A própria autora salienta que esse aforisma articula outra dimensão que “extrapola a experiência sintomática singular” (Vilanova, 2020, p. 120), inscrevendo-se em relação à cultura como sintoma da civilização. De alguma forma, se a experiência de cada uma não puder ser retomada em sua referência ao Outro ou a outras, ficamos presos no solipsismo individualista ou numa falsa singularidade. É justamente o caráter político do gozo que implica a necessidade de pensá-lo também em suas tensões normativas com o universal e com o particular. Sobre tudo considerando os modos de se lidar com o impossível da relação sexual, que podem ser mais ou menos violentos, é importante uma abertura para a pluralidade. Nesse sentido, pensar condições coletivas e acolher suas vicissitudes políticas é um passo necessário para uma escuta da singularidade. Se há um risco de reificação de



particularidades, quando destacamos a negritude como recorte para se pensar o feminino, por exemplo, simplesmente não escutar o que surge desse universo em nossa história e em nossos territórios só nos manterá presos numa universalidade não declarada.

O próprio debate acerca de uma concepção filosófica de universalidade que mais se aproxime da orientação lacaniana não é ponto pacífico e permite embates que valorizam pontos distintos de incidência política. Kropiwnicki (2013, p.) aponta pelo menos três concepções do universalismo que têm implicações práticas e políticas: “a ‘universalidade eventual’ de Badiou, a ‘universalidade dividida’ de Agamben e a ‘universalidade combativa’ de Žižek são três formas de pensamento universalista capturadas em sua tensão dialética mútua”⁴⁴. O autor propõe que, ao invés de buscar o fim dessa dialética, devemos encontrar nessas formulações um aprofundamento crítico acerca do universal.

Minha proposta é introduzir uma linha distinta de argumentação em torno dessa dialética, que buscará contemplar as formulações em torno da negritude e do feminismo negro, colocando-os em diálogo com a psicanálise. É importante salientar que os debates e construções em torno da negritude, embora tenham sido quase desconhecidos no meio psicanalítico até pouco

44 “Badiou’s ‘eventual universality’, Agamben’s ‘divided universality’, and Žižek’s ‘fighting universality’ are three forms of universalistic thought caught in their mutual dialectical tension” (Kropiwnicki, 2013, p., tradução nossa).



tempo, já trazem essa reflexão acerca das tensões e dos paradoxos da universalidade desde muito cedo. Mais ou menos na mesma época em que Lacan defendia sua tese de doutorado, Aimé Césaire cunhava o termo *negritude*. Na terceira edição da revista *L'Étudiant noir*, em um artigo sobre consciência racial e revolução social, ele afirma: “plantar nossa negritude como uma bela árvore, até que ela dê seus frutos mais autênticos” (Césaire, 2020, p. 93).

Apesar de todos os embates posteriores em torno da noção de negritude, Césaire (2010) e outros autores, como Frantz Fanon (2020) e Achille Mbembe (2018b), desenvolveram importantes interlocuções no sentido de avançar na abordagem dos riscos e paradoxos que a afirmação da negritude sempre comportou. O próprio caráter identitário dos movimentos de negritude, ainda hoje constantemente evocado por psicanalistas mais conservadores para não se debruçar sobre as especificidades das experiências subjetivas atravessadas pelo racismo e pelo colonialismo, não deixou de ser objeto de uma reflexão filosófico-política articulada com a perspectiva dialética hegeliana que está na raiz dos principais desenvolvimentos que hoje dialogam com a psicanálise⁴⁵.

45 Seja para contestar o caráter idealista da dialética hegeliana, em um diálogo com o materialismo dialético (Žižek, 2008), seja para contestar a negatividade dessa dialética, propondo uma dimensão afirmativa (Badiou, 2017; Césaire, 2010; Mbembe, 2018a), ou ainda para contestar o caráter absoluto ou afirmar os pontos de impossibilidade da dialética (Lacan, 1985), de algum modo, os debates em torno da identidade sempre se debruçaram sobre a formulação hegeliana do Universal como uma experiência que subverte o essencialismo da razão.



Em seu *Discurso sobre a negritude*, proferido em 1987, Césaire (2010, p.114) reafirma sua consciência das armadilhas do Universal e a orientação lógico-política na qual sustenta sua afirmação da negritude:

Eu vejo bem que alguns, assombrados pelo nobre ideal do universal, rejeitam aquilo que pode parecer, se não como uma prisão ou um gueto, ao menos como uma limitação. De minha parte, eu não tenho essa concepção aprisionadora da identidade. O universal, sim. Faz um bom tempo que Hegel nos mostrou o caminho: o universal, certamente, mas não pela negação, e sim como aprofundamento da nossa própria singularidade.



Essa afirmação antecipa vários pontos do nosso diálogo neste texto. O principal deles é, justamente, essa concepção da identidade como uma particularidade limitadora. De acordo com Munanga (2020), não escapa a Césaire o risco da segregação no particular, mas é curiosamente a própria afirmação de uma negritude não ancorada nas propriedades imaginárias (a cor negra) ou em concepções biologizantes da raça que é proposta como um antídoto. “A negritude fornece nesses tempos de globalização”, afirma o autor, “um dos melhores antídotos contra as duas maneiras de se perder: por segregação cercada pelo particular e por diluição no universal” (Munanga, 2020, p. 20).

É justamente essa diluição no universal que acaba ocorrendo com as experiências negras periféricas brasileiras, por nos faltar ferramentas lógicas e teórico-conceituais para abordar o modo como trajetórias comuns ou típicas concorrem para produzir a singularidade, tão cara à experiência analítica. A potência política da negritude para constituir-se como antídoto advém, justamente, de sua recusa de qualquer essencialismo, que é, na verdade, segundo Césaire (2010), resultado da própria concepção europeia de universalidade. “A Negritude foi uma revolta contra aquilo que eu chamaria de reducionismo europeu” (Césaire, 2010, p. 110), afirma o autor.

Embora tenha sua origem na demarcação da diferença destacada na cor da pele, Munanga (2020, p. 19) afirma que a identidade negra não advém da simples constatação da diferença biológica: “A *negritude* e/ou a identidade negra se referem à história comum que liga de uma maneira ou de outra todos os grupos humanos que o olhar do mundo ocidental ‘branco’ reuniu sob o nome de negros”. Trata-se, pois, de uma particularidade que acentua uma comunidade de experiência que se institui contra um universalismo totalitário imposto historicamente, cujo resultado é o apagamento de outras lógicas e formas de vida. Essa concepção é retomada de Césaire (2010), quando ele afirma a negritude como uma experiência de comunidade que se constrói na pluralidade de povos e experiências que foram massacrados pelo colonialismo europeu:



Sim, nós constituímos uma comunidade, mas uma comunidade de um tipo bem particular, reconhecível pelo que ela é, pelo que ela foi; que, apesar de tudo, se constituiu em uma comunidade: primeiramente, uma comunidade de opressão sofrida, uma comunidade de exclusão imposta, uma comunidade de discriminação profunda. Bem entendido, e em sua honra, ela é uma comunidade de resistência contínua, de luta tenaz pela liberdade e de indubitável esperança. (Césaire, 2010, p. 108).

Minha aposta, neste texto, é de que o discurso analítico, tal como exercido por Freud e formalizado por Lacan, comporta soluções lógicas e teóricas para abordar o modo como determinado particular pode se afirmar contra o todo e operar como uma experiência singular de afirmação, sem a qual permanecemos presos nas ficções de universalidade.

Como nossa pesquisa se debruça sobre o racismo e o sexismo⁴⁶, gostaria de evocar duas referências que questionam a universalidade de categorias teóricas com as quais a psicanálise trabalha, indagando em que medida algumas experiências específicas podem não estar contempladas. A primeira referência não é uma indagação direta à

46 Trata-se de nossa pesquisa de pós-doutorado, realizada no Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal de Minas Gerais, sob orientação da profa. Andréa Guerra, intitulada *Racismo e sexismo: contribuições da psicanálise em diálogo com outros saberes sobre a negritude* (Bispo, 2022).



psicanálise, mas pode ser condensada numa questão que comporta bastante ressonâncias com toda uma problemática bem psicanalítica: “Ain’t I a Woman?” [E eu não sou uma mulher?]. Essa questão foi imortalizada pelo discurso proferido por Sojourner Truth, escritora, abolicionista afro-americana e ativista dos direitos das mulheres, na Convenção de Mulheres de Akron, em Ohio, nos Estados Unidos (hooks, 2019; Ribeiro, 2017). Se a questão “o que quer uma mulher?” atravessa a história da psicanálise, chegando em Lacan à elaboração de um não-todo como categoria que vem descompletar o suposto universal masculino (Andrade, 2022), como situar essa questão colocada desde muito antes pelo feminismo negro, mas quase não retomada pela psicanálise? Só essa questão já seria suficiente para nos ocupar por longas páginas, mas me arrisco a cruzá-la com outra, que é dirigida diretamente à psicanálise, evocando o debate acerca da universalidade do complexo de Édipo, quando Frantz Fanon (2020) questiona, em *Pele negra, máscaras brancas*, se o complexo de Édipo seria uma realidade entre os negros antilhanos. Minha proposta, aqui, é que essa afirmação – importante acentuar que Fanon não a postula como uma questão – vem negar menos a estruturação entrevista no Édipo e mais a incapacidade da psicanálise, até então, de apreender as particularidades de sua incidência entre brancos e negros, considerando seus territórios e suas trajetórias. Isso pode ser inferido do próprio uso que ele faz da lógica fálica, no decorrer



de sua argumentação, para pensar a relação do medo branco com a fantasia de potência sexual do negro.

Lacan se encarrega, durante as décadas seguintes, de escrever e reescrever o Édipo freudiano, buscando cernir sua dimensão estrutural. Esse trabalho, que culmina nas referências lógicas que encontramos nas fórmulas da sexuação e na teoria dos conjuntos, deveria nos permitir escutar os atravessamentos imaginários da família burguesa branca europeia como uma forma particular de incidência edípica na subjetividade, que pode ser contraposta a outros modos também particulares, como das famílias negras antilhanas e, claro, das famílias brancas e negras brasileiras, atravessadas pelo racismo e pelo mito da democracia racial. Nesse sentido, podemos retomar a categoria edipiana circunscrita pela psicanálise passando pelos três tempos necessários para que ela possa contemplar as experiências clínicas advindas de nosso contexto histórico-social:

1. Sua postulação por Freud, partindo da experiência vitoriana europeia, mas cogitando uma universalidade. Essa hipótese de universalidade é alvo de todo tipo de críticas, na medida em que situa um contexto histórico-social como referência e permite o apagamento de outros contextos. O movimento de crítica ou de negação da afirmação freudiana incita, porém, todo o trabalho de formalização de Lacan;



2. A formalização lacaniana permite à psicanálise circunscrever melhor os pontos de universalidade entrevistados por Freud, ao distingui-los dos aspectos imaginários da experiência europeia que saturavam de significação e valor as coordenadas freudianas da experiência. Isso permite à teoria psicanalítica operar um saber que, sem tomar a norma como ideal, não desconsidera sua incidência psíquica no sofrimento de cada um. Por esse motivo, o trabalho de Lacan renova a subversão freudiana, dando um destaque para a forma como a experiência singular atualiza aspectos universais da relação do corpo com a linguagem, descompletando sua estrutura e permitindo a escuta de experiências patológicas e criativas de indeterminação;
3. Nossa tarefa, hoje, como exercício de decolonização da psicanálise, é pensar como outras experiências particulares também operam essa subversão e podem ser abordadas a partir do saber psicanalítico, retomando os contextos em que são produzidas. Trata-se, pois, de utilizar “o vazio escavado pela escrita”⁴⁷ matemática para acolher experiências singulares, mas também para

47 Lacan (2003, p. 25) utiliza essa expressão em *Lituraterra* para dizer que o vazio escavado pela escritura “é o godê sempre pronto a dar acolhida ao gozo, ou pelo menos, a invocá-lo com seu artifício”.



acolher e reconhecer as particularidades, advindas das trajetórias, dos territórios, da multiplicidade de histórias que se comunicam, como a lógica proposta na demarcação da negritude por Césaire.

Tensões dialéticas do particular

Antes de retomar as questões expostas acima, vale a pena trazer uma breve nota sobre a relação entre universal, particular e singular tal como a tomamos em nossa argumentação. Como esse seria um debate infundável, gostaria de retomá-lo apenas em dois pontos: em sua relação com a retomada de Lacan das categorias aristotélicas a partir da lógica proposicional e da teoria dos conjuntos e em sua retomada dialética com o universal, que pode ser lida em um texto de Badiou (2008) e também retomada de forma detalhada em um artigo de Andrea Guerra (2019).

Começo pelo texto de Badiou (2008) acerca do Universal, no qual ele o define como “inobjetivo”, no sentido do que “é experimentável apenas na produção, ou na reprodução, de uma trajetória de pensamento, e essa trajetória constitui, ou reconstitui, uma disposição subjetiva” (Badiou, 2008, p. 41). Trata-se, pois, de uma noção de universalidade que pretende superar o caráter de abstração que suprime o sujeito, evocando uma dialética em que o sujeito é convocado a cada vez em que o universal se constitui.



Nesse sentido, “a dialética central do universal é a do local, como sujeito, e do global, como procedimento infinito” (idem, ibidem). Essa concepção do universal é possibilitada pela formalização lacaniana, na medida em que o “ato declarativo”, como propõe Guerra (2019, p. 11), é tomado como “uma função que institui como campo vazio a possibilidade do universal”. Ao definir o particular, porém, Badiou (2008) o situa como antagônico ao singular, descartando sua possibilidade de operar pelo vazio. Essa formulação não é sem consequências, por isso a reproduzimos aqui, para verificar se essa separação não acaba minimizando a potência subversiva do coletivo:

Chamar-se-á “particular” o que é identificável no saber pelos predicados descritivos. Já aquilo que, identificável como procedimento em andamento numa situação, subtrai-se a toda descrição predicativa, dir-se-á “singular”. Assim, os traços culturais de uma população qualquer são particulares. Mas aquilo que, para além desses traços, depondo toda descrição repertoriada, convoca universalmente um sujeito-pensamento, é singular. (Badiou, 2008, p. 42).

O exemplo utilizado por Badiou é importante para a nossa reflexão por dois motivos: primeiro, na medida em que seu esforço vai no sentido de refutar que “o respeito das particularidades é um valor universal” (Badiou, 2008, p. 42). Embora seu raciocínio



seja pertinente, por criticar a fixação de predicções particulares como forma de aprisionamento pelo saber, ele mesmo pontua a possibilidade de que algo se subtraia a esse movimento de fixação convocando universalmente um sujeito-pensamento. Não deixa de ser uma operação entrevista na experiência promovida por Césaire com a noção de negritude.

De acordo com Campos (2020, p. 92), o “*détournement*”, por ele definido como “apropriação e inversão subversiva” de termos do racismo e do colonialismo, é uma estratégia muito presente na obra de Césaire e demarca a própria operação tentada com o termo negritude. Como o significante adquiria uma significação pejorativa entre os antilhanos, ele afirma o seu desejo de enfrentar essa resistência para subverter essa significação através da “violenta afirmação na palavra *négre* e na palavra *negritude*” (idem, *ibidem*). Em vez, pois, de utilizar o predicado para fixar uma particularidade, ele o utiliza como forma de negação da operação de universalidade que exclui o negro.

Se levarmos ao pé da letra a formulação lacaniana que toma os conjuntos como operações declarativas, veremos que algumas singularidades que se subtraem ao universal podem ser mobilizadas por particularidades excluídas. Nem toda particularidade se apresenta na situação como representada pelo repertório de saber disponível e é justamente a possibilidade de que uma multiplicidade



de saberes seja negada pelo universalismo colonial que institui a necessidade de pensarmos o particular não somente conectado à “lógica dos saberes descritivos”, mas também como “alteridade radical no conjunto dos particulares” (Guerra, 2019, p. 11).

Proponho que o recurso de Lacan à topologia matemática tem a função de operar com a escrita de forma a produzir, com o saber psicanalítico, um universal vazio que permite acolher aquilo que, a cada situação, realiza a função lógica demarcada (Bispo, 2012). Em diversos pontos de sua obra, Lacan afirma seu recurso à lógica matemática para abordar o real, mas o seminário em que ele se dedica mais detalhadamente a demarcar a retomada dos quantificadores aristotélicos, esvaziados de qualquer relação essencialista, é o Seminário 19. “Foi somente a partir da existência da formulação dessa topologia”, diz Lacan (2012, p. 98), referindo-se à topologia matemática, “que pudemos imaginar fazer de toda proposição uma função proposicional, que se especifica pelo lugar vazio que deixamos nela e em função do qual se determina o argumento”. Essa operação se relaciona com a *Conceitografia* de Frege (1989), para quem as proposições da aritmética poderiam desprender-se de qualquer recurso à intuição, sendo obtidas por meios puramente formais (Bispo, 2012). Esse artifício permite, de um termo geral indefinido, passar para o caso particular.

No artigo *A generalidade lógica*, Frege (2002) se debruça sobre as formas pelas quais a linguagem expressa a generalidade e indica



a inclusão de letras como estratégia para dissipar as ambiguidades. Ele traz alguns exemplos da linguagem comum: “Todos os homens são mortais”, ou “Cada homem é mortal”, ou “Se algo é homem, ele é mortal”. São esses indicadores indefinidos (todo, cada, algo, ele) que poderiam ser substituídos por letras que os mantivessem insaturados: “se *a* é homem, *a* é mortal”. As letras se remeteriam uma a outra descolando-se de qualquer saturação semântica, permitindo, segundo Frege (2002, p. 96), “ultrapassar os limites da linguagem falada” e valendo-se da escrita para formular “uma instrução de como formar uma sentença falada de uma linguagem”.

Mesmo não acreditando na possibilidade de uma linguagem que dissipasse as ambiguidades e as relações equívocas com o sentido – já que não há metalinguagem –, Lacan não deixa de se valer de várias dessas estratégias topológicas para abordar, por exemplo, o universo da sexuação e o próprio mito freudiano do Édipo, que passa a ter um valor mais lógico que antropológico. No Seminário 20, ele pondera que a formalização matemática, com seu recurso à escrita matemática, “é o nosso fim... Porque só ela é matema, quer dizer, capaz de transmitir integralmente” (Lacan, 1985, p. 161). Mas essa escrita “só subsiste se eu emprego, para apresentá-la, a língua que uso” (idem, ibidem). Dessa forma, ele desloca sua referência simbólica de qualquer marcação ontológica, fazendo-a subsistir como “ex-sistência do dizer” (Lacan, 1985, p. 161).



O que vai interessar a Lacan é, justamente, os pontos de impossibilidade de se escrever a relação do ser com a existência, bem como os artifícios que a matemática adiciona à lógica para lidar com os impasses. “Um ser, quando vem a ser apenas pelo símbolo, é justamente um ser sem ser” (Lacan, 2012, p. 103), de modo que o real vem demonstrar justamente que o ser falante se relaciona com essa falta a ser. Acontece que essa redução ou depuração matemática do discurso analítico é feita justamente para que o analista seja capaz de acolher em cada caso o real que se manifesta pelo dizer. É o que distancia a psicanálise do discurso da ciência, que foraclui o sujeito, juntamente com tudo aquilo que escapa à possibilidade de formalização, e demarca a importância da categoria do não-todo que será desenvolvida por Lacan.

Essa operação de formalização matemática, a psicanálise herda do discurso da ciência, mas, diferente desta, não substitui o sujeito por sua decifração no campo do saber. A formalização também constitui um dos fundamentos do caráter colonialista da ciência, na medida em que, pela escrita matemática, se opera um “desencantamento do mundo”, que coloca os outros seres em uma posição hierárquica de exploração “em prol do desenvolvimento humano” (Simas; Rufino, 2020, p. 6). Césaire (2010, p. 110) também discute os efeitos deletérios daquilo que qualifica como um abuso do prestígio da cultura europeia, “para instalar o vazio em torno



dela ao reduzir abusivamente a noção de universal... A partir de seus postulados e por meio de suas próprias categorias”. É nesse sentido que insistimos que a operação de formalização proposta por Lacan opera num sentido oposto ao discurso da ciência, ao se propor acolher a singularidade do dizer e demarcar o caráter não-todo da assunção dialética, a famosa *aufhebung* hegeliana, que Lacan (1985, p. 115) qualifica como “um desses bonitos sonhos de filosofia”. Sem essa abertura, não faremos mais que sustentar a surdez do discurso da ciência à pluralidade dos modos de vida, que provoca efeitos mortíferos: “separar o homem de si mesmo, separar o homem de suas raízes, separar o homem de seu universo, separar o homem de sua própria humanidade, e isolá-lo, em definitivo, em um orgulho suicida ou em uma forma racional e científica da barbárie” (Césaire, 2010, p. 110).

Por esse motivo, é preciso reler muito bem Lacan para não interromper o trabalho no matema, permitindo uma retomada do poema. Em outros termos, não parar justamente no ponto em que se inicia o trabalho do analista, que é acolher no dizer aquilo que se coloca como impasses para o saber: “perceber os limites, os pontos de impasse, os becos sem-saída, que mostram o real acedendo ao simbólico” (Lacan, 1985, p. 126). Servir-se do simbólico, mas não para foracluir a pluralidade do que escapa, não para reter uma verdade que se pretenda toda, na medida em que o não-todo se articula com



o semidizer da verdade. Se temos, da singularidade, uma leitura determinada pela modernidade colonial, tenderemos a pensá-la como um exercício narcísico de originalidade ou como um exercício idealizado de um “desejo puro” – desejo sem o Outro. Da constatação de que o Outro não existe, de que o Outro se reduz a uma ficção colonial de dominação, não se segue, necessariamente, a prisão no um de um gozo supostamente solitário. É toda a complexidade do que se articula em torno do que diz não ao todo que pode nos servir para aproximar a subversão psicanalítica da subversão política contracolonial.

Enfatizamos, pois, alguns pontos da lógica do não-todo proposta por Lacan que precisam ser retomados em nossa análise, sob o risco de endossarmos uma recusa do caráter subversivo de movimentos marcados pela exclusão colonialista: 1) primeiramente, esse ponto, que já enfatizamos suficientemente, de que a formalização lacaniana precisa operar como uma ferramenta para acolher o real que emerge no dizer, que pode se afirmar numa escuta analítica, num tropeço da fala, mas também em ato, numa afirmação política; 2) o caráter declarativo da afirmação que institui o universal como um conjunto que exclui aquilo que pode negá-lo. Tanto pela teoria dos conjuntos quanto pela lógica de predicados, a validade da afirmação é circunscrita pelo universo ou domínio de discurso a que se refere. Uma afirmação que é verdadeira para o universo dos



números naturais, por exemplo, pode não ser válida para o conjunto dos números pares⁴⁸. Nesse sentido, se nos referimos ao campo da política, podemos pensar que a afirmação não apenas constata uma realidade, mas funda um campo discursivo que mobiliza e determina seu próprio valor de verdade.

Temos, então, elementos suficientes para retomarmos a indagação de Sojourner Truth: “e eu não sou uma mulher?”. Sua indagação nos mostra uma obviedade nunca escutada, que o feminismo negro se esforça por evidenciar, de que o universo de discurso da branquitude funciona como elemento capaz de instituir um todo excludente mesmo para o conjunto das mulheres. Se tomamos o campo do Outro, a partir da lógica dos conjuntos, não como um campo universal abstrato dado de antemão para todo ser falante, mas como um campo constituído por um domínio de discurso, é perfeitamente compatível com a lógica lacaniana a constatação de Grada Kilomba (2019), que afirma que o racismo genderizado, ou o racismo e o sexismo atuando juntos, situam a mulher negra

48 Gustavo Forde (no prelo) nos mostra que os conjuntos são definidos por critérios de pertencimento estabelecidos, de modo que, se estabelecemos um conjunto N de números naturais pares maiores que 0 e menos que 10, temos $N = \{2, 4, 6 \text{ e } 8\}$. O conjunto M, constituído por $\{1, 3, 5, 7 \text{ e } 9\}$, não pertence ao conjunto N. Ele propõe, então, uma analogia demarcando que as pessoas negras e indígenas, em relação ao conjunto que define a nação brasileira, são tratadas como o conjunto M do exemplo. Para que “sejam reconhecidas como parte do conjunto, a lógica e a teoria nos ensinam ser necessário refazer os critérios de pertencimento ao conjunto”. Faz-se necessário “refundar a matriz constitutiva do conjunto”.



como “Outro do Outro”. Lacan (1985, p. 139) mesmo nos mostra que, se nos atemos à lógica clássica, essa não-toda parece implicar a existência de Um que faz exceção. Ora, o Outro do Outro situado por Lacan como garantidor da Lei refere-se ao Outro pensado na afirmação dessa exceção de ao menos um que não se submete à Lei.

O Outro apontado por Beauvoir (ano) como a exclusão de um sexo que só se constitui pela negação, ou seja, por sua exclusão do conjunto dos homens, traz uma formulação da mulher nesse campo do não-todo, do que não pertence ao conjunto, do que só pode se afirmar por uma negação ao todo que se impõe. Mas se, no campo da diferença sexual, as mulheres se inscrevem pela exclusão ou pela negação (como não homens), no campo da diferença racial, parte delas podem se inscrever de modo fálico como brancas, em relação de exclusão com as mulheres negras (que se inscrevem como não brancas). Ao se enunciarem como mulheres, sua particularidade opera em objeção à ficção de universalidade constituída pelos homens, que sempre sustentaram a referência universalista do humano. Mas o racismo faz com que, deliberadamente ou não, a afirmação da branquitude se imponha, deslocando o eixo da subversão.

bell hooks (2014) nos traz vários exemplos de como essa afirmação de um universo de discurso pode se deslocar conforme focamos anseios e afirmações políticas de grupos específicos, manifestando seus impasses e paradoxos. Nesse ponto, ela demonstra



uma radicalidade maior do que a que costumamos observar no modo como, na psicanálise, tomamos a lógica dos conjuntos e seu caráter enunciativo como constitutivo do que é ser homem ou ser mulher, ao escutar que a afirmação política não se realizava sem a constituição de um Outro. Ela cita um período em que homens brancos apoiaram o sufrágio do homem negro, em detrimento das mulheres brancas – um breve momento na história americana em que o sexismo do homem branco teria superado o seu racismo. Se, antes, as mulheres brancas tendiam a aliar-se com ativistas negros, a resposta que apresentaram ao sexismo do homem branco foi pautada no racismo, de modo que a frágil ligação com as mulheres negras foi rompida. Já muitos homens negros que simpatizavam com a causa do direito das mulheres não queriam perder a oportunidade de ganhar seu próprio direito ao voto, ainda que sob o preço da exclusão feminina. “As mulheres negras foram colocadas num duplo dilema” (hooks, 2014, p. 10).

Detalha bell hooks (2014, p. 10):

ao apoiarem o sufrágio feminino implicava que elas estavam a aliar-se às mulheres brancas ativistas que tinham publicamente revelado seu racismo, mas ao apoiarem apenas o sufrágio do homem negro estavam a endossar a ordem social patriarcal que não iria conceder-lhes nenhuma voz política.



No final das contas, mesmo quando parecia que as mulheres poderiam formar um conjunto, ainda que excluídas, um outro critério de exclusão se revela contra as mulheres negras. Considerando que, do ponto de vista político, um conjunto não suporta nenhuma necessidade ontológica, apenas uma sustentação simbólica, o caráter afirmativo da solidariedade feminina parece encontrar seu limite no critério da branquitude. Por isso, Kilomba (2019, p. 100) critica a “falsa ideia da *sororidade* universal”, pois, embora possa parecer uma noção subversiva, perde sua potência quando recalca a incidência do colonialismo e do racismo.

Outro exemplo que pode ser bastante ilustrativo foi a frase atribuída ao político mineiro Aécio Neves, quando, em sua juventude nos Estados Unidos, afirmou em uma entrevista que “A vida das mulheres é fácil no Brasil... Todo mundo tem uma empregada ou duas: uma para cozinhar, outra para limpar” (Fórum, 2014). O que é gritante nesse exemplo é que fica nítido o quanto a constituição de um conjunto, como o das mulheres brasileiras, se realiza como um dizer que escapa ao que foi dito. O falante poderia depois até vir a desculpar-se, alegando ter sido um lapso, mas é nesse lapso que a verdade emerge acerca do quanto, não só para aquele sujeito, mas para todo um universo de discurso, as domésticas não são consideradas como mulheres. É por isso que a frase “E eu não sou uma mulher?” também não é uma indagação individual de sua



enunciadora, mas expressa a verdade da condição comum de todo um conjunto de mulheres.

O discurso ou o laço social que produz a opressão ou a exclusão pode, em determinados momentos, acentuar um ou outro elemento cuja exclusão demarca, de forma declarativa e política, a formação de um conjunto, distribuindo os mesmos elementos em posições diferentes, a depender do traço que se destaca nessa enunciação.

Palavras de encerramento

Talvez o leitor tenha chegado ao fim do texto um pouco frustrado por eu não ter podido demonstrar peremptoriamente o quanto a posição lacaniana pode se afirmar com uma lógica que acolhe o potencial subversivo de algumas particularidades. Talvez porque não fosse essa a principal preocupação de Lacan em sua época, mas seu foco era enunciar o quanto a universalidade é uma ficção que precisa ser interrogada. O “Outro não existe” e a “A mulher não existe” como aforismas sustentados no mesmo seminário indicam o quanto é algo do feminino – e, por que não dizer, do feminismo, que interroga a ambição universalista do homem (e da ciência, diria Lacan, e da Europa, diria Césaire). O que os pensadores da negritude e do colonialismo nos mostram é o engodo de tomarmos o caráter totalitário do universalismo particularmente europeu como mais uma característica universal



do pensamento. Isso não significa que o feminismo e a negritude estejam, então, livres de qualquer risco de alienação predicativa.

O questionamento do feminismo negro ao racismo das mulheres brancas e ao sexismo dos homens negros nos adverte que o racismo e o sexismo podem minar a potência política de qualquer movimento, produzindo segregações mesmo entre sujeitos subalternizados. O contexto brasileiro é ainda mais complexo nesse sentido, na medida em que a miscigenação costuma operar como um elemento que dificulta a construção de uma comunidade de luta política. Nesse sentido, a estratégia do Movimento Negro Unificado foi bem advertida, ao afirmar-se como uma comunidade que poderia ser solidária na luta política contra um adversário comum, sem o anseio de apagar as diferenças e a multiplicidade de posições. Lélia González testemunha tanto as experiências de atravessamento sexistas, manifestadas “num tipo de moralismo calvinista e machista” (González; Hasenbalg, 1982, p. 35) atribuído a alguns homens do movimento negro, quanto a não ambição de constituir uma unidade, afinal, justifica a autora, “nós, negros, não constituímos um bloco monolítico, de características rígidas e imutáveis” (idem, *ibidem*).

Que a singularidade possa manifestar-se numa experiência coletiva e operar movimentos de destituição do Outro colonial e que uma vivência comunitária possa expressar-se na singularidade



de uma experiência subjetiva nos mostra o quanto é compatível com a psicanálise um pensamento sobre o particular articulado com a rebeldia do não-todo e com um uso da formalização que não se feche para o encantamento do mundo e a pluralidade da existência.

Referências

ANDRADE, Cleyton. O negro não existe: e os quantificadores de uma política não-toda. In: GUERRA, Andréa (org.). *O mundo e o resto do mundo: antíteses psicanalíticas*. São Paulo: n-1, 2022.

ARAÚJO, Mariana; MOLLICA, C.R. O destino decolonial da sublimação: as mídias populares no combate ao racismo brasileiro. *Ágora: Estudos em Teoria Psicanalítica*, v.25, n.2, p.74-85, 2022. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/1809-44142022-02-10>.
BADIOU, Alain. Oito teses sobre o universal. *Ethica*, v.15, n.2, p.41-50, 2008. Disponível em: <https://estudosbadiouianos.files.wordpress.com/2012/12/badiou-oito-teses-sobre-o-universal.pdf>.

BADIOU, Alain. *Em busca do real perdido*. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.

BISPO, Fábio Santos. *Ética da contingência: a lógica da ética da psicanálise*. Curitiba: Juruá, 2012.

BISPO, Fábio Santos. *Racismo e sexismo: contribuições da psicanálise em diálogo com outros saberes sobre a negritude*. 2022. Projeto (Pós-doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Psicologia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2022.



CAMPOS, Rogério de. Retorno a Aimé Césaire, uma cronologia. In: CÉSAIRE, Aimé. *Discurso sobre o colonialismo*. São Paulo: Veneta, 2020.

CASTAÑOLA, M.A. Psicoanálisis y decolonialidad. Un paso más. In: CASTAÑOLA, María Amélia; GONZÁLEZ, Maurício G. (org.). *Decolonialidad y psicoanálisis*. Ciudad de México: Ediciones Navarra, 2017. p. 77-84.

CÉSAIRE, Aimé. Discurso sobre a negritude. In: MOORE, C. (org.). *Coleção Vozes da Diáspora Negra*. v.3. Belo Horizonte: Nandyala, 2010. [Original proferido em 1987].

CÉSAIRE, Aimé. *Discurso sobre o colonialismo*. São Paulo: Veneta, 2020. [Original publicado em 1950].

FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. São Paulo: Ubu, 2020. [Original publicado em 1952].

FÓRUM. Jovem Aécio: “Eu nunca fiz minha própria cama”. *Revista Fórum*. 2014. Disponível em: <https://revistaforum.com.br/news/2014/10/22/jovem-aecio-eu-nunca-fiz-minha-propria-cama-10627.html>.

FORDE, Gustavo Henrique Araújo. Humanismo europeu e racismo brasileiro: “doutrinas” de interdição à saúde mental da população negra. In: *Ocupação psicanalítica: por uma clínica antirracista*. São Paulo: n-1. [no prelo].

FREGÉ, Gottlob. Sobre a justificação científica de uma conceitografia. In: *Sobre a justificação científica de uma conceitografia: os fundamentos da aritmética*. 4.ed. São Paulo: Nova Cultural, 1989. [Original publicado em 1882].



FREGÉ, Gottlob. *Investigações lógicas*. Porto Alegre, RS: Edipucrs, 2002.

GONZÁLEZ, Lélia; HASENBALG, Carlos. *Lugar do negro*. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1982.

GONZÁLEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. In: *Por um feminismo afrolatino-americano*. Rio de Janeiro: Zahar, 2020. [Original publicado em 1983].

GUERRA, Andréa M.C. Universal, particular e singular: Psicanálise e Política. *Clínica & Cultura*, São Cristovão, v.8, n.1, p.7-23, 2019. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2317-25092019000100003&lng=pt&tlng=pt.

GUERRA, Andréa M.C.; LIMA, Rodrigo G. (org.). *A psicanálise em eclipse decolonial*. São Paulo: n-1, 2021.

GUERRA, Andréa M.C. (org.). *O mundo e o resto do mundo: antíteses psicanalíticas*. São Paulo: n-1, 2022.

HOOKS, bell. *Não sou eu uma mulher?* Mulheres negras e feminismo. Brasília: Kisimbi, 2019.

KILOMBA, Grada. *Memórias da plantação*: episódios de racismo cotidiano. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

KROPIWNICKI, Maciej. The dilemmas of Universalism: Badiou, Agamben, Žižek – The Neopaulinist Trialogue. *Studia Philosophica Wratislaviensia*, v.8, n.2, p. 107-127, 2013. Disponível em: <https://philpapers.org/rec/KROTDO-3>.

LACAN, Jacques. *O Seminário*: livro 20. Mais, ainda. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.



LACAN, Jacques. *Lituraterra*. In: *Outros escritos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2003. p. 15-25. [Original publicado em 1971].

LACAN, Jacques. *O Seminário*: livro 11. Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

LACAN, Jacques. *O Seminário*: livro 19. ...ou pior. Rio de Janeiro: Zahar, 2012.

MBEMBE, Achille. *Necropolítica*: biopoder, soberania, estado de exceção, política de morte. São Paulo: n-1, 2018a.

MBEMBE, Achille. *Crítica da Razão Negra*. São Paulo: n-1, 2018b.

MUNANGA, Kabengele. *Negritude*: usos e sentidos. Coleção Cultura Negra e Identidades. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

RIBEIRO, Mariana Mollica C.; BISPO, Fábio Santos. O racismo e a recusa da transferência: resistências do psicanalista. In: BONFIM, Flávia Gaze (org.). *Leituras psicanalíticas sobre os desafios na atualidade*. Curitiba: Bagai, 2022. p. 175-190.

RIBEIRO, Djamila. *O que é lugar de fala?*. Coleção Feminismos Plurais. Belo Horizonte: Letramento, 2017.

ROSA, Nayara Paulina Fernandes. Racismo, corpo e trauma na clínica psicanalítica. *Almanaque On-line*, Instituto de Psicanálise e Saúde Mental de Minas Gerais (IPSM-MG), Belo Horizonte, v.14, n.26, 2021. Disponível em: <http://www.institutopsicanalise-mg.com.br/index.php/corporascis>.

SIMAS, Luiz Antônio; RUFINO, Luiz. *Encantamento*: sobre política de vida. Rio de Janeiro: MV, 2020.



VILANOVA, Andrea. A Mulher não existe. *Lacan XXI*: Revista Fapol online, v.1, n.9, p. 119-121, 2020. Disponível em: http://lacan21.com/sitio/wp-content/uploads/2020/05/lacan21_009_maio_port.pdf.

ŽIŽEK, Slavoj. *A visão em paralaxe*. São Paulo: Boitempo, 2008.



11

CONVERSAÇÃO COM CARLA RODRIGUES

Cleyton Andrade

Boa noite a todos, todas e todes. Gostaria de agradecer a presença de vocês aqui. Esta é uma atividade do ECLIPsi, que é um certo jogo com as iniciais do Laboratório de Psicanálise, Clínica e Estudos Interculturais, que já acontecia informalmente na Universidade Federal de Alagoas e que depois acabou ganhando um contorno oficial de grupo de pesquisa, com atividades, extensão e uma série de coisas. Nesse sentido, gostaria de agradecer a todos aqueles que compõem, que estruturam e vão dando forma, identidade visual, características e materialidade ao laboratório. Hoje, de uma maneira especial, recebemos Carla Rodrigues. Antes de fazer uma apresentação mais adequada a ela, vou dizer de uma certa curiosidade: posso dizer que a conheci em três tempos diferentes.

Primeiro, escutei o nome da Carla através de Keilah, minha esposa, por terem trabalhado juntas numa pesquisa que envolvia várias universidades, intitulada Sonhos Confinados. Tive a oportunidade de ver uma *live* em que as duas estavam juntas para



o lançamento do livro *Sonhos Confinados*. No segundo tempo, foi a ponte criada por Gilson Iannini entre mim e Carla. E o terceiro tempo foi quando eu assisti a uma *live* da Carla na página⁴⁹ da Editora Boitempo, um curso sobre introdução à Butler. Eu assisti e achei simplesmente espetacular. Eu não tinha ligado uma coisa com a outra e fui falar com a Keilah sobre a aula, que me perguntou quem era. Quando falei, foi que então entendi e liguei o nome à pessoa. Foram essas as temporalidades.

Eu sugiro que, além do livro, vejam as aulas primorosas sobre a Butler. Carla Rodrigues é filósofa, escritora e tradutora. Professora de Ética no Departamento de Filosofia da UFRJ e pesquisadora do Programa de Pós-Graduação em Filosofia na mesma instituição. Desenvolve, com o apoio da Faperj, o projeto Judith Butler: do gênero à violência de Estado, do qual este livro que estamos apresentando hoje faz parte. O livro foi lançado no ano passado, 2021, e faz parte da coleção coordenada pelo Gilson Iannini. *Entre Clínica e política: Judith Butler para além do gênero* é, sem sombra de dúvidas, um livro coringa, no melhor sentido do termo. Ele é formidável para quem quer dar os primeiros passos no pensamento de Judith Butler; ele é formidável para quem pesquisa e estuda Judith Butler, por ajudar a ter uma certa organização, e o tipo de diálogo que ele faz ajuda numa certa sistematização e também por ser a presença de uma



49 Trata-se do perfil no YouTube da Editora Boitempo.

pensadora, que é a própria Carla Rodrigues. Não é só uma maneira de entrar em contato com Butler ou avançar no estudo dela, mas de ter contato com uma pensadora brasileira que reflete, a partir de atravessamentos próprios da condição brasileira, no pensamento de Butler. É um imenso prazer tê-la conosco, Carla.

Carla Rodrigues

Bom, eu preciso começar, claro, agradecendo o fato de ter havido um minicurso sobre meu próprio livro. É um privilégio ter tantos leitores e leitoras qualificados, ao mesmo tempo em que é uma oportunidade para eu dar desdobramento nessa pesquisa, porque esses momentos de interlocução sobre o trabalho são os mais ricos, são os momentos em que o trabalho ganha vida própria e, nesse sentido, produz efeitos em quem lê e, quando podem esses efeitos voltarem para mim, eles são a melhor razão para ter escrito o livro. Esse momento de conversar sobre aquilo que está escrito.

É um livro que tem muitas faces; eu agradeço muito, Cleyton, a forma como você apresenta o livro, que ele serve até para quem está entrando na obra de Butler, para quem já a estuda e para quem vai se aventurar a dialogar comigo no sentido de conversar com a maneira como eu me coloco como leitora de Butler e pesquisadora de questões feministas e brasileiras. Mas o livro tem também uma astúcia de introduzir a Butler a partir da minha leitura da Butler. Isso



é um bom truque, minha introdução à Butler não é exatamente uma introdução neutra, é a introdução de como eu leio a Butler. Isso é, digamos, uma das faces do livro, que é uma espécie de abertura de portas para quem, justamente, nunca leu a Butler. Ler essa introdução à filosofia da Butler como uma porta de entrada, mas que é uma porta de entrada muito interessada para que o que vem depois fique mais, não vou dizer compreensível, mas fique mais claro entender aonde eu quero chegar, qual a Butler que eu tomo como ponto de partida. E eu gosto muito de apresentar o livro a partir do título.

O título, vocês sabem, é a última coisa que a gente decide em um livro. Eu tinha um título acadêmico qualquer na cabeça, mas que depois, justamente em interlocução com o Gilson, foi sendo modificado até chegar numa forma final. E cada significante no título cumpre uma função que me ajuda a tentar apresentar o livro como um todo. O primeiro é o luto. Luto era um tema de pesquisa que se abriu para mim no final de 2015 e começo de 2016, quando eu perdi o meu companheiro. Nós vivíamos juntos há 25 anos e a morte dele foi um impacto muito grande. Então, o luto se apresenta para mim, num primeiro momento, como uma questão totalmente pessoal e que, num primeiro momento, também não me parecia nada a ver com o meu trabalho filosófico, até porque as minhas primeiras leituras eram luto e melancolia, Freud; eu não estava ainda lendo Judith Butler a trabalho, digamos.



Eu estava tentando elaborar meu próprio luto. Mas aí chega um momento, que é bem nesse momento – ele morreu em dezembro –, de virada de ano, que, nós, professores, temos que apresentar um programa de curso para o ano seguinte. Você tem que planejar o que você vai pesquisar e o que você vai apresentar no semestre seguinte e tal. E aí, tomada por essa dor do luto, eu proponho um primeiro curso, que é sobre Judith Butler, porque era uma autora que eu já vinha estudando de qualquer modo, já vinha estudando há muitos anos, mas que toma *O Clamor de Antígona* como ponto de partida, portanto uma discussão sobre como Antígona reivindica o direito ao luto pelo irmão, e faz um percurso que vai de *O Clamor de Antígona* até *Quadros de guerra*, que era um livro que tinha acabado de ser lançado em português e que eu tinha feito a revisão da tradução. Então, eu pego um livro que eu adorava, que eu adoro ainda – *O Clamor de Antígona*, que agora tem uma nova edição, refeita pela Civilização Brasileira, que se chama *A reivindicação de Antígona*, e eu acho que é um título que dá mais força a essa ideia do luto como uma questão ético-política – e eu, então, atravesso esse primeiro ano de 2016 pesquisando o tema do luto estando de luto.

Chego ao final de 2016 indo à Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia (Anpof) apresentar o primeiro trabalho que eu tinha conseguido escrever sobre luto estando de luto e, ao mesmo tempo, no primeiro movimento de sair de casa, desse estado



de luto que tira a gente da normalidade da vida, que coloca a gente numa espécie de estado de exceção, e vou. Então, eu apresento um primeiro trabalho, que tem como título *A função política do luto na filosofia de Judith Butler*, e a partir daí, então, eu vou tomando cada vez mais interesse por essa função ético-política. O Cleyton me apresentou como uma professora de Ética, então, Ética e Política é o meu tema de pesquisa, por isso, talvez, essas temporalidades diferentes que ele conta que me conheceu, justamente porque a Keilah me conheceu trabalhando com o tema dos sonhos na pandemia e ele me conheceu dando uma aula sobre Butler, então como é que podia ser a mesma pessoa, né? Mas é justamente aí que vem um outro significante importante do título, que é Clínica.

Conforme eu vou criando interlocuções a partir da minha pesquisa sobre luto em Judith Butler, eu apresento um trabalho – já nem me lembro, acho que em 2018 ou 2019 – e eu tenho a felicidade de, nesse trabalho, ter como interlocutor o Guilherme Massara, também lá da UFMG, porque a Butler tem essa característica interessante: é uma autora que circula em muitas áreas de saber, ela desperta muito interesse na psicanálise, mas ela também é lida na filosofia, ela também é lida em outras áreas, e o Guilherme me faz essa provocação. Será, então, que esse deslizamento que a Butler faz do conceito de luto da clínica para a política funciona? Então, aí eu ganho essa passagem, ganho nessa interlocução essa passagem



entre a clínica e a política. Há um deslizamento do mesmo conceito usado de duas formas, porque ela toma como o conceito é usado na clínica e desloca esse mesmo conceito para a política, e eu que, desde muito cedo, me interesso pela psicanálise e a partir da Judith Butler entendo que a psicanálise é uma interlocução importante para ela, eu tomo também como interlocução importante pra mim.

Então isso explica, digamos, a primeira frase do título, o título principal, justamente como uma espécie de impossibilidade de pensar o luto só na clínica, mas também uma espécie de impossibilidade de pensá-lo só no campo ético-político, porque ele vai ter sempre uma dimensão individual que não pode ser deixada para trás. E o termo política também vai evocar essa ideia do luto como um direito a ser reivindicado. Por isso que eu digo que eu gosto tanto desse novo título pro livro sobre *Antígona*, *A reivindicação de Antígona*. Aqui, a gente está entendendo a política como um ambiente de disputa, onde o luto funciona como um marcador de desigualdade, ou o direito desigual, ou a distribuição desigual do luto funciona como um marcador de desigualdade. E a Butler vai levar isso mais adiante ainda, conforme ela vai entender e propor, que o luto é um marcador de desigualdade desde o início da vida, desde que duas pessoas nascem, elas estão diferencialmente marcadas pela maneira como elas vão ser enlutadas quando elas morrerem, e isso ela, Butler, usa como um instrumento de crítica à lógica neoliberal, porque ela usa



como instrumento de crítica a políticas de indução de precariedades em relação a certas vidas e de proteção em relação a outras vidas.

O termo política aí é bastante amplo, mas ele tem uma delimitação, digamos, no escopo do livro. E, no subtítulo, a Judith Butler para além do gênero, é justamente uma tentativa de trabalhar com uma autora para quem as questões não vão sem o gênero, mas, ao mesmo tempo, não se limitam ao gênero como elemento de análise das formas de segregação da vida social. Eu acho interessante pensar ou dizer aqui uma coisa: existem muitos autores e autoras capazes de fazer crítica à lógica neoliberal, capazes de nos fazer pensar nas formas de segregação social e econômica, desde autoras vivas ou autores vivos contemporâneos como autores ao longo da história, ao longo da história da filosofia, mas, para pensar essa dimensão de gênero sem nem abandoná-la nem fazer dela a única dimensão de análise, me parece que a Judith Butler tem aí uma singularidade e é por isso que ela me captura, no sentido que eu sigo estudando ela para além dos problemas de gênero.

Eu passei muitos anos estudando só problemas de gênero, porque eu também passei muitos anos pensando a partir do gênero como um marcador de desigualdade, da diferença ou da hierarquia social entre homens e mulheres, da hierarquia entre homens e mulheres nas relações éticas, na vida pública como um marcador de segregação. Mas, num certo momento, eu percebo que há um



esgotamento dessa chave de análise, e aí acho que me encontro com a Butler justamente a partir dessa percepção, de que essa chave de análise era uma chave que já estava insuficiente para a gente pensar todas as outras formas de segregação, às quais diferentes corpos e diferentes formas de vida estão submetidas. Então, o arco que eu tento percorrer no livro é um arco que vai desde uma introdução interessada na obra da autora até o tema central, que é o tema do luto, do direito ao luto; eu trago como um pouco, como alguma coisa que nos acomete. A execução da vereadora Marielle Franco e as demonstrações de luto público que se sucederam a essa morte tão trágica.

O livro estava quase pronto quando chegou a pandemia, eu parei e fiz várias coisas de novo, repensando e incluindo a questão do luto como um fator que domina a nossa vida a partir do momento em que nós somos confrontados com um enorme número de perdas e, mais ainda ou pior ainda, somos confrontados com um desprezo profundo do Estado por essas perdas. E, então, por último, na terceira parte, eu vou justamente para essa questão do além do gênero. Eu retomo uma Butler, digamos, feminista, para pensar e conversar o diálogo dela com a Beauvoir; o diálogo dela com outras feministas pós-estruturalistas para retomar aquilo que é o meu ponto de entrada na filosofia dela e que, como eu defendo, não se separa da parte ético-política, tudo faz parte de um grande fio condutor.



Então, é isso que eu tento apresentar no trabalho e tentando também, isso eu gostaria de dizer, porque eu acho que todo mundo que está escrevendo – acho que isso é bom de escutar para todo mundo que está escrevendo poder se valer disso do que vou dizer –, é que livro também é resultado de um fracasso, porque eu joguei o primeiro livro inteiro fora e fiz outro. A pandemia, digamos, me motivou ou foi o fator definitivo para eu fazer isso, mas o fator mais definitivo para eu fazer isso foi a percepção de que eu estava tentando escrever um livro onde eu não me colocava como autora, eu estava tentando escrever um livro que dizia quem era Judith Butler e como ler Judith Butler, o que era totalmente incoerente com o meu percurso de pesquisa na autora, que é um percurso o tempo todo marcado por questões minhas e pessoais, porque eu entro para estudar Judith Butler depois de mais de uma década de ativismo feminista. Eu me encontro ali, me reconheço, me identifico e, se a gente quiser falar com o vocabulário da psicanálise: produzo uma grande transferência com as coisas que ela está dizendo com relação ao feminismo, com as críticas que ela está fazendo ao feminismo e vou mantendo; essa transferência vai se sustentando de tal forma que também me reencontro, realimento essa transferência quando vou reler mais uma vez *O Clamor de Antígona* no meu próprio trabalho de luto. Então, eu joguei o meu primeiro livro fora e fiz outro, que pelo jeito deu certo, então eu agradeço demais a leitura de vocês e fico feliz de ter esta oportunidade de conversar.



Cleyton Andrade

Obrigado, Carla. Antes de eu passar para o Samuel, isso que você disse agora, eu estou achando interessante você ter dito que jogou fora, porque eu estava me lembrando de quando eu estava terminando o doutorado: eu tinha 130 páginas da tese e o Gilson e o Antônio Teixeira me chamaram para fazer um comentário sobre aquele material que eu tinha no seminário organizado pelos dois. Eu fui na terça-feira à noite, eu saí desse seminário e, na quarta de manhã, a primeira coisa que eu fiz foi deletar as 130 páginas. Eu deletei, eu apaguei. Eu literalmente apaguei, não foi por acaso, não. Foi exatamente isso, eu comecei a escrever dizendo assim: “tentei por um lado, não deu, tentei por outro e também não deu e eu não sei por onde começar, então vou começar por onde eu não sei”, e foi assim que nasceu o que virou depois o *Lacan chinês*. Eu lembrei quando você falou isso.

Vou passar a palavra para o Samuel, para formular a primeira pergunta.

Samuel Nantes

Boa noite, professora Carla Rodrigues. A minha primeira pergunta é sobre a assimilação da obra de Butler entre os psicanalistas. Como colocado no livro, a assimilação da obra de Butler no Brasil



passa por diferentes impasses, principalmente porque, após a publicação de *Problemas de gênero, A reivindicação de Antígona* foi o segundo livro traduzido – isso após 10 anos. Ou seja, o debate é novo – além do mais, Butler é uma autora viva, literalmente. Dito isso, como somos um laboratório de psicanálise, destacamos a recepção de Butler pelos psicanalistas. Por que tanta resistência com a autora? Quando abrimos a conversa, o debate trava justamente na questão da diferença sexual – quase sempre perpassada por uma defesa por parte dos psicanalistas e crítica aos problemas de gênero. Essa seria, portanto, a primeira questão: o que os psicanalistas ainda não escutaram no pensamento de Butler?

Carla Rodrigues

A pergunta é uma encrenca enorme. Então, eu acho muito interessante que você traga esse tema da recepção da obra, porque, lá no começo do livro, eu fiz inclusive uma tabela – que já está meio desatualizada, espero atualizar novamente depois –, justamente mostrando nas colunas o ano do livro original e o ano da tradução. Então, o primeiro problema é este: o problema de gênero é traduzido em 2003 e o livro seguinte é só em 2014.

Mas tem um outro problema, que é: em 2003, já tinha 13 anos que *Problemas de gênero* tinha sido publicados nos Estados Unidos e, em 2003, ela estava prestes a publicar, já tinha escrito



várias coisas que estão em *Vida precária*, editado em 2004, mas já tem textos que foram escritos entre 2001 e 2004. Em 2003, Judith Butler já tinha escrito vários livros, como: *Corpos que importam: os limites discursivos do “sexo”*; *Vida psíquica do poder* e o próprio *O Clamor de Antígona*, respondendo a críticas que ela tinha recebido. Então, recebemos aqui uma obra que tem vários desdobramentos, mas quando a gente recebe, recebe de modo restrito, como se fosse a explosão de uma Teoria *Queer*. Eu tento até contextualizar o problema de gênero, pois, quando o livro chega [no Brasil], isso ocorre pelas mãos de um psicanalista. Ele chega por uma coleção coordenada pelo Joel Birman, mas ele rapidamente se torna o livrinho vermelho da Teoria *Queer*, o que, de certa forma, eu acho, uma das razões da resistência.

A Teoria *Queer* é mal compreendida, do meu ponto de vista, como uma teoria identitária, e há todo um problema no campo psicanalítico com essa ideia do identitário como formação de grupo. Como formação de um tipo ruim de grupo, onde ali se terá uma espécie de efeito que Freud descreve em *Psicologia das massas*. Portanto, há, eu acho, um problema que se colapsa aí. Primeiro, se colapsa Butler e Teoria *Queer*, quando a teoria vai muito além do pensamento da Butler. Depois de colapsar, na psicanálise, no Brasil, uma espécie de ruído, como se, então, ela fosse uma autora identitária defendendo – o que é o oposto que ela está fazendo – um



Eu muito forte, identitário e que sabe de si. E que é exatamente o contrário do que ela está fazendo, porque ela está seguindo uma trilha pós-estruturalista, rebaixando a ideia de um Eu, de um sujeito Uno. E, ao rebaixar essa ideia, ela está, inclusive, retirando o gênero como atributo decisivo para esse Eu, ou seja, para a constituição da identidade desse Eu.

Tanto que, é tão forte isso, que quando o livro é lançado no Estados Unidos, há um primeiro ruído, como se ela estivesse pregando o fim do feminismo. Se o feminismo não será feito por um Eu mulher, então, que feminismo é esse? Esse é o fim do feminismo? Claro que não era, ao contrário, era exatamente a possibilidade de ampliação do feminismo para além desse sujeito mulher, que justamente fechava a categoria mulher numa identidade, que deixava várias mulheres de fora da categoria mulher. Mas eu acho que a gente pode dizer que a Judith Butler não existiria como pensadora sem esse traço que a constitui: esse movimento de acompanhar uma certa desontologização do sujeito que está em marcha desde de meados do século 20 no pensamento francês, só para pegar um exemplo específico, situar, pós-estruturalista.

Também não se tinha lido, em 2003, a tese de doutorado dela sobre a recepção francesa de Hegel, o Hegel que será lido por Lacan. O Hegel do Kojève, que será professor do Lacan. Tem um pano de fundo que é comum a ela ou, se eu quiser, aos pós-estruturalistas,



como Derrida e Foucault – não à toa, Foucault tem tanta importância – ou ao Lacan. Mas, como diz lá o Gilson na tese dele, o Lacan foi, desse grande grupo de pensadores franceses, foi o único que não abandonou totalmente o conceito de sujeito. Ele modifica, mas não abandonou totalmente. De alguma maneira, o que a Butler faz é muito radical: ela está abandonando o conceito de sujeito mulher.

Bom, como assim uma feminista está fazendo isso?! Então, eu acho que tem esse primeiro equívoco, que está ligado a essa associação entre Butler e Teoria *Queer*, e, portanto, a Butler e uma teoria identitária. O identitário aqui é algo que a psicanálise recusa, justamente porque, no campo da psicanálise, essa ideia de um Eu forte, um Eu que sabe de si, não funciona. Não produz clínica com isso. E, claro, tem o problema da crítica à diferença sexual. E aí, eu poderia te dizer assim: que aquilo que a psicanálise não escutou a Butler dizer, o Preciado acabou dizendo de maneira um pouco mais virulenta em 2019. A centralidade da diferença sexual binária, masculino e feminino, organizando formas de gozo, mesmo que possamos pensar que o corpo de um homem possa ter um modo de gozo feminino, e o corpo de uma mulher pode ter um modo de gozo masculino, essa tentativa de salvar a tábua da sexuação do seu binarismo, isso me parece o grande ponto de atrito, que é: como se a Butler estivesse dizendo que gênero é um conceito que deve substituir a diferença sexual. O que é um outro equívoco grave,



na minha compreensão, porque [o que] ela está propondo é um pouco menos radical do que o Preciado vai propor depois, mas o que ela está propondo é dizer o seguinte: enquanto gênero for um conceito central para o feminismo, nós, no feminismo, estaremos presas a uma diferença sexual binária, entre homens e mulheres, que são duas categorias que só funcionam dentro de um campo do pensamento humanista, onde só aqueles que cabem dentro do conceito de humano podem entrar.

Se a gente for olhar, ao invés de olhar para diferença sexual, a gente for olhar para heteronormatividade, que, no primeiro momento, ela chama de heterossexualidade compulsória, e depois se modifica para heteronormatividade, aí a gente vai poder ampliar a lente com a qual a gente olha para as formas de segregação. Não são só as mulheres que são segregadas na vida social em relação aos homens, existem várias outras formas de segregação, que passam por sexualidade, raça, classe – raça e classe já estavam dados quando ela escreveu *Problemas de gênero*, todas as feministas antes dela já tinham falado de raça e de classe, mas aí, quando ela rebaixa gênero, ela também diz e desloca, da diferença sexual para heteronormatividade; aí, sim, ela chama atenção para como a cisgeneridade, a orientação sexual, a escolha de objeto sexual, a forma corporal de alguém... Podem produzir formas de segregação. Então, essa disputa que ela estabelece ali, em algum momento,



dizendo: não dá mais para pensar em termos da diferença sexual binária, o alvo dela nem era só a psicanálise, era o próprio feminismo também, que até ali operava com esse conceito.

Eu entendo que isso ganha uma outra dimensão quando Paul Preciado faz a conferência na Escola da Causa Freudiana em Paris – que eu tive a felicidade de traduzir para português, porque fiquei encantada com o texto e acabei traduzindo. Fiquei encantada justamente porque o Preciado, ali, está dizendo assim: não é que a gente queira trocar diferença sexual pela heteronormatividade, ou por isso ou por aquilo. A gente quer jogar fora esse conceito, porque ele não funciona mais. Acho que, de alguma maneira, Preciado radicaliza alguma coisa que já estava ali em potência, em latência... No pensamento de Butler. E faz isso, aí, sim, de uma forma muito mais virulenta do que a Butler faz com a psicanálise. Porque eu poderia dizer que não existiria Butler sem psicanálise, sem o diálogo dela com Freud ou mesmo sem as críticas dela ao Lacan. Mas a importância do Freud na obra dela é a prova de que ela não existiria como teórica sem a psicanálise.



Aline Karolinne Melo

Boa noite, Carla! A minha pergunta está ligada à Ditadura Militar. Há, no Brasil, corpos desaparecidos durante a Ditadura, que jamais tiveram sua morte reconhecida, pois os crimes cometidos

pelo Estado nunca foram julgados. Até aqui, pensando no luto a partir da valorização da vida, como pensá-lo, então, quando nem a morte é reconhecida? Quando, diante do Estado, a morte não existiu?

Carla Rodrigues

Eu vou aproveitar a oportunidade para retomar aquilo que eu disse que ficou faltando fazer, que eu só percebi quando o livro estava na rua e os debates vieram. Faltava fazer um artigo, e quem sabe eu ainda faça, que diferenciasse de uma maneira mais explícita, talvez, o fato de que Butler está lidando com diferentes tipos de luto. Eu estou dizendo isso porque uma morte que não é reconhecida como morte entra na questão de uma política de luto. Butler vai tratar do luto individual – claro, toda perda tem uma dimensão individual para o sujeito que experimenta essa perda –, vai tratar de um luto coletivo, que muitas vezes eu chamo de luto público, como sinônimo, e vai tratar também de uma dimensão política do luto.

Então, tem a dimensão individual – esta começa na perda que a morte daquela pessoa representa para as pessoas próximas, para as pessoas que convivem com ela, que a amavam diretamente, seja um marido, uma mãe, um filho, um primo, um amigo ou o que for – e tem a dimensão coletiva de que aquela vida foi uma vida



que foi perdida para a sociedade. Aqui, no Rio de Janeiro, ontem⁵⁰, estávamos todos profundamente consternados com a morte da Izabel do vôlei, até mesmo aqueles que não a conheceram e nunca a viram. Isso ocorre porque se reconhece que esta foi uma perda para a vida coletiva, uma perda que é valorizada na vida coletiva e que se perde. Na semana passada, tivemos a perda também da Gal Costa. Então, claro que tem uma dimensão diferente. Uma coisa são as filhas da Izabel e como elas estão sofrendo essa perda. Outra coisa é esse luto coletivo de como uma geração inteira que admirava a Izabel está passando por essa perda coletiva. Eu tento falar bastante disso quando eu falo da Marielle Franco, porque tinha, obviamente, gente que nunca nem viu a Marielle na vida e, mesmo assim, foi para a rua fazer manifestação de luto coletivo pela morte dela. Existe, então, essa última dimensão, que eu acho que se articula muito fortemente com a questão da Ditadura Militar, que eu, particularmente, optei por não abordar, porque achei que existia um tipo de pesquisa que eu não tinha condição de fazer e porque passava por outros campos, que não eram necessariamente o campo filosófico. Essa outra dimensão diz respeito a como um Estado estabelece uma política de luto.

Quando você diz existir mortes que até hoje não são tomadas como morte, eu posso, então, a partir daí, dizer: o luto

50 Encontro realizado no dia 17 de novembro de 2022.



coletivo e o luto individual, de alguma forma, também dependem do luto político, do reconhecimento do Estado de que aquela vida tinha valor na vida social. Por isso, eu acho que é impossível fazer o luto de uma morte que não tenha sido reconhecida politicamente, porque a primeira reivindicação vai ser a mesma de Antígona: enterrar, velar o corpo do morto, ou seja, simbolizar aquela morte. Se não é possível simbolizar aquela morte, não é possível fazer o luto. O luto começa ali, naquela elaboração simbólica.

Dando aqui um salto, a questão da pandemia tem me feito repensar muitas coisas do livro, porque havia uma dimensão que era o fato de o governo não reconhecer a importância das pessoas que estavam morrendo, mas também havia uma outra dimensão trágica, que era não poder enterrar os corpos por uma questão sanitária. Eu acho que a gente ainda vai levar muito tempo para simbolizar todas essas 700 mil mortes durante o período da pandemia, pois também houve um impedimento de rituais simbólicos. E aí, nesse caso, eu acho que a questão coletiva, a questão do luto coletivo, se articula diretamente com o reconhecimento da morte pelo Estado em movimentos como as Mães de Maio – tanto o movimento da Argentina, como também o movimento que a gente tem das Mães de Maio em São Paulo. São mães de uma grande chacina produzida pela Polícia Militar em São Paulo no mês de maio. A gente tem o mesmo movimento no Rio de Janeiro, com outro nome, mas que



são as mães de filhos mortos pela PM [Polícia Militar]. Você tem esses grupos coletivos pressionando o Estado para produzir um reconhecimento daquelas mortes e para que haja a possibilidade do luto. Nesse sentido, não ter feito o luto das vidas perdidas na Ditadura Militar é uma forma de nunca ter, efetivamente, terminado a Ditadura Militar. Por isso, ela pôde voltar com essa cara de governo bolsonarista nos últimos quatro anos. Por isso, Bolsonaro pode fazer um elogio a um dos piores torturadores da Ditadura Militar: porque ela não acabou, de certa forma.

José Augusto Rocha

Oi, Carla, boa noite. Boa noite a todos. Muita satisfação em estar aqui, muito feliz pela oportunidade, pela transmissão e pelas questões. Eu ia retomar um pouco, Carla, talvez essa questão epistemológica, [de] que trata a pergunta de Samuel, no seguinte sentido: ao pensar em articular o lugar do sexo e do gênero na antropologia, sobretudo ao enfrentar autores da envergadura de Claude Lévi-Strauss, no corpo a corpo, AguelLubbi (?) apresenta o gênero como socialmente construído. Sociedades indígenas, com muitas aspas para esse termo, também se alteram sob influências do contato com o Outro e de dinâmicas internas quando as imagens mais interessantes vêm de Padre Antônio Vieira que, em um de seus sermões, esperava que, culturalmente, os índios se comportassem



como mármore quando, na verdade, pareciam com a morte. Pois bem, as duas representantes legislativas brasileiras são mulheres. Verifica-se, entre os Potiguara, povos da minha etnia, por exemplo, mulheres ocupando lugares de liderança no Cascado, que é uma exceção; criando coletivos e nomeando-se pajés; nomeando-se pajés, não sendo nomeadas. De certa forma, movem-se ao contrário do esperado. Testemunhei mais de uma vez o quanto lutavam por espaço em assembleias e discussões internas. Queriam ser ouvidas e faziam isso com sua voz e, principalmente, com seus corpos. Corpos esses que, em sociedades que não são indígenas, não são reconhecidos. Há um movimento interno e externo de resistência ao normativo. Minha questão é a seguinte: seria esse cenário uma forma de reinvenção discursiva e material do corpo? Um gesto, em suma, de responder o que é um corpo?



Carla Rodrigues

Olha, eu agradeço demais a sua pergunta, ela é muito instigante, porque ela, embora eu não tenha uma resposta para ela, ela em primeiro lugar me faz pensar se essas mulheres em liderança no Cascado, essas mulheres que se aut nomeiam pajés, em que medida haveria aí uma influência desse movimento que não é intrinsecamente das sociedade indígenas, mas, ao contrário, das ditas sociedades civilizadas, as sociedades brancas, de paridade de

gênero. Até que ponto haveria aí uma circulação, digamos, desse valor das mulheres em posição de liderança?, porque é isso que as mulheres estão reivindicando na vida política. Então, até que ponto tem uma espécie de contaminação de uma pauta em outra pauta?

Eu não sei responder, só estou pensando alto, porque é uma questão sobre a qual eu ainda não tinha pensado. Porque ver lideranças indígenas sendo eleitas parece ser algo muito importante se a gente for pensar no âmbito da representação. Se a gente for pensar no fato de que é preciso que este País, que tanto já exterminou povos originários, tenha pessoas representando as sociedades indígenas, com todas as aspás, ali dentro do Parlamento para tentar ser uma sociedade um pouquinho mais democrática.

Em relação à questão sobre o corpo, eu entendo que talvez esse seja um momento onde muitos corpos diferentes – diferentes, aqui, entre aspás, porque não vai haver, aqui, um corpo que não seja diferente do outro, mas diferente, aqui, de um ideal normativo de corpo – estão reivindicando seu lugar no espaço público, seu lugar na representação. Então, talvez – e seja só talvez, porque eu não tenho conhecimento suficiente da realidade potiguara para me arriscar aí –, mas talvez a gente possa pensar a emergência dessas mulheres indígenas num campo que se abre justamente a partir daquilo que eu dizia na resposta a Samuel, que é no campo de crítica à heteronormatividade, aqui entendida não apenas como uma



crítica à heterossexualidade, mas como uma crítica a que haja um corpo ideal normativo a partir do qual todos os outros corpos são denominados como objetos.

Então, essa relação entre sujeito, objeto e abjeto me parece uma relação importante de ser recuperada, e é uma coisa que a Butler faz a partir de uma interlocução com a psicanálise e com a antropologia. Inclusive, neste ano [2022], eu publiquei um artigo em uma revista antropológica, acho que no *Anuário Antropológico da UnB*⁵¹, sobre esse conceito de abjeção na Butler e como ele se movimenta em direção a um conceito do não enlutável. Mas isso não me importa tanto agora, me importa mais pensar que, se a gente pensa o Eu e o Outro se estabelecendo em uma relação intersubjetiva em que eu me defino a partir da minha diferença em relação ao Outro, então eu me torno sujeito olhando para um Outro que se torna objeto, mas que também se torna sujeito, porque eu me torno objeto em relação a ele. Nessa relação sujeito e objeto, tem alguma coisa que fica de fora, que é o abjeto, e essa coisa que fica de fora, e é o abjeto, a Butler vai olhar para isso e pensar em como a norma opera para produzir sua própria abjeção.

Voltando para a sua pergunta, a gente poderia pensar como uma certa normatividade ocidental, branca, como uma certa epistemologia, como um certo modo de conhecimento do mundo

51 Universidade Nacional de Brasília.



se estabelece enquanto norma para colocar o corpo indígena como corpo abjeto – mas é o corpo indígena, o corpo gay, o corpo trans, o corpo da mulher lésbica, o corpo travesti, o corpo da mulher também, no sentido de um corpo violável, de um corpo matável, estuprável, abusável... Então, eu acho que, de alguma forma, há um contexto em que as lutas por reconhecimento se dão também pela entrada desses corpos tidos como não normativos na cena pública. Nesse sentido, eu acho que é muito importante pensar o fenômeno dessas mulheres em lideranças políticas que saem de sociedade indígenas e vão ocupar espaço nas sociedades ditas brancas.

Maria Gabriela Silva

A pergunta não é exatamente minha, mas é uma pergunta que eu recolhi do último encontro que tivemos do minicurso com o Samuel, discutindo seu livro. No final do encontro, discutimos sobre uma certa articulação entre a concepção de universal – muito discutida na psicanálise – com o luto. Esse universal que, às vezes, tende a receber algumas críticas, mas, na nossa discussão, fomos considerando a importância dele na criação e fundamentação de uma regra. Então, partindo por esse caminho de pensar a articulação entre a noção de universal e luto, a pergunta que surgiu foi: compreendendo o luto como uma conquista civilizatória, como pensar a universalidade desse luto? O luto está para todos, ele é universal?



Carla Rodrigues

Nossa, é uma pergunta maravilhosa, porque a primeira coisa que me vem à cabeça quase que em uma associação livre de ideias é que o luto é uma tensão entre o universal e o particular, porque ele não pode acontecer sem o particular, sem o trabalho individual de cada um em relação àquele que foi o perdido, mas ele também não pode acontecer sem essa dimensão universal que você diz civilizatória. Então, a gente vai ter diferenças culturais em relação a como cada cultura, cada povo e cada sociedade, tanto no tempo quanto no espaço, produzem seus lutos.

Você vai ter um tipo de luto no judaísmo, um tipo de luto nas sociedades orientais, um tipo de luto nas sociedades indígenas, um tipo de luto diferente inclusive entre os católicos e os judeus. Então, ele se modifica nas religiões, ele se modifica nas culturas e ele se modifica ao longo dos tempos. Se a gente pensar nas exigências que eram feitas à uma família de luto no século 19, [podemos notar que] havia um tempo de luto que até hoje ainda há ecos disso, que é “uma viúva devia ficar um ano inteiro vestindo preto” – tem um eco do que eu acho que é a ideia de que um luto normal tem que durar um ano. Essa ideia de luto normal também está associada ao que são histórias de rituais de luto que a gente herda. [temos] O preto e o tempo [como exemplos disso]. Isso no catolicismo é muito forte [como, por exemplo], a missa de um ano de morte; no



judaísmo, é totalmente diferente, não tem a data; eu diria que o judaísmo opera muito mais com o tempo lógico.

Eu acho que o luto se dá justamente nessa tensão entre aquilo que a gente perde no objeto perdido – e que é uma dimensão importantíssima para Butler, porque ela vai tomar essa experiência de perda como uma experiência de desposseção –, que é uma experiência universal e é, ao mesmo tempo, aquilo que a gente não sabe que perdeu no objeto perdido e que seria a singularidade de cada objeto perdido. Tem algo da experiência da perda que se manifesta em um luto para todos os sujeitos, que é essa experiência da desposseção, que, inclusive, em algum momento, ela reivindica como sendo a desposseção diante da perda como uma espécie de fundamento negativo que poderia refundar uma universalidade do humano na medida em que todos nós perdemos e, na medida em que se você refunda uma universalidade a partir da perda, você não cria uma categoria positiva e, portanto, excludente.

Eu não crio a categoria mulher onde há uma universalidade, não, a universalidade está na experiência de perda. Então, todo mundo entra. Como ela é negativa, ela permite que todo mundo adentre a essa categoria. E esse outro aspecto que ela toma do Freud é que há uma experiência particular de perda, que é essa experiência de você não saber o que você perdeu no objeto perdido. E aí, cada objeto perdido é um objeto perdido para um.



Não importa que o objeto seja o mesmo, importa que cada um perdeu alguma coisa naquele objeto que só quem perdeu perdeu daquele jeito. Então, eu acho que essa tensão entre as duas coisas é um aspecto muito importante da maneira como a Butler pensa o luto e como eu herdo, digamos, esse pensamento dela, para trazer para questões nossas, brasileiras, que eu tento abordar tanto em relação à Marielle, mas também em relação a esse outro capítulo sobre o Brasil que eu trago com Paulo Arantes, que é toda essa discussão do quanto a gente normaliza a perda como alguma coisa que diz que não é só da falta de valor da vida, porque isso é mais ou menos óbvio da vida brasileira. Porque as pessoas morrem e nem ligam, mas é como isso subjetiva um tipo de sociedade.



Oscar Reymundo

Bom, para iniciar, queria agradecer ao Cleyton por ter divulgado esta atividade dentro da Escola, pelo menos no Observatório de Gênero, Biopolítica e Transsexualidade a que pertencço; e agradecer enormemente à Carla. Carla, foi uma surpresa te conhecer e uma surpresa superagradável, eu não li seu livro e ignorava a existência do seu livro, mas amanhã já entro em conta, em campanha para comprar. Me interessa muitíssimo, pelo menos, digamos, somente o título do seu livro já me põe a trabalhar e me permitiu estabelecer articulações entre clínica e política, entre luto,

clínica e política, que eu nunca tinha pensado antes. Te agradeço muitíssimo e concordo com o que você diz em relação a que cada cultura, cada sociedade, cada mola da civilização, cada religião faz sua oferta, digamos, simbólica. Ofereceste recurso para, digamos, elaborar um aberto, um luto. Certamente, a elaboração do luto implica uma dimensão singular de cada sujeito, implica isso que você disse e me parece fantástico quando você diz “o que se perde nesse luto?”.

Certamente, digamos, isso às vezes requer muitos anos de análise para ver o que foi que se perdeu. A princípio, podemos dizer que, além do objeto que de fato se perdeu, também se perdeu a referência do sujeito. Essa referência que o sujeito encontrava no objeto que se perdeu, que o tempo de elaboração do luto que podemos articular com o tempo lógico que você mencionou, eu consigo situá-lo nesse tempo de compreender, o tempo de compreender que não é outra coisa que pôr a trabalhar esse tempo de compreender com o recurso simbólico, que certamente a cultura oferece e para poder chegar em algum momento a um momento de concluir que eu acho que tem a ver com essa articulação entre a clínica e no que diz respeito à elaboração singular de cada um, e a política que disser que corresponderia a esse momento de concluir, que é o retorno da libido para as coisas acergate (?). E aí entra a Pólis. E aí entra essa articulação que pelo menos eu consegui fazer



agora, essa articulação com ____ e a política, que, certamente, quando o luto se elabora, ninguém volta a reviver sua relação com o mundo do mesmo jeito que antes. Há um retorno diferente. Aos que passaram por uma situação de luto, sabemos que volta outro sujeito. Essa marca, digamos, marca um rumo diferente em relação à libido, às coisas do mundo.

Você deu um exemplo lindíssimo como ____ superdelicado a partir da morte de seu companheiro e de como fez uso do recurso simbólico, como escrever um livro. Com seus recursos, seus instrumentos. Um exemplo belíssimo de como a vida de ____ novamente o mundo. Belíssimo. Uma vez que eu participei de um congresso que me convidaram, um congresso internacional sobre medicina de família e comunidade, congresso que se fez em Brasília, e tinha uma mesa no congresso, para mim foi uma surpresa, que era uma mesa sobre luto. Uma surpresa que médicos de médicos de família e comunidade ____ destaca-se que só nasce nesse conceito de luto, e aí eu me deparei com uma coisa fantástica que, nas intervenções, tinha uma questão recorrente, repetida, e que era, precisamente, a dificuldade contemporânea desses tempos para que as pessoas que consultam postos de saúde possam elaborar um luto. Eu me lembro de uma médica de família e comunidade que, por exemplo, que podemos colocar patêntico, digamos, mas, sim, uma senhora consulta por estar muito triste, estar muito triste e ela



tinha feito uma consulta com um médico que estava falando que estava deprimida, que tinha perdido o marido fazia um mês e esta médica, mais advertida do senso comum, digamos, se podemos dizer, “a senhora não está deprimida, está triste, e a senhora parou de pedir antidepressivo, poderia consultar no posto de saúde para pedir um antidepressivo”; evidentemente, há um trato político do luto orientado totalmente, podemos dizer, neste caso, por uma racionalidade neoliberal, orientado por um imperativo de que não há tempo para perder, há que se trabalhar.

E outra coisa, que eu queria colocar para Aline. Aline, eu sou familiar de pessoa desaparecida pela Ditadura da Argentina, de 1976 a 1983. Eu participei basicamente desde o início da fundação do grupo da sociedade, desse coletivo de familiares de desaparecidos, e eu vi uma questão política muito delicada com relação ao luto que se colocou a partir do circuito de desaparecimento de pessoas, que foi o seguinte: a Ditadura deixava passar o tempo, não respondia aos reclamos dos familiares de onde estavam os desaparecidos, onde estavam esses corpos. Foram alguns anos das reclamações e de pedidos e o que tínhamos era o silêncio muito estável, que representava, nesse momento, a Ditadura, até que começamos a pensar que estavam deixando passar um tempo, um tempo que está previsto por lei, acredito que todo mundo na Argentina particular ____ de todo mundo que o tempo que tem que passar



para que uma pessoa desaparecida seja declarada morta. Isso diz respeito, digamos, a questões cirúrgicas, como, por exemplo, disponibilização de heranças quando não damos conta a diferentes coletivos e direitos humanos e de familiares, e animais, e avô...

Quando nos demos conta de que a Ditadura nunca ia dizer onde estavam os corpos, porque estavam esperando... Não é que essa lei operasse ou passaram tantos anos que podemos considerar essa pessoa morta, e isso imediatamente mudou a orientação das reivindicações do grupo de direitos humanos, que era negar a condição de mortos, e isso significou uma bagunça subjetiva e uma bagunça, sem dúvida, dos familiares com relação ao luto, mas, se estávamos orientados por uma questão política muito clara, se você os declarar mortos, terá que dizer quem os matou. Porque aqui não se afundou um navio, aqui não caiu um avião no mar, aqui foram sequestrados pelo Exército. Então, para serem declarados mortos, vocês terão que dizer quem foi que os matou. E isso mobilizou, dentre outras coisas, dentro de um projeto político amplo, nacional, mobilizou o início dos processos militares, coisa que faltou no Brasil. É o que diz a Carla, “a ditadura continua aqui no Brasil”, não se tocou sequer um fio de cabelo dos ditadores e torturadores.

Eu colaborei praticamente no início desta voz da Praça de Maio, como psicanalista. Havia situações políticas, jurídicas, muito complicadas. Porque passaram uns anos e já entravam os tempos



de democracia; havia problemas, por exemplo, para avós, ou tias, ou tios, viajar com as crianças [para] fora do país, com os filhos dos pais desaparecidos. Tinha que ter autorização dos pais. E os pais não tinham sido declarados mortos. A gente tinha lutado para que essa lei não se aplicasse. Não era uma pessoa que disse “vou comprar cigarro” e nunca mais voltou, era outra figura. Havia muitos problemas e muitos juízes que colaboraram em escrever crianças em uma escola. Eram problemas jurídicos. Tinha muitas escolas que tinham diretoras que perguntavam “e os pais dessas crianças?” e, a depender da cara da avó ou do familiar que tinha levado a criança para a escola, que paravam de falar: “tá bom, não interessa, vamos inscrevê-la”. Tinha muita solidariedade nesse caos, nesse sentido. Então, me parece muito interessante, porque sua pergunta “não há luto quando não há morte” é uma questão muito complexa de considerar a morte. Porque sabemos que estavam mortos.

Quem já foi a Buenos Aires e quem teve oportunidade, ainda neste tempo, de passar pela beira do rio, o que chamamos de Avenida Costañera, fica na beira do rio, pode ver, de vez em quando, um grupinho de pessoas jogando flores no Rio da Prata. Porque já sabem, porque apareceram nos processos, porque apareceram nos julgamentos, já sabem, por exemplo, que esses corpos são de familiares sequestrados que foram jogados aos vagões da morte no Rio da Prata. Era uma prática bastante frequente dos militares: dopar



as pessoas depois de elas serem torturadas e as jogavam dos aviões no Rio da Prata. Então, esses rituais, de lutos que não se fecham, que continuam no aniversário do sequestro, a família se reúne na beira do rio e joga flores. Agora cada um, cada família, cada sujeito singular, cada família encontrou seu jeito de elaborar isso. Acho que o exemplo mais bonito, mais cheio de vida, foi o processo da Noite da Praça de Maio. O que ela conseguiu fazer com esse coletivo, de como, a partir do luto singular, eles conseguiram se organizar e sair para o mundo. E, hoje, na Praça de Maio, que está muito velhinha, que chega a ser de passagem, você vê o ____ da militância. Filhas, netas, sobrinhas, que podem usar lenço branco na cabeça, que se ocupam, por exemplo, de outras questões, como organizar painéis populares. Ampliaram, organizaram testes de bairro, ampliaram a ideia de se ter filhos, de algum modo. Deram um outro nome para a maternidade. Um outro rumo para parir vida. Você me fez pensar muito, Carla.



Carla Rodrigues

Eu também agradeço, é muito impactante te ouvir, Oscar. Dá muita coisa para pensar. Sem querer reduzir o problema, porque eu acho que o problema dos desaparecidos da Argentina tem um problema enorme, mas essa dimensão jurídica que você traz, que é “se não tem um atestado de óbito, então quais são as consequências

de filhos que são órfãos, mas não são órfãos, e assim sucessivamente, mulheres que são viúvas, mas não são viúvas...?”. Tudo isso fica em suspenso, sem o que a gente poderia, talvez, chamar, usando ali o Freud, de *Luto e Melancolia*, da prova de realidade. Porque esse papel é algo que participa dessa prova de realidade de que uma pessoa morreu.

No primeiro texto que escrevi sobre luto, eu fazia uma certa comparação entre Butler e Hegel, porque a Butler é uma hegeliana em perenidade, eu diria, porque justamente o Jean Hyppolite, quando ele começa a estudar Hegel, ele precisa dar um exemplo do que que é esse maldito termo em alemão difícilimo de ser traduzido, que é *Aufhebung*. Esse termo, que é tão difícil e que, ao mesmo tempo, fala de uma superação e de uma manutenção. Ele [Jean Hyppolite] dá como exemplo da primeira *Aufhebung* a certidão de nascimento de uma pessoa, que é a primeira escrita sobre a vida de alguém. Era só um corpo vivente que passa pela primeira escrita de algo sobre aquele corpo, portanto, passa pela primeira superação de um mero corpo para sua inscrição no simbólico. Ganha nome, sobrenome, local de nascimento, sexo, nacionalidade e naturalidade. Ali está escrito um monte de coisa, [em] qual país aquela pessoa vai poder entrar com ou sem visto, o que ela vai herdar dos pais e dos avós... Tem muita coisa escrita ali, naquele primeiro papel, sobre você; e, por analogia, a última *Aufhebung* é a certidão de óbito – é



a última vez que você é escrito no campo do Jurídico, claro que no campo simbólico você pode continuar sendo escrito, e é aí que entra a diferença que eu proponho entre o Hegel e a Butler.

No Hegel, a morte é um encontro com um absoluto, então a morte acaba na certidão de óbito, ali acabou. Na Butler, eu entendo que há uma perspectiva de dar continuidade ao morto, no sentido de que, uma vez que ele existiu, ele nunca estará totalmente morto, ele estará presente, ainda que como ausente, na vida daqueles que o conheceram, como na vida social como um todo, e isso vai fazer parte de um movimento dela de crítica ao individualismo. Porque se é assim, se o morto nunca está totalmente morto, isso quer dizer que não é possível pensar que a minha vida começa em mim, a minha vida começa naqueles que vieram antes de mim, naqueles que me antecederam e possibilitaram a minha existência e a minha vida continua na memória daqueles que eu deixei aqui quando eu partir. Então, isso é um movimento de alargamento da vida individual, que deixa de ser tão individual assim e passa a ser muito mais comunitária. É claro que podemos dizer: “bom, mas o pensamento sobre o povo africano com relação à ancestralidade já tinha isso”. É verdade, já tinha isso, mas o que tem de interessante aqui, ou talvez diferente, é uma mulher inserida no campo político dos Estados Unidos e fazendo uma crítica ao modo individualista como a vida é vivida ali.



Retomando os seus comentários a respeito do meu livro, eu queria dizer que fico muito honrada de você ter ficado encantado pelo livro mesmo sem ter lido, porque, sobretudo, você menciona o título e eu queria, então, dizer para quem está escrevendo tese ou dissertação sobre a importância de um título. Porque um título, ele, de fato, tem que poder condensar tudo isso que a gente vai entregar depois para nosso leitor. Mas eu queria também observar que essa questão sobre a maneira como Freud compreende o luto, de que então é preciso fazer um investimento libidinal em um outro objeto, é que isso me parecia, no começo, completamente impossível, porque isso suporia uma hipótese de substituição do objeto, e eu acho que a escrita do livro – como você disse, “o livro é um objeto simbólico” – é uma coisa muito interessante para mim, é a invenção de um objeto. É um momento muito mágico quando o livro chega fisicamente a suas mãos, porque havia uma ideia na sua cabeça que você escreve, mas depois se transforma em um objeto material, então, para mim, funcionou um pouco também para eu dizer que não tem como, necessariamente, você ter que fazer um investimento libidinal em outro objeto, talvez você tenha que fazer um investimento libidinal na invenção de um outro objeto. Para mim, o livro é um objeto que eu crio no mundo, então, como um novo objeto, ele funciona como uma realização simbólica.



Samuel Nantes

Retomando o debate da Butler e a política: no debate com o Paulo Arantes, a professora coloca o seguinte problema para a obra da autora no tocante à política: “[...] encontraríamos aqui as condições de possibilidade de luta por emancipação ou, com Butler, estamos apenas propondo a união dos excluídos para fortalecer reivindicação de inclusão?”. Aqui, me detenho na questão: qual o sentido da política em Butler? Há uma leitura bastante recorrente de que política significa transformar uma reivindicação particular em universal. Ou seja, levar uma demanda local a uma questão estrutural. Sem essa passagem, a luta se transformaria em reformismo, apelo à política institucional ou mera luta por inclusão. Mas Butler não queria apontar uma outra direção? Uma política ligada ao próprio espaço da ação? Uma política oriunda da questão colocada em corpos-aliança: como viver uma vida boa em uma vida ruim?



Aline Karolinne Melo

Carla, vou retomar a Ditadura novamente, porque uma das marcas da Ditadura, no Brasil, foi esse caráter, essa aparência de legalidade que ela tinha. Então, ela jogava muito com o fato de o sujeito não saber quando estava dentro dos limites da Lei; a impressão que se tinha era [de] que o Regime Militar poderia

embaraçar quando quisesse os limites do direito e da Lei e havia, nesse sentido, uma certa aparência de legalidade. Assim, minha questão é se seria possível pensar uma biopolítica na Ditadura e que tipo de gestão e controle social há nessa desordem que, embora um caráter de desordem indiscutível, sobretudo que a gente sabe, a Ditadura tinha essa aparência de legalidade. Então, como pensar isso nesses termos?

José Augusto Rocha

Bom, Carla, escutar você falando é fascinante, dá quase para ouvir o seu pensamento trabalhando. A inteligência em exercício. Bem, minha primeira pergunta foi de Enéas, agora esta é mais curta: se há corpos marcados pela biopolítica, há corpos sob a direção da necropolítica. Como fazer [com] que um corpo indígena, isto é, selvagem, importe?

Carla Rodrigues

Samuel, tem uma frase que eu escrevi em um prefácio de um livro da Butler, *A força da não-violência*, em que eu digo que, para Butler, são políticos os próprios termos em que se faz política, então isso quer dizer que, quando ela começa, lá em *Problemas de gênero*, a interrogar o feminismo e dizer “mas é possível continuar fazendo um feminismo só em nome do sujeito mulher?”, o que ela



está interrogando é exatamente como sustentar uma política de representação se a gente feminista não sabe dizer a quem, a rigor, a categoria mulher representa. Então, isso significa que, lá pelas tantas, ela diz uma frase bem parecida com essa que acabei de dizer [que são políticos os próprios termos em que se faz política].

Se a gente é obrigada a, primeiro, adentrar a categoria mulher e se constranger nessa categoria para só então poder, representada por essa categoria, reivindicar direitos, a gente está deixando de considerar o que tem de político em adentrar essa categoria. Estou dizendo isso porque, justamente no final da sua pergunta, você menciona a ideia da política ligada ao espaço da ação ou o que diria, em termos foucaultianos, a ideia da agência. Então, o que ela está tentando, eu acho, afirmar enquanto política é que nós sempre teremos um espaço de agência, independentemente de que tipo de opressão a gente esteja vivendo. Esse espaço de agência pode ser maior ou menor, pode ser mais fácil ou mais difícil, mas ele sempre estará presente, porque nunca há a possibilidade de uma opressão total e absoluta, assim como, por um outro lado, não há a possibilidade de uma liberdade total e absoluta, então tudo estará relativo a alguma coisa.

Agora, especificamente, no debate de fazer política na chave inclusão-exclusão, eu chamo atenção que o capítulo do livro tem como título alguma coisa como “pensando com e contra Butler”⁵²,

52 O título completo é *Interdependência e moralidade: um debate com e contra Butler*.



porque eu trago justamente esse problema de que o Brasil, em vez de estar caminhando em direção aos modelos de desenvolvimento do Norte Global, é o contrário: o Norte Global é que está caminhando em direção à periferia do mundo, onde o Brasil está e sempre esteve, em um profundo lugar de desigualdade socioeconômica, racial, espacial, etc., etc. Então, eu pego do Paulo Arantes essa ideia de que, se a gente continuar pensando com a chave inclusão-exclusão, a gente não vai sair do lugar, porque a gente só vai aumentar o número de incluídos, e esses incluídos estão sempre virados de costas aos excluídos; a gente não vai construir emancipação no sentido mais amplo do termo, e é o que a lógica liberal quer: que não se produza emancipação, que a chave continue sendo a chave de gestão entre inclusão e exclusão.

Aí, o que acontece: por que o título do capítulo é *com e contra Butler*? Porque a Butler tem uma proposição de uma democracia radical que vá promover essa possibilidade de emancipação e eu tenho uma dúvida ou, pelo menos, uma pergunta: mas essa solução de uma democracia radical é uma solução no Brasil? Porque a gente nem conhece uma democracia ainda. Então, uma coisa é você viver em um país como os Estados Unidos, no Norte Global, e dizer “olha, a democracia precisa ser aprofundada, melhorada, aprimorada”; é um tipo de reformismo, digamos, dessa democracia que, a mim, parece muito insuficiente para o caso brasileiro, porque, para o caso



brasileiro, isso significa a necessidade de inaugurar uma democracia de verdade, coisa que a gente ainda não conheceu; nós não vivemos numa sociedade democrática, podemos viver num regime político formalmente democrático, mas uma sociedade democrática a gente não conhece. Mas, claro, eu não tenho nenhuma ilusão de que a sociedade estadunidense é uma sociedade democrática, mas me parece que há uma diferença importante, que é a percepção de que nós sempre estivemos orientados por esta pergunta: “como viver uma vida boa numa vida ruim?”.

A ideia desse capítulo me veio muito antes de ele ser escrito, quando eu estava justamente lendo *Corpos em aliança*, em que tem um certo momento [em] que você chega a ficar com pena dela, porque ela está falando da precarização da vida, da proteção do Estado nos Estados Unidos, da falta de serviços de saúde, da falta de emprego, que você fala “coitada!”, assim, ironicamente, tudo o que ela está dizendo é tudo o que sempre vivemos aqui. É aquela coisa que conversamos na sua qualificação, que é a questão dos entregadores, é uma questão que ela aparece mais num certo momento, mas sempre houve trabalho precário no Brasil, é o que sempre houve, inclusive um exemplo, que acho que não dou no livro, mas que acho importante, é a reivindicação das empregadas domésticas, que passaram décadas reivindicando direitos trabalhistas e que bom, dois, três anos depois da PEC das Empregadas Domésticas, vem a Reforma Trabalhista e



desmonta todo o sistema de seguridade de trabalho, quer dizer, elas levaram 30 anos, que [a PEC] foi desmontada em dois ou três, mas que não foi desmontada só para elas, foi desmontada para todo mundo; é quase que o mesmo movimento: ao invés de elas conseguirem alcançar aquilo que era a proteção do trabalho de uma maneira geral, o que acontece é que a proteção do trabalho volta às condições precárias em que as empregadas domésticas sempre trabalharam.

A coisa que eu quis marcar nesse capítulo é que nós sempre fomos pautados por essa pergunta “como viver uma vida boa numa vida ruim?”, porque é uma sociedade fraturada. O título do texto do Paulo Arantes que eu trabalho se chama exatamente isso, *A fratura social brasileira*. E, claro, outra coisa que eu também disse, num outro texto que não está publicado, que é essa coisa do filme que ganhou o Oscar, *Nomadland*, aquela história de uma trabalhadora sem raiz nenhuma que sai de cidade em cidade procurando emprego. Bem, nós temos um nome para isso desde os anos [19]30, que se chama “boias-frias”, não ganhou nenhum Oscar, mas está aí desde sempre, um cara que sai de seu lugar até um outro em que ele consiga trabalho, não é um nome tão chique como *Nomadland*, mas está aí há muito tempo. Então, um pouco dessa ideia de que há um limite de pensar a Judith Butler, que é um limite de contexto político em que ela se insere e o contexto político em que nós estamos.

Está em previsão agora, na [Editora] Autêntica, na Coleção FILÔ, um livro dela em que ela fala da pandemia, que nós traduzimos



no laboratório, e o livro dela se chama *Que mundo é este? Uma metodologia pandêmica*. É muito curioso que o Brasil entra como um caso de gestão da pandemia pela extrema direita, ela cita o presidente Bolsonaro em associação ao presidente Trump como os dois casos mais catastróficos de gestão da pandemia, mas o Brasil também entra na bibliografia: estão lá Viveiros de Castro, Déborah Danowski, Denise Ferreira da Silva; está lá um monte de gente que está pensando exatamente essa pergunta: que mundo é esse que está sendo destruído enquanto possibilidade de mundo que está sendo habitável? É um livro interessante. Quando a gente começou a traduzir, eu disse: “A Butler começou a descobrir o fim do mundo”, coisa que aqui, no Brasil, a gente já sabia que estava acontecendo, bastava prestar atenção em nossos próprios autores: no Krenak, *A queda do céu* do Kopenawa, tem muita gente dizendo por aqui que o mundo está acabando, então eu fiz essa blaguezinha com meus alunos tradutores: “Gente, a Butler descobriu que o mundo vai acabar, está citando até o Viveiros de Castro, antropoceno e tal”.

Agora, eu vou para Karol, a Ditadura. A biopolítica talvez tenha encontrado, ou encontre nas ditaduras um terreno mais fértil, porque se trata de um tipo de gestão e controle social da vida a partir de uma organização política onde [se] pode, inclusive, matar dentro de uma suposta legalidade – exatamente essa frase que José Augusto está postando aqui no *chat*, “os povos originários sabem



que o mundo vai acabar há cinco séculos, a Butler descobriu agora”; inclusive, descobriu de um modo bastante desagradável, porque ela mora na Califórnia, ela menciona os incêndios, quer dizer, o mundo está pegando fogo e não é só na Amazônia. Voltando, Karol, eu acho que uma coisa que as ditaduras em geral proporcionam à biopolítica, se a gente pensar lá quando Foucault formula o conceito de biopolítica ele associa à forma de gestão da população dos governos democráticos, então a biopolítica do fazer viver, a biopolítica vitalista do incremento da vida é uma biopolítica que, supostamente, não assassina, não mata, ela abandona à própria sorte para morrer; mas a ditadura tem sobre o governos democratas: ela pode tanto abandonar à própria sorte e deixar morrer, como pode, como fez no Brasil e como fez na Argentina, assassinar dentro de uma suposta realidade, ela prende arbitrariamente e ela mata arbitrariamente.

As ditaduras têm duas formas de fazer morrer, não só uma: têm a forma do soberano, que é fazer morrer diretamente para se provar forte, e a forma do governo democrático, que é abandonar à própria sorte e deixar morrer, e é sobre essa forma direta do assassinato, da tortura, do desaparecimento, que a gente tem um passivo, um legado da última Ditadura Militar, mas a gente também tem o legado do governo Bolsonaro, que, ainda que tenha sido um governo eleito pela via democrática, foi um governo de extermínio, basta pensar, por exemplo, que, quando a pandemia começou, ele



não só ignorou as pessoas que estavam morrendo de covid, mas ele ignorou grupos inteiros de população que precisariam de tipos de política diferenciada. Vou chegando mais perto da pergunta do Augusto, quando reivindica políticas específicas de prevenção à covid para a população carcerária, para a população de rua, indígena, para a população de favela, de periferia, e ele vai, sistematicamente, ignorando isso, é uma forma de controle da biopolítica que não abandona à própria sorte, promove a morte. Quando ele não deixa que as pessoas saiam das prisões, ele está condenando as pessoas à morte; quando ele não leva vacina a ninguém, mas também não leva para a população indígena, ele está, diretamente, matando aquelas pessoas, tanto é que, agora, há um movimento, que espero que vingue, que é de não deixar passar batido, ou seja, não anistiar os crimes que o Governo Bolsonaro cometeu.

Por fim, eu vou para a questão do Augusto. Tem uma passagem desse livro *A força da não-violência* [de] que eu gosto muito, que é uma passagem em que a Butler fala de biopolítica e necropolítica. Ela começa a falar de necropolítica, não por acaso, em *Quadros de guerra*, que é um livro de 2009, escrito, portanto, logo depois do *crash* das bolsas do mercado financeiro, da crise dos *subprimes* que varreu a economia mundial, especialmente a economia norte-americana, tirando as pessoas das suas casas, as pessoas perderam as suas casas por conta das hipotecas. Nesse livro de 2009, é a



primeira vez que ela cita o *Necropolítica* do Achille Mbembe; depois, em 2012, ela faz esse discurso em Frankfurt, que ele tem como título *Como viver uma vida boa numa vida ruim*, que é o discurso quando ela ganha o Prêmio Adorno, e ela ainda está trabalhando com a biopolítica como um elemento mais forte. Ela cita necropolítica em *Quadros de guerra*, mas a biopolítica permanece como conceito mais forte. Em *Corpos em aliança*, a mesma coisa, tem um capítulo inteiro dedicado a pensar a crise do neoliberalismo e a precariedade e o abandono das vidas a essa condição precária a partir, também, do conceito de biopolítica de Foucault; mas, quando chega na forma da não-violência, ela retorna a uma passagem clássica do Foucault, que é a página 306 do *Em defesa da sociedade*, que é um clássico, todo mundo cita: o racismo é a única condição de justificar um Estado assassino – a situação é um pouco maior do que essa –, resumindo, é isso: pelo biopoder ou pela biopolítica, dependendo da tradução, a única forma de haver o Estado assassino é o racismo, e a isso ele dá o nome de biopolítica.

Acontece que a Butler, em *A força da não-violência*, diz que isso que o Foucault está pensando como biopolítica é insuficiente para a gente pensar certas formas de violência contra populações inteiras – como você mencionou: as populações indígenas –, porque a biopolítica está dirigida àqueles que, pensando com Foucault, àqueles que já são considerados cidadãos de um país, então já teria



estatuto de sujeito de direitos e ele perde o direito de continuar vivendo, mas ele perde um direito que lhe estaria assegurado, só que falha, e ele é abandonado à morte. A necropolítica, segundo ela, é algo mais profundo, é a maneira que eu acho que ela está lendo Mbembe, ela atua ali mesmo em populações às quais sequer foi dado o direito de viver, direito de ser cidadão, o direito de existir. Porque não haveria necessidade de um outro termo de pesar a morte, a biopolítica é um termo que incide sobre a vida, que também incide sobre a morte.

Foucault está lá primeiro, nos Estados soberanos; um soberano faz morrer para provar seu poder e deixar viver, porque é só viver essa vida sob a qual ele não legisla. Nos Estados democráticos, essa equação [se] inverte e as biopolíticas vitalistas vão tomar conta da vida, vão gerir a vida; vai ter política econômica, política de saúde, estatística, mensuração, censo, enfim, todo tipo de política de gestão de população que incrementa a vida, só que não para todos, mas esse “não para todos” faz [com] que, então, certas vidas sejam abandonadas à morte. Essas vidas que estão abandonadas à morte são populações excedentes, para usar um significante que apareceu várias vezes hoje; é um resto, mas esse resto deveria estar contemplado em uma política de vida, mas é como se o Estado dissesse: “eu não consigo alcançar todo mundo”, então, tem algumas



vidas em relação às quais o Estado fracassa e não alcança, a gestão social da população não chega lá.

Eu acho que a necropolítica é um modo mais radical de pensar e nisso eu tenho uma grande crítica a quem usa necropolítica só como um termo que quer dizer uma política de morte, já que, na verdade, a necropolítica é uma maneira de negar a possibilidade de existência daquela vida; ela está condenada à morte desde o começo, ela não é o acontecimento de percurso, um erro de cálculo, um excedente de população que não se consegue gerir, ela é um conjunto de população condenado a não existir. Então, nesse sentido, pensar a população indígena no Brasil é pensar, inevitavelmente, nesse fim de mundo que aconteceu cinco séculos atrás. Para barrar o que acontece hoje, é preciso voltar cinco séculos atrás e pensar a violência colonial que nos constitui como sociedade e que, ao nos constituir como sociedade, elimina a possibilidade de existência da população indígena. Eu não tenho uma resposta de como retirar a população indígena da necropolítica, mas eu tenho um trabalho, ou uma pesquisa, um engajamento nesse tema, de que isso que aconteceu séculos atrás ainda nos acontece todos os dias.





eclipsi Laboratório de Psicanálise,
Clínica e Estudos Interculturais