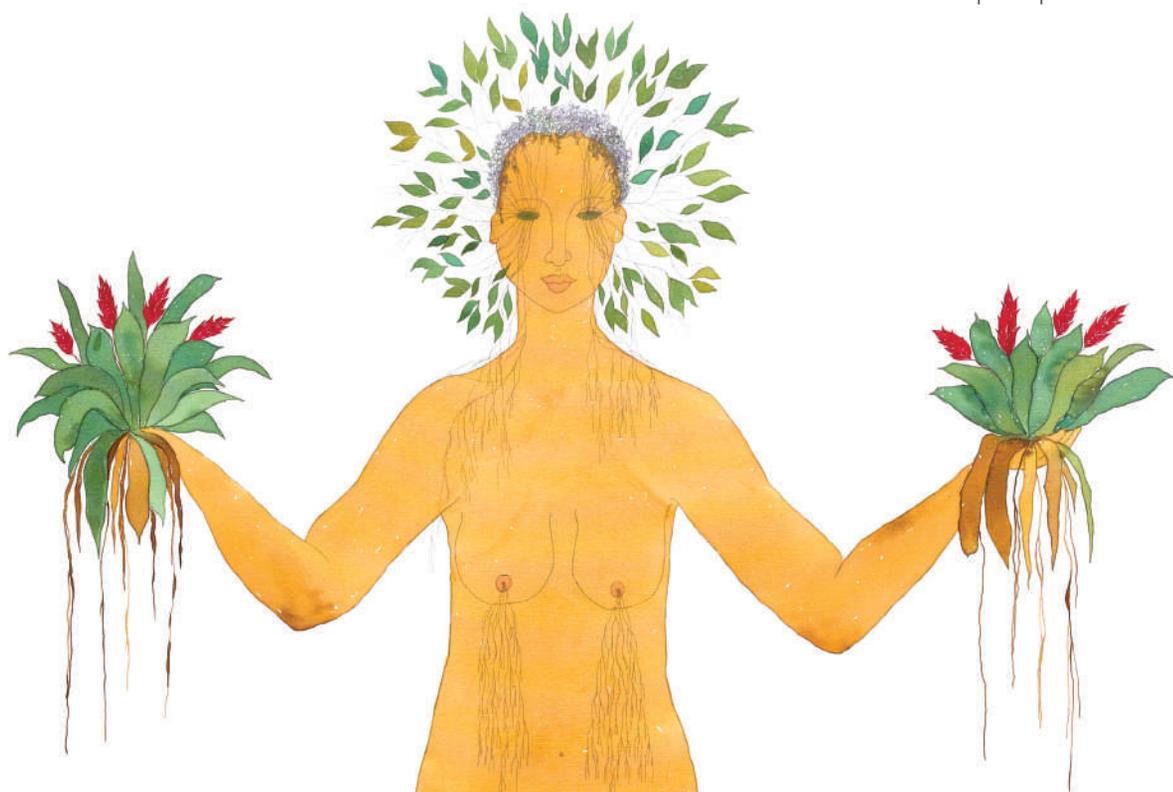


Intolerâncias

Volume 22 | Nº 2 | Ano 2024



Calibán

Revista Latino-Americana
de Psicanálise



Calibán

Revista Latino-Americana
de Psicanálise

Intolerâncias

Volume 22, Nº 2, Ano 2024

ISSN 2311-3642 - Semestral

Publicação oficial da Fepal
(Federação Psicanalítica da América Latina)
Luis B. Cavia 2640, apto. 603, esq. Av. Brasil
Montevideo, 11300, Uruguai
revistacaliban.rlp@gmail.com

www.facebook.com/RevistaLatinoamericanadePsicoanalisis

www.instagram.com/caliban.rlp

Staff

Editores

· Carolina García Maggi (Uruguai, APU), Editora-chefe
· Cecília Moia (Argentina, APA), Editora-chefe suplente
· Eloá Bittencourt Nóbrega (Brasil, SBPRJ), Editora associada
· Silvana Rea (Brasil, SBPSP), Editora associada suplente
· Alicia Briseño (México, SPM), Editora associada
· Griselda Sánchez Zago (México, APG), Editora associada suplente

Comissão Executiva
Raya Angel Zonana (Brasil). **Argumentos:** Soledad Sosa (APU, Uruguai, Editora), Abigail Betbedé (SBPSP, Brasil, Editora), Silvia Gadea (APU, Uruguai), Samantha Nigri (SBPRJ, Brasil), Marina Meyer (SPM, México), Miriam Grinberg (SFCM, México), Claudio Danza (APU, Uruguai), Daniel Castillo (APU, Uruguai), Esteban Jijon (GPQ, Quito), Gisela Gorrese (SBPRJ, Brasil). **Vórtice:** Eloá Bittencourt (SBPRJ, Brasil, Editora), Cecilia Rodríguez (APG, México), María Luisa Silva Checa (SPP, Peru), Regina Estevez (SPFor, Brasil), Ana Córdoba (SPC, Venezuela), Nilza Campos (SPBsb, Brasil). **Dossiê:** Silvana Rea (SBPSP, Brasil, Editora), Suzanne Robell Gallo (SBPSP, Brasil), Claudia K. Halperin (SBPdePA, Brasil), Paula Ramalho (SBPSP, Brasil), Judith Harders (APM, México). **De Memória:** Adriana Pontelli (APC, Argentina, Editora). **Extramuros:** Griselda Sanchez Zago (APG, México, Editora). **Clássica eModerna:** María Luisa Silva Checa (SPP, Peru, Editora). **O Estrangeiro:** Gabriela Levy (APU, Uruguai, Editora). **Incidente:** Cecilia Moia (APA, Argentina, Editora), José Galeano (APdeA, Paraguai). **Cidades Invisíveis:** Claudia Carneiro (SPBsb, Brasil, Editora). **Arte e Comunicação:** Mariana Mantiñán (APU, Uruguai, Editora)

Editores de Revisão
Versão em espanhol: Soledad Sosa (APU, Uruguai)
Versão em português: Tiago Mussi (SBPRJ, Brasil, Editor), Daniel Senos (SBPRJ, Brasil), André Luis Vale (SBPRJ, Brasil)
Versão em inglês: Analía Wald (APA, Argentina), Ananya Kushwaha (IPS, India), Adriana Ponzoni (APU, Uruguai), Susana Muszkat (SBPSP, Brasil), Ilse Rehder (SPP, Peru)

Conselho de Editores Regionais
Fernanda Borges (SBPRJ, Brasil), Raquel Plut Ajzenberg (SBPSP), Sandra Selem Ferreira Adami (SPMS), Jacó Zaslavsky (SPPA), Daniela Morábito (SPM), Ramón Florenzano (APCh), Rosa Martínez (APCh), Eduardo Kopelman (APC), Jorge Bruce (SPP), Rómulo Lander (SPC), María Arleide da Silva (SPR), Cristina Bisson (APdeBA), Ana María Pagani (APR), Julia Braum (SAP), Paolo Polito (AsoVeP), Julia Casamadrid (APM), Carlos Frausino (SPBsb), Cristina Curiel (SPM), José Galeano (APdeA, Paraguai)

Conselho Consultivo
Abel Fainstein (Argentina, APA), Bernardo Tanis (Brasil, SBPSP), Dominique Scarfone (Canadá, CPS), Elias Mallet da Rocha Barros (Brasil, SBPSP), Laura Verissimo de Posadas (Uruguai, APU), Leopoldo Bleger (França, APF), Leopold Nosek (Brasil, SBPSP), Marcelo Viñar (Uruguai, APU), Marta Labraga de Mirza (Uruguai, APU), Moisés Lemlij (Peru, SPP), Olgária Chain Peres Matos (Brasil, FFLCH/USP, EFLCH/Unifesp), Stefano Bolognini (Itália, SPI)

Comissão Diretiva

Presidente
Wania Cidade (SBPRJ)
Suplente: Sergio Lewkowicz (SPPA)
Secretária-Geral
Joyce Goldstein (SPPA)
Suplente: Ana Velia Vélez (SPB)
Tesouraria
Pablo Marcelo Santander Toro (APCh)
Suplente: Juan Dittborn (APCh)
Coordenadora Científica
Marina Massi (SBPSP)
Suplente: María Cristina Fulco Fernández (APU)
Diretora de Publicações
Adriana María Pontelli (APC)
Suplente: Lúcia Palazzo (SBPRJ)
Diretora de Sede
Ana Irigoyen (APU)
Suplente: Alberto Moreno (APU)
Diretora de Comunidade e Cultura
Diana Zac (APdeBA)
Suplente: Alicia Briseño Mendoza (SPM)
Diretora de Conselho Profissional
María Pía Costra Santolalla (SPP)
Suplente: Martha Patricia Infante (Socolpsi)
Coordenadora de Crianças e Adolescentes
Zoila Beatriz Ortiz (Socolpsi)
Suplente: Anabella Sosa de Brostella (APAP)

Revista indexada em Latindex

- As opiniões dos autores dos artigos são de sua exclusiva responsabilidade e não refletem necessariamente as dos editores da publicação. Autoriza-se a reprodução citando a fonte e apenas com autorização expressa por escrito dos editores.
- Se você é responsável por alguma das imagens e não entramos em contato, por favor, comunique-se conosco por email.

Créditos das imagens

Em capas e interiores
Rosana Paulino e Angélica Dass
www.rosanapaulino.com.br
@rosanapaulino.official
www.angelicadass.com
@angelicadass

Ilustrações de abertura das seções
Lucas Di Pascuale (pp. 14, 106, 114, 172, 186, 200, 208)

Tradução, correção e normatização de textos
Alejandro Turell, Natalia Mirza, Gastón Sironi, Laura Rodríguez Robasto, Mariné Fernández Gianni, Denise Mota, Ricardo Duarte, Luísa Marques Berrutti, Lenora Pereira

Assistente editorial
Arena Hernández

Direção de arte e diagramação
Dí Pascuale Estudio

Índice

6 Editoriais

6 Intolerância, fanatismo e realidade psíquica

Wania Maria Coelho Ferreira Cidade

10 Lançar mundos no mundo

Carolina García Maggi

14 Argumentos: Intolerâncias

16 Intolerância, fanatismo e realidade psíquica

Marcelo N. Viñar

19 A essência simbólica do ser humano: sua força e sua fragilidade. Fanatismo e polarização no século XXI

Ruggero Levy

30 Intolerância, lógica identitária e outros modos de pensar o comum

Analía Wald

46 Os outros, os fanáticos: uma aproximação incômoda

Marisol Bedoya

54 Um estudo sobre a mente fanática

Roosevelt Cassorla

69 Intolerância ao enigma feminino: matar a mulher!

Marta Gerez Ambertin

80 Fúria Negra: a adaptação psíquica ao trauma da opressão

Beverly J. Stoute

106 O Estrangeiro

108 A tolerância como sintoma

Diego Singer

114	Vórtice: Indiferença	172	Textual
116	Indiferença <i>Eloá Bittencourt Nóbrega</i>	174	Celebração da cor Uma conversa com <i>Angélica Dass</i>
118	A indiferença do psicanalista: traição a si mesmo <i>Adrián Liberman L.</i>	186	Clássica e Moderna
121	Palavras proscritas <i>María Julia Ardito</i>	188	Virgínia Leone Bicudo: estudos raciais, a institucionalização e a difusão da psicanálise no Brasil <i>Carlos Cesar Marques Frausino e Paola Amendoeira</i>
125	Luto, desmentida e indiferença pelo mundo que se despedaça <i>Maria Luiza Gastal</i>	193	Nise da Silveira e o enigma da loucura <i>Ney Marinho</i>
128	Indiferença e hospitalidade <i>Luis Grieco</i>	200	De Memória
132	A <i>belle indifférence</i> da branquitude nos institutos de formação psicanalítica <i>Juan Telles e Larissa Albertino</i>	202	Deixa eu te contar... A Saúl Peña <i>Max Hernández Camarero</i>
134	Dossiê: Africamérica	204	Eduardo Gastelumendi: entre o aqui e o lá <i>María Pía Costa Santolalla</i>
136	Africamérica <i>Silvana Rea</i>	208	Bitácula
139	Ofícios, costumes e gênios: africanas e afrodescendentes no México colonial <i>María Elisa Velázquez Gutiérrez</i>	210	Artista neste número O que nos costura em igualdade e o que nos pluraliza? Sobre os impactos diante da obra de Rosana Paulino <i>Simone Wenkert Rothstein</i>
147	Afro-latinos: vestígios, memória e cicatrizes <i>Boniface Ofogo Nkama</i>	214	Autores neste número
154	Monolingüismo como política de inclusão/exclusão: a dignidade da pessoa humana na escola rural angolana <i>Ezequiel Pedro José Bernardo</i>	217	Orientações aos autores
161	Decolonização do pensamento e intelectualidade orgânica: o papel do Movimento Negro no Brasil <i>Claudia Miranda</i>		
168	Nasci do carvão <i>Bento Baloi</i>		

Intolerância, fanatismo e realidade psíquica

Esta história de violência e injustiça é lembrada cada vez que um homem negro desarmado é morto. [...] Viver em uma sociedade racista implica sofrer desvalorização e degradação diariamente.

Beverly Stoute

O 35º Congresso Latino-Americano de Psicanálise elegeu como tema *Intolerância, fanatismo e realidade psíquica*, no meu ponto de vista, por nos encontrarmos em um momento em que a violência, a exasperação de convicções (que tendem a eliminar a convivência com a heterogeneidade), a derrocada da pensabilidade e a ascensão do ódio ao outro, no campo individual e no coletivo, expandiram-se na América Latina e no mundo. O que observamos é uma sociedade doente, que produz sintomas psíquicos variados, desesperança em relação aos pactos sociais que privilegiam a vida e o bem-estar, e quebra da lei, enquanto elemento simbólico no trato social e na dinâmica das relações interpessoais.

Certa vez escutei a ativista política brasileira Lúcia Xavier¹ dizer que os brancos estranham e se assustam com o crescimento do fascismo, mas que há quinhentos anos as populações africanas escravizadas e os seus descendentes denunciam o racismo, e esse mesmo grupo não se importa. Ora, a centralização e a ditadura impostas pelo sistema político fascista são práticas que um número incontável de pessoas não quer ver, nem experienciar, visto que se trata do auge da intolerância e do fanatismo, que ignoram, excluem e matam a alteridade.

Em face da compreensão de que o racismo passa necessariamente pela intolerância ao diferente, pela lógica da superioridade e da inferioridade, pelo mecanismo de projeção do ódio nas pessoas não brancas, pela convicção fanática de que o negro² é o inimigo que

deve ser aniquilado, simbólica ou efetivamente, e uma vez que o 35º Congresso da Federação Psicanalítica da América Latina (Fepal) também tratará desse tema, convidamos para escrever neste número de *Calibán* a psicanalista norte-americana Beverly Stoute.

Em seu artigo, ela compartilha conosco seu pensamento a respeito da ininterrupta violência e desumanização contra as populações negra e indígena, e demonstra como o racismo incide na subjetivação e provoca adoecimentos físicos e psíquicos nesses sujeitos, fato que configura a demanda de investigação teórica e clínica por parte dos psicanalistas.

Conheci Beverly Stoute em dezembro de 2020, num *webinar* promovido pela Associação Psicanalítica Internacional (IPA). Na época, reunimo-nos, com a moderação da psicanalista Paula Ellman, a Beverly, o psicanalista Fakhry Davids e eu. Representávamos, respectivamente, a América do Norte, a Europa e a América Latina, e conversamos sobre *Thoughts about prejudice and racism in our worlds: implications for our IPA* [Reflexões sobre o preconceito e o racismo em nossos mundos: implicações para nossa IPA]. Naquele encontro, ambos me impressionaram por trazerem, de maneira viva e enfática, o racismo para dentro da clínica psicanalítica, como fator preponderante de sofrimento psíquico e trauma. A novidade não estava somente em suas apresentações, mas igualmente no fato de serem psicanalistas afrodiáspóricos que abordavam o tema enfatizando aspectos muito comuns na realidade latino-americana.

Agora Beverly apresenta o texto “Fúria Negra: a adaptação psíquica ao trauma da opressão”, com a mesma fluidez e desenvoltura daquele primeiro encontro, o que assinala seu vasto conhecimento e sua importante pesquisa a respeito do racismo, do impacto da escravidão sobre os sujeitos negros, das relações inter-raciais e das consequências traumáticas das experiências na vida cotidiana dessas pessoas.

A autora inicia o texto abordando o trauma racial sofrido pelo próprio Freud, devido à sua condição de judeu, e postula que isso o atrapalhou na percepção das dimensões social e cultural na construção do psiquismo. Segundo ela, a ausência dessa temática nos primórdios da psicanálise, o fato de Freud não ter examinado amiúde a opressão e o trauma raciais, trazendo-os para o seio de suas formulações teóricas, empobreceu a psicanálise, que se omitiu em relação à dor e ao trauma provocados pelo racismo, bem como impediu o reconhecimento desse fenômeno por parte da comunidade psicanalítica. Para Beverly, a negação de Freud quanto à opressão racial reverbera até os dias atuais, tendo implicações inclusive na falta de reflexões e de diversidade nos ambientes psicanalíticos.

Mas foi o episódio global da pandemia e, em meio a esse processo, o assassinato de George Floyd que deram elementos para Beverly pensar em um despertar da população mundial para o desdém, o silenciamento e as injustiças contra a população afro-americana.

A pandemia, como sabemos, foi indiscriminada e atingiu a todos, com o medo e a ameaça de morte sendo partilhados entre nós. Para Beverly, quando a pandemia e um brutal assassinato racista se encontraram no tempo e no espaço, acercou-se da dupla analítica a possibilidade de reconhecimento do universo cultural compartilhado. Isso tem importância na construção do pensamento da autora, pois ela julga que foi justamente a negação das influências deletérias do mundo externo racista no desenvolvimento da teoria psicanalítica que afastou os psicanalistas das ponderações sobre esse grave fenômeno que mata, discrimina e adoce populações inteiras, como foi o caso dos povos indígenas, que viram desaparecer da face da Terra tribos inteiras e idiomas originários de nosso continente americano.

1. Lúcia Maria Xavier de Castro é brasileira, ativista de direitos humanos e coordenadora da ONG Criola. Foi revisora da Declaração de Durban e do seu Plano de Ação na 3ª Conferência Mundial contra o Racismo, a Discriminação Racial, a Xenofobia e as Intolerâncias Correlatas.

2. Na classificação do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), usam-se os termos *preto* e *pardo*. Denominamos *negro-negra* o somatório de pretos e pardos no Brasil. É também a expressão usada politicamente, integrando populações que foram apartadas visando à sua fragilização e dominação.

O texto também deixa evidente o fato de o sofrimento da população afro-americana não importar para a população em geral, não havendo qualquer comprometimento ou responsabilidade em relação ao desenrolar dos acontecimentos. Diz ela: “O fato do nosso legado de racismo ter nos impedido de nos tornarmos um ‘nós’ universal”.

Beverly defende a inclusão das “narrativas socialmente inseridas”, para tocar no conceito “de um *self* culturalmente inserido, que internaliza a influência de raça, cultura, etnia, gênero, classe, ambiente social e contexto histórico”.

Entretanto, o desdobrar da história de incessantes injustiças sociais encontra, em um momento de luto e ameaça de extinção da humanidade pela covid-19, a face de um negro que clama por socorro: ele diz que não consegue respirar, ele tem rosto, ele tem nome, ele tem identidade, e seu algoz, tal qual os caubóis estereotipados dos filmes de heróis americanos, impávido, o extermina em plena luz do dia no século XXI. Nós, o mundo, através do olhar de uma jovem³ que filmou o assassinato, assistimos estarecidos à violência racial que mata todos os dias. Fomos todos testemunhas, e esse fato redimensionou o escárnio contra o corpo negro.

Na perspectiva da psicanalista, esse racismo sistêmico, que afeta profundamente a realidade psíquica dessas populações, se escancarou com a imagem de Floyd sendo assassinado pelo policial no auge da pandemia. A pressão popular “sem precedentes”, que naquele momento uniu brancos e negros, fez com que a realidade social invadissem várias esferas da vida, do trabalho e da teoria. A partir dessa experiência, Beverly associou o trauma racial experienciado por Freud a uma releitura do conceito de dano moral e deu início à sua conceituação de Fúria Negra como mecanismo de defesa. Teria sido essa fúria que mobilizou tanta gente ao redor do mundo clamando por justiça para George Floyd. Lembrei-me de uma menininha negra em uma das manifestações, parecendo realmente furiosa e gritando: “No justice, no peace” (sem justiça, sem paz).

Um parêntese: George Floyd foi assassinado no dia 25 de maio de 2020; no dia 18 de maio de 2020, portanto sete dias antes do assassinato do norte-americano, morria assassinado no Rio de Janeiro, em uma ação policial, o jovem João Pedro Mattos Pinto, de catorze anos de idade, em plena pandemia e com a costumeira crueldade contra a população negra: eles levaram o corpo do jovem, baleado dentro de casa, e nem contataram a família, que desesperada teve que procurá-lo pela cidade.

“Polícias de seis estados brasileiros mataram, em média, seis pessoas negras por dia em 2020 – uma vítima a cada quatro horas. [...] Os números se referem ao primeiro ano da pandemia de covid-19” (Ferreira, 2021, par. 1). Em tempos normais, segundo a ONU, “a cada 23 minutos, um jovem negro morre no Brasil”; a organização afirma que a “violência no país está relacionada ao racismo” (Marques, 2017).

Nesse sentido, não vejo que o Brasil, por exemplo, tenha ampliado sua consciência e responsabilidade em relação ao racismo e à desigualdade a partir do assassinato de Floyd, embora a cena de sua morte tenha causado grande impacto na população. O que observei foi que um norte-americano ser assassinado de maneira tão violenta e por motivo banal provocou indignação nas pessoas. Entretanto, os afro-brasileiros continuaram tombando vítimas da violência do Estado sem causarem a mesma reação, mantiveram-se invisíveis e no rol daqueles que devem morrer.

A idealização e o posto de “nação superior”, no imaginário colonizado do povo latino-americano, fizeram com que nossos olhares se voltassem para fora – para os Estados Unidos da América – e que ignorássemos o que se passava em nosso quintal. Apesar disso, os psicanalistas se implicaram na causa e produziram artigos sobre o tema *Black Lives Matter*, publicados no *Observatório Psicanalítico* da Federação Brasileira de Psicanálise. Sem dúvida, um avanço na discussão invariavelmente silenciada sob o pretexto, criticado por Beverly, de que a psicanálise não tem nada a ver com a política, com a cultura ou com o social.

Enquanto isso, nos EUA, “George Floyd passou a simbolizar para o movimento o dano moral que, para os afro-americanos, havia se estendido por gerações, mas que agora afligia a nação”. Foi a assunção da responsabilidade por uma violência secular, ou seja, a passagem ao “nós” universal.

A Fúria Negra, segundo a autora, foi a mobilizadora de todo o movimento que se seguiu ao assassinato de Floyd, e como defesa significa uma maneira de o sujeito negro não adoecer, como uma pulsão violenta pela libertação (Frantz Fanon). O difícil é compreender como o sujeito não adoecer sendo cotidianamente submetido ao ódio e à crueldade, mobilizando esses sentimentos para proteger sua dignidade e autoestima. Esta é a proposta do texto em questão: trazer um olhar negro e psicanalítico para o interior de nossas investigações.

Boa leitura!

Wania Maria Coelho Ferreira Cidade

Presidente da Federação Psicanalítica da América Latina (Fepal)

Referências

- Ferreira, L. (2021, 14 de dezembro). *Em 2020, uma pessoa negra foi morta pela polícia a cada 4 horas, diz estudo*. UOL. <https://tinyurl.com/wadteydz>
- Marques, M. (2017, 7 de novembro). *“A cada 23 minutos, um jovem negro morre no Brasil”, diz ONU ao lançar campanha contra violência*. G1. <https://tinyurl.com/2cu5dtdm>

3. Darnella Frazier, estudante do ensino médio, dezessete anos.

Lançar mundos no mundo

*Um mais um, dizemos. E pensamos:
uma maçã mais uma maçã,
um copo mais um copo,
sempre coisas iguais.*

*Que mudança quando
um mais um for um puritano
mais um gamelão,
um jasmim mais um árabe,
uma monja e um penhasco,
um canto e uma máscara,
ou então uma guarnição e uma donzela,
a esperança de alguém
mais o sonho de outro.¹
Ida Vitale, “Somos”*

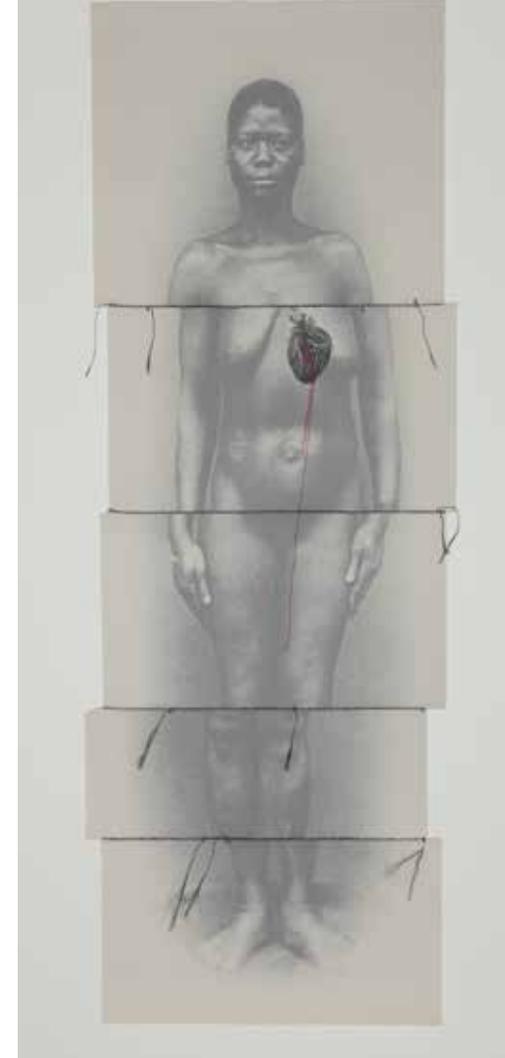
O título com o qual introduzo estas notas vem de uma música de Caetano Veloso (1997), um elogio ao livro e a seu dom de lançar mundos no mundo.

Ideia que pode sugerir a promessa de outros universos de existência, projetando horizontes que suspendam a totalidade e as verdades de sentido único. Entendemos que não se trata de um simples acréscimo ao já estabelecido, o que poderia ser um pluralismo trivializado pela pregação globalista contemporânea. Para reconhecer outros mundos, é preciso uma operação de desentranhar, desestabilizar estruturas de forclusão para dar passagem ao outro. Também não se trataria de uma invenção, como bem destaca Derrida (1987/2017), mas de um deixar vir esse outro, que não é um si mesmo.

Pensar desse modo requer questionar nossas condições de escuta, o inaudito, que dá provas do déficit e do que sucessivamente não foi escutado. É o ponto de partida para reconhecer o desejo de existir de uma minoria que procura se constituir num universo onde ela é excedente porque ainda não se impôs, como aponta Michel de Certeau (1974/2023).

Definitivamente, precisamos levar essa questão aos sujeitos minorizados, a suas próprias línguas e à possibilidade de falar do sofrimento em seus próprios termos. Aí onde

1. N. do T.: no original: “Uno más uno, decimos. Y pensamos:/ una manzana más una manzana,/ un vaso más un vaso,/ siempre cosas iguales.// Qué cambio cuando/ uno más uno sea un puritano/ más un gamelán,/ un jazmín más un árabe,/ una monja y un acantilado,/ un canto y una máscara,/ otra vez una guarnición y una doncella,/ la esperanza de alguien/ más el sueño de otro”.



Rosana Paulino

Assentamento, 2013. Instalação. Impressão digital sobre tecido, desenho, linóleo, costura, bordado, madeira, argila de papel e vídeo. Tecidos: 180 x 68 cm (cada). Fardos de mãos: 120 x 80 x 75 cm. Monitores: 23,2 x 5,4 x 17 cm. Mãos: 35 x 10 x 9 cm (cada). Esteiras: 155 x 55 x 2,5 cm. Páletes: 120 x 80 x 16 cm. Vídeo: *Mar distante*, 22 min. Coleção particular. Foto: Isabella Matheus.

reside o subalterno, com suas próprias estratégias de produção do outro. A alteridade não é uma entidade nem um sujeito; é produção de uma falta. Ela requer marcas de diferença, mas essa inscrição não é um dado anatômico nem biológico; é a marca desejante que se inscreve junto com o outro, ou melhor, como resposta ao outro. “A esperança de alguém mais o sonho de outro”, com dizem os versos de Ida Vitale. Nesse espaço do um e do outro que não se abrangem, que não estão em proporção nem em continuidade, e que até podem resultar de uma extimidade inquietante.

Os trabalhos da seção **Argumentos** oferecem leituras psicanalíticas sobre a intolerância e suas dimensões fanáticas. Eles convidam a pensar a partir de múltiplos desfiladeiros analíticos. Em momentos de grande confusão, precisamos de diversas linhas de fuga, que nos permitam pensar o *Stimmung* de nosso tempo e a subjetividade, num contexto que é muito pouco legível e bastante volátil.

Nesse limite das palavras, nos deparamos com a poética visual da artista carioca Rosana Paulino, que nos comove com uma obra de potencial dor e beleza. Paulino devolve aos corpos da diáspora africana suas raízes, a vida germinando e se erguendo com dignidade.

Como na ilustração da capa, em que, de braços levantados, se desprendem bromélias, enquanto múltiplas raízes se envolvem e se entrecem, formando uma comunidade virtuosa. A obra de Paulino não pretende construir histórias míticas originárias, nem tampouco violar a memória; são atos de reinvenção, com suturas, costuras imperfeitas, do que não foi e do que não se apaga da experiência de lesão e ferimento.

Na chamada missão civilizatória, quinze milhões de pessoas foram sequestradas da África por mais de três séculos para serem usadas como mercadoria humana. Esse “triângulo da vergonha” foi o tráfico escravista entre a Europa, a América e a África, sob a ilusão do progresso, que não era outra coisa senão uma ideia de acumuladores alimentada com carvão humano.

Africamérica é o tema da seção **Dossiê**, em que se unem latitudes que estão mais próximas que distantes, e são travessias culturais compartilhadas neste *mare nostrum* que é o Atlântico sul. Atlântico negro, como o denominou Paul Gilroy (1993/2014), renomeado de Atlântico vermelho por Paulino, ensanguentado pela violência escravista.

Esses vínculos oceânicos foram ao mesmo tempo uma rede de transferências teóricas e políticas, das quais surgiu o conceito de negritude e outra perspectiva do colonialismo e da modernidade com Fanon. Essa modernidade, da qual nasceu o racismo em suas expressões contemporâneas, encontrou quem o teorizasse: o Santo Ofício na Espanha inquisitorial, com a ideia de pureza nascida do casticismo e seu etnocentrismo. Assim se justificou a expulsão de judeus e muçulmanos da Espanha, bem como o etnocídio dos povos originários na América.²

Poderíamos pensar numa anatomia da paranoia, essa que transita entre o singular e o coletivo, autorizando o extermínio e a espoliação, não como estrutura psicopatológica, mas como operações discursivas, fábricas do saber que produzem subjetividades com seus modos de segregação, naturalizados e sedimentados em suas doxas. Um autor como Michel Foucault (1975-1976/1996), em particular, não considera a questão das figuras da tolerância, interessando-se mais pela produção dos sujeitos dentro das relações de poder e saber. Ele desarticula a ideia de confronto de duas raças para demonstrar que é o desdobramento de uma única raça, a hierarquia de uma super-raça, organizando uma assimetria e desigualdade estável. Nesse sentido, em **O Estrangeiro**, Diego Singer apresenta uma interessante abordagem do tema da tolerância, pensada como sintoma; ele propõe uma genealogia do conceito e questiona alguns de seus usos generalizados.

Talvez as intervenções artísticas sejam formas sugestivas de suspender relatos homogêneos e universalistas, fazendo-os vacilar.

Angélica Dass, artista brasileira, fala em **Textual** de sua obra *Humanae*, projeto que é um caleidoscópio humano de infinitas cores, pigmentos de pele, indicados na escala Pantone. Pondo em cena a variação, ela questiona e desnuda os preconceitos, a obsessão da modernidade em numerar, programar e objetificar a vida falante.

A partir dessas lógicas dominantes, muitas vezes as regiões não ocidentais são concebidas como lugares com uma história derivada, não original. A psicanálise latino-americana não ficou de fora dessa visão hegemônica, sendo concebida como uma psicanálise atrasada em relação à metrópole. No entanto, com todos os obstáculos, vemos como ela adquire vigor a partir do Sul, pois é transformada pelas questões que encontra aqui, inter-

2. Consultando um livro de seiscentas páginas sobre a história da Espanha, publicado em 2006, descobri que dedicaram apenas três páginas para “As Índias”. O assunto é omitido em sua história, assim como seu papel na colonização. Durante a conquista, estes territórios eram chamados de *Terra nullius*, *Terra sem dono* ou *Terra de ninguém*.

rogando o sofrimento com base em perspectivas fertilizadas pela escuta, em transferência com a palavra e a cultura.

O 35º Congresso da Fepal está preparando uma homenagem para duas figuras da psicanálise latino-americana: Virgínia Leone Bicudo e Nise da Silveira, psicanalistas brasileiras, mulheres lúcidas, inabaláveis, as quais, longe de ceder ao conservadorismo social, se preocuparam com a inclusão dos sujeitos minorizados, incluindo-os no debate e repensando as práticas. **Clássica e Moderna** propõe uma visita a suas obras, realçando a potência de um pensamento ainda hoje avançado.

De Memória lembra dois queridos e destacados colegas da Sociedade Peruana de Psicanálise: Saúl Peña e Eduardo Gastelumendi.

Vivemos tempos em que os discursos beligerantes vem se fortalecendo, inflamando rapidamente o radicalismo e a arrogância. Sob o furor midiático, fica obscurecido um estado de espírito generalizado, caracterizado por apatia e perda de interesse pelo mundo. *Indiferença* é o tema abordado em **Vórtice**, em que são investigadas as dimensões da falta de amor nos laços – das depressões como sintoma de época ao medo da exclusão, num mundo que funciona com lógicas de *apartheid*.

O capitalismo tardio, com a acumulação de oligopólios e a precarização da vida humana, longe de acolher as expressões vitais em sua diversidade, desencadeia as segregações e o racismo dos discursos. Desde o início, a psicanálise surge como sintoma contra o discurso do mestre e a padronização que ele produz. Como reverso dos modos capitalistas, a escuta do analista acolhe o *Outro*. Em vez de um apelo à identidade, ela produz um sujeito dividido, errante, migrante. Assim, cada análise é uma travessia singular, sem âncoras. É um discurso do único, vez após vez. É uma escuta da pluralidade sem hierarquias, num sentido inverso ao da atribuição de identidade, uma forma de violência, como Roland Barthes (1976-1977/2002) ressaltou.

Estas notas iniciais são a despedida. Deixamos a vocês a leitura, para que cheguem às páginas e naveguem sem um horizonte linear, essa vantagem que as revistas têm sobre os livros. Não existe lugar de começo e partida.

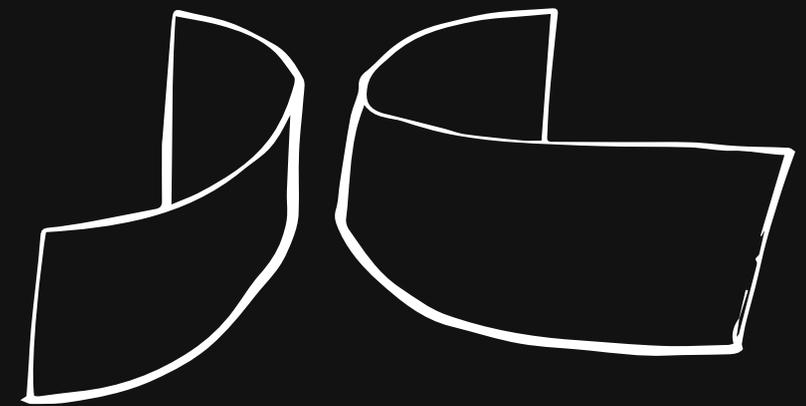
Em companhia das mulheres sonhadas por Paulino, *Mulheres-Mangue*, *Filhas de Iansã*, *Mulheres-Jatobá*, *Mulheres nascituras*, prontas para nascer. Assim, preparamos os novos começos, os novos pontos de partida e as passagens ao vindouro. Convidamos vocês a seguir juntos as travessias que nos cabem empreender.

Carolina García Maggi
Editora, *Calibán* - RLP

Referências

- Barthes, R. (2002). *Cómo vivir juntos*. Siglo XXI. (Trabalho original publicado em 1976-1977)
Certeau, M. (2023). *La cultura en plural*. Godot. (Trabalho original publicado em 1974)
Derrida, J. (2017). *Psyché: invenciones del otro*. La Cebra. (Trabalho original publicado em 1987)
Foucault, M. (1996). *Genealogía del racismo*. Caronte. (Trabalho original publicado em 1975-1976)
Gilroy, P. (2014). *Atlántico negro: modernidad y doble conciencia*. Akal. (Trabalho original publicado em 1993)
Velo, C. (1997). Livros [música]. Em *Livro*. Universal Music.

Tradução do espanhol: Ricardo Duarte



Argumentos:
Intolerâncias

Intolerância, fanatismo e realidade psíquica

Desde tempos imemoriais, sem aviso prévio, somos trazidos ao mundo, onde nos espera um longo e desconhecido trabalho de deixar de ser ninguém (ou nada) para começar a ser alguém. Experiência de estar vivo, que abre horizontes de questionamento, de saberes e de ignorâncias. Descobrir o fonema que cria a palavra possibilita a linguagem, articulando o presente no tríptico vivencial de passado e futuro, que é o que diferencia a inteligência humana da inteligência animal.

Como encontrar uma perspectiva para tratar de temas que exigem uma enciclopédia? Eu optei pela solução mais simples: buscar referências de pessoas mais lúcidas que eu. Seguem os autores que consultei.

Amós Oz, no livro *Contra o fanatismo* (2002/2003), diz que o fanático só sabe contar até um, não conhece o dois e não tem acesso à outridade. Ele se apresenta como um altruísta. Quer salvar nossa alma do pecado e do erro. Sua grandeza esconde sua fragilidade. Eu acrescento: a felicidade bem como o orgasmo são axiomáticamente efêmeros; eles não podem esperar as luzes da perenidade.

O subcomandante Marcos, da guerrilha zapatista, afirma:

Nossos antepassados nos ensinaram que a celebração da memória é também uma celebração do amanhã. Eles nos disseram que a memória não é um voltar o rosto e o coração para o passado, não é uma lembrança estéril que fala de risos e lágrimas. A memória, nos disseram, é um dos sete guias que o coração humano tem para dar seus passos. Os outros seis são a verdade, a vergonha, a coerência, a honestidade, o respeito por si mesmo e pelo outro, e o amor. Por isso, dizem, a memória aponta sempre para o amanhã, e esse paradoxo é o que permite que nesse amanhã os pesadelos não se repitam, e que as alegrias, que também existem no inventário da memória coletiva, sejam novas. (Ejército Zapatista de Liberación Nacional, 2003, p. 286)

Svetlana Aleksíevitch, primeira jornalista a receber o Prêmio Nobel (em 2015), registra no livro *A guerra não tem rosto de mulher* (1985/2015) as palavras de Anna Kaliáguina sobre o terror:

Não sei... Não, eu entendo o que você está perguntando, mas minha língua não é suficiente... [...] Preciso... que... um espasmo sufoque, como acontece comigo: à noite fico deitada em silêncio e de repente me lembro. Perco o ar. Sinto um calafrio. É assim... Em algum lugar essas palavras existem... É preciso um poeta... Como Dante...¹ (p. 243)

A intolerância irrompe quando as palavras, em vez de enriquecer o sentido do laço social que está sendo processado, o empobrecem. E quando a interlocução constrói uma vítima e um algoz. A onicofagia ou qualquer outro gesto masturbatório abre o caminho que durará a vida inteira, regulando a autoestima através de fantasmas e sonhos diurnos.

Contudo, mais que mergulhar no labirinto do narcisismo individual e subjetivo, o que o 35º Congresso Latino-Americano de Psicanálise propõe e pretende é focalizar o intolerável que atinge os grupos e multidões. Os grupos e multidões com líderes que solapam e conspurcam o pluralismo democrático e caem no totalitarismo, que então brota como fungo na umidade. É preciso que os psicanalistas em formação (que somos todos nesta virada de milênio), com a revolução digital e a pandemia de covid-19, renunciem à toxicomania do confinamento (nas palavras de Serge Leclair) e abram espaço para a troca com a grupalidade infantil e sobretudo adolescente. Veremos que ali se encontram posições e éticas insuspeitadas, que interpelam até a neutralidade psicanalítica.

Voltemos então à noção de narcisismo coletivo, ou seja, a posição do sujeito singular e sua inscrição nos conjuntos transsubjetivos, tanto em seu caráter libidinal quanto em sua contraparte sádica. Segundo Pierre Legendre (2019), “nunca vimos, nem nunca veremos, uma sociedade viver e se governar sem uma cena fundadora, sem narrativas totêmicas, [...] sem preceitos e proibições” (p. 38). Em outras palavras, nunca veremos uma sociedade vivendo e se governando sem algo que mantenha unidos discursos díspares, ou seja, que consiga articular uma coincidência de opostos. Tzvetan Todorov, no livro *Nós e os outros* (1989/2005), observa que o mundo só pode viver na pluralidade de culturas, o que inclui mitos, poesias e tradições.

Mas esta mesmidade identitária, que se proclama transparente e excelsa, é avariada pela intolerância que corrói, o excesso narcísico sempre denunciado por Freud e sobre o qual Castoriadis (1985/1987) afirma:

O racismo participa de alguma coisa muito mais universal do que aceitamos admitir habitualmente. O racismo é uma transformação ou um descendente especialmente violento e exacerbado (arrisco-me até mesmo a dizer: uma especifica-

1. N. do T.: tradução de C. Rosas. A citação está em: Aleksíevitch, S. (2016). *A guerra não tem rosto de mulher*. Companhia das Letras. <https://a.co/d/0iw4JLHU> (Trabalho original publicado em 1985)

* Asociación Psicoanalítica del Uruguay.

ção monstruosa) de uma característica empiricamente quase universal das sociedades humanas. Trata-se, em primeiro lugar, da aparente incapacidade de se constituir como um si mesmo sem excluir o outro; em seguida, da aparente incapacidade de excluir o outro sem desvalorizá-lo, chegando, finalmente, a odiá-lo.² (p. 12)

Tenho a impressão de que o trabalho grupal em psicanálise se enfraqueceu, bem como a convicção de que a dinâmica grupal é vantajosa para a identificação da diferença entre realidade material e realidade psíquica.

Para concluir, insisto na necessidade de reservar um tempo fora do consultório e assumir tarefas como a do *Observatório Psicanalítico* da Federação Brasileira de Psicanálise (Febrapsi), que nos inunda de contribuições.

Resumo

O autor reflete sobre intolerância, fanatismo e realidade psíquica, citando Amós Oz, o subcomandante Marcos, Svetlana Aleksiévitch, Pierre Legendre, Tzvetan Todorov e outros. Propõe focalizar o intolerável que atinge os grupos e multidões a partir da posição do sujeito singular e sua inscrição nos conjuntos transsubjetivos. Destaca a importância do trabalho grupal em psicanálise para entender a dinâmica entre realidade material e psíquica.

Palavras-chave: *Intolerância, Fanatismo, Grupos.*

Abstract

The text reflects on intolerance, fanaticism and psychic reality, citing Amos Oz, Subcomandante Marcos, Svetlana Alexievich, Pierre Legendre, Tzvetan Todorov and others. It proposes focusing on the intolerable that affects groups and crowds, from the position of the singular subject and its inscription in the trans-subjective sets. The importance of group work in psychoanalysis to understand the dynamics between material and psychic reality is highlighted.

Keywords: *Intolerance, Fanaticism, Groups.*

Referências

- Alexiévich, S. (2015). *La guerra no tiene rostro de mujer* (Y. Dobrovolskaia & Z. García González, trad.). Penguin Random House. (Trabalho original publicado em 1985)
- Castoriadis, C. (1987). Reflexiones en torno al racismo (J. L. Pérez, trad.). *Estudios*, 9, 7-22. (Trabalho original publicado em 1985)
- Ejército Zapatista de Liberación Nacional. (2003). *Documentos y comunicados*, 5. Era.
- Legendre, P. (2019). *Le visage de la main*. Les Belles Lettres.
- Oz, A. (2003). *Contra el fanatismo* (D. Sarasola, trad.). Siruela. (Trabalho original publicado em 2002)
- Todorov, T. (2005). *Nosotros y los otros* (M. M. Ubasart, trad.). Siglo Veintiuno. (Trabalho original publicado em 1989)

Recebido: 3/6/2024 – Aprovado: 9/6/2024

Tradução do espanhol: Ricardo Duarte

2. N. do T.: tradução de R. M. Boaventura. A citação está nas pp. 31-32 de: Castoriadis, C. (1992). Reflexões sobre o racismo. Em C. Castoriadis, *As encruzilhadas do labirinto, 3: o mundo fragmentado* (pp. 27-43). Paz e Terra. (Trabalho original publicado em 1985)

A essência simbólica do ser humano: sua força e sua fragilidade. Fanatismo e polarização no século XXI

O homem não deveria ser chamado de animal racional, e sim de animal simbólico.

Ernst Cassirer, 1944

Introdução

Início com uma imagem provocativa, porém de alto valor heurístico. Cassirer (1944/1997) afirma que nunca encontraremos uma matilha de cães dançando em torno a uma árvore para provocar chuva porque os cães “sabem” que o modo de encontrar água não é esse. Entretanto, certamente em algum momento poderemos ver um grupo de homens fazendo isso, simplesmente porque desenvolveram essa crença. Ou seja, o *Homo sapiens* é capaz de práticas irracionais porque ele não é um ser racional, mas, acima de tudo, ele é um ser simbólico (Cassirer, 1944/1997).

Como bem descreve Yuval Harari (2011/2020), há cerca de 35 mil anos em função de alguma mutação genética o *Homo sapiens* desenvolveu uma habilidade simbólica que lhe permitiu registrar suas experiências emocionais no mundo, armazená-las e compartilhá-las a partir de um sistema de signos e símbolos. Este compartilhamento de experiências e o desenvolvimento de crenças ao redor das narrativas construídas permitiram que se formassem agrupamentos cada vez maiores e que se impusessem sobre as demais espécies de hominídeos que habitavam a Terra. Claro que o desenvolvimento desta capacidade de abstração, ou seja, de construir uma realidade simbólica sobre – e a partir de – suas experiências no real, também permitiu ao *sapiens* primitivo montar planos e estratégias que garantiram sua supremacia sobre o resto das espécies de hominídeos. Essa capacidade de “nomear”, designar signos e símbolos que representam as experiências no real, tornou-se a essência do ser humano, o que define a sua humanidade. Walter Benjamin (1916/2013) dirá que o leão define a sua essência rugindo, e que o homem define a sua essência nomeando. É por isso também que Cassirer (1944/1997) dirá que o homem não deveria ser chamado de animal racional, mas sim de animal simbólico.

* Sociedade Psicanalítica de Porto Alegre.



Rosana Paulino
Atlântico vermelho, 2015.
 Impressão digital sobre tecido, recorte,
 acrílica e costura. 65 x 139 cm. Coleção
 particular. Foto: Bruno Leão.

A partir daí o homem passou a habitar um universo simbólico que lhe permitiu desenvolver narrativas, mitos, religiões, mas também a literatura, as artes em geral, a ciência e a tecnologia. A construção dessa extensa rede simbólica fez com que o homem não mais conseguisse aproximar-se do real sem fazê-lo através desta rede que habita e que o habita. O sujeito humano passou a habitar esse espaço intermediário (Winnicott, 1951/1975) entre a realidade e o mundo interno, que, por sua vez, também é constituído por uma extensa rede simbólica inconsciente e consciente. Civitarese (2018), seguindo Bion, dirá que o homem, através do “sonhar”, do representar, do simbolizar, constrói a sua realidade. Ou seja, que a realidade na verdade é uma ficção. E, como veremos ao longo deste trabalho, o homem, luta duramente para aceitar que a realidade por ele construída é na verdade um “sonho”. Uma realidade construída de tal modo que lhe seja familiar e apaziguadora (Civitarese, 2018). Isso acontecerá tanto na esfera individual como coletiva: a construção de narrativas através da capacidade de “sonhar” do ser humano, que para ele serão a sua realidade.

Como vimos até agora, esta capacidade simbólica se constitui – e ainda constitui – a força do ser humano, a sua criatividade, de onde nasceu toda a riqueza estética e científica no mundo que habitamos. Entretanto, simultaneamente, essa competência essencial é também a fragilidade do ser humano, pois o torna manipulável e suscetível de acreditar em narrativas que podem ser absolutamente falsas, no sentido de descoladas da verdade dos fatos, ou até violentamente destrutivas, como veremos a seguir.

Fanatismo, violência e polarização

Freud (1930/1980) em seu clássico *O mal-estar na civilização* faz uma contribuição genial, afirmando que na construção da subjetividade humana existe uma tensão ineludível entre indivíduo e

cultura, em qualquer cultura, em qualquer época. Mas, mais do que isso, Freud deixou claro que a cultura se constrói em cima das tensões entre Eros e Tãatos. “A civilização é um processo a serviço de Eros, cujo propósito é combinar indivíduos humanos isolados, depois famílias e, depois ainda, raças, povos e nações numa única grande unidade, a unidade da humanidade” (p. 81), diz o pai da psicanálise. Mas entende nesse texto que o “instinto agressivo” conspira contra este programa de Eros, e que o significado da evolução da civilização representa a luta entre Eros e Tãatos. Considero que essa assertiva continua sendo verdadeira, pois temos assistido à presença da pulsão de morte atentando contra as construções civilizatórias tanto no âmbito nacional como no âmbito planetário. Ela se presentifica diretamente através das guerras, mas também através de genocídios, de ataques à natureza e de ataques ao conhecimento, como no negacionismo e outras formas de ataque à verdade.

Contudo, mesmo que assim se expresse a tensão entre as duas grandes pulsões, penso que ambas são necessárias para a construção, seja da subjetividade humana, seja da própria organização civilizatória. É preciso ligá-las para se construir um sujeito humano, uma família, uma nação. Mas é preciso desligá-las para se constituir um sujeito e todas as construções civilizatórias, pois senão pode-se cair na “(con)fusão”, diria Bion (1962/1991). Na fusão indiscriminada, onde vai se perder a diferenciação eu-outro, a diferenciação entre povos, culturas etc. Apenas a título de ilustração menciono o drama dos ianomâmis, importante tribo da Amazônia. Uma forma de destruí-los seria “ligá-los” indiscri-

minadamente à cultura do resto do povo brasileiro. “Assimilá-los”, fundi-los, diluí-los no caldo da cultura do resto do Brasil é uma forma de genocídio, de extermínio de um povo e, portanto, representaria uma perda cultural inestimável. Ou seja, ligar excessivamente pode ser também uma forma de destruir. Na dualidade pulsional não existe este juízo de que há uma pulsão boa e outra má. As duas são necessárias para a vida. A “pulsão de morte” não é má em si mesma, não. Ela simplesmente existe. Tudo dependerá de como ocorre a combinação/intrínscão pulsional e o destino de cada uma delas.

Feita essa introdução quero me deter na constituição da subjetividade na nossa cultura. Entender como ocorre a construção da subjetividade do sujeito humano em cada momento cultural é uma função da psicanálise. Compreendo-a como uma propriedade emergente de uma interação complexa entre a biologia do indivíduo, as relações de objeto vividas e o contexto cultural de sua época. Freud, em seus vários trabalhos de interface com a cultura, estudou no fim do século XIX e meados do século XX o impacto da cultura da repressão sobre o psiquismo. Hoje veremos que a cultura da imagem, do mundo digital, do narcisismo e do excesso nos impacta de modo diverso.

Acredito que temos que pensar o tema da seguinte forma: em todas as épocas encontraremos forças culturais promotoras de processos simbólicos, ou seja, de crescimento mental; e outras que conduzem à estagnação do crescimento psíquico e, por vezes, ao empobrecimento simbólico, ou até mesmo ao comprometimento da função simbólica, constituindo forças desmentalizadoras. Podemos acrescentar que cada cultura em sua época afeta a subjetividade humana à sua maneira, provocando mal-estares diferentes e mesmo patologias diferentes.

Embora as forças tanáticas, expressão da “pulsão de morte”, sempre tenham existido na cultura humana, apresentam-se de modo diferente em cada época (Han, 2017/2019). Por vezes, intrínscada com a “pulsão de vida”, são descarregadas na ação através da agressão. E, outras vezes, agem silenciosamente provocando desligamentos sucessivos, seja intrapsiquicamente, seja nos agrupamentos humanos, causando polarizações, muitas vezes irreconciliáveis. Veremos que, na contemporaneidade, elas se apresentam de modo particular e também numa intensidade preocupante. Além disso, na contemporaneidade, temos assistido a expressões explícitas de violência em grande escala, através do racismo, da misoginia, do antissemitismo, da homofobia, do terrorismo, como, por exemplo, a do Hamas, com uma violência extrema, com requintes de crueldade; a das guerras, como o caso da invasão da Ucrânia pela Rússia, e no Oriente Médio de Israel contra o Hamas; e a dos massacres, como o caso de Darfur, no Sudão, com cerca de duzentos mil mortos, e o da Síria, onde Bashar al-Assad matou mais de trezentos mil civis. Essas violências terríveis são praticadas por diversos fatores, econômicos, conquistas de territórios, defesas de territórios, ódios históricos, constituindo-se em fenômenos complexos, porém sempre estão ancoradas em narrativas compartilhadas que soam como verdades inquestionáveis, que justificam esses atos destrutivos, por mais irracionais que sejam. Como afirma Bion (1970/2007), a razão é escrava das paixões.

Gostaria de me debruçar sobre um outro mal-estar, outra forma de violência, invisível, viralizada, invasiva e disseminada na cultura atual e que nos interessa demais como psicanalistas, que é o ataque violento à verdade. Acredito ser também consequência da característica do ser humano que destaquei no início deste trabalho, a de viver imerso no mundo simbólico das narrativas construídas e que o governam. Como afirmei no início, lá reside toda a criatividade humana, mas também a sua vulnerabilidade. Abordarei o que tem sido chamado de *pós-verdade*, mas também outros fenômenos da chamada *realidade virtual*, que está cada vez mais presente na vida humana.

O fenômeno da pós-verdade e o das *fake news* assumiram uma dimensão extremamente preocupante no Brasil, mas não apenas no Brasil. Esse fenômeno atinge a todos indiscriminadamente, haja vista a disseminação dos dispositivos e mídias digitais.

“Pós-verdade” foi considerada a palavra do ano pelo *Oxford Dictionary* em 2016, e se constitui num fenômeno no qual a opinião pública reage mais a apelos emocionais do que a fatos objetivos. O sujeito passa a considerar verdadeiro aquilo que vem ao encontro do que ele pensa e, de novo, sem a preocupação de verificação se aquilo é verdadeiro ou falso. A verdade, como busca de correspondência de um enunciado com os fatos em si, é colocada em segundo plano, especialmente se uma determinada informação vem ao encontro de crenças e emoções de um grupo específico. Evidentemente, esse problema nos afeta enquanto psicanalistas de modo importante. A psicanálise, desde Freud até hoje, sempre se preocupou em entender como se constrói o senso de verdade, seja na relação analítica, seja na mente humana em geral (Levy, 2019).

O problema se torna preocupante quando a tendência do ser humano a julgar os fatos de acordo com as suas percepções passa a ser explorada pelos meios de comunicação midiáticos de massa para finalidades políticas, econômicas, sociais. Nestas situações os indivíduos passam a acreditar em determinadas informações que podem não ter sido verificadas em sua veracidade, mas isso já não importa. Esse fenômeno tem pelos menos duas derivações. De um lado, observa-se que as pessoas se identificam com as notícias, eventualmente verdadeiras, que melhor se adaptem aos seus conceitos. Mas do outro, muito mais grave, determinados grupos identificados na sua forma de pensar pelos algoritmos das mídias sociais passam a ser bombardeados com *fake news*, falsas notícias, com a finalidade de induzir uma crença numa determinada “verdade” falsa, manipulada etc. Essa é, acredito, outra das grandes violências invisíveis da atualidade. A de que a mente e as crenças do sujeito são manipuladas de modo invisível, imperceptível. E, como destaquei antes, na medida em que o sujeito humano habita o universo simbólico que ele próprio constrói, mas que ao mesmo tempo o governa, as narrativas construídas com a finalidade de manipulá-lo tornam-se extremamente perniciosas. Uma das maiores consequências deste sistema é que ele cria grupos, bolsões de fanáticos com crenças impermeáveis a serem modificadas pelos fatos ou pelos argumentos que entram em conflito com outros grupos igualmente fanatizados. Nesta situação, chegar à intolerância é apenas um pequeno passo. Certamente, há elementos narcísicos envolvidos na intolerância, pois nestes bolsões fanatizados existe o sentimento de afirmação e superioridade sobre os que pensam diferente. E, neste caso, o diferente ameaça o sentimento de afirmação e superioridade, desestabiliza, logo precisa ser eliminado, ou melhor dito, no linguajar de hoje, “cancelado”.

O fanatismo se estrutura através de uma forma de pensar chamada de “pensamento fanático” por Darío Sor (Sor & Senet, 1992/1993), oposto ao que seria o “pensamento científico”. O pensamento científico seria aquele capaz de realizar o teste de verificação de verdadeiro ou falso de um determinado pensamento. Já o pensamento fanático se caracteriza pela onipotência do “é porque é”, independentemente da ve-

rificação de sua veracidade. Bion (1962/1991) também estudou essa forma de pensar, pois ela impede “o aprender com a experiência” e caracteriza-se pela arrogância que conduz à estupidez. Quando se é dominado pelo pensamento de tipo fanático, perde-se a capacidade de pensar de modo complexo, ou seja, de manter em mente uma grande quantidade de variáveis, muitas delas inclusive contraditórias. A tendência é cair num pensamento binário: certo/errado, bom/mau etc. Cai-se numa visão de mundo dividido e fragmentado, sem a possibilidade de ver aspectos bons e maus de um mesmo objeto, de um mesmo grupo, de uma mesma nação, de uma mesma ideologia. A cultura do ódio toma conta. Um verdadeiro ambiente esquizoparanoide fomentado pelo discurso binário do ódio, que seguidamente transborda os limites das mídias sociais e termina em passagens ao ato, violentas e destrutivas.

Além disso, no ambiente das mídias sociais e, portanto, na sociedade em geral, cria-se um processo de autocensura por medo de expressar uma ideia que possa contradizer algum dos bolsões fanatizados e provocar reações iradas ou violentas, ou até o chamado “cancelamento”, que é uma espécie de linchamento virtual. O maior risco da cultura do cancelamento é tornar-se uma espécie de patrulhamento que tolhe toda e qualquer liberdade de expressão, sem uma possibilidade de reflexão e verificação dos fatos.

O desenvolvimento de sistemas de inteligência artificial (AI, pela sigla em inglês) de última geração, altamente sofisticados, complica ainda mais este quadro. Estes sistemas são capazes não só de criar falsas narrativas direcionadas pelos algoritmos aos grupos que lhes interessam manipular, como de inserir essas narrativas nas imagens de personalidades conhecidas como se fossem suas ideias. Isso é de uma violência enorme, não apenas em relação a essas personalidades, que têm as suas ideias pervertidas, mas em relação à população, que tem a sua percepção da realidade distorcida, a sua subjetividade invadida, e o seu processo de pensar totalmente pervertido também.

No que tange à AI, Yuval N. Harari (Harari *et al.*, 2023) tem opiniões fortes que devemos levar em conta, concordemos ou não. Ele acredita que os sistemas de AI não devem ficar enredados na vida de bilhões de pessoas a um ritmo mais veloz do que as culturas podem absorvê-los com segurança, pois é difícil para a mente humana dar conta da velocidade exponencial na qual essas ferramentas estão desenvolvendo capacidades mais avançadas e poderosas.

De modo próximo à psicanálise, mas com outra linguagem e conceitos diferentes dos que utilizamos, Harari dirá que a linguagem, isto é, o sistema simbólico consciente e inconsciente, é o sistema operacional da cultura humana e da mente humana. O novo domínio da linguagem por parte da AI significa que ela agora é capaz de invadir e manipular o sistema operacional da civilização humana. “Ao ganhar o domínio da linguagem a AI está se apoderando da chave mestra da civilização, de cofres de banco a santos sepulcros” (par. 5).

Como já foi dito antes, sempre enfrentamos a realidade através do mundo simbólico, da cultura na qual estamos inseridos. Entretanto, essa rede simbólica em que estamos imersos sempre foi tecida por outros seres humanos. Como será experimentar a realidade através de um prisma produzido por inteligência não humana? Por milhares de anos, nós norteamos nossa vida pelos nossos sonhos e pelos sonhos de outros humanos, sejam as religiões, as ideologias, a moral, a ética, criadas pela humanidade. Como será viver a vida “sonhada” por sistemas não humanos, na medida em que a AI hackeia o sistema operacional humano, a linguagem? Controlando a linguagem, a AI poderá controlar a mente humana sem instalar nenhum *chip* em nenhum ser humano (Harari *et al.*, 2023). A AI primitiva das redes sociais, escolhendo as palavras, as imagens e os sons que chegam até nós, selecionando as postagens com mais vitalidade, mais reações e mais engajamento, já tem nos criado problemas, criando uma “cortina de ilusões”, polarização social e

desgaste da democracia. Milhões de pessoas confundiram essas ilusões com a realidade.

A opinião de Harari, com a qual eu concordo, é que, se não houver um profundo estudo e planejamento por entidades não interessadas em lucro e poder, organizações científicas internacionais idôneas, o que é muito improvável, lamentavelmente, “as formas mais complexas de AI serão usadas para lucro e poder de algumas corporações, mesmo que destruam as fundações da nossa sociedade” (par. 10).

Há inúmeras vantagens que a AI pode trazer à humanidade, mas tudo isso não importa se ruir a base da nossa sociedade. O acerto de contas com a AI tem que ser antes de que nossa política, nossa economia e nossa vida cotidiana se tornem dependentes dela.

A polarização e as instituições psicanalíticas

Bion em *Atenção e interpretação* (1970/2007) faz relevantes contribuições ao funcionamento institucional. Realiza um estudo da relação do grupo ou do *establishment* com o místico, com o gênio, ou seja, com o portador de uma nova ideia. A partir de seu conceito de relação “continente ↔ contido” comenta que, se o *establishment*, o continente, for suficientemente elástico e complacente, poderá acolher a nova ideia apresentada pelo gênio ou pelo místico e, assim, transformar-se, crescer. Entretanto, caso o continente seja demasiadamente rígido, poderão ocorrer duas coisas: ou o continente se romperá, ou o gênio com a sua nova ideia será expulso. Nessas situações poderíamos pensar que o continente se transforma, na verdade, num claustro rígido e opressivo. Essa é a diferença entre um continente e um claustro. O primeiro – o continente – tem que ser flexível e elástico para acolher e se transformar ao incorporar uma nova ideia. Entretanto, sua complacência não pode ser infinita e perder os seus limites, porque isso causaria o desaparecimento do continente, a perda de sua funcionalidade, de sua identidade. Uma coisa é transformar a sua identidade, outra é perdê-la. O segundo – o claustro –, por sua vez, é opressivo pela sua rigidez. É incapaz de absorção e transformação. Entretanto, mesmo que o *establishment* seja elástico e tenha a capacidade de se transformar, é preciso salientar a sua natureza conservadora. Ele sempre terá alguma resistência à transformação, que poderá ser maior ou menor dependendo do caso.

Acredito que este modelo é extremamente útil para compreendermos o funcionamento das nossas sociedades psicanalíticas e suas vicissitudes para absorver novas teorias, novos autores, novas propostas de funcionamento, modificações em seus currículos de formação, novas posturas morais, etc. Temos visto sociedades psicanalíticas se modificando, modificando seus currículos, suas teorias, seus modelos de formação e mesmo suas relações com a cultura e com o meio social em que estão inseridas, assumindo uma atitude de engajamento e comprometimento muito maior com a comunidade onde permanecem inseri-

das. Observamos que algumas enfrentam esse processo com mais facilidade, outras com mais resistência, mas me parece central que exista um processo transformativo. Da mesma forma, parece-me importante que a identidade essencial, nuclear, de cada sociedade psicanalítica não se perca. Ou seja, que a finalidade básica de estudar, desenvolver e transmitir a teoria e o método psicanalítico seja preservada, mesmo incorporando essas novas posturas.

Talvez, na atualidade, os desafios das sociedades psicanalíticas e de seus institutos sejam maiores do que em outros tempos. Por que digo isso? Porque uma coisa eram as modificações que existiam nas teorias, nos conceitos psicanalíticos e no modismo de autores, mas dentro de um mesmo paradigma cultural. Claro que a questão da relação do *establishment* com a nova ideia, com todas as suas tensões, também existia, e que muitas vezes disputas políticas de poder e ideológicas se mascaravam de científicas. Mas, na contemporaneidade, a questão é muito mais complexa e mais ampla, pois além das tensões que sempre existiram (disputas de dominância na política institucional, interesses pessoais e grupais), elas ocorrem no âmbito de uma ruptura paradigmática na cultura. Além do que já comentei sobre a invasão da subjetividade humana pela cultura da imagem, do narcisismo, viralizada pelas mídias digitais, e além das epidemias de *burnout* e depressões, estamos vivendo profundas mudanças em relação à moral sexual e a questões identitárias ligadas à diversidade sexual, ao papel da mulher e do homem na cultura atual, ao racismo, ao antissemitismo, aos preconceitos em geral, absolutamente desafiadoras para a psicanálise. Desafiadoras no sentido de as instituições psicanalíticas introduzirem o estudo e o debate destas questões no seu âmbito, sustentando uma escuta radical dos fenômenos que se apresentam mantendo o método psicanalítico, e a partir dele. Ou seja, por exemplo, compreender as fantasias inconscientes envolvidas nesta enorme diversidade de apresentações da sexualidade na contemporaneidade, ou na abordagem psicanalítica de sujeitos de grupos identitários vítimas de preconceitos estudar as particularidades dos processos analíticos nos tratamentos psicanalíticos destas situações, fazendo um verdadeiro *aggiornamento*. E mais, deveremos entender que muitos dos sujeitos destes grupos excluídos, tratados com preconceito e intolerância, vêm de experiências profundamente traumáticas e, por isso, precisaremos tomar cuidado para não retraumatizá-los, atribuindo seu sofrimento como apenas oriundo do seu mundo interno. Estes sujeitos vivem realidades profundamente hostis, intolerantes e, portanto, traumáticas.

Todo esse movimento identitário e de luta contra a discriminação de minorias, sem dúvida, representa um avanço cultural de inclusão de indivíduos outrora marginalizados. Mas, repito, a psicanálise deve poder estudar estes fenômenos em toda a sua profundidade, do vértice psicanalítico, cuidando para não cair nas polarizações fanáticas do “nós e eles” que paralisam a capacidade de pensar e que transformam a reflexão numa luta ideológica.

O fato é que tudo isso é um desafio para as instituições psicanalíticas. O que farão e como se comportarão em relação às novas ideias, posturas e apresentações da sexualidade, ou da luta antirracista, ou contra o machismo, para citar apenas alguns exemplos. Poderão se transformar, evoluir, a partir delas? Ou resistirão e expulsarão os portadores e defensores destas ideias? Ou vão se fragmentar em lutas fratricidas? Ou mesmo vão perder sua identidade como instituições psicanalíticas e vão se transformar em palanques ideológicos?

Considero que o maior desafio das instituições psicanalíticas é não se deixar contaminar pelo clima de polarização, censura e patrulhamento daqueles que pensam diferente para obstruir a liberdade de expressão, o livre-pensamento, e assim manter o debate em torno de argumentos baseados em conceitos psicanalíticos, mas também sendo permeável a outras áreas do conhecimento, sem perder o contato com a cultura em que estão inseridas, mesmo com as vicissitudes e idiosincrasias das questões político-culturais.

Considero que a discussão deve ser substantiva e não adjetiva do tipo “tu és conservador” ou “eu sou progressista” ou “eu vou salvar a psicanálise e tu vais destruí-la”, ou vice-versa. O debate de ideias baseadas em conceitos é fundamental para o crescimento científico e para o desenvolvimento da psicanálise.

Conclusão

No século XXI, então, o processo de subjetivação é afetado de vários modos. Se no século XX a psicopatologia orbitava em torno das grandes neuroses descritas por Freud, fruto de uma moral sexual repressiva, veremos que no século XXI a subjetividade é afetada de outra maneira. Observamos uma sobrecarga de frustrações e excitações, oriundas da cultura do desempenho (Han, 2017/2019); o narcisismo incrementado por diversos fatores, um desempenho excepcional, a cultura da imagem e a invasão da vida humana pelo mundo digital; assistimos a uma epidemia de depressões e suicídios, crises identitárias e uma tendência à polarização e ao fanatismo explorados pelos algoritmos, mas talvez causados por sentimentos de vazio e desamparo subjacentes. Sabemos, a partir de Meltzer (1973/1979), que existe uma tendência humana de se proteger do desamparo através de identificações narcísicas com líderes fanáticos e violentos na ânsia de resolver seus vazios identitários ou a sua fragilidade. Claro que sabemos que na escala coletiva há outros determinantes que tornam a situação extremamente complexa, como tentei destacar ao longo deste texto, mas parece que o desamparo e o vazio identitário subjazem. É provável que os algoritmos entrem justamente nesta brecha da busca por pertencer a um grupo identitário coeso, forte e superior aos outros grupos com identidades ou narrativas diferentes, ou opostas. Então caímos novamente no narcisismo das pequenas diferenças e na polarização. Incrementa-se de novo o fanatismo, pois sabemos que ele se opõe ao reconhecimento e ao respeito pela alteridade; esta ameaça o fanático e precisa ser eliminada.

O homem se aferra às narrativas construídas nestes bolsões polarizados intolerantes de fanáticos e aquilo se torna uma verdade inconteste. Como é possível perceber, voltamos então à cena construída no início do trabalho, de um grupo de homens dançando em volta de uma árvore para fazer chover. Perde-se a capacidade de pensar e comparar nossas ideias com os fatos, o que caracteriza o pensamento científico.

Talvez seja apropriado pensar que o homem primitivo permanece em nós, coexistindo com o homem civilizado. Eles se confrontam permanentemente. E talvez por tudo isso ocorram as guerras, os atentados, o racismo, o antissemitismo e as várias formas de preconceito: pela facilidade com que o homem regride a comportamentos mais primitivos, em que a violência é vista como solução, e a formas de pensar primitivas e binárias. Momentos de cegueira, poderíamos dizer, lembrando Saramago (1995).

Saramago cria uma situação fictícia em que os membros de uma comunidade vão progressivamente perdendo a visão. No final, cegos, voltam à barbárie. Talvez possamos também refletir sobre o tema da irracionalidade humana, da violência, do preconceito, das guerras e do fanatismo deste ângulo: o homem passa por momentos de cegueira em que, incapaz de ver, de enxergar, de luzes, e, portanto, de pensar, de usar a razão, age movido pelas suas pulsões mais primitivas e pelas suas necessidades mais básicas e, então, é a barbárie, as trevas. Cego, ele é incapaz de ver o outro como ser de sua própria espécie. Mas não podemos deixar de mencionar aqueles que estão permanentemente cegos pelo seu ódio fanático! Ou seja, o cenário é complexo, são inúmeras as variáveis. Tentei abordar algumas, porém podemos dizer que, apesar dos avanços tecnológicos, das mudanças na cultura, na moral, dado que o homem habita o universo simbólico, regido por mitos e crenças, ele facilmente é governado por algumas delas absolutamente irracionais, que podem levá-lo à violência, à destruição e até à autodestruição.

Resumo

O autor ao longo deste trabalho estuda diversos aspectos do funcionamento mental do ser humano, basicamente a sua essência simbólica; e também características da cultura atual, buscando compreender o mundo contemporâneo, particularmente, a tendência à polarização e ao fanatismo. Por fim, constata que, apesar de todos os avanços científicos e tecnológicos, o homem – com muita facilidade – retorna a funcionamentos mais primitivos.

Palavras-chave: *Simbolização, Narcisismo. Candidatas a palavras-chave:* *Fanatismo, Polarização, Cultura contemporânea.*

Abstract

Throughout the work, the author studies various aspects of the mental functioning of human beings, basically their symbolic essence, and also characteristics of today's culture, seeking to understand some features of the contemporary world, particularly the tendency towards polarization and fanaticism. Finally, it emerges that, despite all the scientific and technological progress, man very easily reverts to more primitive functions.

Keywords: *Symbolization, Narcissism. Candidates to keywords:* *Fanaticism, Polarization, Contemporary culture.*

Referências

- Benjamin, W. (2013). Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem. Em J.-M. Gagnebin (org.), *Escritos sobre mito e linguagem*. Editora 34. (Trabalho original publicado em 1916)
- Bion, W. (1991). *Aprendiendo de la experiencia*. Paidós. (Trabalho original publicado em 1962)
- Bion, W. (2007). *Atenção e interpretação* (P. C. Sandler, trad.). Imago. (Trabalho original publicado em 1970)
- Cassirer, E. (1997). *Ensaio sobre o homem: introdução a uma filosofia da cultura humana*. Martins Fontes. (Trabalho original publicado em 1944)
- Civitaresse, G. (2018). *Sublime subjects: aesthetic experience and intersubjectivity in psychoanalysis*. Routledge.
- Freud, S. (1980). O mal-estar na civilização. Em S. Freud, *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (J. Salomão, trad., vol. 21, pp. 75-174). Imago. (Trabalho original publicado em 1930)

Han, B.-C. (2019). *Topologia da violência*. Vozes. (Trabalho original publicado em 2017)

Harari, Y. N. (2020). *Sapiens: uma breve história da humanidade*. Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 2011)

Harari, Y., Harris, T. & Raskin, A. (2023, 24 de março). You can have the blue pill or the red pill, and we're out of blue pills. *The New York Times*. <https://tinyurl.com/2nm7jkjr>

Levy, R. (2019). Verdade e a dimensão estética da psicanálise. *Revista de Psicanálise da SPPA*, 26(1), 61-83.

Meltzer, D. (1979). *Estados sexuais da mente*. Imago. (Trabalho original publicado em 1973)

Saramago, J. (1995). *Ensaio sobre a cegueira*. Companhia das Letras.

Sor, D. & Senet, M. R. (1993). *Fanatismo*. Ananké. (Trabalho original publicado em 1992)

Winnicott, D. W. (1975). Objetos transicionais e fenômenos transicionais. Em D. W. Winnicott, *O brincar e a realidade* (J. O. A. Abreu & V. Nobre, trad., pp. 13-44). Imago. (Trabalho original publicado em 1951)

Recebido: 2/3/2024 – Aprovado: 28/4/2024

Intolerância, lógica identitária e outros modos de pensar o comum

O erro é acreditar que as perspectivas se acrescentam do exterior a um mundo preexistente “sobre” o qual elas têm um ponto de vista. Mais uma vez, elas não são exteriores ao mundo, pelo contrário, o mundo é que é interior às perspectivas.¹

David Lapoujade, 2017

A intolerância implica atitudes de rejeição e confronto em relação ao que é percebido como alheio, sejam pessoas, correntes de pensamento ou manifestações culturais. Dito de forma simples, a intolerância se manifesta em atitudes de rejeição visceral ao outro, ou seja, de uma rejeição *a priori*, com a qual não se lida de maneira racional nem empática. Nesse âmbito, a intolerância constitui um problema social, pois firma as bases para ações e discursos discriminatórios, para a segregação social, e pode levar a atitudes fanáticas, fundamentalistas, e a perseguições ou crimes de ódio.

A discriminação contra pessoas ou coletividades por motivo de raça, religião, política, sexo, idade, condição física ou mental etc. faz parte das violências estruturais do sistema social vigente. E, enquanto tal, permeia a intimidade de nossos afetos e nossas estratégias existenciais. Assim, nos convida a pensar a articulação entre a subjetividade e o social, o singular e o coletivo, os atravessamentos na clínica da política e da micropolítica. Por outro lado, cabe ressaltar que os diferentes tipos de intolerância e discriminação têm suas especificidades, e contribuem para constituir vulnerabilidades que se inter-relacionam. Sem querer essencializar, cada uma dessas formas de discriminação tem suas próprias articulações históricas, políticas e epistêmicas, e seus próprios modos de resistência.

As contribuições sobre o sofrimento psíquico associado às formas de racismo estrutural, bem como a diferentes tipos de discriminação, vêm aumentando em quantidade e complexidade. Vale citar a polêmica em torno das causas do racismo entre Frantz Fanon e Octave Mannoni (Mannoni, 1950/1956, 1969/1973) e, de modo mais geral, as contribuições de Fanon e Quijano para o surgimento da epistemologia decolonial. Nessa linha, muitos autores se aprofundaram na compreensão dos processos de alterização. Uma pessoa ou um grupo podem ser alterizados por sexo, cor de pele, lugar de origem. Cito a definição feita por Ayouch em 2017:

* Asociación Psicoanalítica Argentina.

1. N. do T.: tradução de H. S. Lencastre. A citação está na p. 57 de: Lapoujade, D. (2017). *As existências mínimas*. N-1 Edições.

Com esse termo, designo o mecanismo de identificação projetiva que constitui um grupo minoritário como “outro”, numa polissemia em que convergem os sentidos de “outro” do Ocidente, construído pelo orientalismo, do outro internalizado apontado por F. Fanon, mas também da alteridade representada ao mesmo tempo como inferior e ameaçadora. Um grupo alterizado não é uma comunidade identitária, mas uma categoria naturalizada pela discriminação, e à qual se confere uma identidade homogênea, outra. A pretensão de ajustar as subjetividades às normas vigentes equivale a aniquilar qualquer alteridade própria da singularidade subjetiva. (par. 6)

Davis ofereceu importantes contribuições ao campo do racismo estrutural, e Paula Ellman se referiu aos conceitos de alteridade e alterização no último congresso da IPA, em Cartagena, 2023. Claro, há muitas outras contribuições a essa perspectiva – sobretudo, de autores brasileiros –, e o tema está longe de se esgotar.

A discriminação é um aspecto estrutural da colonização, por sua vez central para o surgimento do capitalismo. Não é possível pensar o capitalismo fora da relação colonizador/colonizado, e essas relações continuam moldando nossa visão de mundo ou, como diria a antropologia contemporânea, nossos mundos ocidentais. No número *Erótica* da revista *Calibán*, Thamy Ayouch (2023) retomou a necessidade de revisar a psicanálise e seus constructos teóricos:

Ao aparecer como um dos últimos produtos da modernidade, do mesmo modo que nasce dentro do dispositivo de sexualidade, a psicanálise também se inscreve no centro da colonialidade e do capitalismo. Embora questione fundamentalmente muitos dos princípios do sistema capitalista ou do dispositivo de sexualidade, a psicanálise com frequência se exime de investigar a forma como a colonialidade age dentro de seu dispositivo clínico ou teórico. (p. 23)

A discursividade psicanalítica

Cada época tem uma política do sensível, um regime estético-político que define o que pode ser visto ou ouvido, e o que não pode aparecer no espectro do perceptível em cada tempo e cada geografia (Rancière, 2000/2014). A discursividade psicanalítica é uma discursividade histórica e geograficamente situada, e a metapsicologia freudiana não incorpora os efeitos das relações de opressão e subalternidade. As teorias que se impõem não são apenas descritivas, mas também prescritivas: enunciam modos ou políticas de subjetivação dentro dos quais as pessoas se singularizam. O problema é que nossas teorias refletem nossas próprias

lógicas de subjetivação, que se apresentam como normalizadas e universais para todas as pessoas. Miranda Fricker (2007) cunhou o conceito de injustiça epistêmica para explicar a aplicação de conceitos e teorias dos colonizadores aos colonizados ou oprimidos. Num texto de 1988, Gayatri Spivak se pergunta se os oprimidos podem falar.

Verificamos então, por um lado, que nossas teorias têm um viés no que diz respeito à ausência das relações de opressão, violência e subalternidade racial, e uma teoria sobre a sexuação que normaliza a subjetivação sob a organização edípica; por outro lado, que os conceitos com os quais os analistas pensam a subjetivação e os referenciais filosóficos e antropológicos em que se baseiam contêm em si próprios, como contraparte inevitável, a discriminação. Não há afirmação subjetiva nem identidade de grupo sem exclusão, e essa exclusão originária é o germe do gozo da segregação. Se as identidades se sustentam numa referência significativa elevada à condição de atributo do ideal, elas só se afirmam por oposição ao outro, segundo uma lógica binária que recria cenários de confronto.

Se o Simbólico é compreendido, à maneira de J. Butler (1990/2016), como uma sedimentação de práticas sociais, “um conjunto de normas cuja contingência foi obscurecida pela reificação teórica” (p. 63), podemos nós, psicanalistas, contribuir para a desconstrução de uma metapsicologia baseada em termos opositivos e no negativo? Se a família é o agente de sujeição a uma normatividade social, podemos pensar numa subjetividade que não se afirme na segregação, no recalque e na repressão? Seria possível outra concepção do desejo? Contribuiria isso para pensar o outro fora da lógica amigo-inimigo? Algumas encruzilhadas exigem certo distanciamento para podermos pensar a nós mesmos, um esforço para desnaturalizar nossas próprias lógicas de subjetivação.

Como o mapa não é o território – perceber é interpretar, diz Piera Aulagnier (1975/2010) –, para configurar o mapa ou construir um sentido sobre nossa experiência, realizamos determinadas operações cognitivas, como discriminar, separar, selecionar, excluir, fazer cortes, reconhecer e agrupar heterogeneidades. Gostaria de apresentar a hipótese de que as lógicas discriminatórias são inerentes à episteme moderna, e a seguir pensar nas formas como a lógica da discriminação baseada em atributos de pertencimento de raça, gênero, classe, capacidades etc. coloniza o inconsciente, e também considerar, como fez Laplanche, se haveria modos de constituição mais flexíveis do que aquele baseado nas lógicas opositivas, como a lógica falo-castração. Retomo aqui a crítica de Preciado (2019) às epistemes binárias e opositivas, quando diz que o regime da diferença sexual, com o qual a psicanálise trabalha, não é nem uma natureza nem uma ordem simbólica, mas uma epistemologia política do corpo, e como tal é histórica e cambiante. Assim, partimos de uma proposição paradigmática segundo a qual aquilo que temos por dado, normalizado, “natural”, os modos como entendemos o eu, a realidade, o social, a família, as práticas epistêmicas ligadas às formas de conhecer são modos históricos e situados, que respondem a dinâmicas de poder. Essas dinâmicas incluem referenciais filosóficos e antropológicos que prescrevem lógicas de produção de subjetividades, de realidades e de configuração do coletivo. O paradigma moderno tem em seu centro a lógica de classes, e nossas práticas cognitivas, epistemopolíticas, consistem em classificar, categorizar, compartimentar. Essas práticas se traduzem na psicanálise pela lógica do significante, pela necessidade de nomear, de outorgar identidade.

Identidade e sistema de classes

Vejamos as características mais importantes desse sistema: as classes têm limites definidos, todos os membros de uma classe têm pelo menos uma propriedade em comum, um elemento pertence ou não à categoria (de maneira taxativa e exaustiva), e as categorias ou classes são uniformes: não têm estrutura

interna. O que determina o pertencimento a uma classe surge da aplicação dos princípios da lógica aristotélica: o princípio da identidade estabelece uma noção de identidade essencialista e imutável, o princípio da não contradição exige um pertencimento absoluto, e o princípio do terceiro excluído diz que é preciso optar pela inclusão ou pela exclusão. Segundo Denise Najmanovich (2020), essa lógica deu origem ao que ela denomina “modelo de recipientes”, tornando-o inquestionável. Desse modo, nos condena a um conhecimento fixo e estático. Uma grade em que nossa única opção é escolher o compartimento correto, enquanto o sistema de compartimentos fica fora de nossa “jurisdição”, tornando-se assim inquestionável. Embora Aristóteles não tenha feito da lógica uma disciplina metafísica, ele estabeleceu uma correspondência entre o pensamento lógico e a estrutura ontológica. Ou seja, não só conhecemos o mundo a partir de uma lógica classificatória como percebemos a nós mesmos e aos outros a partir dessa lógica.

Palavras como *inclusão*, *reconhecimento*, *integração* respondem a essa lógica de categorias, de recipientes. Nós nos unimos a outros e nos afastamos de outros com base nos atributos que temos em comum. Nossas teorias psicanalíticas também se apoiam nessas lógicas categoriais opositivas: eu/não eu, S/objeto, objetal/narcisista. Há autores que vêm chamando a atenção para os entres, para modelos mais flexíveis. Para poder questionar os conceitos que utilizamos, precisamos poder pensar que são construídos a partir das metáforas com as quais cartografamos o mundo (Lakoff & Johnson, 1980/1986). A lógica categorial, com categorias claras e distintas, é alheia à ideia de hibridação, mestiçagem, contaminação. O correlato da lógica categorial é o paradigma imunológico. Em *Immunitas* (2002/2005), Roberto Esposito afirma que a xenofobia é uma defesa imunológica contra um inimigo externo – uma concepção clássica e intuitiva da imunologia como oposição entre o eu e o outro. Todas as formas de racismo são essencialmente imunológicas. O racismo é um anticorpo social, uma vez que diferencia com clareza o eu e o outro, e reage contra qualquer instabilidade introduzida pelo outro.

Então, as categorias são criações humanas, e não descrições universalmente válidas, como se afirma com base num imaginário que detém o poder de classificar. O senso comum [*sentido común*] é o menos comum dos sentidos, é metafórico e se normaliza através de transmissões familiares que fornecem os eixos centrais da subjetivação. Paraphraseando Norbert Elias (Elias & Scotson, 1994), ao discutir problemas raciais, costuma-se pôr o carro na frente dos bois. Como regra, afirma-se que as pessoas percebem os outros como pertencentes a outro grupo porque a cor da pele é diferente. Seria mais apropriado perguntar como foi que, neste mundo, alguém adquiriu o hábito de perceber as pessoas de outra cor como pertencentes a um grupo distinto.

Assim pensamos, assim fomos subjetivados. Ainda somos modernos. Os referenciais filosóficos ou antropológicos prescrevem quadros epistêmicos que definem o que é um sujeito, o que são os vínculos, como entendemos a realidade. Configuram uma visão do mundo (o paradigma) que está normalizada.

Alternativas

Algumas referências filosóficas ou antropológicas alternativas nos permitem pensar as coisas de outra maneira.

Viveiros de Castro (2004), autor da chamada virada antropológica, conta uma anedota que mostra as pressuposições ontológicas da cosmopraxis de certos povos que ele denomina “extramodernos”. O músico Milton Nascimento fez uma viagem à Amazônia, guiado por alguns amigos de Viveiros de Castro que trabalham numa ONG ambientalista. Um dos pontos altos da viagem foi a estadia de duas semanas entre os Kaxinawá do rio Jordão. Milton ficou muito emocionado com a calorosa recepção dos índios Kaxinawá. Ele decidiu usar uma palavra indígena, *txai*, como título do álbum que estava gravando. Os Kaxinawá usaram abundantemente a palavra *txai* para se dirigir a Milton e aos outros membros da expedição. Quando o álbum *Txai* estava prestes a ser lançado, um dos membros da ONG pediu ao antropólogo que escrevesse uma nota. Queria que explicasse aos fãs de Milton o que significava o título e que dissesse algo sobre o sentido de solidariedade fraterna expresso pelo termo *txai* e seu significado, “irmão”. Viveiros de Castro respondeu que era impossível escrever a nota nesses termos, visto que *txai* pode significar quase tudo, menos, precisamente, “irmão”. Explicou que *txai* é um termo utilizado por alguém para se dirigir a certos parentes – por exemplo, primos cruzados; significa algo como “cunhado”. Refere-se aos cunhados reais ou possíveis de um homem e, quando se usa como vocativo amigável, a implicação é que os interlocutores são tipos de afins. Mas nada disso ia funcionar; Milton pensava que *txai* significava “irmão”, e além disso parecia absurdo dar ao disco um título cuja tradução fosse “cunhado”.

Os Kaxinawá e outros povos indígenas da Amazônia usam termos cuja tradução mais direta é “cunhado” ou “primo cruzado” em diversos contextos em que os povos da tradição eurocristã realmente esperariam algo como “irmão”.

As poderosas metáforas ocidentais de irmandade privilegiam certas (não todas) propriedades lógicas desta relação. O que são irmãos, na nossa cultura? São indivíduos identicamente relacionados a um terceiro termo, seus genitores ou seus análogos funcionais. A relação entre dois irmãos deriva de sua relação equivalente com uma origem que os engloba, e cuja identidade os identifica. Esta identidade em comum significa que irmãos ocupam o mesmo ponto de vista quanto a um mundo exterior. [...] Irmãos, filhos de Adão, da Igreja, da Nação, do Genoma, ou de qualquer outra figura de transcendência. [...] Dois parceiros em qualquer relação são definidos como sendo conectados à medida que possam ser concebidos como tendo algo em comum, isto é, como estando na mesma relação com um terceiro termo. Relacionar é assimilar, unificar, e identificar.² (Viveiros de Castro, 2004, p. 16)

Enquanto modelo geral de relação, a conexão “cunhado” se manifesta como conexão entrecruzada com um termo mediador que é percebido de formas opostas pelos dois extremos da relação: minha irmã é sua esposa, e vice-versa. Aqui, as partes envolvidas estão unidas pelo que as diferencia, unidas pelo que as separa. Meu vínculo com meu cunhado se baseia no fato de eu ter um tipo de relação distinto do que ele tem com minha irmã ou minha esposa.

2. N. do T.: tradução de M. G. Camargo. A citação está nas pp. 260-261 de: Viveiros de Castro, E. (2018). A antropologia perspectivista e o método de equivocação controlada. *Aceno*, 5, 247-264. <https://tinyurl.com/mbs4mxe9> (Trabalho original publicado em 2004)

A maioria de nós tende a ver o ato de se relacionar como um processo de descartar as diferenças a favor das semelhanças. No entanto, o pensamento indígena adota uma perspectiva diferente: considera que o oposto da diferença não é a identidade, mas a indiferença. Portanto, estabelecer uma relação, como a que existe entre os Kaxinawá e Milton Nascimento, implica distinguir a indiferença, introduzir uma diferença onde se supõe que não há. A concepção de conexão social não se baseia em compartilhar algo em comum (algo que funciona como fundamento), mas exatamente no contrário: uma relação só pode acontecer entre o que difere e na medida em que difere. Nesse sentido, a relação se torna uma ação de diferenciação, uma criação de diferença.

No nível do pensamento, a conexão “irmão”, ou seja, que nos unimos pelo que temos em comum, responde à lógica categorial, de classes; aprendemos classificando atributos em comum, enquanto o pensamento indígena pensa as relações como operação de diferença.

Podemos nos perguntar: como nós, psicanalistas, pensamos as relações entre dois ou mais sujeitos? Como entendemos os grupos, o comum, nossas instituições, os coletivos?

Ontologias relacionais

Esposito (1998/2003), referencial filosófico das chamadas “ontologias relacionais”, desenvolve um modelo de comunidade no qual o comum resulta, então, do trabalho que os membros de um grupo precisam realizar para fazer algo com suas diferenças, sua alteridade. As diferenças se acentuam à medida que as trocas acontecem, levando a um enriquecimento das possibilidades de pensar segundo diferentes eixos: políticos, administrativos, econômicos, afetivos, jurídicos etc. Janine Puget (2008) dizia que, sempre que as diferenças são reduzidas, há um enrijecimento das produções vinculares e, por conseguinte, um empobrecimento vincular. Em várias ocasiões, quando se impõe uma realidade difícil de processar, que em algum sentido excede o já conhecido, se reduz a diversificação de percepções, se cria a ilusão de unificação e se empobrecem as trocas, assim como o significado, perdendo força a riqueza da polissemia. Nessa linha, Maurice Dayan (1985) escreve sobre as realidades comuns:

Dois indivíduos diferentes podem ter um discurso idêntico, o que lhes dá a impressão de compartilhar a mesma visão das coisas, mas na verdade eles só encontraram a mesma forma discursiva para descrever o que é dizível e compatível com suas respectivas maneiras de construir a realidade. (pp. 38-39)

Nos termos de Viveiros de Castro, sua perspectiva. A diferença não é de significante, mas articulada nos corpos e nos mundos.

O conceito de “equivocação controlada”, de Viveiros de Castro, é interessante para explorar os problemas de traduzir/trair o discurso dos outros. A equivocidade é inerente ao discurso. Será que nós, psicanalistas, só podemos aspirar a uma equivocação controlada?

O sujeito?

Um dos pilares das ontologias relacionais se encontra na filosofia de Spinoza, que foi exco-mungado por questionar o conceito de sujeito (Méndez, 2011). Segundo ele, não existe um Sujeito, porque somos relações, não há substância; somos elos e não existimos fora dessas conexões. A interação não se limita a outros corpos humanos, mas engloba tudo o que existe no universo. Nossa existência não pode ser separada da totalidade do que existe, e tudo o que existe nos afeta. Nossa forma de existência é um desejo de estar com outros e de afetar os corpos; quanto mais corpos somos, mais possibilidades de percepção temos, já que somos mais afetados. Os efeitos dessas afetações são as paixões: há paixões alegres e tristes, que aumentam ou diminuem nossa capacidade de agir. De acordo com Spinoza, a pior paixão triste é a melancolia, pois nos submerge num estado de desvalorização e incapacidade de nos relacionarmos, posição que ele considera mais política que psicológica. O poder como domínio produz tristeza e diminui nossa potência de agir. Para Spinoza, tudo o que acontece conosco é uma questão coletiva. As paixões alegres aumentam nossa potência, especialmente o amor, que reforça minha potência e meu desejo de que o amor dos outros aumente. É uma forma radicalmente diferente de conceber os vínculos, a alteridade e o social.

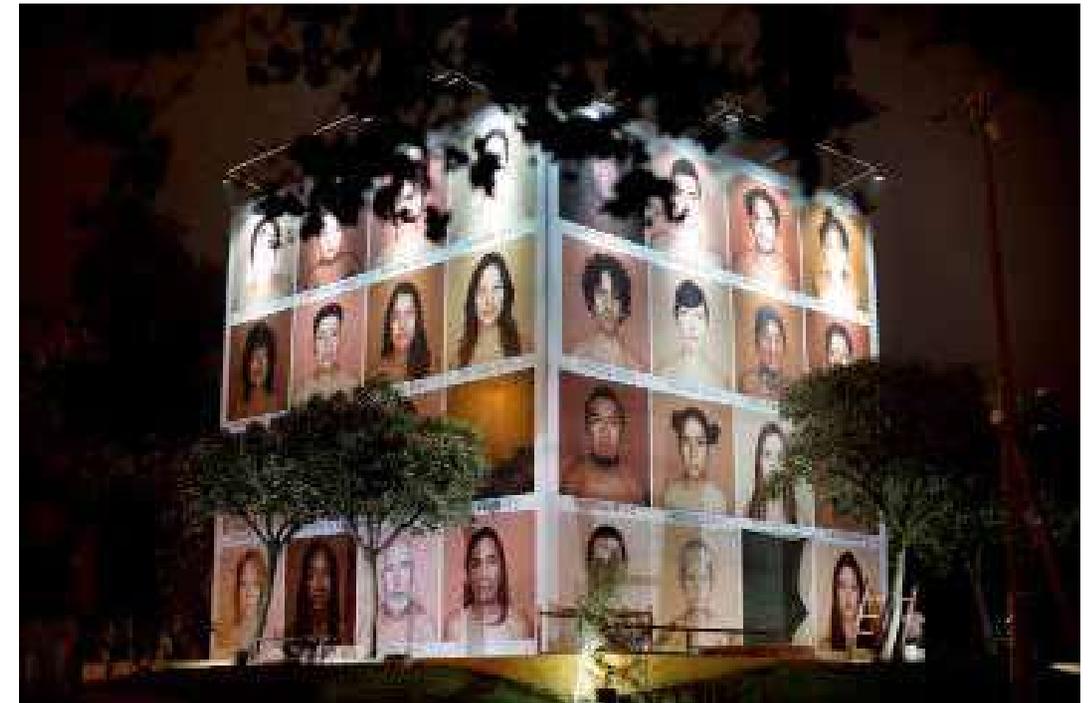
Retomando o conceito da conexão “cunhado”, não há ilusão de homogeneidade ou conformidade. Podemos entender a amizade como uma paixão alegre, uma prática que surge da diferença e do desejo. Embora deva existir alguma afinidade, o importante é o diálogo. A amigabilidade é concebida como prática da diferença para continuar dialogando, trocando perspectivas, construindo narrativas e nos afetando mutuamente.

A prática coletiva da amizade, observada nas instituições, se apresenta como oportunidade para criar um ambiente amigável. Não se trata simplesmente de tolerar, mas de fomentar a convivência entre essas diversidades, que são o resultado das diferenças. As formas de pensamento ocidentais, influenciadas por referenciais antropológicos, filosóficos e psicanalíticos, com frequência nos levam a ver aqueles que diferem de nós ou têm opiniões distintas como inimigos. Em contrapartida, um ambiente de amigabilidade é aquele em que diversas perspectivas podem coexistir.

Quanto maior for nossa gama de perspectivas sobre um tema, mais completa será nossa compreensão dele. Expor essas diferenças e viver na tensão que produzem aumenta nossa capacidade de ação e multiplica nossos desejos. Podemos realmente habitar essa tensão de maneira construtiva?

Para concluir

Como conceber um coletivo no qual se estabeleça um laço que, em vez de rejeitar o diferente, permita uma “proximidade distante” – oxímoro de Heidegger (1989/2011) – com o que é estrangeiro, o gozo do semelhante e a estrangeiridade do próprio? No seminário 17, Lacan (1969-1970/2008) responde à moda dos Kaxinawá: não é através da fraternidade.



Angélica Dass
Humanae. 17 de outubro - 20 de outubro de 2016. Quito, Equador.

Nenhuma outra fraternidade é concebível, não tem o menor fundamento [...], se não é por estarmos isolados juntos, isolados do resto. [...] Seja como for, eles se descobrem irmãos, e indagamos em nome de qual segregação. Isto quer dizer que, no que se refere ao mito, é um tanto fraco.³ (p. 121)

Segundo Lacan, a segregação se manifesta como resposta ao encontro com o Outro e desencadeia uma “obstinação com a fraternidade”. Trata-se de uma compulsão à síntese que está arraigada nas massas, com mecanismos de defesa relacionados à satisfação e à busca da realização plena na identificação. Os coletivos constituídos sob a lógica da massa produzem a ilusão de um gozo compartilhado, às vezes até no ódio, criando a ilusão de uma identidade comum. A psicanálise trabalha contra essa compulsão à síntese, promovendo antes a comoção das fixações pulsionais e o enfrentamento da impossibilidade de satisfação absoluta. Dessa maneira, ela favorece as singularidades dentro dos coletivos sociais. Não se situa fora dos ideais reguladores, mas ao mesmo tempo sustenta a heterogeneidade.

No texto “O anti-Narciso” (2010), Viveiros de Castro propõe uma metafísica não racista e não especista. Diz ele:

3. N. do T.: tradução de A. Roitman. A citação está na p. 107 de: Lacan, J. (1992). *O seminário, livro 17: o avesso da psicanálise*. Zahar. (Trabalho original publicado em 1969-1970)

Contra esses grandes divisores – nós e os outros, os humanos e os animais, os ocidentais e os não ocidentais –, temos de fazer o contrário: proliferar as pequenas multiplicidades. Não o narcisismo das pequenas diferenças, aquele célebre que Freud detectou, mas o que a gente poderia chamar de “o antinarcisismo das variações infinitesimais”. (p. 16)

Trata-se de tornar infinitamente complexa a noção de diferença: instável, móvel, obscura e confusa, não localizável. Mesmo a diferença entre os humanos e os outros seres vivos é apenas uma das muitas diferenças que estabelecemos. Não é necessariamente a mais nítida, a mais estável nem a mais importante. O conceito de desterritorialização (Deleuze & Guattari, 1980/2008) se refere a distanciar-se de um contexto rigidamente imposto, hierárquico, que procura encaixar e categorizar as coisas (conceitos, objetos etc.) em unidades discretas com um significado ou identidade codificada individualmente, e se dirige a uma zona rizomática de multiplicidade e identidades flutuantes, em que os significados e as operações fluem com liberdade entre essas coisas, o que dá lugar a um conjunto de entidades interconectadas que é dinâmico, está em constante mudança e tem fronteiras individuais confusas.

Em “Análise terminável e interminável” (1937/2016), Freud se refere aos saldos lamentáveis da análise e destaca a animosidade, o ódio e a parcialidade na formação doutrinária, mas também os efeitos na relação entre os analistas e a comunidade. Trata-se de saldos da análise nos quais se exacerbam os mecanismos de defesa contra o intolerável da própria satisfação. Pelo contrário, a comoção das próprias fixações pulsionais como saldo de uma análise nos tornaria tolerantes a nossos próprios gozos e ao gozo do outro em sua diferença. A prática analítica é uma prática de amigabilidade-hospitalidade, diria Derrida (Derrida & Dufourmantelle, 1997) – é o encontro com a diferença absoluta, com o que não faz conjunto, longe da massa e sem aspirar a nenhuma totalidade. Propicia o encontro com o que nos torna excepcionais, o que não é o mesmo que nos pensarmos como exceção ou fora de um legado.

Comentário de Abel Fainstein⁴

O crescente interesse por questões associadas à discriminação e ao racismo levou a expandir a missão da Associação Psicanalítica Internacional (IPA) para abarcar os problemas das comunidades através da criação de um comitê específico, que se soma ao trabalho dos diferentes comitês que integram a IPA na Comunidade. A partir do assassinato de George Floyd, nos Estados Unidos, um grande número de psicanalistas passou a se ocupar da discriminação que atinge a população negra. No começo de 2023, foi incluída a questão do antissemitismo, que ganhou enorme espaço após o massacre perpetrado no dia 7 de outubro de 2023 pelo grupo terrorista Hamas em Israel.

Como apontado no texto de Analía Wald, colonialismo, branquitude, gênero, diversidades sexuais e antissemitismo têm em comum seu vínculo com os processos de alteração. No entanto, cada tema, e em cada lugar, merece ser considerado em sua singularidade, sua historicidade. Daí a importância da psicanálise, que se interessa em especial pelo caso a caso, evitando qualquer generalização, muitas vezes associada a preconceitos.

4. Os comentários de Abel Fainstein e Raya Zonana sobre o trabalho de Analía Wald resultam do intercâmbio acontecido na mesa-redonda organizada por Cristina Salas (Associação Psicanalítica Argentina, Junín) sobre *Discriminação e diversidade*, no 61º Simpósio, 51º Congresso da Associação Psicanalítica Argentina. Abel Fainstein e Raya Zonana foram convidados em sua condição de, respectivamente, coordenador e representante latino-americana do recém-criado Comitê de Preconceitos, Discriminação e Racismo, da Associação Psicanalítica Internacional.

São temas que dizem respeito às obscuridades de cada época, com frequência desmentidos, negados por boa parte do mundo, incluindo-se aí os psicanalistas e suas sociedades, não isentos de resistências encobertas sob formas de poder que designam quem alterar.

As referências antropológicas a Viveiros de Castro feitas por Wald ampliam nossa abordagem através do trabalho nos limites com a interdisciplina e se centram no modo como compreendemos a identidade e a diferença.

Numa atividade recente, Alejandra Tortorelli (APA Asociación Psicoanalítica Argentina, 2023),⁵ filósofa argentina, nos convidou a mudar a perspectiva. Estamos acostumados a pensar que a identidade produz diferença. Contudo, seguindo Deleuze e outros autores, ela propôs ser a diferença que produz identidade. Com isso, há uma transformação na forma de trabalhar esses temas na prática.

Analía Wald enfatiza o contexto ambiental e cultural, e ressalta que o capitalismo faz disso sua obra-prima. Podemos nos perguntar: do que ele faz sua obra-prima? A projeção do experimentado como mau tem relação com a constituição do eu. Não é por meio dessas marcas relacionadas à estruturação psíquica que o capitalismo faz o que lhe é próprio? Seguindo o proposto no trabalho de Analía, subjetivação e socialização são um mesmo processo, visto que a estruturação psíquica se dá num contexto determinado, no qual são produzidos os processos de projeção e afirmação. Ela destaca, desse modo, os agentes subjetivantes não familiares.

O trabalho sugere que as teorias são ficções: projeção, identidade, alteração, afirmação e expulsão são ficções conceituais para dar conta da constituição do sujeito psíquico. Para Analía, a noção de discriminação eu/outro como eixo central da subjetivação incide nas formas de pensar o grupal, os coletivos sociais. A autora propõe uma revisão, um questionamento da discursividade psicanalítica, para não pensarmos a partir do negativo, do recalque, daquilo que temos em comum, mas a partir das diferenças. Eu a cito: “As categorias são criações humanas, e não descrições universalmente válidas, como se afirma com base num imaginário que detém o poder de classificar”.

A prática da hospitalidade supõe acomodar o outro em nós. O magnífico texto que J.-L. Nancy (2000/2006)⁶ escreveu depois de se submeter a um transplante de coração e testemunhos de mulheres que tiveram filhos por fertilização assistida falam desse trabalho de acomodação. Entretanto, Alejandra Tortorelli sugere que a diferença está sempre em nós. Sabemos que a experiência do inconsciente dá testemunho disso.

Para aprofundar a discussão, me interessou em particular a referência, no trabalho, a Viveiros de Castro e Milton Nascimento. Diferente-

5. APA Asociación Psicoanalítica Argentina. (2023, 12 de setembro). *Secretaría Científica 12/09/2023* [vídeo]. YouTube. <https://tinyurl.com/5fse7xmm>

6. Nancy, J.-L. (2006). *El intruso*. Amorrortu. (Trabalho original publicado em 2000)

mente do uso que fazemos do termo *irmãos*, com base no que temos em comum, os Kaxinawá usam algo como “cunhados” ou outros parentes com vocação amigável para se relacionar com outros. Fazem isso a partir da diferença. Não se trata de nos relacionarmos por semelhanças, mas por diferenças. O oposto da diferença é a indiferença, e não a identidade. A amigabilidade é uma prática da diferença através do diálogo. O estabelecimento de um laço que permita uma proximidade distante não se dá por meio da fraternidade.

Com base nesses desenvolvimentos, Analía propõe então desconstruir a metapsicologia. Ela denuncia as abordagens binárias. Como alcançar a familiaridade com o diferente? Como não alterar a partir de um lugar de poder, como acontece, por exemplo, no Brasil com a população branca diante da maioria negra?

Entre nós, Janine Puget destacou o risco de reduzir as diferenças nas instituições. Curiosamente, embora muitos de nós concordemos que a identidade não diz respeito à diferença, mas ao contrário, a Associação Psicanalítica Argentina (APA) continua sendo a única sociedade argentina a não aceitar que a análise de formação seja feita com analistas não pertencentes à instituição.

No texto, Analía observa que a exposição às diferenças aumenta a potência. Somos seres de desejo, e não apenas sujeitos de recalque. Concordo: a tendência a pensar que a uniformidade produz mais potência é característica do fanatismo. Hitler propunha lutar pela Grande Alemanha para apagar as diferenças e assim aumentar a potência do movimento nazista.

Se diferença é potência, não é alterização. A partir da experiência antropológica, F. Héritier (2007)⁷ afirma que a diferença não implica estratificação de poderes ou hierarquias. A diferença é estrutural, mas não leva necessariamente a exercícios de poder e violência. De certa forma, ela sintetiza essas perspectivas.



7. Referência feita por Alberto Cabral na mesa-redonda. Ver: Héritier, F. (2007). *Masculino/femenino 2: dissolver la jerarquía*. Fondo de Cultura Económica.

Comentário de Raya Angel Zonana: propostas para um diálogo

O senhor inicia com a relação entre direito e poder. Esse é, certamente, o ponto de partida correto para a nossa investigação. Posso substituir a palavra “poder” [Macht] por “violência” [Gewalt], uma palavra mais intensa e mais dura? Direito e violência são hoje opostos para nós.⁸
Sigmund Freud, 1932

Nosso ofício implica nos aventurarmos por mundos estrangeiros e, dessa forma, sermos perturbados, arrastados para outras línguas, outros universos. O trabalho do psicanalista é totalmente atravessado pela diversidade.

O texto de Analía Wald cria uma abertura de pensamento, propõe diversas camadas, provoca novas ideias e sugere um diálogo.

1. A palavra *alterizado*, que a autora conceitua a partir de Ayouch (2017), se refere a um grupo minoritário tratado como “outro” e assim excluído, em geral posto como inferior e ameaçador, com traços negativos. No Brasil, no entanto, os negros são a maioria da população e constituem o grupo “alterizado”, assim como acontece com os *cholos* no Peru, por exemplo. Penso que há uma complexidade sobre a qual cabe refletir quando uma minoria detém o poder e propõe quem é “o outro”, o estrangeiro. Essa é a base do funcionamento com que a colonização e o capitalismo criaram e sustentam determinado sistema.

Penso em como é fácil que alguém passe a ocupar o lugar de estrangeiro e como é forte essa marca.

Lembro do filme *A caça* (Vinterberg, 2012),⁹ no qual uma menina de cinco anos, a partir de uma brincadeira na sala de aula, fantasia uma cena com colorido sexual em relação ao seu professor do jardim de infância. Em uma fala ambígua, conta aos adultos a cena fantasiada e os leva a suspeitar de que o professor teria tido uma atitude sugestiva de pedofilia. Esse professor, uma pessoa extremamente querida, passa, de um momento para outro, a ser perseguido, expulso do convívio com os amigos, ameaçado de morte. Um delírio coletivo toma forma, e esse homem passa de sujeito a abjeto, apartado pela comunidade. Encarna o que Agamben (1995/2012)¹⁰ denomina *homo sacer*, alguém que pode ser morto sem que haja punição para o assassino.

Uma vez tendo ocupado essa posição, o sujeito – ou toda uma etnia, ou uma categoria de sujeitos – estará sempre sob ameaça. A cada momento, o ódio pode renascer. E renasce.

8. Freud, S. (2020). Por que a guerra? Em S. Freud, *Cultura, sociedade, religião: O mal-estar na cultura e outros escritos* (M. R. S. Moraes, trad., pp. 421-443). Autêntica. (Trabalho original publicado em 1932[1933])

9. Vinterberg, T. (diretor). (2012). *A caça* [filme]. Zentropa.

10. Agamben, G. (2012). O bando e o lobo. Em G. Agamben, *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua* (H. Burigo, trad., pp. 104-113). UFMG. (Trabalho original publicado em 1995)

Isso acontece em nossas comunidades, seja com pessoas, seja com grupos étnicos alterizados, e surpreende a necessidade de criar “bodes expiatórios” sacrificiais.

Assim, seguimos Freud em sua resposta à carta de Einstein: podemos trocar a palavra *poder* pela palavra *violência*?

2. O contato com a “alteridade”, seja ela externa ou o nosso próprio “outro”, é sempre espinhoso. Uso esse termo no sentido mesmo dos espinhos que arranham, fazem feridas, rasgam nossa pele, para falar do que Analía Wald chama de política do sensível que marca cada tempo e cada época. O que pode ser visto ou ouvido, o que pode aparecer ou não ser percebido, o regime estético-político de uma época.

Byung-Chul Han (2017/2019),¹¹ filósofo sul-coreano, sugere que a estética contemporânea tem no *liso* sua marca. O liso não tem quebras, não tem bordas, não opõe resistência, extingue seus contrários, é total positividade. Nas superfícies lisas, sem rupturas, o que se reflete é o “eu mesmo”.

Um exemplo que o autor oferece é a arte de Jeff Koons. De acordo com Han, essa arte abre “um espaço ecoante” de ressonância no qual “eu garanto minha existência” (p. 13).

Segundo Koons, *Balloon dog*, uma de suas obras, merece somente um “UAU!!! Sem juízo ou reflexão. [...] É um objeto maravilhoso, para encorajar o observador em sua existência. Seu material reflete, espelha, e ao se refletir o espectador se assegura de si mesmo” (citado por Han, 2017/2019, p. 13). O artista propõe que em suas “esculturas polidas e brilhantes não há confronto com o outro. É um trabalho no campo do relaxante, do imperturbável, do aliviante” (p. 9).

Ora, o inevitável contato com o outro é tudo menos aliviante ou relaxante. Tem sempre asperezas, nos provoca, nos invoca. A negatividade, que faltaria às obras de Koons, é no entanto essencial na arte e inequívoca na vida. É ferida necessária, é o que se opõe, nos abala. A obra de arte se dispõe a “derrubar” o espectador de seu espaço supostamente tranquilo.

Assim como a estética da psicanálise, a arte desloca, impõe o outro. O contato propõe relevo, camadas, sutilezas e asperezas em algo que se oculta, não se dá a ver todo. É sempre pleno de arestas, poros, furos. E mais ainda quando essas arestas, poros e furos surgem no encontro com o estrangeiro que irrompe a partir do próprio.

Se Narciso acha feio o que não é espelho, como diria Caetano Veloso (1978),¹² podemos ver a arte de Koons como uma ironia: a negatividade que insiste em escapar da total positividade. É o que acontece diante do fascínio que as obras desse artista provocam, nesse “uau” de alguém entregue à própria imagem, mirando-se em seu próprio reflexo, objeto de si mesmo. Se o desejo é ser só luminosidade e brilho, exporta-se o que parece opaco, sujo, doloroso, o que dá asco e que está colocado no negro, no judeu, no *gay*, no trans, na mulher... Movimentos de alterar, discriminar, classificar e racializar ocupam a cena.

Qual seria a função do outro senão ser meu escravo? Ou bode expiatório dos meus males, dos quais imagino assim poder me livrar? – é o que sugere Freud em *O mal-estar na cultura* (1930/2020).¹³

O negativo está fora, no outro abjeto.

11. Han, B.-C. (2019). *A salvação do belo*. Vozes. (Trabalho original publicado em 2017)

12. Veloso, C. (1978). Sampa [música]. Em *Muito* (dentro da estrela azulada). Philips.

13. Freud, S. (2020). O mal-estar na cultura. Em S. Freud, *Cultura, sociedade, religião: O mal-estar na cultura e outros escritos* (M. R. S. Moraes, trad., pp. 305-410). Autêntica. (Trabalho original publicado em 1930)

Voltando ao texto de Analía Wald, o colonialismo e o capitalismo fazem disso sua obra-prima. E novamente pergunto, seguindo Freud: podemos substituir a palavra *poder* pela palavra *violência*?

3. Um último ponto sobre a anedota de Viveiros de Castro para pensar encontros e trocas com maiores amplitudes, baseados nas diferenças, não nas semelhanças. De fato, não somos irmãos e, na verdade, será que queremos sê-lo?

Sérgio Buarque de Holanda, historiador e sociólogo brasileiro, em *Raízes do Brasil* (1936/2016),¹⁴ entendeu o brasileiro como o homem cordial, do latim *cordialis*, relativo a coração.

O que isso significa? O homem cordial não é bondoso ou amoroso ao chamar a todos de “irmão”, ou dizer que os empregados da casa ou da empresa são “sua família”, e tratá-los com uma suposta intimidade. Isso não revela proximidade, mas um comportamento com uma “aparência afetiva”, não necessariamente com afeto sincero e profundo. Há uma forma perversa, uma tentativa de negação da diferença para impor uma lei própria e exercer o poder.

Finalmente, poder habitar a tensão das diferenças, aqui, em duas línguas, impõe aguçar nossa escuta, propõe outras perspectivas em *com versas* (muitas versões), como insinua o “antinarcisismo das variações infinitesimais” mencionado por Analía Wald. Isso não nos torna “parentes”, não nos faz uma “família”. Pelo contrário, expõe nossa estranheza como um espaço a ser explorado.

Seremos capazes dessa abertura e hospitalidade? Tomara, porque assim algo poderá efetivamente riscar o liso.

Resumo

A intolerância contra pessoas ou coletividades por motivo de raça, religião, política, sexo, idade, condição física ou mental etc. faz parte das violências estruturais do sistema social vigente e nos convida a pensar a articulação entre a subjetividade e o social, o singular e o coletivo, os atravessamentos na clínica da política e da micropolítica. Os conceitos com os quais os psicanalistas pensam a subjetivação e os referenciais filosóficos e antropológicos nos quais se baseiam contêm em si próprios, como contraparte inevitável, a discriminação. Não há afirmação subjetiva nem identidade de grupo sem exclusão, e essa exclusão originária é o germe do gozo da segregação. Se as identidades se sustentam numa referência significativa elevada à condição de atributo do ideal, elas só se afirmam por oposição ao outro, segundo uma lógica binária que recria cenários de confronto. O paradigma moderno tem em seu centro a lógi-

14. Holanda, S. B. (2016). *Raízes do Brasil*. Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1936)

ca de classes, e nossas práticas cognitivas, epistemopolíticas, consistem em classificar, categorizar, compartimentar. Essas práticas se traduzem na psicanálise pela lógica do significante, pela necessidade de nomear, de outorgar identidade. Com base em referenciais das ontologias relacionais e da antropologia perspectivista, é possível conceber os coletivos sociais a partir de um laço que, em vez de rejeitar o diferente, permita uma “proximidade distante” com o que é estrangeiro, o singular gozo do semelhante e a estrangeiridade do próprio.

Palavras-chave: *Paradigma, Alteridade, Laço social. Candidata a palavra-chave:* *Segregação.*

Abstract

Intolerance towards individuals or collectivities for reasons of race, religion, politics, gender, age, physical or mental condition, etc., is part of the structural violence of the prevailing social system and invites us to think about the articulation between subjectivity and the social, the singular and the collective, the crossings in the clinic of politics and micro-politics. The concepts with which we psychoanalysts think of subjectivation, and the philosophical and anthropological referents on which they are based, contain within themselves, as their inevitable counterpart, discrimination. There is no subjective affirmation, no group identity, without exclusion, and this original exclusion is the germ of the jouissance of segregation. If identities are sustained by a signifying reference, elevated to the status of a trait of the ideal, they are only affirmed in opposition to the other, according to a binary logic that recreates scenarios of confrontation. The modern paradigm has at its core the logic of classes and our cognitive, epistemopolitical practices consist in classifying, categorizing, pigeonholing. These practices are translated in psychoanalysis by the logic of the signifier, by the need to nominate, to give identity. From referents of relational ontologies and perspectivist anthropology, it is possible to conceive social collectives from a bond that, instead of rejecting what is different, allows a “distant closeness” with what is foreign, with the other’s singular jouissance and the foreignness of one’s own.

Keywords: *Paradigm, Otherness, Social bonding. Candidate to keyword:* *Segregation.*

Referências

- Aulagnier, P. (2010). *La violencia de la interpretación*. Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1975)
- Ayouch, T. (2017). Poder y psique: para un psicoanálisis más allá de la “función-psi”. *Topía*. <https://tinyurl.com/ymw4v4vn>
- Ayouch, T. (2023). “Los cuerpos y los placeres” contratacan: dispositivo de sexualidad, dispositivo de raza y *queer* decolonial en el psicoanálisis. *Calibán*, 21(1), 14-35.
- Butler, J. (2016). *El género en disputa*. Paidós. (Trabalho original publicado em 1990)
- Dayan, M. (1985). *Inconscient et réalité*. Presses Universitaires de France.
- Deleuze, G. & Guattari, F. (2008). *Mil mesetas: capitalismo y esquizofrenia*. Pre-textos. (Trabalho original publicado em 1980)
- Derrida, J. & Dufourmantelle, A. (1997). *De l'hospitalité*. Calmann-Lévy.
- Elias, N. & Scotson, J. (1994). *The established and the outsiders*. Sage.
- Esposito, R. (2003). *Communitas: origen y destino de la comunidad*. Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1998)
- Esposito, R. (2005). *Immunitas: protección y negación de la vida*. Amorrortu. (Trabalho original publicado em 2002)
- Freud, S. (2016). Análisis terminable e interminable. Em S. Freud, *Obras completas* (J. L. Etcheverry, trad., vol. 23, pp. 21-74). Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1937)
- Fricker, M. (2007). *Epistemic injustice*. Oxford University.
- Heidegger, M. (2011). *Aportes a la filosofía: acerca del evento*. Biblos. (Trabalho original publicado em 1989)
- Lacan, J. (2008). *El seminario de Jacques Lacan, libro 17: el reverso del psicoanálisis*. Paidós. (Trabalho original publicado em 1969-1970)
- Lakoff, G. & Johnson, M. (1986). *Metáforas de la vida cotidiana*. Cátedra. (Trabalho original publicado em 1980)
- Lapoujade, D. (2018). *Las existencias menores*. Cactus. (Trabalho original publicado em 2017)
- Mannoni, O. (1956). *Prospero and Caliban: the psychology of colonization*. Richard Clay and Company. (Trabalho original publicado em 1950)
- Mannoni, O. (1973). La descolonización de mí mismo. Em O. Mannoni, *La otra escena: claves de lo imaginario*. Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1969)
- Méndez, M. L. (2011). *Procesos de subjetivación: ensayos entre antropología y educación*. Fundación la Hendija.
- Najmanovich, D. (2020). Ni adentro ni afuera de las cajas: de la inclusión a la convivencialidad. Em G. Szyber & G. Untoiglich (org.), *Las promesas incumplidas de la inclusión*. Noveduc.
- Preciado, P. B. (2019, 17 de novembro). [apresentação de trabalho]. 49ª Jornada da École de la Cause Freudienne. <https://tinyurl.com/4t2pdhzs>
- Puget, J. (2008). Coartada social y psicoanálisis. *Psicoanálisis*, 30(2-3), 333-338.
- Rancière, J. (2014). *El reparto de lo sensible: estética y política*. Prometeo. (Trabalho original publicado em 2000)
- Spivak, G. (2011). *¿Puede hablar el subalterno?* El Cuenco de Plata. (Trabalho original publicado em 1988)
- Viveiros de Castro, E. (2004). Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation. *Tipiti*, 2(1), 3-22.
- Viveiros de Castro, E. (2010). O anti-Narciso: lugar e função da antropologia no mundo contemporâneo. *Revista Brasileira de Psicanálise*, 44(4), 15-26.

Recebido: 18/3/2024 – Aprovado: 24/5/2024

Tradução do espanhol: Ricardo Duarte

Os outros, os fanáticos: uma aproximação incômoda

*Toda a gente que eu conheço e que fala comigo
Nunca teve um acto ridículo, nunca sofreu enxovalho,
Nunca foi senão príncipe – todos eles príncipes – na vida...*

*Quem me dera ouvir de alguém a voz humana
Que confessasse não um pecado, mas uma infâmia;
Que contasse, não uma violência, mas uma covardia!
Não, são todos o Ideal, se os oiço e me falam.
Quem há neste largo mundo que me confesse que uma vez foi vil?
Ó príncipes, meus irmãos,*

*Arre, estou farto de semideuses!
Onde é que há gente no mundo?*

*Então sou só eu que é vil e erróneo nesta terra?*¹
Álvaro de Campos/Fernando Pessoa, fragmento do “Poema em linha reta”

Há muitos anos, quando eu ainda era criança, um de meus irmãos me levou pela primeira vez a um estádio onde estava sendo disputada a final de uma copa de futebol. Nas arquibancadas, as pessoas em sua maioria pareciam normais, efusivas algumas, mas normais. Alguns cantavam músicas ao som de tambores e havia um clima geral de alegria. Tudo começou a mudar quando o time adversário marcou o primeiro gol. Os cantos de incentivo se transformaram em insultos, e os rostos entusiasmados foram adquirindo, pouco a pouco, expressões bélicas e de desprezo.

Lembro-me com precisão da adrenalina que senti quando aquele que, a partir desse dia, considerei meu time marcou o gol de empate e depois o da vitória. Lembro-me da facilidade com que aprendi aqueles cânticos ofensivos, compreendendo também o motivo pelo qual os torcedores se enfrentavam entre si. Embora eu não concordasse com a prática de atirar pedras nos rivais, achava que deveria haver uma maneira de fazer certas pessoas de mau gosto entenderem que não se pode combinar azul com vermelho.²

* Asociación Psicoanalítica de Asunción.

1. N. do T.: a citação está nas pp. 234-235 de: Pessoa, F. (2007). *Poesia completa de Álvaro de Campos*. Companhia de Bolso.

2. Cores características de um time de futebol paraguaio.

Pensando nesta anedota, vem a minha mente Freud (1921/2009b), que nos ajuda a entender a existência de um tipo de contágio emocional que parece hipnotizar certas multidões, facilmente manipuladas por algum líder fanático. Será que essas massas manipuláveis, esses líderes fanáticos, esses hipnotizados em multidão, esses grupos tão alheios estão apenas nos estádios, nos campos de batalha ou lá longe, no Oriente Médio?

Muitos anos depois da experiência nas arquibancadas, entrei numa instituição psicanalítica e, para minha surpresa, a sensação foi curiosamente semelhante. A princípio, muita gente entusiasmada, compartilhando conhecimento e pensando em grupos. No entanto, assim que as discussões/partidas começavam, podia-se ver claramente os diferentes times, com suas diferentes bandeiras. Os de um time enfrentavam os do outro com seus cânticos intelectuais. Entoavam bem alto as ideias de um doutor F, de uma senhora K e de um doutor L – cada time, em uníssono, a mesma música, todas muito parecidas com aquele “dá-lhe, dá-lhe, ô” que os torcedores de meu time sabiam.

Creio que, quando evocamos mentalmente os fanáticos, estamos sempre pensando nos outros: nos extremistas, nos nazistas, no Oriente Médio, nos torcedores de meu time, nos religiosos. Mas será que os fanáticos são realmente os outros? Nós, psicanalistas, estamos fora desse grupo, que parece tão distante e tão alheio?

Infelizmente, Amós Oz (2006) acredita – e eu concordo com ele – que o fanatismo é um componente sempre presente na natureza humana, quase como um gene do mal. Seguindo a linha de Oz, pode-se entender que alguém se torna um fanático não pelos valores promovidos por uma religião, uma cultura ou uma mentalidade. Na verdade, tornar-se fanático tem a ver com uma luta mais antiga que o nazismo, mais velha que o islã, quase tão arcaica quanto o sol, diria eu. É a velha luta entre fanatismo e pragmatismo, ou talvez entre fanatismo e tolerância. Nós, analistas, pensaríamos numa velha luta que conhecemos bem, entre Eros e Tânatos, pulsão de vida e pulsão de morte, entre inveja e gratidão.

Cassorla (2019/2021) descreve o fanático como alguém que transforma a percepção e o conhecimento da realidade para adaptá-la a suas necessidades e desejos conscientes e inconscientes. Nesse sentido, o fanático defende uma verdade única, um ponto de vista absoluto, em que qualquer fato que não coincida com essa verdade é isolado, pervertido ou destruído.

Além disso, o autor acrescenta que, para dar sentido a sua existência, o fanático precisa de adeptos, seguidores, discípulos, talvez pacientes, dos quais se alimenta e aos quais, para seu próprio bem, precisa converter à verdade que os salvará. Nessa linha, não há espaço para a dúvida, a alteridade, a culpa, o luto, e muito menos para a depressão ou a reparação. A fim de reforçar essa ideia, Cassorla aponta:

O fanático se considera infalível. Certo da superioridade de sua verdade, luta pela “salvação” do outro. Quando o outro resiste à salvação, o fanático acredita haver uma rivalidade

invejosa. Assim, precisa atacar todas as evidências que contestariam suas ideias, incluindo as pessoas que duvidam. Qualquer forma de perversidade é justificada, em nome da Verdade ou da Causa. (p. 4)

Ainda nos sentimos muito distantes dos fanáticos? Eles ainda parecem ser os outros?

Vou recorrer a um exemplo clínico para apresentar uma ideia que eu gostaria de denominar *interpretações fanáticas*.

Em certa ocasião, uma paciente foi se consultar com um analista que deixava a bandeira de seu “time” teórico bem visível para todos. Em dado momento da sessão, a paciente mencionou ao analista um atraso em seu ciclo e o receio de estar grávida do ex-noivo, com quem tinha tido um encontro casual. O analista, com muita eloquência, sentenciou: “Você na verdade deseja o pênis de seu pai, e como não pode tê-lo, está tentando substituir esse desejo pelo de um filho”. A paciente respondeu que não via sentido nem relação com o que estava dizendo, e que além disso justamente o que ela não queria era estar grávida, nem de um filho nem de um pênis. O analista então interpretou que, na verdade, ela desejava sim esse pênis/gravidez, e por isso não tinha se cuidado, e negava isso por uma resistência de seu inconsciente, o que a impedia de se aprofundar e entrar em contato com um desejo tão óbvio.

É claro que todos que já leram Freud conhecem a teoria da equação simbólica pênis/filho. Mas qual seria a utilidade de tal interpretação para essa jovem preocupada com uma possível gravidez? Provavelmente, depois da sessão, além de se sentir sozinha, ela ficou preocupada pelo atraso em seu ciclo e também por desejar o pênis de seu pai.

Vocês podem argumentar que a teoria subjacente a essa interpretação é aceitável, que é uma forma de explicar a mente, que está escrita na linguagem do inconsciente, e portanto, se não fossem as resistências do eu e do supereu, o interpretado seria compreensível e elaborável pela consciência. Eu respondo que tudo isso é verdade. No entanto, o problema fanático está no ponto em que não resta lugar para a dúvida. Não há espaço para que o outro seja outro, e além disso parece haver uma necessidade de obrigar o outro a aceitar uma interpretação, injetar uma teoria que não se encaixa.

Também me lembro de um supervisor muito reconhecido, segundo o qual as interpretações não deviam ser apresentadas como dúvidas. Não seria permitido dizer, por exemplo, “Isso *pode* significar uma coisa” ou “Isso *parece* ser outra coisa”. A interpretação precisaria ser uma afirmação, visto que, de acordo com ele, a explicação do que acontece no inconsciente do paciente é trabalho do analista, que deve oferecer certezas, e não dúvidas nem possibilidades. Apresentar interpretações como questionamentos, dizia nosso admirado supervisor, seria pôr nas mãos do paciente a responsabilidade de fazer nosso trabalho. Pelo visto, o analista de nosso exemplo foi o melhor aluno nas aulas desse supervisor.

O problema com tudo isso nasce no momento em que queremos que o paciente fale nosso idioma, adira a nossas teorias e as incorpore como único antídoto para se curar. Não seria melhor criar um novo idioma ou poção entre os dois? Claro está que o altruísmo do psicanalista não é questionável, é óbvio que procurar que a paciente admitisse seu desejo pelo pênis do pai era apenas para ajudá-la a encontrar a cura. O analista está tentando mostrar a ela um caminho da verdade, de uma verdade, que nesse contexto não parece admitir dúvidas, só certezas. Não se deve esquecer que o fanático quer apenas salvar a alma do outro, e está mais interessado no outro que em si mesmo, como claramente estão todos os analistas.

Proponho então que uma *interpretação fanática* é uma afirmação contundente, já previamente escrita e oferecida a um paciente como se fosse uma verdade única, inquestionável e inamo-

vível. A interpretação fanática não nasce do encontro emocional entre paciente e analista, mas se produz pela combinação de palavras extraídas de livros e teorias, sendo aplicada de maneira autoritária como explicação para o inconsciente conflitivo do paciente. Nesse sentido, carece de criatividade, e principalmente de afeto, visto que, por ser a descrição teórica de inconscientes universais, não consegue aproximar um indivíduo de suas próprias experiências. Desse ponto de vista, outra característica das interpretações fanáticas é que elas poderiam se aplicar a qualquer pessoa e se repetir milhares de vezes, com o mesmo tom e as mesmas palavras.

As interpretações fanáticas são bem articuladas e muito sedutoras. Elas são carregadas de confiança, eloquência e superioridade, o que gera no paciente um sentimento de pequenez e ignorância diante de tanta grandeza e inteligência. Quando isso acontece, o paciente não tem outra escolha a não ser se submeter e se convencer de que as palavras do analista são de fato as palavras do inconsciente.

Se esta nova verdade for questionada ou rejeitada, isso será atribuído a um ataque à capacidade do analista, a uma resistência ou a um conflito não resolvido do paciente. A transferência, nesse ponto, é usada como instrumento de poder, por meio do qual o paciente é levado a um beco sem saída, escuro e desconhecido, devendo, portanto, ficar à mercê de um analista que o iluminará com sua sabedoria salvadora.

A verdade é que estas interpretações, que denomino fanáticas, foram escritas em algum momento com o objetivo de pensar e explicar um estado mental, uma metapsicologia, a conformação do psiquismo, e é esse o valor que merecem. O grande problema dessas genialidades pensadas por esses doutores e doutoras, senhores e senhoras, é que não foram escritas para essa paciente angustiada diante de nós, nesse dia e nesse contexto. Quero dizer com isso que nem todo desejo ou medo de gravidez é um desejo do pênis do pai, e que nem todas as bombas são explosões de agressividade dirigidas aos progenitores em coito.

Tudo isso nos leva a concluir que é impossível sair de uma interpretação fanática. Pelo contrário, ela se impõe, persiste, ou então desqualifica, destrói ou desconsidera o novo inimigo que a contesta. Penso que nosso exemplo mostra como a voz da paciente é silenciada, desconsiderada e, não sabemos até que ponto, destruída. Há espaço para que esse ou algum analista esteja equivocado?

Aproveito para lembrar um pequeno trecho do romance *Pastoral americana* (1997/2013), de Philip Roth, onde a meu ver se exprime com precisão como é um vínculo de real conhecimento e intimidade com o outro:

Persiste o fato de que entender direito as pessoas não é uma coisa própria da vida, nem um pouco. Viver é entender as pessoas errado, entendê-las errado, errado e errado, para

depois, reconsiderando tudo cuidadosamente, entender mais uma vez as pessoas errado. É assim que sabemos que continuamos vivos: estando errados.³ (pp. 53-54)

Embora as teorias das quais venho falando tenham sido muito elaboradas e estudadas, considero que usá-las como interpretações serve para mascarar uma falta de criatividade e de contato com o estado emocional do paciente, mas principalmente penso que um analista – não vocês, nem eu – usa interpretações fanáticas para se defender de seus próprios aspectos em conflito, para se defender de sua própria dor emocional. Enfim, como observou Eizirik num recente *podcast* (Schaf & Buzzatti, 2023), um dos germes do pequeno fanático dentro de todos nós é a incapacidade de lidar com nossa dor emocional e nosso próprio desamparo.

Como indicado antes, as interpretações fanáticas têm uma característica muito sedutora, pois soam tão intelectuais e profundas, tão adequadas e cheias de sentido inconsciente. Ou por acaso não soa maravilhoso escutar o seguinte fragmento extraído de um clássico?

Nesse conto encontra-se a árvore na qual estão sentados os lobos no sonho. Mas ele contém igualmente uma *inequívoca* conexão com o complexo de castração. O velho lobo teve o rabo cortado pelo alfaiate. Os rabos de raposa dos lobos presentes no sonho certamente são compensações por essa ausência de rabo.⁴ (Freud, 1918[1914]/2009a, p. 31, grifo meu)

Terão notado que peguei um fragmento isolado de uma possível interpretação do sonho do Homem dos Lobos. Poderia estar correta? Poderia. E talvez esteja de fato. O problema é o caráter inequívoco da relação com o complexo de castração. O fanático nessa interpretação seria ter certeza de que nossa teoria – no caso, uma teoria em desenvolvimento – é aplicável a qualquer elemento parecido e pode dar resposta e solução a todos os conflitos. Eu poderia apresentar exemplos de interpretação fanática a partir de Klein, com a angústia de separação; de Meltzer, com as confusões zonais; de Lacan, com o gozo; de Winnicott, com a falta de *holding*. Os leitores vão me desculpar, mas apesar de ter procurado durante vários dias um exemplo em Bion, não encontrei, e me pergunto por quê.

Com esses exemplos, e seguindo o argumento de Cassorla (2019/2021), minha intenção é ressaltar mais uma vez como essas interpretações fanáticas podem se apresentar bem articuladas, como soam convincentes e como aparentemente se sustentam sobre sólidas bases intelectuais. Nessa narrativa parecem estar presentes lógicas altamente complexas, que até podem simular elementos alfa, quase semelhantes a pensamentos. No entanto, como não dão espaço para o novo, acabam se fechando em algo imutável, que permanece estanque, rígido, e o que podemos ver no fundo são meros elementos beta que procuram se disfarçar de alfa.

Se como analistas pensamos que não é suficiente conhecer aspectos de si mesmo, sendo necessário tornar-se si mesmo para nos transformarmos em psicanalistas com uma identidade própria, não podemos usar interpretações ou apontamentos escritos por outros para outros. Mais ainda: se pensamos a análise como um processo do qual também se espera que o analista saia transformado, de que modo isso poderia acontecer com o uso das mesmas palavras que seus mestres usaram, como se estivesse repetindo o Evangelho?

3. N. do T.: tradução de R. Figueiredo. A citação está na p. 48 de: Roth, P. (1998). *Pastoral americana*. Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1997)

4. N. do T.: tradução de T. L. C. Romão. A citação está na p. 658 de: Freud, S. (2021). Da história de uma neurose infantil (caso Homem dos Lobos). Em S. Freud, *Históricas clínicas: cinco casos paradigmáticos da clínica psicanalítica* (pp. 631-773). Autêntica. (Trabalho original publicado em 1918[1914])



Angélica Dass

Sou adolescente, então que mais?

1 de dezembro - 31 de dezembro de 2022. Madri, Espanha.

Com isso, não quero dizer que todos os analistas precisem criar novas teorias para trabalhar. Estou ciente de que trazemos incorporados vários objetos e modelos que vão guiando nosso pensamento e construindo nossas intervenções. Contudo, se o texto não for construído com o texto do paciente, se tudo o que vem conosco não se entrelaçar com o estado emocional da sessão, e sobretudo se tentarmos forçar uma teoria numa mente, teremos que nos perguntar se não estamos caindo num tipo de interpretação fanática.

Se o analista de nosso primeiro exemplo, depois de apontar o desejo do pênis, tivesse escutado o que sua paciente tinha a dizer, provavelmente teria sido capaz de construir algo novo com ela. Talvez se falasse da fertilidade ou infertilidade do encontro entre eles, talvez se perguntasse o que estava ou não germinando nela e o motivo pelo qual a paciente não queria que algo novo nascesse, talvez – e tão somente talvez – essa análise poderia ter tomado outro rumo.

Então, como evitar cair nessas interpretações fanáticas? Suponho que da mesma forma que se evita cair em outros extremos, racismos, discriminações e intolerâncias. Ou seja, lembrando que o outro é outro, outro com uma história, uma linguagem, um idioma emocional, um texto escrito e outro por escrever.

Tentando responder à pergunta sobre como não se converter num analista fanático, veio a minha memória o filme *Jojo Rabbit* (2019), diri-

gido por Taika Waititi, que conta como sátira a história de um menino fanático no regime nazista. O menino havia aprendido com seus líderes e estava convencido de que os judeus tinham chifres e rabo, e que podiam se transformar em monstros e ler a mente. Esses eram os motivos pelos quais deviam ser eliminados. Sua mãe, membro da resistência, esconde em sua casa uma jovem judia, com quem Jojo se encontra em determinado momento. É grande a surpresa do menino ao comprovar que a moça não tem chifres nem rabo, nem pode ler a mente.

Jojo fica muito confuso com o que sente diante dessa descoberta, abrindo-se algo novo: a *ambivalência*, uma possibilidade de questionar suas certezas, seus dogmas e suas emoções. A ambivalência, o espaço para a dúvida e a curiosidade abrem a possibilidade de conhecer o outro – nesse caso, a moça judia, por quem o protagonista acaba se apaixonando e a quem acaba protegendo.

Esse exemplo nos permite compreender que um dos fatores de proteção contra o fanatismo é a ambivalência, que se apresenta como emoção produtora de dúvidas. Da mesma forma, há outros elementos que podem nos afastar do fanatismo e, por conseguinte, das interpretações fanáticas, elementos já mencionados por Oz em seu famoso livro *Como curar um fanático* (2006), a saber, *a criatividade, a literatura, a arte e o senso de humor*.

Neste sentido, o analista criativo, poético, disposto a construir novos espaços e cenários junto com o paciente, tem menos chances de cair em interpretações fanáticas, e se além disso ele for capaz de rir, escutar, duvidar e pensar, a maior parte da batalha já estará ganha, ainda que precise reconhecer a possível existência nele de alguns ressaibos de um fanático frágil.

Por que digo fanático frágil? Porque só um sentimento de frágil desespero precisa de um salvador poderoso, que ofereça certezas em vez de incertezas. A confiança total em um ser superior, mestre, guia ou teoria é só um sintoma de uma grande fragilidade e de um forte desamparo subjacentes, que precisam transformar o desconhecido em verdade absoluta e o diferente em inimigo.

A fragilidade nesse sentido aciona o ódio. Um ódio disposto a destruir o outro, um ódio disfarçado de bondade que vai atacar as diferenças, os questionamentos, a rebeldia, a busca pela autenticidade.

Jorge Bruce (2022) afirma que nós, analistas, podemos pensar que trabalhar com as emoções mais disruptivas nos protege do sofrimento do resto dos mortais e, seguindo essa linha, poderíamos pensar que isso nos protege diretamente de sermos fanáticos. Entretanto, podemos ver no dia a dia que há um impulso que leva o fanático a difundir uma verdade, a proclamá-la em diversos espaços e a novos adeptos, a apresentá-la com interpretações, talvez em congressos, revistas científicas, instituições e até na privacidade do consultório. É por isso que precisamos estar bem despertos, com os olhos muito abertos e os ouvidos afinados, porque essa parte fanática está sempre rondando, tentando se apoderar de outras partes, buscando adeptos internos e externos, infiltrando-se com argumentos sólidos e eloquência invejável.

Para encerrar, gostaria de me adiantar e advertir que, se ao término deste texto algum de vocês sentir certo desprezo por minhas ideias ou talvez um ímpeto de me provar que seus mestres, na verdade, não dizem o que estou afirmando, e quiser fervorosamente me convencer do contrário, dessa vez não vou atribuir isso a meu escasso conhecimento nem a minha incapacidade de transmitir ideias. Dessa vez, vou me limitar a acusar vocês, os outros, nós, os fanáticos.

Resumo

A partir da ideia de que o fanatismo é inerente a todos os seres humanos, a autora procura mostrar as formas como os psicanalistas evidenciam as próprias partes fanáticas da personalidade.

Do mesmo modo, busca apresentar ferramentas para construir uma clínica em sintonia com os estados emocionais de cada sessão. Tomando como base concepções de autores contemporâneos, assim como de psicanalistas de várias épocas, procura responder a estas perguntas: quem são os fanáticos? São realmente os outros?

Palavras-chave: *Fanatismo, Grupo, Campo psicanalítico, Massa, Alteridade, Ambivalência, Personalidade, Interpretação.*

Abstract

Starting from the premise that fanaticism is inherent to all human beings, this work attempts to show the ways in which psychoanalysts reveal the fanatic parts of the personality of human being and attempts to provide tools to build a clinic in line with the emotional state of each session. Taking the ideas of contemporary thinkers as well as psychoanalysts from various periods, this work will attempt to answer the following questions: Who are the fanatics? Are they really the others?

Keywords: *Fanaticism, Group, Psychoanalytic field, Mass, Otherness, Ambivalence, Personality, Interpretation.*

Referências

- Bruce, J. (2022). La otredad maligna. *Calibán*, 20(1), 182-185.
- Cassorla, R. (2021). *Fanatismo: reflexiones a partir de fenómenos del campo analítico*. <https://tinyurl.com/37tsu6na> (Trabalho original publicado em 2019)
- Freud, S. (2009a). De la historia de una neurosis infantil. Em S. Freud, *Obras completas* (J. L. Etcheverry, trad., vol. 17, pp. 1-112). Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1918[1914])
- Freud, S. (2009b). Psicología de las masas y análisis del yo. Em S. Freud, *Obras completas* (J. L. Etcheverry, trad., vol. 18, pp. 63-136). Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1921)
- Oz, A. (2006). *How to cure a fanatic*. Princeton University.
- Pessoa, F. (1992). *Antologia poética*. NoBooks.
- Roth, P. (2013). *Pastoral americana*. Debolsillo. (Trabalho original publicado em 1997)
- Schaf, D. & Buzzatti, C. (apresentadoras). (2023, 2 de outubro). Tempos extremos (n. 4) [episódio de *podcast*]. Em *ComplexaMente*. Sociedade Psicanalítica de Porto Alegre. <https://tinyurl.com/4v84wjm5>
- Waititi, T. (diretor). (2019). *Jojo Rabbit* [filme]. Fox Searchlight Pictures; Piki Films; Defender Films.

Recebido: 11/1/2024 – Aprovado: 31/5/2024

Tradução do espanhol: Ricardo Duarte

Um estudo sobre a mente fanática

Sabemos que a psicanálise é uma psicologia do particular e, ao mesmo tempo, uma psicologia social (Freud, 1921/1969b), que se vale de indícios para investigar o funcionamento mental. A formação de nosso psiquismo depende intrinsecamente do vínculo com o outro. A internalização adequada desse vínculo permite a alteridade, condição básica para a humanização. Dessa forma, o indivíduo se torna eticamente comprometido com a hospitalidade, tanto para o similar como, principalmente, para o diferente. O mito de Narciso mostra as consequências mortíferas de falhas nesse processo, e o mito de Édipo revela as complexas vicissitudes dessa conquista.

Fenômenos clínicos em que a percepção da alteridade não se constitui ou é deficitária, como configurações psicóticas, limítrofes, autistas e perversas, repercutem no ambiente social. Esse mesmo ambiente social tanto pode ter sido um fator para a patologia quanto ser depositário e estímulo para sua ampliação.

Neste texto me dedico, em particular, ao fanatismo, fenômeno que acompanha a história da humanidade e que tem se tornado motivo de preocupação na atualidade. Como fato social, tem sido objeto do estudo filosófico e das ciências humanas. A psicanálise, cujos fundamentos provêm da clínica, tem dificuldades com o tema, já que o fanático – pleno de certezas – a despreza. Desse modo, o psicanalista não tem acesso aos detalhes do seu funcionamento mental. Ainda assim existem textos clássicos que levantam hipóteses valiosas, como os livros de Haynal *et al.* (1983) e Sor e Senet (2010). Em anos recentes, a quantidade de trabalhos psicanalíticos tem se ampliado, destacando-se os autores latino-americanos (Armengol, 1999; Bassols, 1999; Catz, 2016; Chuster *et al.*, 2014; Ferrari Filho, 2017; Fonseca, 2018; Goldberg, 2003; Mazon, 1982; Marimaa, 2018; Mondrzak, 2021; Rozenberg & Boraks, 2016; Rubinshtein, 2015; Tizón, 2015; Viñar, 2006) e a coletânea organizada por Sahovaler (2021), onde se encontram valiosos comentários aos trabalhos de Cassorla (2021b), Cothros (2021), Peskin (2021) e Recalcati (2021). Em uma recente jornada na Associação Psicanalítica de Buenos Aires, foram discutidos trabalhos de Cassorla (2021b), Geist (2023) e Puchol (2023).

Em texto anterior (Cassorla, 2019b), tive a oportunidade de efetuar hipóteses a partir de investigações clínicas com pacientes não considerados socialmente fanáticos, mas que manifestaram fenômenos desse tipo no campo analítico. Elas se fundam em fatores relacionados a simbioses primitivas que são retomadas, principalmente na adolescência, através de adesões a

religiões, ideologias e outros fatos sociais. Relações continente/contido experienciadas na infância como insuficientes e fraudulentas e organizações narcísicas defensivas se articulam com inoculações precoces de configurações fanáticas, originando fantasias que se manifestam como fanatismo. A esses fatores juntam-se déficits nos processos de simbolização, ressentimento e transformações em alucinação, entre outros derivativos.

Voltaire, um dos pais do Iluminismo e autor do *Dicionário filosófico* (1764/2021), mostra, no verbete *fanatismo*, aspectos do espectro entre loucura e fanatismo:

Fanatismo é para a superstição o que é o delírio para a febre [...]. Aquele que tem êxtases, visões, que considera os sonhos como realidades e as imaginações como profecias é um entusiasta; aquele que alimenta a sua loucura com a morte é um fanático. [...] O mais detestável exemplo de fanatismo é aquele dos burgueses de Paris que correram a assassinar, degolar, atirar pelas janelas, despedaçar, na noite de São Bartolomeu, seus concidadãos que não iam à missa. [...] Há fanáticos de sangue frio: são os juizes que condenam à morte aqueles cujo único crime é não pensar como eles. [...] Quando uma vez o fanatismo gangrenou um cérebro, a doença é quase incurável. Eu vi convulsionários que [...] falando dos milagres [...] se acaloravam cada vez mais; seus olhos encarniçavam-se, seus membros tremiam, o furor desfigurava seu rosto e teriam morto quem os houvesse contrariado. [...] Essa gente está persuadida de que o espírito santo que os penetra está acima das leis e que o seu entusiasmo é a única lei a que devem obedecer. [...] Um homem que vos diz que prefere obedecer a Deus a obedecer aos homens e que, conseqüentemente, está certo de merecer o céu se vos degolar. De ordinário, são os velhacos que conduzem os fanáticos e que lhes põem o punhal nas mãos: [...] que fazia imbecis gozarem as alegrias do paraíso e que lhes prometia uma eternidade desses prazeres que lhes havia feito provar com a condição de assassinares todos aqueles que lhes apontasse.

O leitor deve ter se lembrado da Inquisição, dos fascismos, do nazismo, do stalinismo, dos morticínios de ameríndios, da escravidão negra, dos *pogroms*, da Ku Klux Klan, dos terroristas islâmicos, dos genocídios na Armênia, em Ruanda, no Congo Belga, em Bangladesh, do Taleban, do “Grande Salto para a Frente” na China, dos suicídios coletivos de Jim Jones e outros, das ditaduras terroristas na América Latina. E do

* Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo e Sociedade Brasileira de Psicanálise de Campinas.

fanático próximo, em sua família ou grupo social, que pode passar ao ato se houver um estímulo adequado.

O termo *fanático* vem do latim *fanus*, que significa “templo”. O fanático era o porteiro que velava cuidadosamente pelo santuário. Com o tempo, a palavra passou a nomear o religioso fervoroso que se dedicava exclusivamente a um único deus, lembrando que os romanos eram politeístas. O termo se ampliou para nomear o louco, com entusiasmo delirante, frenético, iluminado, exaltado por sua crença.

O fanático transforma a percepção e o conhecimento da realidade para adaptá-la a suas fantasias conscientes e inconscientes. Ele tem certeza absoluta de que possui a Verdade, que é única. Na mente fanática, não há lugar para dúvida, tolerância, alteridade, culpa, luto, depressão ou reparação. Não existe tristeza nem alegria. Esta é confundida com excitação. Vive-se em um mundo hiper-real, onde as coisas são o que se imagina que são, nada além ou aquém disso.

O fanático se considera infalível. Certo da superioridade da sua Verdade, luta pela “salvação” do outro. Quando o outro resiste à salvação, o fanático tem certeza de rivalidade invejosa. Todas as evidências que contrariam sua certeza são atacadas, incluindo as pessoas que duvidam. Qualquer forma de perversidade se justifica para proteger a Verdade ou a Causa.

O fanático valoriza, acriticamente, as relações causais que, por sua vez, são produto de sua mente. Uma determinada situação, verdadeira ou falsa, é generalizada, e a responsabilidade é atribuída a todos os indivíduos da mesma categoria (por exemplo, etnia ou religião), tornados inimigos. Se em algum momento as evidências mostrarem o contrário, o fanático criará novas crenças para confirmar sua Verdade.

A capacidade contagiosa do fanatismo pode obnubilar a capacidade de pensar do observador, que corre o risco de tornar-se adepto da crença. A crença fanática pode disseminar-se da mesma forma que doenças infecciosas que atingem hospedeiros vulneráveis, como já mostrava Freud (1921/1969b).

Os fatos assinalados levam a supor que o surgimento do fanatismo é facilitado, em uma pessoa, grupo social ou sociedade, quando ela se sente fragilizada e ameaçada. Para contrapor-se a esse desespero, busca-se algo salvador, poderoso, que substituirá a insegurança por certezas. A instância poderosa é atribuída a crenças socioculturais adquiridas dentro de grupos sociais e/ou insufladas por líderes. Essa “inoculação” é um fator importante, que determina a transformação das crenças em fanatismo. A transmissão de funcionamentos fanáticos se inicia na infância precoce e, possivelmente, antes. Bebês e crianças pequenas que vivem em um ambiente de certezas fanáticas introjetam essas características, as quais se manifestam principalmente na adolescência.

Existe uma clara relação entre o fanatismo e o ressentimento. O ressentido se sente traumáticamente injustiçado e passa a viver para vingar-se do objeto que, supostamente ou na realidade, o injustiçou (Kancyper, 1994). A transmissão transgeracional do ressentimento faz com que disputas e guerras prossigam por gerações.

Podemos diferenciar aspectos psicóticos de fanáticos. A realidade criada pelo psicótico parece bizarra para todos. Já as ideias fanáticas são aceitas como adequadas em determinados grupos sociais, ainda que pareçam estranhas para outros. Ao contrário do fanático, o psicótico não está em busca de adeptos.

Aspectos fanáticos e psicóticos coexistem e sofrem influência mútua. Surtos psicóticos, explosões genocidas, suicídios coletivos, junção de aspectos perversos e psicóticos potencializam a organização fanática.

Fanatismos contemporâneos

Ainda que o comportamento fanático seja similar na história da humanidade, os fatores que o desencadeiam se relacionam com variáveis sociais que insuflam o comportamento em determinadas fases do funcionamento de cada sociedade. O termo *fanatismos contemporâneos*, portanto, não implica diferenças acentuadas com os fanatismos do passado. Mesmo seu conteúdo não é suficientemente original, como veremos adiante.

Em outro texto (Cassorla, 2021b), incluímos nas defesas fanáticas um conglomerado em que se identifica a negação (*Verneinung*) (Freud, 1925/1969a) e a recusa (*Verleugnen*) (Freud, 1927/2014) da realidade, com a criação de fetiches idealizados que substituem a percepção da incompletude. Transformações alucinatórias fazem com que o fanático se sinta orgulhosamente identificado com uma espécie de Deus todo-poderoso, onisciente e onipotente (Cassorla, 2019a). Classicamente esse objeto idealizado é projetado em alguma religião ou ideologia política cujos adeptos são considerados superiores.

Fazem parte da estrutura fanática duas características ainda mais perigosas para a sociedade. 1) A certeza de estar cercado por inimigos, que se voltarão contra os fanáticos, exterminando-os. Trata-se de um evidente mecanismo projetivo, embora saibamos que podem ocorrer enfrentamentos entre dois ou mais grupos fanáticos. A dissidência costuma criar outro grupo fanático, em que “hereges” terão de ser eliminados, e vice-versa. O fanático, ameaçado, precisa defender-se exterminando os supostos inimigos. 2) A necessidade imperiosa de conquistar adeptos. Fruto da insegurança inconsciente, é necessário formar massas homogêneas poderosas, que reforçarão as crenças e lutarão contra os inimigos da Causa (Cassorla, 2005). Aqueles que não concordam com a massa deverão ser eliminados.

Os fatores assinalados devem ser complementados pela necessidade de desumanizar o inimigo. Dessa forma, ele será sujeito a tudo aquilo que se faz com animais e “coisas”: tortura, eliminação, redução a cinzas.

Nos movimentos fanáticos contemporâneos, predominam duas vertentes: o jihadismo – isto é, o extermínio dos “infieis” pela força, dando lugar a uma determinada sociedade islâmica – e a ultradireita. Essa última tem se revelado cada vez mais poderosa. Inclui os neofascistas, os nacional-socialismos e um amálgama de adeptos do supremacismo e do nacionalismo brancos, da misoginia e da homofobia

extremas, do antissemitismo e do combate à imigração. Os aceleracionistas (ramo do supremacismo) pregam a ação violenta imediata. Os *incels* (celibatários voluntários) acusam o feminismo por suas dificuldades afetivas e sexuais e pregam uma sociedade de machos alfa. As teorias da conspiração (como o QAnon) estão sempre presentes, e a internet é o campo de batalha virtual. Em 2023, identificaram-se 410 grupos de ultradireita na Europa.¹

Um terrorista fanático contemporâneo

O conhecimento psicanalítico pode utilizar-se de informações para além do campo analítico, como os mitos, os relatos antropológicos e históricos, as obras ficcionais e as biografias. Seu estudo detalhado, orientado pela teoria psicanalítica, pode estimular formas de compreensão da própria teoria. Corre-se o risco de tentar “encaixar” a teoria no relato.

Consciente dessa possibilidade, detenho-me no livro *Um de nós* (2013/2016), da autora norueguesa Åsne Seierstad, dedicado ao atentado terrorista acontecido em 22 de julho de 2011, em que Anders Breivik matou 77 pessoas e feriu outras 51. Através de um minucioso estudo, ela nos põe em contato com as emoções das vítimas e faz uma pormenorizada descrição da vida e das ideias de Breivik. Tento “sonhar” a partir das experiências emocionais suscitadas pela leitura. O leitor, cujo acesso ao livro não é difícil, poderá ter seus “sonhos” próprios. “Sonhos” conjuntos ampliam a capacidade de pensar, ainda que devamos estar alertas para os ataques a ela (Cassorla, 2016).

Anders Breivik, após um cuidadoso planejamento, que durou meses, invadiu um acampamento de jovens do Partido Trabalhista, atirando indiscriminadamente. Poucas horas antes, havia colocado uma bomba próxima ao parlamento norueguês.

Wenche, a mãe de Anders, é descrita como uma mulher frágil e com intensos episódios depressivos. Quando nasceu, em 1946, a mãe tinha adquirido poliomielite, ficando paralisada. Wenche passou os primeiros anos de vida em um orfanato. Em seguida, ficou com a mãe viúva e paraplégica, por quem não se sentia aceita. Tinha pensamentos suicidas. Posteriormente, Wenche desenvolveu um quadro psicótico, que perdurou até a morte.

Wenche escapou da família aos dezessete anos, mudando-se para Oslo. Aos vinte e seis anos, engravidou do namorado e não quis abortar. Elizabeth nasceu em 1973. Quatro anos depois, engravidou de um diplomata e se casaram. Anders tinha seis meses quando o pai foi transferido para Londres, onde Wenche ficou profundamente deprimida. Abandonou o marido, retornou para Oslo com as crianças e pediu a separação. Anders somente se encontrou com o pai quatro anos mais tarde. Seierstad conta que Wenche aprendeu a suportar a dor sob um exterior polido.

O início da vida de Anders mostra um bebê chorão e exigente, imprevisível e violento. Vivia grudado na mãe, que não o suportava. Lembremos que a Noruega era um Estado de bem-estar social, resultado de governos social-democratas. Wenche pediu uma pessoa de apoio para ajudar com as crianças, o que lhe foi concedido. Pouco depois, solicitou uma família de fim de semana para deixar os filhos. Precisava de folga do insuportável Anders. Seierstad conta que Wenche pediu que deixassem Anders tocar no pênis do pai de fim de semana. Segundo ela, isso era importante para a sexualidade do menino, pois ele “só via meninas fazendo xixi”. Meses depois, Wenche solicitou ao conselho tutelar uma família de acolhimento: queria que as crianças “fossem

às favas”. Anders nunca a deixava em paz. “De noite, dormia na cama dela, bem pertinho, e a ‘importunava’” (p. 25).

A política da Noruega mudava. O movimento feminista dos anos 1970 abriu caminho para Gro Brundtland. Como primeira-ministra, foi alvo de discursos de ódio, difamada e ridicularizada. Em 1981, o Partido Trabalhista perdeu as eleições, e a direita tomou o poder. Mudanças neoliberais foram implementadas, ameaçando o Estado de bem-estar social. A oposição, liderada por Brundtland, resistiu, tornando-se objeto de ódio de Wenche e de quase metade da população. Os movimentos descritos tornar-se-ão rotineiros no resto do mundo ocidental.



Angélica Dass
Sou adolescente, então que mais? 1 de dezembro - 31 de dezembro de 2022. Madri, Espanha.
Foto: Andrés de Gabriel.

Anders se tornava um menino cada vez mais difícil. As crianças do seu bloco o chamavam de Menino Mecano, pelo seu movimento “rígido e angular”, parecendo “um conjunto de peças para montar” (p. 38). O conselho tutelar encaminhou a família para avaliação psiquiátrica, e um tratamento foi imposto. Anders, com quatro anos, teve de frequentar o jardim de infância que fazia parte do programa terapêutico. No relatório do avaliador, constam as frases: “incapacidade de se envolver em brincadeiras”, “desconhece brincadeiras de faz de conta”, “carece de espontaneidade, iniciativa, imaginação e empatia”, “falta-lhe linguagem para expressar suas emoções”, “participa de forma mecânica nas atividades, sem demonstrar alegria ou vontade”, “se tornava mais agitado quando alguém procurava contato”, havia “um sorriso forçado, defensivo” (p. 38).

1. A informação é do jornal espanhol *El País*, de 26 de novembro de 2023.

Surpreendentemente, Anders adaptou-se ao ambiente, e se concluiu que não havia “danos psicológicos individuais” (p. 40). Ele tinha recursos que poderiam desenvolver-se se a situação doméstica mudasse. Wenche foi diagnosticada com transtorno de personalidade *borderline*. Situações de instabilidade deveriam ser evitadas, a fim de ajudá-la a estruturar sua vida externa. Em outro relatório, consta que o relacionamento com a mãe era

muito ambíguo, já que a mãe por um lado o liga simbioticamente a si mesma e por outro o rejeita de forma agressiva. Anders é vítima das projeções da mãe de um medo paranoico, agressivo e sexual em relação aos homens em geral. (p. 42)

O relatório conclui: “Dado o relacionamento fortemente patológico entre Anders e a mãe, será muito importante entrar com medidas o quanto antes para prevenir um sério desvio no desenvolvimento do menino”. Sugere-se uma família de acolhimento com estabilidade. “No entanto, a mãe se opõe fortemente a isso, e não são claras as consequências de uma intervenção forçada” (p. 42).

A situação se alterou quando o pai, ciente dessas recomendações, solicitou a guarda do menino. Iniciou-se um processo judicial, mantendo-se Anders sob a tutela da mãe até o julgamento. Tempos depois, o pai desistiu do processo, vendo que suas chances de vencer eram pequenas. A preferência pela mãe mostrava que as coisas ainda deveriam desenvolver-se na tão adiantada Noruega, alerta a autora.

O psicólogo do Centro Nacional de Psiquiatria Infantojuvenil não desistiu e exigiu que se alterasse a guarda de Anders. O advogado da mãe o acusou de perseguição monomaníaca. O caso se transformou com uma nova avaliação do jardim de infância, que descreveu um “menino feliz e contente”. Segundo o pai, a avaliação foi feita por uma amiga de Wenche. Finalmente, na Comissão de Proteção ao Menor, uma funcionária inexperiente (segundo Seierstad) foi convencida pela mãe e seu advogado a um meio-termo. Anders continuaria com a mãe. Foram feitas três inspeções no domicílio, cujo parecer foi favorável à mãe. Dessa forma, o processo foi arquivado. Anders contava cinco anos.

Nos anos seguintes, os imigrantes foram chegando ao bairro de Anders – a maioria, islâmicos contratados por falta de mão de obra. Depois, mais islâmicos em busca de oportunidades. Em seguida, refugiados de ditaduras latino-americanas e mais refugiados islâmicos. Anders convivia com eles sem problemas.

Em 1986, o Partido Trabalhista retornou ao poder graças a um atrito entre os partidos de direita. Gro Brundtland se tornou primeira-ministra. Implementaram-se mudanças. As licenças maternidade e paternidade foram prolongadas, a educação infantil expandida, e as famílias monoparentais obtiveram mais direitos. A polarização social se manifestava nas acusações de “feminismo estatal”, de matriarcado, de “Estado Vaginal”. A vida escolar de Anders aconteceu nesse ambiente.

Anders era um menino esquisito e gostava de ficar isolado, observando os demais. Seierstad descreve seus experimentos maltratando animais, e observa que os vizinhos sentiam seus animais de estimação ameaçados. O menino caçoava e agredia principalmente os que não falavam a língua de forma suficiente para se defender. Atirava pedras. Se alguém chorasse, ele se deliciava, “havia brilho em seus olhos” (p. 51). Quando o pai de uma menina deficiente com quem fazia *bullying* o ameaçou de pendurá-lo no varal do porão, ele a deixou em paz.

Aos poucos, Anders começou a relacionar-se com outros meninos, e seu comportamento, a se aproximar da média. Seu primeiro amigo foi Ahmed, um paquistanês, após este ter batido em Anders por ter sido maltratado por ele.

No fim dos anos 1980, Saddam Hussein resolveu aniquilar os curdos, infieis. Maomé havia decretado que os incrédulos seriam congregados no inferno. Os turcos já tinham feito o mesmo com os armênios (1915-1923). Outros movimentos terroristas avançavam, e os jihadistas foram se tornando mais poderosos, insuflados pelas disputas entre as grandes potências e pelos diferentes países árabes. A sociedade cristã, ocidental, repleta de infieis, seria seu alvo principal. Muammar Kadhafi, o ditador da Líbia, dizia que não precisava de bombas para dominar o Ocidente. Bastava a “barriga de suas mulheres”.

Anders, já adulto, continuou morando com a mãe, sua única conselheira. A relação simbiótica era evidente. Envolveu-se em negócios e fracassou em alguns. Teve muito sucesso imprimindo diplomas falsos para “decoração”. Seu negócio foi interrompido quando o governo dos Estados Unidos ficou preocupado com a quantidade desses diplomas que eram passados como verdadeiros.

O detalhismo de Anders se manifestou em outras áreas. Revelou-se um dos pichadores mais importantes da cidade. Esse fato o colocou em contato com disputas de gangues por prestígio e admiração. Suas características de liderança se opunham a seus aspectos vorazes e, aos poucos, foi sendo expulso dos grupos. Na escola, passou a ser ridicularizado e humilhado. No livro dos formandos de 1995, constava: “Antes, Anders fazia parte da turma, mas depois se tornou inimigo de todos”; “Anders faz coisas estúpidas, sem motivo, como bater no diretor” (p. 86). Em seguida, havia uma relação dos “perdedores” da sala, grupo ao qual Anders pertencia. Estava com quinze anos, e o pai, que tentara acolhê-lo em sua nova família, o repudiou.

Anders investia em seu corpo. Operou o nariz, usava pó de arroz, cuidava do cabelo, que estava caindo, e se dedicava a intensos exercícios físicos. Considerava-se metrosssexual. Resolveu entrar na política iniciando pela juventude do Partido Progressista, de direita. Conseguiu galgar posições graças a seu conhecimento amplo – adquirido na internet, segundo Seierstad – e a um jogo de sedução, oferecendo-se para atividades, principalmente de imprensa. Abandonou o partido quando seu nome não foi incluído entre os candidatos para a Câmara Municipal. Sua última mensagem alertava para uma guerra civil quando os muçulmanos se tornassem maioria na Noruega.

Em seguida, Anders tornou-se um dos principais líderes de *videogames* violentos. “Andersnordic” controlava minuciosamente seus companheiros de luta, que se espalhavam, na internet, por toda a Europa. Seu avatar era altivo e forte, com um rosto cinzento, ameaçador. Jogava em tempo integral, e em seis meses atingiu o nível mais elevado possível. Tornou-se um Justiceiro e líder do World of Warcraft, a elite do poder. Anders dedicou-se a essa vida por cinco anos, treinando sua capacidade de destruir inimigos.

Na sequência, Anders tornou-se obcecado por *sites* de extrema direita. Todos pregavam a supremacia do homem branco e a destruição da influência do islã no Ocidente. Criticavam-se os socialistas, as feministas, os politicamente corretos. Denunciavam-se as injustiças cometidas contra os europeus, as cabeças degoladas, os cavaleiros castrados, os estupros em massa. Retornava-se à Idade Média e à época das Cruzadas. A expulsão dos otomanos no Cerco de Viena (1683) era cantada. Seierstad mostra como Anders deformava as notícias, transformando-as de tal modo que os eventos ocorridos na Europa terminavam por ser culpa dos inimigos socialistas, do marxismo cultural e, especialmente, dos imigrantes, que dominariam o continente. Na Noruega, o principal responsável por tudo isso seria o Partido Trabalhista.

Anders, finalmente, escreveu seu livro. Seierstad detalha a repetição constante de chavões copiados da internet, alertando para os perigos do islamismo e a ameaça à civilização ocidental. Culpava-se o marxismo cultural, cuja derivação, o feminismo, havia tomado conta da cultura. Os inúmeros inimigos eram nomeados: multiculturalistas, “humanistas suicidas”, políticos capitalistas-globalistas, veículos de imprensa, universidades, cientistas e líderes religiosos, acusados de “genocídio cultural dos indígenas da Europa e da invasão estrangeira e colonização muçulmana. [...] Eles eram também responsáveis pelo estupro de meio milhão de mulheres europeias e o apoio ativo ao feminismo, emocionalismo, igualitarismo e islamismo” (p. 215). A escalada de ódio e ressentimento é evidente.

A declaração de guerra mostrava, de maneira meticulosa, a estratégia. Líderes de partidos políticos, sindicatos e instituições culturais seriam mortos. Os marxistas culturais poderiam ter a pena atenuada em determinadas circunstâncias. Os multiculturalistas seriam perdoados caso capitulassem. Os muçulmanos seriam deportados seguindo um esquema detalhado, e todos os vestígios de sua cultura seriam extintos.

A primeira fase da guerra duraria até 2030. Ela seria travada a partir de células secretas sem contato entre si. A segunda fase, entre 2030 e 2070, teria formas de resistência mais sofisticadas e terminaria derrubando os governos da Europa. A partir de 2083 haveria paz: as brigadas revolucionárias do conservadorismo teriam ganhado a guerra e a sociedade seria reconstruída. A Knights Templar era a organização que lideraria esse processo. Anders era o líder supremo, o Justicious Knight Commander. Em seu túmulo apareceria a inscrição: “Nasceu na escravidão marxista [...]. Morreu como mártir na luta contra o regime marxista criminal” (p. 221). E, se fosse preso, deveria aproveitar o julgamento para disseminar suas ideias.

O próximo passo era provocar uma catástrofe para chamar a atenção. Entre várias possibilidades, optou por eliminar jovens do Partido Trabalhista. De forma espetacular, divulgaria suas ideias e mostraria seu heroísmo. A minuciosidade e a paciência implicadas no planejamento e execução do atentado o levaram à perfeição. O ataque ao acampamento envolveu a perseguição aos jovens, atirando nos feridos até a morte, com um ódio para além de qualquer culpa ou piedade.

Anders aproveitou o julgamento para exhibir-se. Fazia a saudação nazista e justificava racionalmente que não podia estar sendo julgado por uma corte contaminada. Durante o processo, foi diagnosticado como esquizofrênico. A opinião pública e ele mesmo não estavam de acordo. Era humilhante ser considerado um doente mental. Os laudos foram refeitos e, finalmente, Anders – satisfeito consigo mesmo – recolheu-se à prisão como uma pessoa sadia. Continuou, por todos os meios, a disseminar suas certezas. Atualmente (2024) está processando o Estado norueguês, responsabilizando-o pela depressão que teria adquirido enquanto preso. Seierstad, em minha opinião, minimiza a inteligência de Anders, utilizada perversamente.

Identificando fatores

O psicanalista se sente satisfeito de ter um documento detalhado sobre a vida de Anders. No entanto, tem consciência de que a autora do livro somente pôde descrever seu comportamento manifesto. Nem as testemunhas, nem a própria autora são isentas. O autor lembra-se do controvertido livro de Freud e Bullitt (1931/1984) sobre Woodrow Wilson, que o surpreendeu pelo envolvimento emocional de Freud com o biografado. Sabe que corre o mesmo risco e espera que essa percepção o ajude.

O relato remete a uma mãe que se vale das defesas encontradas em configurações *borderline*. Essas defesas se nutrem de traumas precoces, fatores para déficit nos processos de simbolização e dificuldades na discriminação entre *self* e objeto. A triangularidade é vivenciada como traumáticamente ameaçadora. O indivíduo teme a sensação de não existência, que se manifesta como tédio, vazio, permeado por aspectos persecutórios (Cassorla, 2016, 2021c).

A ansiedade de não existência pode ser controlada através do grude com o objeto primário, na realidade e na fantasia. Essa simbiose (que pode alternar-se com retraimento autístico) é retomada com outros objetos altamente idealizados, como acontece nas crenças fanáticas.

Impõe-se a hipótese de que Wenche projetou no filho a relação simbiótica internalizada. A confusão materna, seduzindo Anders ao mesmo tempo que o rejeita, indica sua dificuldade de relacionar-se com um objeto separado dela mesma. A concretude do pensamento da criança, sua impossibilidade de fazer de conta, sua rigidez defensiva, mostram a dificuldade de Anders humanizar-se.

Lembremos que a adolescência constitui um segundo processo de dessimbiontização. O jovem é estimulado, pelo ímpeto pulsional e pela atração do mundo exogâmico, a buscar novos objetos, com os quais pode repetir a simbiose. Ao mesmo tempo, precisa elaborar os lutos pelas prerrogativas da infância e pelos pais que deve abandonar. Quando a capacidade de simbolizar é suficiente, a simbiose é desfeita, abrindo-se espaço para o Édipo, a alteridade, a relação com o outro discriminado de si mesmo. Quando não existem recursos para que isso aconteça, a ameaça de ruptura da relação simbiótica é vivenciada como terror de não existência. Esse fato é bem conhecido em situações em que um(a) jovem tenta matar-se após imaginar-se perdendo o(a) namorado(a) idealizado(a), ou quando o(a) mata, como vemos principalmente nos feminicídios (Cassorla, 2017). Outras formas de manter a simbiose, nas jovens, é a gravidez. Os atritos com os pais – que não se pode deixar e que, ao mesmo tempo, são sentidos como sufocantes – se manifestam claramente nos relatos da família de Anders.

A sociedade oferece aos jovens a possibilidade de retomar a simbiose com líderes ou situações idealizadas. A pessoa, desamparada, se torna adicta a religiões e seitas fanáticas, que prometem a salvação caso seus preceitos sejam seguidos. O suicídio coletivo (como na seita de Jim

Jones) mostra que um mundo idealizado está disponível também após a morte. O mesmo ocorre com os terroristas islâmicos, com as crianças e jovens das Cruzadas e situações similares.

Outras formas de fundir-se ao objeto idealizado são fornecidas pelas ideologias. Jovens e crianças, mais vulneráveis, são seu alvo principal. Juventude Nazista, Juventude Comunista e similares fazem o indivíduo sentir-se pertencente a algo superior, transcendente, uno com líderes-deuses. Estamos em área fanática. Os fãs (termo derivado de fanático) de um artista, um astro do esporte, costumam retornar à razão após os *shows*. Nem sempre isso acontece quando a compulsividade de preenchimento se utiliza de drogas, redes sociais e violência.

Imagino que a necessidade compulsiva de Anders de sentir-se existente o levou às gangues pichadoras. A simbiose pode ser acompanhada de defesas obsessivas e intelectualização. A fusão de maior sucesso ocorreu ao envolver-se nos *games* de guerra. Anders tornou-se um líder, famoso em toda a Europa.

Observa-se como os grupos terroristas buscam adeptos entre os jogadores de *games* violentos. Estudos sobre ataques a escolas apontam isso (Cassorla, 2023a). As ideias de ultradireita se mostraram ideais para Anders projetar seus ressentimentos. Um dos fatores para a misoginia dele pode ser o ódio de uma mãe rejeitante e sufocante (Cassorla, 2019b). Winnicott (1989) ressalta como a dependência da mãe pode redundar em ódio contra as mulheres, em ambos os sexos. A misoginia, assim como os outros fenômenos estudados, envolve complexidades que não podem ser reduzidas a alguns fatores.

Anders não esconde sua admiração invejosa pelas gangues de imigrantes, poderosas e sem medo, ao contrário das norueguesas, “feminilizadas”. Seu maior ressentimento parece ser da sociedade de bem-estar social, que ajudava os imigrantes (esquecendo que sua família também foi ajudada) e, dessa forma, retirava os recursos de uma Europa decadente, tomada pelo marxismo cultural. Para Anders, assim como para os neoliberais, o mérito é o que importa, e os mais fortes devem dirigir e governar.

Em outros textos (Cassorla, 2021a, 2021b, 2023b), propus que as escolhas fanáticas e negacionistas têm em comum o retorno a um mundo idealizado. Já me referi ao modelo do fetichismo (Freud, 1927/2014). O fetiche preenche a percepção aterrorizadora do vazio. O paraíso será buscado pelo terrorista fanático neste ou em outro mundo. Esse paraíso se articula com mitos e aspectos históricos e culturais em que se idealiza o passado. Curiosamente há atração pelos relatos da Idade Média. A fidelidade e o heroísmo dos cavaleiros, num contexto em que as regras eram claras e tudo se conseguia pelo mérito, isto é, pela força, negam as multidões famintas que serviam aos senhores feudais. Os fundamentalismos – ou seja, a interpretação dos textos sagrados ao pé da letra (conforme interessa aos fanáticos) – permitem o retorno a situações que a civilização supostamente teria superado. Outras vezes, idealiza-se um passado recente, como a ditadura no Brasil, considerando-o uma fase de “paz” paradisíaca. O darwinismo, a ciência, as vacinas devem ser combatidos, pois Deus proverá tudo. A reação contra a complexidade da vida, dos conflitos inerentes à condição humana, se constitui em um ataque à democracia, um sistema em que a negociação é permanente. Ela é vista como sinal de fraqueza ou corrupção, e terá que ser eliminada e substituída por certezas que trarão “ordem e estabilidade”.

À guisa de conclusão

Estamos conscientes da complexidade dos fenômenos estudados, que demandam aprofundamento interdisciplinar. Corremos os riscos inerentes ao reducionismo, à especulação selvagem e aos vieses etnocêntricos (Abella, 2018). Valorizamos as contribuições de cientistas sociais, que têm

mostrado a relação entre as situações de desamparo e o sistema capitalista, o neoliberalismo, a hipertrofia da razão, a idealização do mercado, a modernidade líquida, a sociedade narcísica, o declínio da função paterna, a necropolítica – resultando na desumanização –, temas que não poderemos abordar.² Este texto propõe que o comportamento fanático e negacionista é, ao mesmo tempo, produto e reação contra essas instabilidades sociais vinculadas a fatores individuais, incluindo a desesperança do indivíduo que não se sente integrado à sociedade competitiva.

Atualmente se observa a expansão do chamado populismo destrutivo, cujo objetivo é destruir as instituições democráticas, especialmente aquelas que procuram mitigar o sofrimento social. Os afetos onipotentemente destrutivos se idealizam, e a função continente da sociedade democrática é deformada ou desmantelada. Isso implica a escalada permanente de excitantes atos destrutivos, que visam manter a relação simbiótica do narcisismo destrutivo (Zienert-Eilts, 2020).

O fanatismo e o negacionismo atacam o indivíduo ou grupo que se vale da razão, que permite e busca o debate, a controvérsia, que respeita as evidências e opiniões dos demais. A maior ameaça para o fanático é a liberdade de pensamento. Por isso, atrás de todos os negacionismos, sempre existe em forma latente o ódio pela liberdade, pela criatividade, pela convivência fértil com o outro, pela capacidade de pensar, sentir e transformar o mundo a partir do aprender com a experiência.

Resumo

Após descrever as características do fanatismo, o autor debruça-se sobre o funcionamento mental de Anders Breivik, fanático terrorista norueguês. Utiliza dados biográficos do livro *Um de nós*, de Åsne Seierstad. O estudo minucioso da infância de Anders, de traumas primitivos, de sua relação simbiótica com a mãe e do desenvolvimento de suas ideias fanáticas é conectado com a situação social da Noruega, onde se manifestam conflitos entre o Estado de bem-estar social e o Estado neoliberal. O autor discute como ideias de ultradireita (supremacismo branco, misoginia, homofobia, ideias anti-imigração) potencializam a necessidade do fanático e do negacionista de fazer parte de um grupo poderoso, dono da Verdade, que se contrapõe a sua fragilidade emocional.

Palavras-chave: *Fanatismo, Negacionismo, Terrorismo, Traumas precoces, Simbiose, Adolescência, Simbolização, Neoliberalismo, Imigração.*

2. Uma revisão dos aspectos sociais pode ser encontrada em “Postmodernism” (2005).



Angélica Dass
Humanae. 1 de dezembro - 31 de dezembro de 2022.
Madri, Espanha. Foto: Max Estrella.

Abstract

After describing the characteristics of fanaticism, the author focuses on the mental functioning of Anders Breivik, a Norwegian terrorist fanatic. Biographical data from the book *One of us*, by Åsne Seierstad, is used. The detailed study of Anders' childhood, primitive traumas, his symbiotic relationship with his mother and the development of his fanatical ideas is connected to the social situation in Norway, where conflicts between the welfare state and the neoliberal state manifest themselves. The author discusses how ultra-right ideas (white supremacism, misogyny, homophobia, anti-immigration ideas) enhance the need of the fanatic and the denier to be part of a powerful group, owner of the Truth, which opposes their emotional fragility.

Keywords: *Fanaticism, Denialism, Terrorism, Early traumas, Symbiosis, Adolescence, Symbolization, Neoliberalism, Immigration.*

Referências

- Abella, A. (2018). Can psychoanalysis contribute to the understanding of fundamentalism? An introduction to a vast question. *The International Journal of Psychoanalysis*, 99(3), 642-664.
- Armengol, R. M. (1999). El fanatismo, una perversión del narcisismo: sobre el origen y la acción del superyó, reflexiones morales. *Temas de Psicoanálisis*, 4, 131-166.
- Bassols, R. (1999). Sobre fanatismo y violencia: ensayo desde una perspectiva psicoanalítica. *Temas de Psicoanálisis*, 4, 167-179.
- Cassorla, R. M. S. (2005). Barbárie, terrorismo e psicanálise. *Revista Brasileira de Psicanálise*, 39, 87-90.
- Cassorla, R. M. S. (2016). *O psicanalista, o teatro dos sonhos e a clínica do enactment*. Blucher.
- Cassorla, R. M. S. (2017). Jóvenes con intento de suicidio. *Controversias en Psicoanálisis de Niños y Adolescentes*, 21(121), 21-27.
- Cassorla, R. M. S. (2019a). Em busca do objeto idealizado. *Revista Brasileira de Psicanálise*, 53, 49-65.
- Cassorla, R. M. S. (2019b). Fanaticism: reflections based on phenomena in the analytic field. *The International Journal of Psychoanalysis*, 100(6), 1338-1357.
- Cassorla, R. M. S. (2021a). Arrancando os olhos: reflexões sobre negacionismo. *Jornal de Psicanálise*, 54(101), 95-112.
- Cassorla, R. M. S. (2021b). Fanatismo: reflexiones a partir de fenómenos del campo analítico, con adenda sobre negacionismos. Em J. R. Sahlvaler (org.), *De fanatismos y carismas: encrucijadas psicoanalíticas* (pp. 133-164). APA.
- Cassorla, R. M. S. (2021c). Simbiose, adolescência e autodestruição. Em R. M. S. Cassorla, *Estudos sobre suicídio: psicanálise e saúde mental* (pp. 85-94). Blucher.
- Cassorla, R. M. S. (2023a). "Aterrorizo, logo existo": reflexões sobre os ataques às escolas. *Febrapsi Notícias*, 29(66), 9-10.
- Cassorla, R. M. S. (2023b). Conviction, lies and denialism: psychoanalytic reflections. Em F. Busch (org.), *Psychoanalysis at the crossroads: an international perspective* (pp. 169-181). Routledge.
- Catz, H. (2016). Il fanatismo come presenza di un'assenza imbandierata dalla certezza: una relazione possibile tra Bion e Lacan. *La Psicoanalisi*, 59, 101-106.
- Chuster, A., Soares, G. & Trachtenberg, R. (2014). Aspectos detalhados de uma grade negativa: a maldade e a complexidade do mal. Em A. Chuster, G. Soares & R. Trachtenberg, *W. R. Bion: a obra complexa* (pp. 115-133). Sulina.
- Cothros, H. (2021). Fanatismo, fetiche y pasión por el sentido. Em J. R. Sahlvaler (org.), *De fanatismos y carismas: encrucijadas psicoanalíticas* (pp. 77-85). APA.

- Ferrari Filho, C. A. (2017). Odeio, então existo! Fanatismo, uma linguagem (possível) ao narcisismo de morte. *Revista de Psicanálise da SPPA*, 24, 571-585.
- Fonseca, V. R. J. R. M. (2018). *O ódio como excitação e o massacre vertical do outro* [apresentação de trabalho]. Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo, São Paulo, SP, Brasil.
- Freud, S. (1969a). A negativa. Em S. Freud, *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (J. Salomão, trad., vol. 19, pp. 293-300). Imago. (Trabalho original publicado em 1925)
- Freud, S. (1969b). Psicologia de grupo e a análise do ego. Em S. Freud, *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (J. Salomão, trad., vol. 18, pp. 89-179). Imago. (Trabalho original publicado em 1921)
- Freud, S. (2014). O fetichismo. Em S. Freud, *Obras completas* (P. C. Souza, trad., vol. 17, pp. 302-310). Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1927)
- Freud, S. & Bullitt, W. C. (1984). *Thomas Woodrow Wilson: um estudo psicológico* (H. L. Barros, trad.). Graal. (Trabalho original publicado em 1931)
- Geist, M. (2023, 27 de outubro). *Las pasiones y la construcción del otro: la trama semiótica de los discursos fanáticos* [apresentação de trabalho]. Associação Psicanalítica de Buenos Aires, Buenos Aires, Argentina.
- Goldberg, C. (2003). Fanatic hatred and violence in contemporary America. *Journal of Applied Psychoanalytic Studies*, 5(1), 9-19.
- Haynal, A., Molnar, M. & Puymège, G. (1983). *Fanaticism: a historical and psychoanalytic study*. Schoken.
- Kancyper, L. (1994). *Ressentimento e remorso: estudo psicanalítico* (J. R. S. Noto, trad.). Casa do Psicólogo.
- Marimaa, K. (2018). *The many faces of fanaticism*. <https://tinyurl.com/46u9v7f2>
- Mazon, F. J. (1982). *Psicología del fanatismo* [tese de doutorado]. Universidade de Barcelona.
- Mondrzak, V. (2021). Pensamento fanático: 1984-2021. *Revista de Psicanálise da SPPA*, 28, 121-136.
- Peskin, L. (2021). Algunas reflexiones sobre carisma, fanatismo, poder y transferencia. Em J. R. Sahovaler (org.), *De fanatismos y carismas: encrucijadas psicoanalíticas* (pp. 39-57). APA.
- Postmodernism. (2005, 30 de setembro). Em *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://tinyurl.com/3pu-92cjin>
- Puchol, M. (2023, 27 de outubro). *El fanatismo en su dimensión de intolerancia a la alteridad: sus vínculos con la desinformación y la verdad cancelada* [apresentação de trabalho]. Associação Psicanalítica de Buenos Aires, Buenos Aires, Argentina.
- Recalcati, M. (2021). Fanatismo. Em J. R. Sahovaler (org.), *De fanatismos y carismas: encrucijadas psicoanalíticas* (pp. 27-37). APA.
- Rozenberg, M. & Boraks, R. (2016). Esperança e fanatismo na clínica psicanalítica. *Trieb*, 15(1-2), 83-97.
- Rubinstein, R. A. (2015). Fanatismo. *Revista de Psicoanálisis*, 72(23), 363-373.
- Sahovaler, J. R. (org.). (2021). *De fanatismos y carismas: encrucijadas psicoanalíticas*. APA.
- Seierstad, A. (2016). *Um de nós* (K. L. Garrubo, trad.). Record. (Trabalho original publicado em 2013)
- Sor, D. & Senet, M. R. (2010). *Fanatismo*. Biebel.
- Tizón, J. L. (2015). *Psicopatología del poder: un ensayo sobre la perversión y la corrupción*. Herder.
- Viñar, M. (2006). Alegato por la humanidad del enemigo. *Psicoanálisis*, 28(2), 399-419.
- Voltaire. (2021). *Diccionario filosófico*. Montecristo. <https://a.co/d/akut9hS> (Trabalho original publicado em 1764)
- Winnicott, D. W. (1989). *Tudo começa em casa* (P. Sandler, trad.). Martins Fontes.
- Zienert-Eilts, K. J. (2020). Destructive populism as “perverted containing”: a psychoanalytical look at the attraction of Donald Trump. *The International Journal of Psychoanalysis*, 101, 971-991.

Recebido: 4/2/2024 – Aprovado: 4/5/2024

Calibán -
RLP, 22(2),
69-79
2024

Marta Gerez Ambertin*

Intolerância ao enigma feminino: matar a mulher!

1. A intolerância ao enigma feminino

“A mulher é volúvel, como pluma ao vento” (“La donna è mobile, qual piuma al vento”), diz um trecho do *Rigoletto* de Verdi. A mulher encarna um *não sei quê...* que a torna desejável, mas também indecifrável e temida. O volúvel, o *mobile*, percorre extremos que vão da mãe à mulher desejada, da sagrada à profana, da angelical à diabólica, da santa à puta, da ingênua à maquiavélica, da voluptuosa à mística; enfim, passagem da sedutora à enigmática e da irresistível à insuportável. Talvez por ser tão volúvel, multifacetada e mutável, ela se torna insuportável? É isso que motiva a intolerância ao enigma feminino?

Sobre essa questão espinhosa – de reconhecer e aceitar a mulher em suas diferenças –, Freud oferece pistas valiosíssimas em 1917, quando precisamente a situa como enigma e tabu. O texto “O tabu da virgindade” bem poderia se intitular “O tabu contra a mulher”. Ali Freud se refere ao sintagma “tabu do isolamento pessoal” (p. 195) para aludir a uma questão extremamente importante, central para o tema da segregação das mulheres, porque destaca que os seres humanos se ligam mais pela aversão e intolerância ao diferente do que por suas semelhanças. Eles se compactam ou se unem contra qualquer alteridade que lhes pareça hostil porque não suportam as pequenas diferenças, o que lhes causa sentimentos de alheidade (o estranho) e hostilidade (ódio). *Não os une o amor, mas o espanto*, diríamos como J. L. Borges. Horror, intolerância e hostilidade à alteridade. Há medo ao “áltero”, ao Outro, e por isso ele é isolado como tabu: perigoso e ameaçador.

Como o que mais liga os humanos entre si é o medo, a rejeição e o ódio ao diferente, então, para consolidar um grupo, um país, um partido, nada melhor do que criar um inimigo interno ou externo – segundo convenha. Assim, eles se compactam contra esse diferente que os altera.

Essa característica humana – *demasiado humana* –, que alguns pensamentos políticos e religiosos tentaram modificar desde tempos remotos, foi (e é) excessivamente fomentada por líderes autoritários, que em geral começam definindo os “inimigos”, aos quais atribuem a responsabilidade por todos os males da Nação, e assim a solução para todos os problemas passa por “aniquilar” o inimigo, caracterizado por um conjunto de traços que o definem como mau, imoral, corrupto ou patológico, ou seja, a ameaça “áltera” que deve desaparecer.

Masotta (1980) aborda essa questão lateralmente quando se refere “ao ódio que opõe os povos mais próximos” (p. 63), no mesmo sentido em que Freud dizia que o que unifica os indivíduos do grupo é o inimigo externo.

* Instituto Clínico Jacques Lacan.

Freud tomou o sintagma “tabu do isolamento pessoal” (“taboo of personal isolation”) do antropólogo inglês Ernest Crawley, que o discute no livro *The mystic rose: a study of primitive marriage* [A rosa mística: um estudo do casamento primitivo] (1902). Freud se apoia nesses desenvolvimentos para afirmar que a hostilidade e intolerância ao diferente que dá origem à solidiedade do grupo se baseia no narcisismo das pequenas diferenças. Daí a rejeição à mulher como diferente, inimiga e hostil (tabu), e também seu menosprezo: medo e degradação (e paradoxal atração), o que se enraíza no complexo de castração. Freud reitera isso, embora de outra maneira, em “Análise terminável e interminável” (1937/1980), como “recusa da feminilidade” (p. 253). Brilhante contribuição ao tema, porque o tabu contra a mulher é uma recusa da feminilidade.

2. A intolerância à alteridade: o tabu contra a mulher

Para considerar as diversas tonalidades das mulheres, é preciso avançar pelos caminhos das subjetividades e das sexualidades que se relacionam com o discurso sobre as diferenças sexuais, que, para além da anatomia, remetem às posições subjetivas de gozo – segundo Lacan – e às políticas que se estabelecem sobre elas.

Em primeiro lugar, temos de nos deter na questão do enigma e destacar que o termo *enigma* vem do latim *aenigma* – aquilo que é difícil de interpretar. Em grego, *αἴνιγμα* (*ainigma*) significa “dito obscuro”, algo que só se deixa compreender veladamente. O enigma, portanto, é aquilo indecifrável, que não se consegue descobrir, desvelar por completo, que mantém sempre uma incógnita.

O enigmático seria aquilo coberto por certo véu que não pode ser *des-velado* por completo, de maneira definitiva. Diversos enigmas não puderam ser decifrados ao longo dos séculos; um deles diz respeito à mulher.

Por que é tão difícil esclarecer a incógnita em torno dela? É possível ter acesso à mulher sem os véus enigmáticos? Mas o que seria ela sem os véus?

Na mitologia grega, quando o caçador Actéon vê o corpo nu da deusa Ártemis, ela não só o transforma em cervo como faz os próprios cães dele o despedaçarem. Atena cega Tirésias pela mesma razão. Isso nos leva a perguntar: por que essa pretensão de retirar o véu da mulher, mesmo sob o risco de encontrar a própria morte nessa ação? O que implica essa intolerância a suportá-la velada? E se por acaso ela só fosse acessível velada e enigmática? O que envolve essa intolerância por parte dos homens (e muitas vezes também das mulheres) que, por não suportarem seu véu, ou morrem ou acabam matando-as? Por que matar o enigma? Por não conseguir decifrá-lo? Seria esse o motivo de seu assassinato?

É preciso desfolhar essa questão com vagar – como se faz com a margarida –, sem pressa. Diz Lacan (1972-1973/1981):

Há um gozo, [...] gozo do corpo, que é, se posso me exprimir assim – por que não fazer disto um título de livro? –, para além do falo. Seria engraçadinho isso. E daria uma outra consistência ao MLF [Movimento de Liberação Feminina]. Um gozo para além do falo...¹ (p. 90)

Talvez seja esse gozo para além do falo, ao qual só as mulheres podem ter acesso – sem localizá-lo por completo –, que as torna tão enigmáticas, e elas, reconhecendo que esse gozo en-

1. N. do T.: tradução de M. D. Magno. Esta citação e a próxima estão, respectivamente, nas pp. 100 e 98 de: Lacan, J. (1985). *O seminário, livro 20: mais, ainda*. Jorge Zahar. (Trabalho original publicado em 1972-1973)

louquece a todos (até elas mesmas) porque não podem ter acesso a ele, precisam mascará-lo, apenas insinuar o que está para além do véu. Precisam inclusive velá-lo para elas mesmas. Disso se trata na mascarada feminina. Um apaixonado diz: “Não era ela em si que eu amava. O que me perturbava e me fazia perder a cabeça era aquele mistério” (Wilde, 1887/1972, p. 413).

Mas o que há por trás do véu que convida a esse gozo que só as mulheres podem usufruir...? Não há nada; só um vazio, diz Lacan, o real.

E aqueles que reclamam de que as mulheres são opacas em relação a seus desejos e gozos, porque não os manifestam claramente e até podem enganar sobre eles, se tornam intolerantes diante do enigma feminino.

No entanto, no caso remoto de uma mulher poder sair do esconderijo de seus véus e mascaradas, exibindo seus gozos a céu aberto, ela produziria a irremediável fuga do *partenaire*, preso de pânico e angústia, porque ali não há nada, nada mais que o real, *das Ding*.

Pois bem, para chegar ao destino, é preciso avançar com cautela e dar várias voltas no labirinto feminino, do qual, claro está, só é possível sair saltando, ou melhor, voando, com a ajuda da *pipa voadora* que apresentaremos adiante.

A lógica dos homens, segundo Lacan, é sempre fálica; eles precisam se aferrar a ela para não perder sua masculinidade; é a lógica do Um e do Todo, do universal. Lógica do contabilizável no campo significativo, do que se tem e não se tem. Organizados atrás do falo, temem tudo o que insinue o não ter e o que evoque inevitavelmente a castração. Eles têm uma tentação a rejeitar, segregar e, se possível, eliminar o que revela outro gozo, um gozo diferente e suplementar (não complementar); daí sua intolerância. “Minha ciência desmorona diante das mulheres”, diz Flaubert (2004, p. 360) em carta a sua amante Louise Colet, de 27 de setembro de 1846. Por isso Lacan afirma que \mathcal{A} (A barrado) Mulher não existe; existem mulheres com suas singularidades de gozos.

Entendemos que, por esses motivos, o *acting out* e a passagem ao ato violento contra as mulheres, quer como maus-tratos físicos ou psíquicos, quer como assassinato, se produzem ali onde reina a intolerância à alteridade e à diferença, procurando só a mulher sem véus, des-velada e des-valorizada.

No texto freudiano de 1917, o tabu da virgindade é abarcado por um tabu mais amplo: a mulher. Freud diz isso claramente: “A mulher é toda tabu” (p. 194) por seu enigmático e inquietante mistério. Como qualquer tabu, implica o “perigo”, e por isso causa angústia, horror e, claro, gozosa atração. Vale observar que, desde *Totem e tabu* (1913/1986), Freud se refere ao tabu como ambivalente entre atração e rejeição.

Sendo então a mulher sempre estranha, ela é hostil, insondável para os outros e até para si mesma. Em *A questão da análise leiga* (1926/1976), Freud ressalta que essa diferença faz dela um *dark continent*, um continente negro (referência ao livro *As minas do rei Salomão*, de Rider Haggard).

Situá-la como tabu, diz Freud, supõe se precaver da angústia que suas incógnitas suscitam, angústia dos homens e também das mulheres,

o que leva a tomar precauções diante desse perigo. Pois a mulher não é semelhante nem a ela mesma. Ser estranha a si é mais que alteridade consigo mesma, e por isso ela terá de contornar a ameaça do real com o recurso de suas mascaradas.

Durante séculos, houve uma maneira de evitar o horror da mulher como tabu e evitar os enigmas que ela desperta. Considerar a mulher uma propriedade dos homens e fazer da mulher – a partir da lógica fálica dos homens – sua mulher, seu objeto, sua coisa, mais uma de suas propriedades, só isso a tornava tolerável. Uma mulher seria aquilo que tem um proprietário, “a mulher de”. Assim como uma xícara é uma xícara, “uma mulher é uma mulher”, idêntica a si mesma, mas com um proprietário, e não se deve andar questionando demais seus quereres e meandros. Maquiavel conclui o penúltimo capítulo de *O príncipe* com esta frase horrível: “É melhor ser impetuoso que tímido, porque a fortuna é mulher, e é necessário, para dominá-la, bater-lhe e contrariá-la”² (Villari, 1953, p. 257).

Mas os tempos foram mudando, e as mulheres se revelaram a seus supostos proprietários. Em *Casa de bonecas* (obra escrita em meados do século XIX), Ibsen (1879/1981) produz um diálogo que bem poderia encabeçar o Manifesto Feminista:

Helmer: Você seria capaz de negar a tal ponto seus deveres mais sagrados?
Nora: E quais são meus deveres mais sagrados, no seu parecer?
Helmer: [...] Não serão os que você tem para com seu marido e seus filhos?
Nora: Tenho outros tão sagrados como esses.
Helmer: [...] Quais poderiam ser?
Nora: Meus deveres para comigo mesma.
Helmer: Antes de mais nada, você é esposa e mãe.
Nora: Já não creio nisso. Creio que antes de mais nada sou um ser humano, tanto quanto você... ou pelo menos devo tentar vir a sê-lo. Sei que a maioria lhe dará razão [...]. Eu porém já não posso pensar pelo que diz a maioria [...]. Preciso refletir sobre as coisas por mim mesma e tentar compreendê-las.³ (pp. 1034-1035)

É nesse momento, quando uma mulher prioriza seus desejos, que ela se torna mais tabu, perigosa e enigmática do que nunca. Quem pode suportar isso? Daí que seja preciso silenciar seu enigma, exercendo violência física ou psíquica sobre ela, indo muitas vezes ao extremo de matar o enigma.

Mas é necessário insistir sobre a afirmação de Freud (1918[1917]/1979b) de que a mulher é toda tabu. Os homens se afastam ou se protegem (desconfiam) das mulheres pelo medo de que o contato com elas implique um enfraquecimento de sua força, não porque temam se contagiar com sua feminilidade, mas porque temem a diferença delas, sua misteriosa indefinição, a ausência de significantes para apreendê-las e situá-las como uma xícara, uma cadeira..., um objeto domesticável.

Um tabu pressupõe o medo a um perigo incompreensível: “A mulher produz um horror básico” (p. 194), o medo no homem por ser misteriosa, desejável, incompreensível, estranha e hostil. Ele teme ser enfraquecido por ela e “se mostrar incompetente” (p. 194). Incompetente para circular por um continente incerto, nesse continente negro onde nenhum GPS funciona, que nenhuma cartografia delimita, a menos que se recorra à criatividade. Daí Lacan (1966/1985) afirmar

2. N. do T.: tradução de M. J. Goldwasser. A citação está na p. 122 de: Maquiavel, N. (2001). *O príncipe*. Martins Fontes. (Trabalho original publicado em 1532)

3. N. do T.: tradução de M. C. G. Cupertino. A citação está na p. 98 de: Ibsen, H. *Casa de bonecas*. Veredas. (Trabalho original publicado em 1879)



Angélica Dass
Sororidades Instagramer.
28 de janeiro - 17 de março de
2019. Madri, Espanha.

que “um homem sem rodeios” (p. 803) é aquele que não é inseguro e pode voar com a mulher, percorrer com ela esse diferente gozo suplementar não localizável; que pode voar sem pretextos demais e acompanhar as mil e uma voltas da mulher em seu gozo suplementar; em suma, um homem que superou o tabu da feminilidade e venceu a intolerância ao enigma.

Na medida em que o tabu contra as mulheres testemunha o medo (irracional e infundado, como qualquer tabu) à “mulher como estranha e hostil” (Freud, 1918[1917]/1979b, p. 195), o anseio do lado masculino, do lado fálico que unifica e mede todo ter e não ter, é domesticar, dominar, se apropriar da mulher e colocá-la em posição de servidão. Mas a mulher como não toda, como incomensurável, sempre escapa, como pluma ao vento. Então, como capturá-la?

3. Capturar a mulher: “Cherchez la femme, pardieu! Cherchez la femme!”

A diferença que a mulher encarna por seu insondável mistério a torna ao mesmo tempo perigosa e sedutora. O tabu contra ela a transforma em causa, desde que o mundo é mundo, dos infortúnios, das inconsistências do mundo, mas também – por que não? – de algumas chaves para enfrentar essas inconsistências, e é isso o que se perde na compulsão a lhe retirar os véus. Os mitos de várias culturas situam nela a origem da tentação e da perdição, não só dos homens, mas de toda a humanidade. Basta lembrar Eva e a maçã tentadora-maldita, a bela Helena e sua fuga com Páris desencadeando a Guerra de Troia, a bela e curiosa Pandora dispersando os males pela humanidade por não se abster de abrir a caixa proibida... Mulheres que se lançam ao proibido, para além do simbólico, e derramam o castigo sobre deuses, homens e mundo.

É necessário, então, localizá-la, encontrá-la, logo, rápido. *Procurai a mulher!*, para solucionar seu enigma, para investigá-lo, para cultivá-lo... ou para silenciá-lo? Mas como procurá-la? Como encontrá-la? Haverá

localizador para isso? Seu enigma será desvelado? Quais os benefícios de investigá-lo, quais os de cultivá-lo, quais os de silenciá-lo eliminando-o... *matando-a!*?

Cherchez la femme é uma expressão francesa que significa literalmente “Procure a mulher”. Lacan a emprega com frequência em seus textos. Existe a suposição de que, no fundo de uma intriga, há sempre uma mulher. Sem encontrá-la, não é possível resolver o imbróglio. Alguns optam por não resolver a intriga, eliminando-a. Outros empreendem a aventura de decifrá-la e até cultivam, fertilizam as incógnitas.

A expressão provém do romance de 1854 *Les mohicans de Paris* [Os moicanos de Paris], de Alexandre Dumas. Na primeira ocorrência da frase no livro, lemos: “Cherchez la femme, pardieu! Cherchez la femme!” (“Procurai a mulher, por Deus! Procurai a mulher!”).

A frase é um clichê da literatura popular detetivesca: não importa qual seja o problema, uma mulher é a chave dele. Eu me permito cruzá-la com uma frase de *Hamlet*: “O mundo está fora do prumo!” (ato 1, cena 5); procure a mulher e resolva o desaparecimento. Lembremos que o dilema de Hamlet é como se vingar do tio assassino sem envolver a mãe, a qual, pressurosa e *mobile*, se casou com o cunhado, irmão do pai de Hamlet.

4. Decifrar, cultivar... ou matar o enigma

Diz Freud (1933[1932]/1979a): “Em todas as épocas os homens meditaram sobre o enigma da feminilidade”⁴ (p. 105). Ele acerta em cheio ao afirmar que, ali onde há desaparecimentos, sempre é preciso procurar a mulher, investigar a mulher, decifrar a mulher, porque, embora – como diz Lacan – “a mulher” não exista (não exista toda), existem mulheres. E as mulheres têm um gozo sexual inefável, um gozo para além do falo (que tira do prumo), um gozo inabarcável e incomensurável que convida a ser decifrado. Por isso, a questão das mulheres põe todos a meditar, porque, “como pluma ao vento”, o que quer uma mulher?

Segundo Serge André (1986/2002), deve-se considerar essa questão perguntando-se sobre:

1) “O que torna a feminilidade um enigma” (p. 201). Foi o que fizemos até aqui.

2) As vantagens de “cultivar, em vez de solucionar, tal enigma” (p. 201). A vida do ser falante talvez dependa de o véu sobre esse mistério não ser levantado, pois se retirarmos o véu, destruíremos o campo significante, a língua..., porque atrás desse véu não há nada.

Como seria cultivar o enigma? Se nos permitíssemos cultivar o enigma – e não eliminá-lo –, qual seria o benefício? Se o desejo da mulher permanece como questão, todos se beneficiam, na medida em que o enigma funciona como estímulo a transitar para além do falo que abre as portas ao real. Será que homens e mulheres podem deixar de se questionar sobre o real e a inconsistência do Outro? Claro que não, ambos têm de atravessar os labirintos da castração.

É preciso sustentar a meditação, reconhecer que há um grande enigma e ousar cultivá-lo, porque diz respeito a uma parte insondável de toda subjetividade, ou seja, algo que se precipita na diversidade dos sexos. Quando se nega isso, a mulher é coisificada como um bem a ser possuído e ponto, ou – de maneira mais simples e dramática – o enigma é eliminado, evitando-se qualquer questionamento. Seria um crime por incompetência.

Mas é possível, como fazem Freud e Lacan, desfolhar a margarida e perguntar: o que quer a mulher? Quer às vezes? Quer você às vezes? Rejeita você às vezes? Quem ela quer? O que procu-

4. N. do T.: tradução de P. C. Souza. A citação está na p. 264 de: Freud, S. (2010). A feminilidade. Em S. Freud, *Obras completas* (vol. 18, pp. 263-293). Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1933[1932])

ra? Infinitos enigmas..., os quais, quando não há ousadia para investigá-los e cultivá-los, incitam a matar a mulher. “Mate a mulher” funciona como um impulso ao gozo, um imperativo superegoico.

O lugar da mulher é um esconderijo e um tabu. Não é possível confrontar o misterioso segredo de seu gozo sexual inapreensível – esse para o qual não se encontra resposta contundente – sem tropeçar.

A psicanálise renuncia a uma resposta sobre o que é *A* (A barrado) mulher, pois ela não existe plena e plana: “Não há A mulher pois [...] por sua essência ela não é toda” (Lacan, 1972-1973/1981, p. 89). Existem mulheres, nunca toda, e Lacan se dedicou a investigar como elas se tornam, pois estão sempre se tornando, por infinitos caminhos e de infinitos modos. Elas não nascem sob medida, *prêt-à-porter* para cada gosto..., não; assim, será preciso questionar os variados desejos e gozos que circulam em cada uma delas. Mas que difícil é apreender um desejo como pluma ao vento! Talvez com a condição de voar com ela..., e nem assim.

“A mulher é mais recôndita que o caminho pelo qual o peixe passa na água” (Masotta, 1980, p. 53). Não há traçado prévio nem posterior a essa rota, mas é possível acompanhar a peixinha mergulhando com ela. É claro que os que, por sua incompetência, não conseguem suportar o recôndito a afogam. Outros se animam: são os homens sem rodeios – Lacan *dixit*.

5. Labirintos da sexuação: o lado mulher e o inefável gozo feminino

Este tema será abordado a partir de dois pontos.

Primeiro ponto: as lógicas da sexuação em Lacan (1972-1973/1981), o todo fálico do lado homem e o não todo fálico do lado mulher.

É possível exemplificar as lógicas da sexuação com o símile da *pipa sexuada* do lado mulher. Não se trata de tentar abranger a diversidade sexual com fórmulas esmagadoras, mas de acompanhar as lógicas lacanianas da sexuação apresentadas no seminário 20, seguindo o labirinto do gozo feminino.

Lacan vai além do falocentrismo freudiano para estabelecer diferentes lógicas da sexuação: o todo fálico do lado homem (universal sustentado no falo simbólico) e o não todo fálico do lado mulher (singular ligado à inconsistência do Outro e do objeto *a*). Dependendo da maneira como um sujeito se coloque (não importa o sexo biológico), ele pode se situar do lado homem ou do lado mulher, e daí às variações infinitas do arco-íris das diversidades sexuais. Há homens que se situam do lado homem, e outros que se situam do lado mulher – e suas múltiplas alternativas. Da mesma forma, há mulheres que se situam do lado mulher e outras que o fazem do lado homem – com infinitas alternativas. O leque de possibilidades é muito amplo, e as variedades do gozo, infinitas.

Os sujeitos se posicionam de acordo com essas modalidades lógicas, independentemente das diferenças anatômicas. Com isso, por conseguinte, se instalam diversos gozos, entre eles o gozo fálico, que prevalece no lado homem – todos os homens estão ligados à função fálica –, e o gozo adicional suplementar do lado mulher – nem toda mulher está referida ao falo –, que excede qualquer contabilização do significante fálico. Para Lacan, é o significante fálico que permite outorgar uma medida, mensurar, ter uma contabilização do mundo. Em contrapartida, o gozo adicional suplementar do lado mulher é incomensurável e infinito, não pode ser universalizado, só procurado na singularidade. Por isso Lacan barra o \mathcal{A} (A barrado). Mulher, isto é, a mulher não existe; o que há são mulheres com seu gozo singular, particular.

Dito de maneira freudiana, é possível definir o gozo além do princípio do prazer – que é contabilizável. Néstor Braunstein (2006) relaciona o gozo à pulsão de morte: “Se o gozo tem a ver com a pulsão, é na medida em que deixa um saldo de insatisfação que estimula a repetição” (p. 65).

Vejamos um exemplo trivial: ao comer um chocolate, é possível ter prazer e dimensionar esse prazer; por outro lado, ao comer cem chocolates, não há possibilidade de prazer, quem come se perde (se vicia) numa maré de chocolates, coisa que acontece com frequência nas bulimias.

Pois bem, se Lacan afirma que \mathcal{A} mulher não existe (e barra o A), é porque só existem mulheres do lado do não-todo fálico. Elas podem ter um gozo Outro e diferente, suplementar, infinito segundo Lacan; um gozo inefável não localizável que escapa da ordem das palavras e do significante, que escapa do mensurável. Daí o enigma “O que quer uma mulher?”, que torna a feminilidade um enigma a ser desvelado, o qual não enfraquece o lado mulher, como pensam algumas feministas, mas o coloca no lugar da invenção, pois os véus são para provocar e insinuar, para seduzir, não para ser levantados. São os véus de Salomé que a tornam misteriosa, provocante e sedutora. Sem os véus, Salomé não seria nada. O gozo suplementar de Salomé a leva a pedir a Herodes a cabeça de João Batista, quando poderia ter pedido metade do reino. Se ela tivesse se situado do lado masculino, sem dúvida, teria pedido o reino inteiro.

Esse recôndito gozo feminino que seduz – e às vezes horroriza – pode se expressar num ascetismo místico como o de Santa Teresa; na maravilhosa escultura que Bernini lhe dedicou, a posição de seu corpo, seus véus e a expressão do rosto a mostram num verdadeiro orgasmo místico. Ou na paixão desmedida de Medeia – uma verdadeira mulher, segundo Lacan –, que em sua vingança vai ao extremo de matar os filhos e sacrificar sua maternidade para punir o homem que a traiu.

Daí que, de acordo com a lógica da sexuação do lado mulher, para conseguir uma amarração, para conseguir um suporte, é preciso o significante fálico (lado homem) a fim de não se perder no gozo Outro.

Segundo ponto: as mulheres e o símile da pipa voadora.

É possível explicar isso com o símile do papagaio, da arraia ou da pipa voadora. O que uma arraia ou uma pipa tem? Tem um suporte, um carretel onde se prende o fio ou a linha, e depois o artefato papagaio, que em geral se faz com vareta de bambu e papel – quanto mais leve, melhor; depois, obviamente, é necessário vento para fazer a pipa voar.

De acordo com a fórmula da sexuação, o lado mulher precisa da amarração do significante fálico (lado homem), e a mulher pode voar como quiser. Ou seja, é possível comparar a mulher a uma pipa voadora. A pipa pode voar muito mais do que o lado homem, mas se ela se soltar da amarração fálica, poderá voar ao infinito... , poderá ir não se sabe aonde; é o temível do lado mulher, que voe sem fim, que voe como louca... O lado homem não pode tomar essas liberdades, o lado homem precisa estar sempre mais perto do chão para não perder o suporte fálico, que sempre teme perder, o que o acovarda. E, porque temem perder o suporte fálico, temem e se mostram intolerantes com aquilo que pode se desprender desse suporte: como as mulheres, que seduzem, atraem, horrorizam, quando não dão a vontade de matá-las, porque esse gozo, para além do suporte fálico, é indecifrável e diferente.

Nas fórmulas da sexuação em ambos os lados (homem e mulher), o significante fálico permite amarrar o sujeito, evitando a dispersão subjetiva, e ao mesmo tempo contabilizar o gozo, isto é, circular pelo desejo. Mas o lado mulher, que pode gozar do não fálico, a partir do gozo suplementar se situa do lado do Outro absoluto, onde não há atribuição fálica do ter, sendo portanto um lado mais propenso a transitar para além do falo e dos transbordamentos do gozo suplementar, o gozo feminino desmedido, que torna as mulheres, às vezes, um pouco loucas, outras vezes, loucas por completo – uma louca rematada!

6. Matar a mulher e o enigma

Por fim, passo para um tema relacionado ao exposto até aqui: a intolerância ao labirinto feminino e seus gozos. São hipóteses que provêm do cruzamento do campo jurídico com a psicanálise. A hipótese central é a seguinte: quando se comete um crime, supostamente por ciúme, numa altíssima porcentagem dos casos, o homem ciumento ataca sua companheira; a mulher ciumenta, por sua vez, ataca a rival.

Por que, em geral, as mulheres são atacadas no momento do *acting out* ou da passagem ao ato violento, chegando-se ao assassinato? Esse encarniçamento contra a mulher tem a ver com o lugar de enigma e tabu que ela ocupa e que é insuportável.

Os homens ciumentos matam/atacam sua companheira (procuram a mulher!). Por que a atacam? Não porque são fortes, mas porque são fracos, estão desesperados para saber o que a amada experimentou nos braços do rival. Que gozo esse rival pôde proporcionar a ela, que eles não puderam? O que chegou a sentir com esse rival, que nunca sentiu com eles? Qual é esse gozo suplementar da mulher que eles não podem abranger nem localizar? É o lamento de Otelo: “Que possamos nos dizer donos dessas criaturinhas, mas não de seus apetites!” (ato 3, cena 3). Isso porque seus apetites e gozos excedem a relação propriamente dita.

E o problema reside justamente aí: quando se acredita domesticar seu gozo e se confunde um vínculo, um laço amoroso ou sexual com uma propriedade para negar o tremendo enigma que o gozo feminino desperta. Considerar-se proprietário da mulher, e que isso de sua propriedade não deveria escapar de seu controle. Uma maneira de não temer uma mulher é considerá-la seu objeto, sua coisa, sua costela: *sua* mulher. O problema está no fato de que ela não é nunca toda para ele nem para ninguém. Podem se considerar donos, mas o gozo feminino, seus apetites sempre escapam... *como pluma ao vento*.

E as mulheres traídas? Atacam... , matam a rival (também procuram a mulher!) no *acting out* ou passagem ao ato ciumento, tentando captar esse gozo que a outra mulher pôde obter e que elas acreditam não ter conhecido, aquilo que a “outra” pôde experimentar nos braços do amado e de que elas ficam apartadas. Esse gozo como mais, esse gozo suplementar da Mulher.

Enquanto os homens descarregam todo o furor em quem consideram sua mulher, sua propriedade – para não questionar nem cultivar o enigma –, ou melhor, no que consideram ser *sua* mulher, as mulheres, por outro lado, fazem isso na “outra” mulher, supondo que essa outra tem a chave do gozo que lhes escapa.

Germe do femicídio/feminicídio, desse medo/ódio à mulher a partir do lugar de enigma e tabu, mas que é rejeitado, e por isso a violência, o crime, a segregação..., ali onde isso que escapa, o real e o vazio, não pode ser reconhecido como parte do ser de todos, de homens e mulheres e as infinitas variações da escolha sexual.

Estranha e atroz maneira de evitar questionar o gozo feminino nos crimes por ciúme. Talvez porque a sexualidade da mulher seja uma terra incógnita, que não cessa de suscitar enigmas e leva alguns/algumas a “um tumulto de males sem saída”.

Não há resposta última e definitiva para esse enigma apresentado pelas questões em torno da mulher. Muitas vezes, seu assassinato é uma tentativa – fracassada – ou a impossibilidade de cultivar o enigma em vez de solucioná-lo. Penso compreender as chaves do femicídio e do feminicídio a partir daí.

Com isto, termino. O assassinato acontece ali onde se quer a mulher sem véus, des-velada e des-valorizada. Mas então já não é uma mulher; longe disso, é um móvel, apenas uma coisa. Por isso chamo esse assassinato de crime por *incompetência*, crime contra o diferente e “áltero”, o que não desculpa nem desresponsabiliza de forma nenhuma a intolerância que o gozo da mulher suscita; aí reside sua diferença e seu encanto, o que muitas vezes, lamentavelmente, precipita sua aniquilação e morte.

Resumo

A mulher é volúvel e variável. “A mulher é toda tabu” – diz Freud – por seu enigmático e inquietante mistério. Talvez por ser tão volúvel e multifacetada ela se torna insuportável? É isso que motiva a intolerância ao enigma feminino? É por isso que a matam? É impossível solucionar os enigmas em torno dela. A pergunta “O que quer uma mulher?” fica sempre em aberto. Pretender fechá-la supõe uma intolerância ao enigma.

Palavras-chave: *Mulher, Sexuação, Gozo, Gozo feminino, Tabu, Intolerância, Assassinato.*

Abstract

Woman is changeable and variable. “Woman is completely taboo” – says Freud – due to her enigmatic and disturbing mystery. Perhaps because she is so changeable and multifaceted, does she become unbearable? And is that what motivates the intolerance of the feminine enigma? Is that why they kill her? Impossible to clear up the unknowns surrounding her. The question “what does a woman want?” always remains open. Trying to close it represents an intolerance to the enigma.

Keywords: *Woman, Sexuation, Joy, feminine enjoyment, Taboo, Intolerance, Murder.*

Referências

- André, S. (2002). *¿Qué quiere una mujer?* Siglo XXI. (Trabalho original publicado em 1986)
Braunstein, N. (2006). *Goce*. Siglo XXI.

- Crawley, E. (1902). *The mystic rose: a study of primitive marriage*. Theodore Berman.
Flaubert, G. (2004). *Obras completas* (vol. 3). Aguilar.
Freud, S. (1976). ¿Pueden los legos ejercer el análisis? Diálogos con un juez imparcial. Em S. Freud, *Obras completas* (J. L. Etcheverry, trad., vol. 20). Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1926)
Freud, S. (1979a). La feminidad. Em S. Freud, *Obras completas* (J. L. Etcheverry, trad., vol. 22). Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1933[1932])
Freud, S. (1979b). El tabú de la virginidad. Em S. Freud, *Obras completas* (J. L. Etcheverry, trad., vol. 11). Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1918[1917])
Freud, S. (1980). Análisis terminable e interminable. Em S. Freud, *Obras completas* (J. L. Etcheverry, trad., vol. 23). Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1937)
Freud, S. (1986). Tótem y tabú: algunas concordancias en la vida anímica de los salvajes y de los neuróticos. Em S. Freud, *Obras completas* (J. L. Etcheverry, trad., vol. 13). Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1913)
Ibsen, H. (1981). Casa de muñecas. Em H. Ibsen, *Obras selectas*. Edaf. (Trabalho original publicado em 1879)
Lacan, J. (1981). *El seminario de Jacques Lacan, libro 20: aun*. Paidós. (Trabalho original publicado em 1972-1973)
Lacan, J. (1985). Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano. En J. Lacan, *Escritos 2. Siglo XXI*. (Trabalho original publicado em 1966)
Masotta, O. (1980). *El modelo pulsional*. Altazor.
Villari, P. (1953). *Maquiavelo: su vida y su tiempo* (A. Ramos Olivera & J. Luelmo, trad.). Gandesa.
Wilde, O. (1972). *La esfinge sin secretos*. Aguilar. (Trabalho original publicado em 1887)

Recebido: 30/3/2024 – Aprovado: 29/5/2024

Tradução do espanhol: Ricardo Duarte

Fúria Negra: a adaptação psíquica ao trauma da opressão

*Ser negro e relativamente consciente neste país
é estar quase sempre em estado de fúria.*¹
James Baldwin

Em seu muito discutido e frequentemente contestado *Além do princípio do prazer*, Freud (1920/1955) postulou a dualidade fundamental entre Eros e Tânatos – as pulsões de vida e morte, nossas forças construtivas e destrutivas – mesmo antes de elaborar integralmente a teoria da agressividade, e é neste ponto que deve começar qualquer formulação psicanalítica relacionada ao ódio racial. Na raiz do pensamento de Freud está a ideia sinistra de que algo obscuro e destrutivo se esconde em todos nós. Na minha opinião, a ideia de que o racismo pode ser expresso nas formas mais extremas de violência e desumanidade ilustra a compreensão mais sombria de como o racismo pode ser recrutado como cúmplice da potencial destrutividade da humanidade. No entanto, Freud formulou uma teoria da “mente universal”, desligada do contexto cultural e social, que lhe permitiu negar a dor de seu próprio trauma racial, um precedente que tornou difícil para que a teoria psicanalítica reconhecesse, formulasse e posteriormente integrasse as experiências dos oprimidos. Como consequência, durante muito tempo assistimos a uma extraordinária falta de reflexão sobre como este silêncio sobre a opressão racial impediu o desenvolvimento da teoria, limitou a diversidade das nossas organizações profissionais e cegou muitos para a realidade da violência racial na sociedade em geral.

A negligência de Freud sobre raça e racismo na teoria psicanalítica

Freud, como judeu, viveu sua própria experiência de racismo. Ele conheceu a pobreza e a discriminação; conheceu a desvalorização, a degradação e o desespero nas mãos do ódio racial e, em seus escritos, ele fez muitas referências ao seu judaísmo. O fato de Freud ter suportado o antissemitismo, especialmente durante a sua formação médica, está bem documentado. A pesquisa aca-

* Atlanta Psychoanalytic Society.

1. Citação completa: “Ser negro e relativamente consciente neste país é estar quase sempre em estado de fúria – e no trabalho. E parte da fúria é esta: não é apenas o que está acontecendo com você, mas o que está acontecendo ao seu redor e o tempo todo diante da indiferença mais extraordinária e criminoso, da indiferença da maioria dos brancos neste país, e de sua ignorância. Então, sendo assim, é uma grande tentação simplificar as questões sob a ilusão de que, se as simplificarmos o suficiente, as pessoas as reconhecerão. Acho que esta ilusão é muito perigosa porque, na verdade, não é assim que funciona. Uma coisa complexa não pode ser simplificada. Você simplesmente tem que tentar lidar com ela em toda a sua complexidade e esperar que essa complexidade seja entendida” (Baldwin *et al.*, 1961, p. 205).

dêmica de Sander Gilman (1991, 1993) documentou que os judeus eram considerados os “negros da Europa” e que “o homem judeu e o homem africano” eram vistos como “perigos equivalentes às ‘raças brancas’ na literatura antisemita do final do século XIX”, com Freud sendo denominado como um “judeu negro” (1993, p. 19).

Ao desenvolver uma teoria universal, Freud teve um sonho, não muito diferente do sonho afro-americano, de que ele seria julgado pelo teor de seu caráter e compreendido pelo teor de seu inconsciente universal, independentemente de cor, credo ou raça – em suma, de que a nossa humanidade compartilhada superaria a diferença. Ele não teorizou o trauma racial como pertinente à teoria psicanalítica, e muitos apontaram para a sua tentativa de desidentificar a sua teoria com o judaísmo, embora ele, como judeu, estivesse demasiadamente familiarizado com a opressão. A compreensão deste aspecto da história de Freud pode nos permitir reconceitualizar a sua perspectiva como a de um judeu racialmente traumatizado. O conhecimento dos aspectos do desenvolvimento do trauma racial pode nos ajudar a compreender o porquê, apesar da vivência desta experiência, dele ter forjado uma teoria universal que desconsiderou os contextos sociais e culturais.

A nossa conexão com a nossa afiliação grupal na identidade racial e étnica é reunida na fase de latência e início da adolescência e, portanto, as experiências de caráter racial neste ponto nodal do desenvolvimento, como no relato a seguir, têm valor agregado (Stoute, 2019). Moskowitz (1995), usando Peter Gay (1988) como fonte, reconta a história de um jovem Freud: quando Freud tinha cerca de dez ou doze anos, seu pai lhe contou sobre um incidente em que o Freud mais velho estava andando pela calçada, todo enfeitado e usando um gorro de pelo novo, quando apareceu um homem cristão que jogou o gorro na lama e gritou: “Judeu, saia da calçada!”. Freud perguntou ao pai: “E o que você fez?”. Seu pai respondeu: “Desci para a estrada e peguei meu gorro”. O jovem Freud

ficou profundamente decepcionado e criou fantasias de vingança. Ele se identificou com o semita Aníbal, que jurou conquistar os poderosos romanos. Ele também passou a se ver como parte de uma minoria reprimida, que deveria estar sempre em oposição à cultura dominante. (pp. 550-551)

Esta fantasia de Aníbal – a humilhação e identificação com a minoria – provou ser um conector importante para a compreensão da negligência de Freud relativamente ao trauma racial e do efeito subsequente em seus escritos teóricos. Estender aqui a teoria psicanalítica à integração mais robusta do trauma racial e à adaptação psíquica ao trauma permite-nos compreender como a vivência da experiência do trauma racial redespertada durante a pandemia da covid-19 revelou uma realidade sombria para todos nós.

A nossa experiência durante a pandemia estava muito distante, porém não totalmente desligada, da dos psicanalistas presentes em uma reunião da Sociedade Britânica de Psicanálise durante a Segunda Guerra Mundial. Quando as sirenes de ataque aéreo foram ouvidas durante a reunião, D. W. Winnicott supostamente se levantou para dizer: “Gostaria de salientar que um ataque aéreo está em curso”. Os presentes prestaram pouca atenção e Winnicott sentou-se enquanto a reunião seguiu (Phillips, 1988, p. 61). Durante a pandemia de 2020, os analistas já não podiam ignorar o mundo externo, o cenário social e cultural, à medida que a ameaça do vírus e a ameaça do racismo se aproximavam da díade analítica, forçando um novo reconhecimento do nosso espaço cultural compartilhado (Winnicott, 1967).

Enquanto eu escrevia este artigo em junho de 2020, durante a pandemia, o barulho ambiente era constante: vinha das manifestações diárias nas ruas da cidade onde moro e das manifestações nas cidades do nosso país e do mundo. Isso suscitou uma questão essencial: como podemos dar sentido à negação da responsabilidade pessoal pela violência, crueldade, sofrimento, dor e negação da liberdade prometida na compreensão da narrativa da psique americana, o fato do nosso legado de racismo ter nos impedido de nos tornarmos um “nós” universal, mesmo durante uma pandemia? Não é possível apresentar a formulação teórica da Fúria Negra como a força psíquica que galvanizou um movimento social sem situar a minha perspectiva como psicanalista, porque a exposição psicanalítica deve envolver uma narrativa socialmente inserida. Se formularmos algo a partir da perspectiva de uma narrativa socialmente inserida, chegaremos ao conceito válido de um *self* culturalmente inserido, que internaliza a influência de raça, cultura, etnia, gênero, classe, ambiente social e contexto histórico. Cada um de nós trouxe a sua própria realidade psíquica, cultural, racial, étnica, de gênero e social para esta conversa sobre a pandemia, na medida em que todos lutamos com a sensação de ameaça contínua no ambiente social, que impacta a nossa realidade psíquica interna.

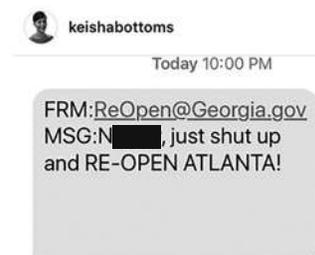
Como afro-americana, mulher cisgênero, de ascendência cultural mista, a minha narrativa americana, portanto, se inicia com o escravo, é transportada da escravatura para a luta pela liberdade e inclui a migração e a imigração; é essa história cultural, intelectual e religiosa que me centra, mesmo como psicanalista. A narrativa americana para mim remonta à dos povos indígenas, porque são eles os povos com quem compartilho a primeira posição socialmente sancionada do Outro nesta narrativa. O filme *Rashomon* (1950), de Akira Kurosawa, tenta chegar à “verdade” de um acontecimento levando em consideração a perspectiva de cada pessoa que o testemunhou. De minha perspectiva cultural, o cofundador do Partido dos Panteras Negras, Huey P. Newton, refere-se a um conceito semelhante em conversa com Erik Erikson: “As pessoas parecem pensar”, explica ele, “que, porque vivem no mesmo espaço geográfico e no mesmo período, devem estar vivendo a mesma realidade, porém existem várias realidades, e a oficial é definida pelo poder” (Erikson & Newton, 1973, p. 30). Na América, raça define posição psicossocial, e isso nunca ficou tão evidente como durante a pandemia. Passamos da pandemia do vírus para uma pandemia de ansiedade e para uma pandemia de racismo. Fomos forçados a tomar consciência juntos do impacto da realidade social na nossa experiência, no nosso trabalho, nas nossas teorias. Usarei aqui a teoria psicanalítica para ajudar a esclarecer a série, sem precedentes, de eventos sociais que se desenrolaram. Integrar a história do trauma racial de um jovem Freud a uma nova aplicação do conceito de dano moral levou-me a uma conceitualização da Fúria Negra como uma força defensiva e mobilizadora no cerne das revoltas de 2020 em todo o mundo.

Formulando como a Fúria Negra catalisou uma percepção em massa durante a pandemia

Em março de 2020, quando a pandemia atingiu os Estados Unidos com força total, pensei, assim como Freud poderia ter pensado, que as equípes eram seres humanos contra o vírus e, em uma pandemia, o vírus não conhece raça. Paciente e analista enfrentaram o desafio juntos e simultaneamente. Estávamos todos com medo. Porém, tal como a fenda no Sino da Liberdade, a dura realidade tornou-se clara à medida que os dados se organizavam ao longo da conhecida linha de divisão racial. O maior fator de risco, a condição preexistente que mais afetou meu estado de saúde, foi ser negra na América. Isto não deveria ser surpreendente, uma vez que os relatos na literatura de saúde pública sobre epidemias na história da nossa nação – desde a epidemia de febre amarela de 1793 (Hogarth, 2019a, 2019b), à epidemia de varíola da década de 1860 (Downs, 2012), até a pandemia de gripe espanhola de 1918 (Gamble, 2010) – revelam narrativas de caráter racial semelhantes: o racismo e a segregação limitaram o acesso ao diagnóstico e aos cuidados e levaram a preconceitos propagandeados e infundados sobre a susceptibilidade à doença (Hogarth, 2019a, 2019b; Viboud & Lessler, 2018). Nenhuma destas análises epidemiológicas previu os desafios que enfrentamos à medida que os acontecimentos se desenrolavam diante de nós.

Forçando-nos a um estado de ansiedade global e medo da aniquilação, a pandemia deixou-nos presos em nossas casas, em quarentena, durante dias, semanas, meses a fio. Não houve compras, diminuição da indulgência material, nem bares, nem reuniões sociais presenciais. Em vez disso, ficamos hipnotizados pela contagem diária dos mortos. Os médicos foram transformados em soldados da linha de frente com proteção inadequada. Alguns dos doentes receberam cuidados; outros, muitas vezes pessoas não brancas, foram afastados dos hospitais para morrer em casa. Na Geórgia, onde 83% dos casos de covid-19 eram de afro-americanos, o governador Brian Kemp, um homem branco, contrariando todos os conselhos médicos, suspendeu em abril, de forma chocante, a ordem federal de isolamento social para reabrir empresas, enquanto as taxas de infecção continuavam a aumentar. E quando a prefeita Keisha Lance Bottoms, de Atlanta, uma mulher negra, seguiu a linha da saúde pública ao manter o isolamento social, ela recebeu uma mensagem de texto perturbadora, que depois tuitou (figura 1).

Figura 1.
Epíteto racial recebido pela prefeita Keisha Lance Bottoms. Keishabottoms / Hoje às 22h. DE: ReOpen@Georgia.gov: MSG: “Negra, cale a boca e REABRA ATLANTA!”. Em sua conta no Twitter, a prefeita Bottoms revelou que esse epíteto racial foi enviado por mensagem de texto para seu número de telefone por uma fonte anônima. Em sua resposta, ela citou o reverendo Martin Luther King Jr.: “Estupidez conscienciosa ou ignorância sincera”.



Foi então cunhado o eufemismo “trabalhador essencial”. No passado, esse termo teria sido um avanço para os escravos, mas agora ele desperta ambivalência. O que conseguimos? A racionalização, o fomento do ódio racial, a indiferença perversa, a negação flagrante, um governo que diz não haver racismo sistêmico. Nós, como cidadãos de uma nação democrática, sentimo-nos traídos, pois todos experimentamos alguma medida de desvalorização por parte de um governo que agiu de forma imoral. O véu foi levantado para revelar uma violação profunda daquilo que é certo para todos nós. Se antes da covid-19 os afro-americanos sofreram danos morais por procuração durante gerações enquanto descendentes de escravos, agora os danos morais eram para todos nós. Não sabíamos que seria um transtorno perfeito para suscitar uma revolta, mas talvez tivéssemos uma secreta esperança, porque de que outra forma poderíamos descarregar a fúria da traição senão vivenciando a tradição americana – desde a Festa do Chá de Boston até o movimento pelos direitos civis – de protestar contra a injustiça?

Neste contexto social, em 25 de maio de 2020, um assassinato – não, um linchamento – abalou a nossa nação. George Floyd era um homem comum, morto por causa de uma nota de vinte dólares. O crime poderia ter acabado nos arquivos da polícia, juntamente com os de milhares de outros homens negros comuns, desarmados e assassinados. Mas Darnella Frazier, uma estudante do ensino médio de dezessete anos, diante de quatro policiais armados de Minneapolis, se manteve firme e gravou o linchamento em vídeo com seu celular. Suas imagens expuseram a expressão arrogante e quase casual do policial Derek Chauvin – como se ele estivesse posando para uma foto – enquanto seu joelho comprimia o peito e o pescoço de George Floyd por oito minutos e quarenta e cinco segundos, enquanto Floyd gritava sufocado “Não consigo respirar” dezesseis vezes.² Esse vídeo abalou o mundo (*vide* figura 2). Seria apenas o iPhone que precisávamos para quebrar a negação da realidade e da responsabilidade pessoal pela violência racial endêmica, e chamar a atenção para o fato de que as pessoas não brancas vivem sob constante ameaça todos os dias? A ligação de Amy Cooper para a polícia, por exemplo, situou Christian Cooper, um observador de pássaros afro-americano formado em Harvard, que caminhava pacificamente pelo Central Park de Nova York, nesse mesmo dia fatídico de maio, porém a um passo de se tornar um Emmett Till do século XXI.

Em 7 de junho de 2020, a CNN informou que as manifestações no Brasil, Argentina, Quênia, África do Sul, França, Alemanha e em uma série de outras nações espelharam as dos EUA. Um jovem negro entrevistado durante uma manifestação naquele dia foi questionado pelo repórter: “Estando no meio da multidão, você não tem medo de pegar o vírus?”. Ele respondeu: “Posso arriscar pegar o vírus se isso significar que estou lutando pela justiça social”. É um fato profundo e poderoso que as pessoas tenham se arriscado voluntariamente a ficar expostas durante a pandemia do vírus para combater a pandemia do racismo.

2. Os noticiários da época deram oito minutos e quarenta e cinco segundos, quando o pescoço de Floyd ficou preso pelo joelho do agressor. No julgamento do ex-policia Derek Chauvin, entretanto, foi revelado que Chauvin manteve o joelho sobre o pescoço de Floyd por nove minutos e vinte e nove segundos, mantendo-o no lugar mesmo depois que a vítima parou de respirar e morreu. O promotor, Jerry Blackwell, dividiu esse espaço de tempo em três intervalos: “4 minutos e 45 segundos enquanto Floyd gritava por ajuda, 53 segundos enquanto Floyd se debatia devido a convulsões e 3 minutos e 51 segundos enquanto Floyd não tinha mais reação” (Levenson, 2021, par. 3).



Figura 2. O joelho de Derek Chauvin no pescoço de George Floyd enquanto Floyd perdia fôlego. Uma imagem estática tirada de um vídeo, cortesia de Darnella Frazier via Facebook, mostra Derek Chauvin, então policial de Minneapolis, durante a detenção de George Floyd. Crédito: Darnella Frazier, via Agence France-Press-Getty Images.

As palavras de Claude McKay (1919/1953) são estranhamente pertinentes: em seu poema “If we must die” [Se tivermos que morrer], escrito como resposta aos ataques de multidões de brancos às comunidades afro-americanas durante o maldito Verão Vermelho de 1919,³ ele escreveu: “Se tivermos que morrer, que morramos nobremente/ para que nosso precioso sangue não seja derramado/ em vão. Então até mesmo os monstros que desafiamos/ serão obrigados a nos honrar, mesmo que estejamos mortos!” (p. 36).

À medida que as manifestações ocorriam dia após dia, ansiávamos por uma liderança moral. E assim foi: na ausência de um líder moral para se unir a nós, foi criado um símbolo de injustiça para mobilizar o povo. O herói do momento tornou-se “nós, o povo”, o que galvanizou uma revolta – o movimento Black Lives Matter [Vidas Negras Importam]. George Floyd passou a simbolizar para o movimento o dano moral que, para os afro-americanos, havia se estendido por gerações, mas que agora afligia a nação. O reflexo paralelo das manifestações internacionais comunicou ao mundo que a verdadeira pandemia era o racismo e que a Fúria Negra poderia ser uma experiência humana compartilhada e mobilizadora. De alguma forma, as manifestações diárias daquele mês, quase duas mil em todo o país, romperam a negação social da responsabilidade pessoal pela violência, crueldade, sofrimento, dor e negação da liberdade prometida na compreensão da narrativa da psique

para se unir a nós, foi criado um símbolo de injustiça para mobilizar o povo. O herói do momento tornou-se “nós, o povo”, o que galvanizou uma revolta – o movimento Black Lives Matter [Vidas Negras Importam]. George Floyd passou a simbolizar para o movimento o dano moral que, para os afro-americanos, havia se estendido por gerações, mas que agora afligia a nação. O reflexo paralelo das manifestações internacionais comunicou ao mundo que a verdadeira pandemia era o racismo e que a Fúria Negra poderia ser uma experiência humana compartilhada e mobilizadora. De alguma forma, as manifestações diárias daquele mês, quase duas mil em todo o país, romperam a negação social da responsabilidade pessoal pela violência, crueldade, sofrimento, dor e negação da liberdade prometida na compreensão da narrativa da psique

3. “Em 27 de julho de 1919, um adolescente afro-americano se afogou no lago Michigan após violar a segregação não oficial das praias de Chicago e ser apedrejado por um grupo de jovens brancos. Sua morte e a recusa da polícia em prender o homem branco que testemunhas oculares identificaram como causador da morte desencadearam uma semana de tumultos entre gangues de negros e brancos de Chicago, concentrados no bairro de South Side, ao redor dos almoxarifados. Quando os tumultos terminaram, em 3 de agosto, 15 brancos e 23 negros haviam sido mortos e mais de 500 pessoas ficaram feridas; e mais mil famílias negras perderam as suas casas quando foram incendiadas por manifestantes [principalmente brancos]” (“The Chicago Race Riot of 1919”, 2009).

americana. Até então, o legado do racismo impediu-nos de nos tornarmos um “nós” universal, mesmo durante uma pandemia. O efeito chocante das manifestações Black Lives Matter, galvanizando o movimento durante uma pandemia, no entanto, levou-me a perguntar: como foi que o assassinato de George Floyd catalisou uma reação mundial que expôs um questionamento mais profundo das fraturas raciais na sociedade americana?

Dano moral como fundamental

Enquanto eu ponderava sobre como explicar a base do dano moral – essencial para a compreensão desta série de acontecimentos – sem uma longa exposição da história americana, o meu inconsciente levou-me a um livro que li aos dezesseis anos e que me ajudou a integrar estas ideias. O discurso de Frederick Douglass “The meaning of July Fourth for the Negro” [O significado do Quatro de Julho para o negro] (1852/1950) ajudou-me a organizar uma estrutura psicanalítica para compreender a ligação entre a convulsão social durante a pandemia e os protestos Black Lives Matter em resposta ao linchamento de George Floyd.

Douglass escapou da escravidão em 1838 e viveu como um homem livre em Massachusetts. Em 1852, na Sociedade Antiescravidão de Senhoras em Rochester, Nova York, ele discursou por ocasião do Quatro de Julho. A seguir, o que os historiadores consideram a passagem mais comovente de seu famoso discurso:

Qual é, para o escravo americano, o seu Quatro de Julho? Eu respondo; um dia que lhe revela, mais do que todos os outros dias do ano, a grande injustiça e crueldade das quais é vítima constante. Para ele, a sua celebração é uma farsa; a sua alardeada liberdade, uma licença profana; a sua grandeza nacional, uma vaidade crescente; os seus sons de júbilo são vazios e sem coração; as suas denúncias de tiranos, um descaramento de fachada; os seus gritos de liberdade e igualdade, uma zombaria vazia; as suas orações e hinos, os seus sermões e ações de graças, com todos os seus desfiles religiosos e solenidades, são, para ele, mera linguagem bombástica, fraude, falsidade, impiedade e hipocrisia – um véu fino para encobrir crimes que desonrariam uma nação de selvagens. Não há nação na terra culpada de práticas mais chocantes e sangrentas do que o povo destes Estados Unidos, neste exato momento. (p. 192)

O discurso de Douglass ajudou-me a estabelecer a ligação entre a sensação duradoura de dano moral que remonta à escravatura e os inúmeros relatos contemporâneos de violência racial em nosso país. Na narrativa americana, duas histórias poderosas de desumanização e degradação são a dos nativos americanos e a dos afro-americanos. Os nativos americanos tiveram suas terras roubadas e sofreram genocídio. Os africanos foram raptados de seu continente natal e escravizados. Os dois grupos estão unidos no dano moral, conceito que explicarei. Estão no cerne do nosso sofrimento como grupos oprimidos na América.

Jonathan Shay, psiquiatra e estudioso dos clássicos, cunhou o termo *dano moral* enquanto trabalhava com veteranos do Vietnã. No seu documento de definição, Shay (2014) esclarece:

O dano moral está presente quando há uma traição do que é certo por parte de uma pessoa com autoridade legítima ou por si mesmo em uma situação de alto risco. [...] O dano moral prejudica a capacidade de confiança e leva ao desespero, à tendência ao suicídio e à violência interpessoal. (p. 182)

Em *Achilles in Vietnam* [Aquiles no Vietnã], Shay (1994) encontrou o modelo do conceito na *Iliada* de Homero, na qual Aquiles fica furioso quando seu comandante o trai. O dano moral da traição, escreve Shay, “compromete a dignidade de uma pessoa ao violar o que é certo” (p. 21). Shay descreve a “fúria da indignação” de Aquiles, sinalizando que essa fúria foi por ter sido tratado injustamente, já que a “palavra *dignidade* [está] embutida na palavra *indignado*” (p. 21). Ele a distingue da fúria alucinada, que se refere a um estado de fúria de “loucos por sangue” (p. 77). Shay reconhece que o desafio é o de exercitar a fúria da indignação enquanto se controla a fúria assassina da retaliação.

Mildred Antonelli (2017) desenvolve ainda mais o conceito de dano moral para se referir a “um componente central do trauma que ocorre quando as ações de alguém violaram profundamente o seu código de ética, quando alguém foi vítima de tal violação, ou quando alguém foi uma testemunha passiva dessa violação” (p. 406). Em suma, é “um comportamento desumano vivenciado como uma traição do que é certo” (p. 407). O conceito de trauma de traição na literatura sobre violência doméstica também se baseia na importância deste elemento central de traição da confiança (Platt *et al.*, 2009).

Como podemos entender a causa do dano moral nesta circunstância? Respondo: Frederick Douglass acusa seus compatriotas em um discurso comovente e sem paralelo de traírem a promessa constitucional de liberdade e proteção para os descendentes de escravos trazidos da África para este país. A traição ocorre em muitos níveis sociais, quer seja a traição de sua humanidade, tornando-os propriedade, ou infligindo-lhes tal violência que o contrato de direitos iguais e de proteção igual perante a lei é rompido. Estas são traições que remontam a gerações para os afro-americanos, e a culpa da nação nunca foi absolvida.

Esta história de violência e injustiça é lembrada cada vez que um homem negro desarmado é morto. Aproximadamente trezentos negros americanos são mortos pela polícia anualmente. Em 2018, a revista *The Lancet* publicou um estudo do grupo de David Williams em Harvard (Bor *et al.*, 2018). Relatórios de saúde mental foram correlacionados com dados sobre tiroteios, revelando que cada vez que um negro americano desarmado é baleado nos Estados Unidos, a saúde mental dos afro-americanos no estado onde ocorreu o tiroteio é afetada negativamente durante três meses, enquanto a dos brancos americanos geralmente permanece praticamente inalterada.

Se o assassinato de George Floyd tivesse ocorrido de forma isolada, o luto poderia ter sido restrito à comunidade afro-americana. Porém ele ocorreu no contexto de uma crise mundial que ampliou e expandiu o efeito comunitário. A revolta carregada na fúria da indignação do dano moral – como acreditar no que estávamos vendo? – estendeu-se através de cultura, raça, gênero, idade e fronteiras nacionais. À medida que a revolta crescia, com o movimento Black Lives Matter no seu cerne, ela era levada adiante pelos efeitos do dano moral nos afro-americanos: nosso

dano moral é um tipo específico de fúria – a Fúria Negra. Para os afro-americanos, viver em uma sociedade racista implica sofrer desvalorização e degradação diariamente. A Fúria Negra, aqui conceituada como uma construção mental adaptativa, carrega uma valência transgeracional única e, do ponto de vista psicanalítico, é uma força psíquica de defesa poderosa e necessária. A Fúria Negra protege, preservando a dignidade e a autoestima, mitigando assim o impacto do trauma racial. Este ponto é essencial para a compreensão do trauma racial e de seus efeitos prejudiciais, em nível individual e de grupo, bem como do valor protetivo de nutrir e mobilizar a Fúria Negra como uma construção defensiva adaptativa e dinâmica.

Tendo se desenvolvido a Fúria Negra no contexto cultural específico da história e da opressão afro-americanas enquanto uma construção, ela também contém o imperativo do supereu do que é certo e o armazenamento inconsciente coletivo de traumas transgeracionais e diretrizes defensivas que se manifestam em um permanente sentimento de dano moral. Pode-se dizer que há um investimento libidinal no imperativo do supereu quando o sentido do que é certo é violado no dano moral. A fúria é recrutada intrapsiquicamente para combater o ataque da projeção racista e da desvalorização infligida a si mesmo. Nesta situação, a construção Fúria Negra faz mais do que proteger o *self* e o seu senso de valor. Ela protege o *self* da internalização da desvalorização do racismo e, ao mesmo tempo, reforça um imperativo do supereu que é vivenciado em um sentimento de dano moral. Blindando o *self* com a mobilização da fúria, cria-se um campo de força metafórico, por assim dizer, protegendo o *self* vulnerável com uma defesa contrafóbica, pois para a pessoa oprimida existe uma troca intrapsíquica: é melhor sentir fúria do que medo ou desvalorização. Se a pessoa não branca puder modular e controlar os efeitos ativados pela fúria, ao mobilizar a construção Fúria Negra em direção a objetivos defensivos quando sob um ataque racista, o indivíduo será capaz de evitar a agressão retaliatória, resistir à internalização da agressão e da desvalorização recebidas e converter a turbulência psíquica em uma resposta adaptativa.

Você ficaria surpreso em saber que eu também, uma psicanalista negra, tenho Fúria Negra?

Ela está bem encapsulada e armazenada na minha mente; protege meu senso de identidade e alimenta meu impulso de escrever, porque a Fúria Negra, como uma construção adaptativa, promove sublimações defensivas. A ativação da construção Fúria Negra desempenha uma função protetiva enquanto eu trabalho para modular a fúria reativa ao viver em uma sociedade racista que ataca a minha consciência diariamente. Michelle Obama disse uma vez: “Enquanto eles descem, nós subimos”. Stacey Abrams abasteceu a sua fúria pela perda manifestamente injusta da disputa eleitoral para governadora na Geórgia em 2018 em uma histórica campanha popular contra a supressão eleitoral no Sul. Sem dúvida, esta campanha galvanizou o aumento de 200% na participação eleitoral, que mudou a Geórgia do vermelho para o azul nas eleições presidenciais de 2020. Poderíamos postular que estes são exemplos de Fúria Negra controlada e funcional, agindo como uma força mobilizadora?

Outro extraordinário exemplo contemporâneo de Fúria Negra, que por definição promove atividades defensivas controladas e funcionais, é representado na figura 3: um trecho da 16th Street em Washington, DC, foi renomeado como Black Lives Matter Plaza em resposta às muitas manifestações por justiça social. E se os protestos são “a linguagem dos que não são ouvidos”, como observou certa vez o Dr. Martin Luther King Jr. (Wallace, 1966), então a prefeita Muriel Bowser, através da mensagem pintada na rua em grandes letras amarelas, gritou silenciosamente aos manifestantes: “Eu escuto vocês!”. Em nível de grupo, à medida que a fúria foi modulada e o apelo à justiça foi reconhecido, as manifestações de Washington tornaram-se mais pacíficas. Poderíamos ir mais longe e dizer que a experiência do reconhecimento da prefeita Bowser teve um efeito terapêutico calmante sobre os manifestantes. Aproveitada em nível global, como todos testemunhamos, a Fúria Negra catalisou uma percepção em massa e galvanizou um movimento.



Figura 3. Black Lives Matter Plaza, Washington, DC, 2020. Robinson Shantay, “The significance of the Black Lives Matter mural” [O significado do mural Black Lives Matter], do site Black Art in Life, vol. 1, n 1.

Ao se teorizar sobre a resiliência psíquica das pessoas oprimidas, é necessário salientar que a fúria nem sempre pode ser mobilizada de forma adaptativa. Nos primeiros dias da pandemia, à medida que o vapor aumentava na panela de pressão do racismo não reconhecido da nossa sociedade, o sentimento de dano moral tornou-se intenso. Na época em que George Floyd foi assassinado, era difícil modular as reações de fúria em nível individual e de grupo. Aqui, o efeito da fúria na reação de fúria deve ser distinguido da Fúria Negra como uma construção defensiva adaptativa. A fúria não modulada como um efeito, se não for mobilizada de forma adaptativa, pode ser internalizada ou externalizada em um grau excessivo e deve ser distinguida da Fúria Negra controlada e modulada como uma adaptação defensiva. As sequelas da fúria internalizada, quando não podem ser mobilizadas para um fim adaptativo, podem produzir consequências psíquicas graves, incluindo, entre outras, transtornos de humor e efeitos problemáticos no funcionamento interpessoal. Se a fúria for externalizada, não modulada e descontrolada, ela pode ser descarregada e levar à violência, especialmente quando o dano moral não é reconhecido, como, por exemplo, nas manifestações de 2020 que levaram à destruição de patrimônio.⁴

Pode parecer irônico que o trabalho inicial de Freud sobre a conceitualização de trauma tenha sido fundamental para a teoria psicanalítica e que a teoria psicanalítica seja conceitualmente crucial na compreensão de trauma racial. O seu afastamento da conceitualização de uma teoria da opressão e do trauma racial demonstra até que ponto o conflito interno e o trauma, mesmo para um gênio da sua magnitude, tiveram

4. A extensão adicional da fúria e exemplos mais complicados de como modulá-la em tempos de convulsão social podem ser encontrados na mobilização da fúria para a revolução no colonialismo, como discutido por Fanon, na luta pela liberdade de muitas nações africanas, mais tarde incluindo a África do Sul, e no movimento pelos direitos civis nos Estados Unidos. Fanon, em *Os condenados da terra* (1963/2004), também apontou a necessidade da contraviolência revolucionária como a única forma de superar o trauma de caráter racial.

implicações de longo alcance, inibindo o desenvolvimento da teoria psicanalítica – e, consequentemente, da nossa área.

Conceitualizando a Fúria Negra secreta de Freud

Em “Um distúrbio de memória na Acrópole”, Freud (1936/1964) identificou as “limitações e a pobreza das nossas condições de vida em minha juventude” (p. 247) como contribuintes para seu sintoma neurótico dissociativo na Acrópole, o que era indicativo de sua neurose de sucesso. Dorothy Holmes (2006) reinterpreta esse sintoma de forma eloquente, com referência à pobreza e ao antissemitismo que Freud enfrentou. Sua ênfase no conflito edípiano como uma explicação totalmente adequada para sua neurose de sucesso pode ter contribuído ainda mais para o foco inicial na teoria edípiana sobre considerações mais profundas sobre raça e classe nesse campo como um todo. O fato do jovem Freud ter fantasiado sobre Aníbal é revelador nesse sentido.

Aníbal, o semita, era na verdade um general africano, um verdadeiro conquistador temido por muitos, o que se encaixa perfeitamente na narrativa.⁵ Para o rapaz cujo pai não lhe mostrou nenhum modelo para lutar contra a degradação racista e livrá-lo da humilhação, a identificação secreta com o general negro resumiu e expressou, ao meu ver, a Fúria Negra de Freud.

Freud não chegou a conceituar o trauma racial como significativo na teoria, ou a raça como um fator no desenvolvimento da identidade. No entanto, especulo que em sua fantasia Aníbal representava uma poderosa e desejada figura paterna de um general africano como um modelo assertivo de negritude, e que essa fantasia serviu como um recipiente inconsciente da secreta Fúria Negra de Freud. A alusão de Freud aos pais em *O mal-estar na cultura* (1930/1961) dá credibilidade a esse foco na importância do pai como modelo e força estabilizadora: “Não consigo”, escreveu ele, “pensar em qualquer necessidade na infância tão forte quanto aquela da proteção de um pai” (p. 72).

Esse reservatório inconsciente de Fúria Negra contido na fantasia de Aníbal, segundo a minha opinião, alimentou a ambiciosa escalada de Freud a uma Acrópole intelectual – um triunfo edípiano que foi um desafio para ser administrado, enquanto mantinha sob controle a humilhação e os ataques prejudiciais do antissemitismo no processo. Imaginar uma esfera psíquica na qual não existisse raça, sob a visão de uma mente universal, idealizava o sonho de igualdade humana e representava um consolo defensivo para suportar o antissemitismo brutal do qual certamente foi vítima constante. Seu racismo internalizado ainda está representado em seus escritos – em parte, nas suas referências a um Outro racial primitivo. Não havia analista para ajudar a curar o seu trauma racial, para ajudá-lo a mobilizar ainda mais a sua Fúria Negra para uma postura antirracista. De certa forma, isso o impediu intrapsiquicamente de imaginar o antirracismo, mesmo em teoria.

5. Há um acordo geral entre os historiadores de que Aníbal de Amílcar Barca, sendo a linhagem Barcas uma das famílias mais ilustres de Cartago (Bradford, 1981, p. 21). Também é dito frequentemente que a origem de sua família remonta à rainha Elissa (Dido), a lendária fundadora daquela grande cidade do norte da África. Pouco se sabe sobre sua mãe. Há um debate histórico sobre se ser nativo de uma região do norte da África implica que Aníbal era um africano de pele mais clara ou um africano de pele mais escura (para uma revisão histórica detalhada, *vide* Chandler, 1988). Há relatos dele como tendo “rosto de pele escura” (Donavuer, 1932, p. 244). Quer ele fosse um africano negro (de pele escura e indígena) ou um africano de pele clara, qualquer um dos dois desempenharia um papel na identificação do africano com a negritude. Freud foi rotulado de “judeu negro”, uma curiosa designação racial/étnica que tinha uma conexão com a identidade social da negritude como minoria simbólica oprimida. A linha de debate histórico, que vai além do meu âmbito aqui, que fala da prática de casamentos mistos no norte da África naquela época complica ainda mais as questões

Definindo a Fúria Negra como uma construção mental funcional e adaptativa

O conceito de Fúria Negra remonta ao livro seminal de 1968, *Black Rage* [Fúria Negra], de William Grier e Price Cobbs, ambos psiquiatras afro-americanos, que descreveram as inúmeras maneiras pelas quais os negros que vivem em uma sociedade racista se sentem desvalorizados. Em *Black Rage*, publicado após os tumultos que se seguiram ao assassinato do Dr. Martin Luther King Jr., em meio ao contexto social e cultural específico da luta pelos direitos civis e da ascensão do movimento Black Power, Grier e Cobbs solicitaram uma psicanálise revisada do racismo, que situou a vida após a morte da escravidão em nossa psique, não apenas em nossa política.

A partir de seu trabalho com jovens urbanos com transtornos de abuso de substâncias quarenta anos depois, Hardy e Qureshi (2012) basearam-se nas ideias de Grier e Cobbs para formular o conceito de fúria como “o culminar de experiências generalizadas, crônicas e recorrentes com a desvalorização e desumanização da perda sem o benefício da reparação, o qual está direta e pungentemente ligado a experiências com degradação, marginalização e desvalorização” (p. 335). A fúria pode ser disfuncional se reprimida; se internalizada, volta-se para si mesma, especialmente diante de traumas contínuos, levando à depressão, ao comportamento autodestrutivo, ao abuso de substâncias e até ao suicídio. Se externalizada, a fúria disfuncional pode levar à violência. A Fúria Negra é, portanto, contextualizada na cultura afro-americana e definida como operacional na resposta sustentada de pessoas oprimidas que suportam repetidos atos de injustiça sem a oportunidade de reparação. A Fúria Negra surge como uma reação adaptativa acumulada a experiências de racismo e discriminação ao longo de gerações e aplica-se, especificamente, à reação à opressão contínua. Neste contexto, Grier e Cobbs, e Hardy e Qureshi, todos pareciam reconhecer que a Fúria Negra, caso mobilizada de uma forma funcional, tem um potencial adaptativo culturalmente específico que pode ser transformador.

A Fúria Negra, formulada aqui como uma construção mental, existe em um equilíbrio dinâmico específico como uma formação de compromisso na psique, o que é uma adaptação funcional para pessoas oprimidas que sofrem trauma racial e degradação racial, e que pode ser mobilizada para fins de defesa, adaptação, ou mesmo de desenvolvimento psíquico. A ligação a um sentimento duradouro de dano moral deixa clara a sua proteção defensiva da dignidade do *self* racial⁶ para pessoas

6. *Vide* Holmes (2016b) e Stoute (2019), respectivamente, para discussões sobre como definir dignidade e a importância de proteger a dignidade do *self* no trauma racial.

oprimidas, para as quais existe um investimento libidinal no imperativo do supereu quando o sentido do que é certo é violado no dano moral. A teoria psicanalítica é conceitualmente crucial na compreensão do trauma racial, e a integração da construção da Fúria Negra em nossas formulações teóricas amplia nossa compreensão da opressão e do trauma racial, com implicações de longo alcance para nossa teoria e trabalho clínico. A integração do conceito de Fúria Negra como uma construção psíquica adaptativa na teoria analítica valida e direciona a atenção terapêutica para as experiências traumáticas dos oprimidos.

Uma formulação psicanalítica evolutiva de Fúria Negra funcional

O conceito de alteridade como construção teórica ainda não havia sido formulado, mas estava implícito em Freud quando ele escreveu, em *O mal-estar na cultura* (1930/1961): “É sempre possível reunir um número considerável de pessoas apaixonadas, desde que haja outras pessoas sobrando para receber as manifestações de sua agressividade” (p. 114). A formulação do conceito do Outro com base em raça surgiu muito mais tarde na teoria psicanalítica. Em *Pele negra, máscaras brancas*, Frantz Fanon (1952/2008) escreveu: “Não há mais dúvida de que o verdadeiro Outro para o homem branco é e continua sendo o homem negro” (p. 206). Fanon escreveu de forma pungente sobre as consequências prejudiciais para a psique da internalização do racismo para o homem negro que é objeto persistente de desvalorização, agressão projetada e degradação racista, substanciando a importância da defesa psíquica na mitigação do trauma racial associado. Embora as expressões de racismo possam manifestar-se de várias maneiras, há sempre uma desvalorização projetada da pessoa não branca, a qual, afirmou Fanon, é internalizada pelos negros como um sentimento de inferioridade. Tomadas em conjunto, as experiências individuais e de grupo tornam-se elementos de um sistema social que bombardeia diariamente as pessoas não brancas com provas de desrespeito sistêmico e desvalorização da humanidade de uma pessoa ou grupo, para que outro grupo possa afirmar seu privilégio e domínio. Uma sociedade estruturada pelo racismo faz isto de muitas formas e em graus variados, criando sempre um dano moral e um trauma racial individual, bem como o que chamarei de *trauma de opressão* de grupo. Os oprimidos sabem disso, mas é preciso mostrar isso aos opressores, que existem em um vazio moral.

Compreender como a raça é recrutada como um marcador diferencial no arsenal americano de alteridade requer uma formulação psicanalítica a partir do ponto de referência de uma narrativa socialmente inserida. O ideal do eu cultural americano de grandeza para a branquitude prospera enquanto projeta a sua destrutividade em um Outro racial; a branquitude projeta, enquanto a negritude resiste. O conceito de Fúria Negra reforça psiquicamente essa resistência. Como uma construção na mente, semelhante ao modelo topográfico, onde as instâncias mentais têm funções psíquicas, a Fúria Negra carrega representações mentais associadas extraídas do inconsciente cultural individual e coletivo e desempenha uma função defensiva e adaptativa crucial. Como tal, essas qualidades funcionais e situacionais influenciam o modo como a fúria, como um afeto, é vivenciada e expressa.

A concepção de Fúria Negra como uma defesa adaptativa mobilizadora é um elo perdido na teoria psicanalítica que conceitua o funcionamento psíquico e a resiliência de pessoas oprimidas cuja dignidade é constantemente atacada. A Fúria Negra como uma construção funciona como uma adaptação ao trauma da opressão para aqueles que sofrem a destrutividade, projetados na posição de um Outro socialmente sancionado, vivendo em uma sociedade racista. Foi difícil construir este arcabouço analítico. A fúria, como reação, geralmente não é conceituada como parte de uma construção defensiva ou de uma resposta adaptativa.

Numa sociedade racista, construída sobre o paradigma de um binário superioridade branca/inferioridade negra, as distorções do eu socialmente sancionadas, juntamente com o funcionamento precário e regressivo do supereu, promovem a negação da violência e da agressão persistentes dirigidas ao Outro negro. Uma formulação teórica eurocêntrica desprovida de contexto social, que ignora o trauma racial como uma vicissitude fundamental no desenvolvimento e o fato de que os derivados da opressão podem tornar-se intrapsíquicos, incorporados de formas traumáticas, limita a nossa compreensão de alteridade. Para elaborar completamente a função adaptativa da estrutura da Fúria Negra, portanto, a teoria deve levar em consideração o efeito cultural contribuinte do cenário social de supremacia branca da sociedade americana, no qual o indivíduo não é “sem raça”, mas é, de fato, um Outro negro racializado. É através das lentes racializantes da supremacia branca que os não brancos são diferenciados e vivenciados como objetos de ameaça constante. Na verdade, o paradigma da supremacia branca e da predominância branca é projetado em todo o quadro social, exigindo vigilância psíquica contínua para a pessoa ou grupo não branco.

Essa vigilância exige que as pessoas não brancas modulem e controlem as reações de fúria continuamente. Mitigar e suprimir a fúria reativa e converter a turbulência psíquica resultante em uma resposta adaptativa requer operações defensivas de repressão e sublimação.

A insistência num imperativo moral associada ao dano moral fortalece o esforço do indivíduo para resistir à retaliação, uma vez que o apelo ao que é certo é recrutado a partir do banco de dados transgeracional inconsciente dos afro-americanos, o que inclui o ditado cultural de manter a capacidade de amar mesmo quando se é odiado. Mesmo que este movimento seja bem-sucedido, ele ocorre com um custo psíquico para o indivíduo, porque a deflexão da desvalorização nunca é completa e uma energia psíquica significativa é despendida para reprimir os impulsos furiosos de retaliação suscitados. Esta transformação da fúria inicialmente indefesa em uma força defensiva mobilizadora é um aspecto do que Dionne Powell (2020) descreveu como resistir à “escravidão psíquica” para alcançar a “emancipação psíquica”. A Fúria Negra e a experiência social e cultural que constitui o seu contexto podem, conseqüentemente, ser entendidas como uma adaptação profundamente arraigada, que impacta de forma duradoura o funcionamento intrapsíquico e interpessoal do indivíduo.

Uma sociedade de supremacia branca, formulada a partir de uma perspectiva kleiniana, funciona em um nível de grupo esquizoparanoide, em que as projeções racistas invadem o espaço intersubjetivo, e o Outro racial não branco é forçado a assumir a posição de desviar-se, defender-se, metabolizar ou internalizar as projeções tóxicas da sociedade dominante branca. O ataque projetivo socialmente sancionado ao Outro não branco é elevado do nível individual para a estrutura organizadora da cultura. Como norma cultural, torna-se um contribuinte

onipresente para o trauma racial que invade o campo intersubjetivo, tanto analítico quanto cultural. Os primeiros teóricos analíticos, tendo branqueado o campo cultural, não identificaram esta ameaça contínua como proveniente de uma fonte cultural externa, nem perceberam que o racismo inconsciente do analista poderia conspirar com a cultura de fundo na criação de um campo intersubjetivo racializado.

Na compreensão do significado desta proteção defensiva, o conceito de *capacidade de ligação* de Bion (1956) é particularmente útil. Bion (1959) ressaltou que o tema principal não era apenas um ataque ao vínculo, mas também as consequências de tal ataque: “Por um lado, [...] disposição à destrutividade excessiva, ao ódio e à inveja. [...] Por outro lado, o ambiente que, na pior das hipóteses, nega [...] o uso dos mecanismos de cisão e identificação projetiva, resultando em [o que Bion chama] ataques destrutivos ao vínculo” (p. 313). Assim, para aplicar a formulação de Bion, o Outro racial não branco é repetidamente forçado a assumir a posição de amortecedor psíquico, lutando para resistir a estes ataques ao vínculo, a fim de preservar a capacidade de pensar. A função adaptativa da construção de Fúria Negra oferece proteção defensiva para resistir às consequências prejudiciais de um ataque.

Para o Outro não branco numa sociedade racista, portanto, o ataque ao vínculo é elevado ao nível do enquadramento cultural, no qual a supremacia branca, através das suas muitas formas projetivas sofisticadas, dita a norma e infiltra-se nas intersubjetividades individuais e nos espaços culturais intersubjetivos. Parece lógico, então, que em uma sociedade racista os oprimidos estejam em um constante estado de prontidão para mobilizar e modular a Fúria Negra como uma defesa adaptativa, mesmo quando o seu estado afetivo é manifestamente calmo. As condições sociais da escravatura e o período subsequente dos linchamentos de Jim Crow, a partir do qual esta estratégia adaptativa evoluiu, atestam o grande valor de sobrevivência da estratégia de conter a fúria da indignação intrapsiquicamente, ao mesmo tempo que parece manifestamente calma.

Numa sociedade que funciona neste nível esquizoparanoide, a Fúria Negra seria uma construção necessária para o funcionamento saudável do Outro não branco. A tentativa de uma formulação psicanalítica da Fúria Negra levanta a questão de saber se primeiramente deveria ser formulada uma teoria da opressão, na qual a construção, como uma adaptação funcional, seria uma aquisição normal de desenvolvimento na preservação da integridade do *self* racializado que deve navegar em uma sociedade racista. Em teoria, seríamos então forçados a postular que existe um *self* racializado com uma trajetória de desenvolvimento integrante da formação da identidade.

A Fúria Negra carrega representações mentais transgeracionais no trauma da opressão

Na obra especulativa *Totem e tabu* (1912-1913/1958), Freud teorizou um tipo de memória cultural com representações mentais associadas que poderiam ser transmitidas através de gerações; isso lançou as bases para conceituações modernas sobre a transmissão transgeracional do trauma. Agindo a partir de seu próprio contexto cultural, Vamik Volkan (Volkan *et al.*, 2002) integrou seu trabalho ao trabalho de outros psicanalistas com sobreviventes do Holocausto (Freud & Burlingham, 1942/1944; Friedman, 1949), e teorizou um modo de transmissão transgeracional no cenário de traumas históricos em massa. Ele formulou que

imagens de si e de objetos transmitidas transgeracionalmente [...] pertencentes aos sobreviventes de traumas compartilhados em massa muitas vezes dão início a *fantasias inconscientes* especificamente relacionadas à história em seus descendentes, cuja tarefa torna-se lidar com a vergonha, a fúria, o desamparo, o direito e a culpa que as gerações anteriores foram incapazes de superar por si mesmas. (p. 17)

Volkan⁷ escreveu, de forma convincente, sobre “trauma coletivo”, e formulou as ideias de “trauma escolhido” e “glórias escolhidas”. Segundo Volkan,

o trauma escolhido diz respeito à representação mental de um acontecimento que fez com que um grande grupo enfrentasse perdas drásticas, se sentisse desamparado e vitimado por outro grupo e compartilhasse danos humilhantes [...] [e] as representações mentais do evento traumático compartilhado são “depositadas” na autorrepresentação em desenvolvimento das crianças [...] e esse depósito constitui uma transmissão transgeracional do trauma. (pp. 41-42)

Em um nível dinâmico, Volkan prossegue mapeando como

traumas históricos de grandes grupos não são, portanto, simplesmente compostos de memórias conscientes estáticas e compartilhadas do acontecimento. Pelo contrário, são complexos altamente dinâmicos de lembranças, fantasias, afetos, desejos e defesas (isto é, representações mentais) cujas influências são transmitidas de geração para geração. [...] É este complexo de representações mentais que é transmitido às gerações futuras, que, como “portadoras”, devem lidar com as tarefas psicológicas não dominadas. (p. 25)

7. O trabalho contínuo de Volkan na resolução de conflitos, reunindo grupos étnicos para a compreensão mútua, a pacificação e a resolução de conflitos interétnicos, rendeu elogios, prêmios e reconhecimento internacional, incluindo cinco nomeações para o Prêmio Nobel da Paz. No entanto, muitos colegas LGBTQ+ expressaram indignação com a relutância de Volkan em se retratar de seus escritos, incluindo um livro editado com Charles Socarides sobre tratamentos de conversão para a homossexualidade (1992), ou renunciar à sua afiliação anterior como vice-presidente da Associação Nacional para Pesquisa e Terapia da Homossexualidade (NARTH), uma organização que apoia terapia de conversão para menores. Isto apesar do fato da Associação Psicanalítica Americana, como organização, ter emitido um pedido de desculpas à comunidade LGBTQ+ em 2019 por práticas discriminatórias e excludentes. No entanto, atualmente ele está reconsiderando estas objeções. A relutância de Volkan em retratar-se parece irônica, uma vez que seria uma extensão lógica da sua posição teórica ampliar o seu trabalho para formular que a discriminação sofrida pela comunidade LGBTQ+ é um trauma de massa culturalmente imposto.

Este conceito de “representações mentais”, como parte da transmissão transgeracional de traumas de grupo, pode de fato ser aplicado de forma transcultural e específica à experiência afro-americana. Para os afro-americanos, gerações⁸ de escravidão e seus derivados posteriores, os Códigos Negros⁹ e a segregação de Jim Crow, promoveram uma violência traumática em massa durante séculos, socialmente sancionada e culturalmente endêmica. Além disso, as representações mentais relacionadas às tradições orais e até às estruturas sociais representativas da escravatura tornaram-se psicologicamente impressas, sobrepostas agora por acontecimentos sociais violentos que reativam reações traumáticas. Assim, embora eventos traumáticos em massa possam se tornar o ponto focal na identificação e na história de um grupo, como na designação de Volkan do conceito de trauma escolhido, a natureza mais difundida da violência racial em curso na história americana faz com que o termo mais global, *trauma da opressão*, seja justificado como um descritor desta manifestação culturalmente específica.

Numa análise sociocultural contemporânea, Hardy (2019) aplica, de forma semelhante, o termo *trauma da opressão* para abranger “o entrelaçamento da opressão sociocultural e do trauma que é sistêmico, difundido e prolongado com o passar do tempo”, e continua a postular, de forma astuta, que “raça, classe, etnia, gênero, posição sexual e capacidade mental e física [...] são todos posições sociais [que podem ser] conectadas à experiência de opressão sociocultural” (p. 135; *vide* também Hardy, 2013). A formulação psicanalítica aqui apresentada integra e particulariza as ideias de Volkan e Hardy para a experiência afro-americana. Os traumas e a opressão sistêmica sofridos pelos afro-americanos que tiveram início com a escravatura são representados mentalmente no inconsciente cultural coletivo, tendo sido transmitidos transgeracionalmente, e são ativados, amplificados e repetidos pela violência contínua do racismo sistêmico. Essa é a definição aqui proposta de *trauma da opressão*. Nessa perspectiva, a concepção de Fúria Negra como uma atividade mental funciona como principal veículo que carrega representações mentais do inconsciente individual, familiar transgeracional e cultural coletivo e representa a convergência de traumas psíquicos e socioculturais incorporados em grande parte no domínio inconsciente.

Este drama da opressão não ocorre apenas em nível individual, mas também se conecta a um nível intersubjetivo transgeracional. Os modelos parentais afro-americanos e as tradições orais familiares servem, de forma consciente e inconsciente, para reforçar o imperativo moral cultural de expressar a traição do dano moral, ao mesmo tempo que se esforçam para manter a capacidade de amar enquanto se é odiado.¹⁰ Como nos lembra James Baldwin (1962/1993), os afro-americanos, de geração em geração, demonstraram em palavras e ações aos seus filhos e filhas: “Por favor, tentem se lembrar de que aquilo em que eles acreditam, bem como o que fazem e o que fazem para que vocês o suportem, não atestam a sua inferioridade, mas sim a desumanidade deles” (p. 8). Baldwin, nesta carta ao seu sobrinho, demonstrou em *Da próxima vez, o fogo*, de muitas maneiras, que para os afro-americanos existe um ensinamento transgeracional de estratégias defensivas extraídas de reservas inconscientes coletivas que promovem a identificação, a coesão e a sobrevivência do grupo. Fúria Negra, conforme aqui formulado, é um exemplo. O fato das

8. Wilkerson (2020) postula que a escravidão durou por doze gerações na América.

9. N. da T.: leis que regulavam o comportamento de negros livres e libertos, especialmente após a Guerra de Secessão (1861-1865).

10. Este imperativo cultural também foi reforçado durante o movimento pelos direitos civis através do modelo do Dr. Martin Luther King Jr. (Agronsky, 1957), que retomou as ideias de Mahatma Gandhi. Ambos defendiam uma filosofia moral de resistência não violenta, a qual, eu diria, era uma forma derivada de gerir a fúria da opressão rumo a um fim sublimado, ao mesmo tempo que dava primazia ao sentimento de dano moral e de dignidade agredida.

vítimas de traumas coletivos transmitirem ensinamentos culturais sobre a ameaça, a preservação do grupo e o sentido de um “*self* histórico” é uma descoberta transcultural bem documentada (Hirschberger, 2018).

Sobreviver à degradação, desde a escravatura até a Reconstrução e, através de Jim Crow, até o movimento pelos direitos civis, proporcionou uma ampla experiência traumática para aperfeiçoar a Fúria Negra como uma arma transgeracional de defesa e adaptação que suprime e sublima, de forma operacional, as reações de fúria à opressão contínua. No cerne do conselho de Baldwin ao seu sobrinho, seu homônimo, não está apenas a diretiva para reprimir a fúria, mas, além disso, para fazê-lo “com amor”: “Nós, com amor, forçaremos nossos irmãos a se enxergarem como são, a deixarem de fugir da realidade e começarem a mudar”; ele também lembrou ao jovem James: “Você vem de uma linhagem forte [...] homens que [...], apesar das piores probabilidades, alcançaram uma dignidade monumental incontestável” (p. 10). É este “com amor” que é tão poderoso em Baldwin.

Ele nos pede para resistir ao ódio, mantendo ao mesmo tempo nossa capacidade de amar, usando “a palavra ‘amor’ aqui não apenas no sentido pessoal, mas como um estado de ser, ou um estado de graça – não no sentido infantil americano de se fazer feliz, mas no sentido difícil e universal de busca, ousadia e crescimento” (p. 95). Acredito que Baldwin reconheceu a necessidade de proteger (como Bion poderia interpor, de proteger a nossa capacidade de ligação), de preservar a capacidade de receptividade e de espelhamento inerente à capacidade de amar enquanto se sofre ataques desvalorizadores ao ser odiado. O mantra *Amar para não odiar* é transmitido transgeracionalmente nas famílias afro-americanas e na função simbólica da igreja negra como argamassa da resiliência psíquica.

A criação de uma estrutura teórica para uma teoria do trauma da opressão que englobe o trauma racial facilitará a nossa compreensão dos fatores atenuantes familiares e culturais individuais que são protetores. Para indivíduos e famílias afro-americanas, especialmente aquelas que são resilientes, a Fúria Negra é uma construção adaptativa internalizada fortalecedora. Se as diretrizes defensivas forem cultivadas, internalizadas e transmitidas, a Fúria Negra, como uma atividade mental com funções defensivas, apoia adolescentes afro-americanos na aquisição da capacidade de metabolizar as suas reações de fúria à discriminação ao longo de seu desenvolvimento. Uma compreensão do trauma da opressão deixa claro que os fatores de desenvolvimento que aumentam a capacidade de tolerar a frustração e promovem o que Bion (1963, 1970) chamou de capacidade de “sofrer a experiência” podem ser cruciais para suportar o trauma racial, especialmente quando os objetos familiares que contêm servem como modelos.

Isto pode explicar por que historicamente as universidades negras, por exemplo, podem fornecer ambientes protetores e promotores de crescimento para adolescentes não brancos durante este importante

período de desenvolvimento, a fim de expô-los a modelos que refletem e apoiam a mobilização adaptativa da Fúria Negra, promovem a solidariedade grupal e consolidam a identidade racial do grupo. Adquirir e exercitar a Fúria Negra como um amortecedor alivia o *self* racial em desenvolvimento de absorver o ataque da perseguição, da desmoralização e do ódio de si mesmo que pode resultar da internalização de experiências desvalorizadoras; facilita a metabolização destas experiências tóxicas, preservando assim a capacidade de receptividade e conexão, e proporciona a proteção da dignidade do *self* racial.

Extensões clínicas da Fúria Negra como uma adaptação culturalmente contextualizada

Suportar experiências discriminatórias e o trauma racial que as acompanha cobra um preço biológico em nível físico e psicológico. Se a fúria ativada ao se resistir às experiências discriminatórias do trauma da opressão não puder ser controlada e mobilizada de uma forma funcional e adaptativa, a agressão retaliatória não poderá ser contida. Em nível individual, a pessoa fica indefesa, vulnerável a ataques contra si mesma e em risco de internalizar a sua degradação ou desvalorização, ou de dar vazão à fúria despertada. Influenciada pelo momento do desenvolvimento em que ocorrem experiências traumáticas racializadas, pela integridade da estrutura da personalidade pré-mórbida e pelos recursos acessíveis do eu, uma série de manifestações patológicas resultam da resistência a ataques racialmente traumáticos. As manifestações sintomáticas incluem depressão, abuso de substâncias e uma série de outros sintomas psicológicos e físicos (Hart, 2023; Roberts & Rollins, 2020; Stoute, 2023). Uma sociedade racista apresenta ameaças contínuas, pelo que a carga alostática de suportar estas experiências racialmente traumáticas provoca reações pós-traumáticas (Hart, 2023).

Ao trabalhar com pacientes em psicoterapia e análise que foram vítimas de trauma racial persistente, Hart (2019, 2023) relata, assim como Hardy (Hardy & Laszloffy, 1995; Hardy & Qureshi, 2012), uma série de sintomas que pacientes adultos que passaram por experiências traumáticas raciais endossam em sua apresentação para tratamento:

depressão, suicídio, ansiedade, paranoia, reações fóbicas, comportamento autodestrutivo ou violento, distúrbios do sono ou do apetite, perda ou ganho de peso, anedonia, problemas somáticos (sem causa fisiológica clara), sérios conflitos de relacionamento, dificuldades relacionais crônicas, distúrbios de memória e concentração, dissociação e formas relacionadas de descontinuidade, e abuso e dependência de substâncias. (Hart, 2019, p. 16)

Para crianças e adolescentes, as consequências manifestam-se, de forma semelhante, em sintomas físicos e transtorno de humor, mas também como ansiedade e problemas de comportamento (Brody *et al.*, 2006). Atividades defensivas, tais como na mobilização adaptativa da construção da Fúria Negra em nível individual, promovem a resiliência e mitigam a carga alostática do trauma racial. Na teoria psicanalítica da opressão aqui proposta, poder-se-ia então estabelecer uma linha de desenvolvimento para a função adaptativa da Fúria Negra na construção defensiva que promove a resiliência para suportar o ataque à dignidade que o trauma da opressão representa para as pessoas não brancas marginalizadas?

Implicações da postulação da fúria como um impulso emocional com uma linha de desenvolvimento

A teoria revolucionária da neurociência afetiva de Panksepp (2005) desmascara a categorização binária dos impulsos pulsionais de Freud, oferecendo, ao invés, uma formulação matizada e experimentalmente fundamentada. Panksepp atua a partir da premissa fundamental de que “os sentimentos emocionais emergem de sistemas operacionais cerebrais específicos e ditados pela evolução” (Davis & Montag, 2019, p. 2). Conforme demonstrado por experimentos usando estimulação elétrica, agentes farmacológicos e lesões anatômicas de cérebros de vertebrados, Panksepp identifica sete emoções processuais primárias centrais que são compartilhadas universalmente por todos os cérebros humanos (e de mamíferos); esses sistemas emocionais centrais, teoriza ele, funcionam como “sistemas de ação emocional” que estão localizados anatomicamente no sistema límbico do cérebro humano. Panksepp caracteriza e documenta sete sistemas de comando emocional de processo primário: BUSCA/Expectativa, FÚRIA/Ódio, MEDO/Ansiedade, IMPULSO SEXUAL/Sexualidade, CUIDADO/Acolhimento, PÂNICO/Tristeza e BRINCADEIRA/Alegria Social (Davis & Montag, 2019).¹¹ Com base na taxonomia de Panksepp, Solms (2020) fala da formulação da FÚRIA, e de cada emoção primária central, como um impulso emocional.

Embora a teoria baseie estas sete experiências emocionais centrais em sistemas de resposta límbica, a experiência da infância e fatores culturais influenciam a sua expressão ao longo do crescimento. Embora a Fúria, por exemplo, seja um impulso emocional ancestral de base genética compartilhado por todos os mamíferos, Panksepp admite que há uma variação considerável na forma e na medida em que a FÚRIA é expressa com base nas experiências da infância, na interação mãe-bebê, na aprendizagem social e na influência cultural.

A aprendizagem emocional e a socialização cultural também podem criar associações inconscientes que são pontos desencadeadores da agressividade (Todorov & Bargh, 2002). Além disso, neste novo modelo, todos os sistemas emocionais primários, incluindo a FÚRIA, têm linhas de desenvolvimento, e a cultura tem um impacto no desenvolvimento e na expressão.

Com base na formulação neurobiológica de Panksepp, afirmo que a Fúria Negra como uma construção mental é um resultado do desenvolvimento culturalmente específico da expressão da FÚRIA. As representações mentais do trauma da opressão, incorporadas ao inconsciente individual, familiar transgeracional e cultural coletivo, influenciam a progressão e a expressão da FÚRIA. A Fúria Negra, tendo evoluído no con-

11. As maiúsculas são usadas para distinguir esses rótulos do sistema cerebral emocional, conforme formulados na taxonomia de Panksepp, do uso dos termos na linguagem comum.

texto cultural afro-americano, elaborou as atividades defensivas, em nível individual e cultural, que conferem proteção psíquica e resiliência em resposta ao ataque à dignidade das experiências desumanizantes de opressão que tiveram início com a escravatura. As operações defensivas que priorizam o recalque e o controle da expressão aberta da agressão retaliatória com o objetivo de sublimação recebem primazia e solidez intergeracional. Desta forma, os derivados sociais e culturais da opressão podem incorporar o trauma de forma intrapsíquica de forma permanente.

Conclusão e perspectiva

É demasiadamente cedo para compreendermos plenamente as forças que levaram às revoltas da Black Lives Matter de 2020 e à resposta global multirracial e multicultural, porém apresentarei uma formulação preliminar. Talvez o entrelaçamento da pandemia da covid-19 e das revoltas mundiais tenha novamente desencadeado¹² nossa consciência do que vejo como um espaço intersubjetivo transcultural em todo o mundo.

George Floyd tornou-se um ícone do sofrimento para todos os afro-americanos, especialmente para os homens afro-americanos. Notadamente, ele também se tornou um *self simbólico* para pessoas em todo o mundo que sofreram degradação e desumanização, pessoas que agora se identificam com ele – e, através dele, com a América Negra.

A imagem do policial branco ajoelhado, com a mão no bolso, no pescoço de um homem não branco, retratando uma cena de “conquistador” e “conquistado”, evocou um profundo sentimento de dano moral que acredito residir em todos nós. Ouso levantar a hipótese de que estas dinâmicas de desvalorização e opressão residem no inconsciente cultural coletivo de todas as nações, e que o *self* simbólico de George Floyd permitiu uma mentalização reflexiva do sofrimento e do reconhecimento entre as nações? Embora nem todos os que dizem “Black Lives Matter” subscrevam o movimento, muitos agora veem a realidade de que muitas vezes as nossas vidas negras passadas não importavam, e a nossa comunidade global identifica-se agora com o dano moral a que corresponde a Fúria Negra. Sem a Fúria Negra como uma força mobilizadora para suportar os danos morais dos afro-americanos, a história da nossa nação nos mostra que o racismo nos consumiria – como indivíduos, como nação e talvez como comunidade global – e nos despojaria da nossa integridade moral e humanidade, um corpo não branco morto a cada momento.

A imagem que chocou o mundo e o vídeo do iPhone que ampliou seus efeitos dramáticos proporcionaram um vasto testemunho virtual e um reconhecimento da violência racial por parte da comunidade global. Os cidadãos do mundo passaram a reconhecer o imperativo moral operacional de que as vidas não brancas devem importar para que todas as vidas sejam importantes. A Fúria Negra, como uma força adaptativa e mobilizadora, e o dano moral que ela carrega para os afro-americanos ao longo das gerações preservaram um ponto de entrada para a América branca – e para os cidadãos de todo o mundo – experimentar simbolicamente e carregar junto os nossos traumas de opressão como experiências humanas compartilhadas e mobilizadoras.

Apresentamos aqui, a partir desta experiência histórica e cultural específica, uma formulação psicanalítica única da Fúria Negra como uma construção adaptativa funcional e dinâmica que opera na psique dos oprimidos, de sua mobilização em nível de grupo em revoltas, e de como,

12. Winnicott (1967) fala sobre esse conceito de espaço cultural em seu artigo clássico “A localização da experiência cultural”. Essa ideia foi a precursora conceitual do conceito de intersubjetividade, já que Winnicott falava do “lugar onde a experiência cultural está localizada, no espaço potencial entre o indivíduo e o ambiente” (p. 370).

durante a pandemia da covid-19, ela funcionou como uma força de conexão intersubjetiva em todo o mundo.

Podemos importar o conceito de Fúria Negra para o léxico psicanalítico? A teoria psicanalítica deve permitir um espaço para a função protetiva da FÚRIA como tendo uma adaptação defensiva. Ao teorizarmos sobre a resiliência psíquica dos oprimidos, a FÚRIA pode ser vista como um impulso emocional culturalmente preparado inerente à construção Fúria Negra.

Importar o conceito de Fúria Negra para o léxico da teoria analítica é crucial para a construção de uma estrutura teórica sobre a psicologia da opressão, dos efeitos prejudiciais do trauma racial e da transmissão transgeracional do trauma. Nunca mais teremos pessoas não brancas no campo da psicanálise ou em outros campos da saúde mental, especialmente homens afro-americanos, até que permitamos um espaço psíquico e teórico para a construção Fúria Negra como uma adaptação necessária para validar e permitir as experiências traumáticas dos oprimidos. Nenhuma teoria pode tornar-se verdadeiramente antirracista sem integrar a utilidade funcional da construção Fúria Negra na sua proteção defensiva do *self* racial.

Isto abre um novo capítulo no desenvolvimento de uma teoria psicanalítica que reconhece os efeitos prejudiciais do trauma racial e da opressão à medida que impactam a subjetividade individual e o campo cultural intersubjetivo. Além disso, esta formulação elucida a interface das dimensões biopsicossociais do trauma na fronteira da psique e da internalização da cultura. Não só a cultura e o entorno social impactam a díade analítica, mas a cultura pode estar profunda e duradouramente enraizada na psique, tanto dos opressores quanto dos oprimidos.

Somos uma nação que ostenta uma tradição judaico-cristã com um imperativo moral em sua essência, mas nunca conseguiremos *amar o próximo como a si mesmo* ou administrar *liberdade e justiça para todos* até que paremos de odiar e projetar no próximo como o Outro. Em *O mal-estar na cultura*, Freud (1930/1961) escreveu: “Posso acrescentar agora que a civilização é um processo a serviço do Eros, cujo propósito é combinar simples indivíduos humanos e, depois, famílias, raças, povos e nações, em uma grande unidade, a unidade da humanidade” (p. 122). Poderá este momento histórico tornar-se um ponto crucial para conversas e ações mais substantivas no sentido de curar os nossos traumas de opressão culturalmente derivados a fim de recuperarmos e preservarmos a nossa humanidade compartilhada? A Fúria Negra está conosco, em nós, e, como as pessoas oprimidas sempre souberam, ela pode nos salvar. Podemos nos apoiar e utilizar o imperativo moral desempenhado na Fúria Negra como um catalisador radical para a nossa libertação psicanalítica compartilhada?

Resumo

As manifestações na América Negra durante a pandemia produziram um espelhamento mundial da indignação contra a injustiça racial. Articulando a história do trauma racial do jovem Freud e o conceito de dano moral, o conceito de Fúria Negra expressa as maneiras como as pessoas não brancas enfrentam as experiências de trauma e opressão. Comportando representações mentais e funções psíquicas, o constructo proposto de Fúria Negra funciona como adaptação intrapsíquica, que pode ser mobilizada com fins de defesa e crescimento psíquico para aqueles que sofrem traumas desumanizadores. O conceito de Fúria Negra inclui componentes de transmissão transgeracional do trauma e tem formas variadas de expressão sociocultural.

Palavras-chave: Fúria Negra; Raça; Racismo; Opressão; Trauma; Trauma transgeracional; Trauma em massa; Escravidão; Trauma racial; Freud, Sigmund; Aníbal.

Abstract

The pandemic uprisings of Black America activated mirroring world-wide outrage against racial injustice. Integrating the story of young Freud's racial trauma and the concept of moral injury, the concept of Black Rage expresses the ways in which people of color endure experiences of trauma and oppression. Carrying mental representations and psychic functions, a proposed Black Rage construct operates as an intrapsychic adaptation that can be mobilized for the purpose of defense and psychic growth for those who suffer dehumanizing trauma. The concept of Black Rage includes components of transgenerational transmission of trauma and results in varying forms of sociocultural expression.

Keywords: Black Rage; Race; Racism; Oppression; Trauma; Transgenerational trauma; Mass trauma; Slavery; Racial trauma; Freud, Sigmund; Hannibal.

Referências

- Agronsky, M. (apresentador). (1957, 27 de outubro). Interview with Martin Luther King Jr. [episódio de programa de TV]. *Look Here*. NBC.
- Antonelli, M. (2017). Moral injury. *American Journal of Psychoanalysis*, 77, 406-416.
- Baldwin, J. (1993). *The fire next time*. Vintage International. (Trabalho original publicado em 1962)
- Baldwin, J., Capouya, E., Hansberry, L., Hentoff, N., Hughes, L. & Kazin, A. (1961). The Negro in American culture. *CrossCurrents*, 11(3), 205-224.
- Bion, W. R. (1956). Development of schizophrenic thought. *The International Journal of Psychoanalysis*, 37, 344-346.
- Bion, W. R. (1959). Attacks on linking. *The International Journal of Psychoanalysis*, 40, 308-315.
- Bion, W. R. (1963). *Elements of psychoanalysis*. Heinemann.
- Bion, W. R. (1970). *Attention and interpretation*. Tavistock.
- Bor, J., Venkataramani, A. S., Williams, D. R. & Tsai, A. C. (2018). Police killings and their spillover effects on the mental health of Black Americans: a population-based, quasi-experimental study. *The Lancet*, 392, 302-310.
- Bradford, E. (1981). *Hannibal*. Dorset.
- Brody, G. H., Chen, Y.-F., Murray, V. M., Ge, X., Simons, R. L., Gibbons, F. X., Gerrard, M. & Cutrona, C. E. (2006). Perceived discrimination and the adjustment of African American youths: a five-year

- longitudinal analysis with contextual modification effects. *Child Development*, 77, 1170-1189.
- Chandler, W. B. (1988). Hannibal: nemesis of Rome. *Journal of African Civilizations*, 9, 282-321.
- The Chicago Race Riot of 1919. (2009). *History*. <https://tinyurl.com/52v6xucm>
- Davis, K. L. & Montag, C. (2019). Selected principles of Pankseppian affective neuroscience. *Frontiers in Neuroscience*, 12. <https://doi.org/ggcp4v>
- Donavuer, F. (1932). *Swords against Carthage*. Biblio & Tannen.
- Douglass, F. (1950). The meaning of July Fourth for the Negro: speech at Rochester, New York, July 5, 1852. Em P. S. Foner (ed.), *The life and writings of Frederick Douglass* (vol. 2, pp. 181-204). International Publishers. (Trabalho original publicado em 1852)
- Downs, J. (2012). *Sick from freedom: African American illness and suffering during the Civil War and Reconstruction*. Oxford University.
- Erikson, E. H. & Newton, H. P. (1973). *In search of common ground: conversations with Erik Erikson and Huey Newton*. Norton.
- Fanon, F. (2004). *The wretched of the earth* (R. Philcox, trad.). Grove. (Trabalho original publicado em 1963)
- Fanon, F. (2008). *Black skin, white masks* (R. Philcox, trad.). Grove. (Trabalho original publicado em 1952)
- Freud, A. & Burlingham, D. T. (1944). *War and children*. International Universities Press. (Trabalho original publicado em 1942)
- Freud, S. (1955). Beyond the pleasure principle. Em S. Freud, *The standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud* (J. Strachey, trad., vol. 18, pp. 7-64). Hogarth. (Trabalho original publicado em 1920)
- Freud, S. (1958). Totem and taboo: some points of agreement between the mental lives of savages and neurotics. Em S. Freud, *The standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud* (J. Strachey, trad., vol. 12, pp. 1-161). Hogarth. (Trabalho original publicado em 1912-1913)
- Freud, S. (1961). Civilization and its discontents. Em S. Freud, *The standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud* (J. Strachey, trad., vol. 21, pp. 64-145). Hogarth. (Trabalho original publicado em 1930)
- Freud, S. (1964). A disturbance of memory on the Acropolis. Em S. Freud, *The standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud* (J. Strachey, trad., vol. 22, pp. 239-248). Hogarth. (Trabalho original publicado em 1936)
- Friedman, P. (1949). Some aspects of concentration camp psychology. *American Journal of Psychiatry*, 105, 601-605.
- Gamble, V. N. (2010). There wasn't a lot of comfort in those days: African Americans, public health, and the 1918 influenza epidemic. *Public Health Report*, 125(supl. 3), 114-122.

- Gay, P. (1988). *Freud: a life for our time*. Norton.
- Gilman, S. (1991). *The Jew's body*. Routledge.
- Gilman, S. (1993). *Freud, race, and gender*. Princeton University.
- Grier, W. & Cobbs, P. (1968). *Black Rage*. Basic Books.
- Hardy, K. V. (2013). Healing the hidden wounds of racial trauma. *Reclaiming Children & Youth*, 22, 24-28.
- Hardy, K. V. (2019). Toward a psychology of the oppressed: understanding the invisible wounds of trauma. Em M. McGoldrick & K. V. Hardy (ed.), *Re-visioning family therapy: addressing diversity in clinical practice* (pp. 133-149). Guilford.
- Hardy, K. V. & Laszloffy, T. A. (1995). Therapy with African Americans and the phenomenon of rage. *Psychotherapy in Practice*, 1(4), 57-70.
- Hardy, K. V. & Qureshi, M. E. (2012). Devaluation, loss, and rage: a postscript to urban African American youth with substance abuse. *Alcoholism Treatment Quarterly*, 30, 326-342.
- Hart, A. (2019). The discriminatory gesture: a psychoanalytic consideration of posttraumatic reactions to incidents of racial discrimination. *Psychoanalytic Social Work*, 26, 5-24.
- Hart, A. (2023). Thinking clinically about post-traumatic reactions to racial trauma. Em B. J. Stoute & M. Slevin (ed.), *The trauma of racism: lessons from the therapeutic encounter* (pp. 105-124). Routledge.
- Hirschberger, G. (2018). Collective trauma and the social construction of meaning. *Frontiers in Psychology*, 9. <https://doi.org/gd3tnr>
- Hogarth, R. (2019a). A contemporary black perspective on the 1793 yellow fever epidemic in Philadelphia. *American Journal of Public Health*, 109, 1337-1338.
- Hogarth, R. (2019b). The myth of innate racial differences between white and black people's bodies: lessons from the yellow fever epidemic in Philadelphia, Pennsylvania. *American Journal of Public Health*, 109, 1339-1341.
- Holmes, D. E. (2006). The wrecking effects of race and social class on self and success. *Psychoanalytic Quarterly*, 75, 215-235.
- Holmes, D. E. (2016). "I knew that my mind could take me anywhere": psychoanalytic reflections on the dignity of African Americans living in a racist society. Em S. Levine (ed.), *Dignity matters* (pp. 119-140). Karnac.
- Kurosawa, A. (diretor). (1950). *Rashomon* [filme]. Daiei Film.
- Levenson, E. (2021, 30 de março). *Former officer knelt on George Floyd for 9 minutes and 29 seconds – not the infamous 8:46*. CNN. <https://tinyurl.com/2bdr5c3h>
- McKay, C. (1953). If we must die. Em C. McKay, *Selected poems of Claude McKay* (p. 36). Bookman Associates. (Trabalho original publicado em 1919)
- Moskowitz, M. (1995). Ethnicity and the fantasy of ethnicity. *Psychoanalytic Psychology*, 12, 547-555.
- Panksepp, J. (2005). Affective consciousness: core emotional feelings in animals and humans. *Consciousness & Cognition*, 14, 30-80.
- Phillips, A. (1988). *Winnicott*. Fontana.
- Platt, M., Barton, J. & Freyd, J. J. (2009). A betrayal trauma perspective on domestic violence. Em E. Stark & E. S. Buzawa (ed.), *Violence against women in families and relationships* (vol. 1, pp. 185-207). Praeger.
- Powell, D. R. (2020). From the sunken place to the shitty place: the film *Get out*, psychic emancipation and modern race relations from a psychoanalytic point of view. *Psychoanalytic Quarterly*, 89, 415-445.
- Roberts, D. & Rollins, O. (2020). Why sociology matters to race and biosocial science. *Annual Review of Sociology*, 46, 195-214.
- Shay, J. (1994). *Achilles in Vietnam: combat trauma and the undoing of character*. Maxwell Macmillan International.
- Shay, J. (2014). Moral injury. *Psychoanalytic Psychology*, 31, 182-191.
- Socarides, C. F. & Volkan, V. D. (ed.). (1992). *The homosexualities and the therapeutic process*. International Universities Press.
- Solms, M. (2020). Emotional drives and their place in human development. *Yellowbrick Journal of Emerging Adulthood*, 7, 4-10.
- Stoute, B. J. (2019). Racial socialization and thwarted mentalization: psychoanalytic reflections from the lived experience of James Baldwin's America. *American Imago*, 76, 335-357.
- Stoute, B. J. (2023). How our mind becomes racialized: implications for the therapeutic encounter. Em G. O. Gabbard & H. Crisp (ed.), *Textbook of psychotherapeutic treatments* (2ª ed., pp. 575-605). American Psychiatric Association.
- Todorov, A. & Bargh, J. A. (2002). Automatic sources of aggression. *Aggression & Violent Behavior*, 7, 53-68.
- Viboud, C. & Lessler, J. (2018). The 1918 influenza pandemic: looking back, looking forward. *American Journal of Epidemiology*, 187, 2493-2497.
- Volkan, V., Ast, G. A. & Greer Jr., W. F. (2002). *The Third Reich in the unconscious*. Routledge.
- Wallace, M. (apresentador). (1966, 27 de setembro). Interview with Martin Luther King Jr. [episódio de programa de TV]. *Sixty Minutes*. CBS.
- Wilkerson, I. (2020). *Caste: the origins of our discontents*. Random House.
- Winnicott, D. W. (1967). The location of cultural experience. *The International Journal of Psychoanalysis*, 48, 368-372.

Recebido: 9/4/2024 – Aprovado: 27/5/2024

Tradução do inglês: Lenora Pereira



O Estrangeiro

A tolerância como sintoma

Eu quisera que não suportásseis qualquer tipo de próximo e seus vizinhos; então teríeis de criar, de dentro de vós mesmos, vosso amigo e seu coração transbordante.¹

Friedrich Nietzsche, 1883

Em numerosas ocasiões, acontece de compreendermos uma situação em que estamos envolvidos baseando-nos em ideias muito abstratas. Recorremos a modelos conhecidos, a formas de pensamento em que confiamos, insistimos ainda mais em generalidades que nos parecem evidentes quando estamos em crise, e assim nos vemos mal orientados, se é que realmente pretendemos problematizar e transformar essas situações. E se o pensamento abstrato se encontra com o que se apresenta como moralmente irrepreensível, o risco então é dobrado.

Vivemos uma época que parece marcada, no registro político-afetivo, em nível global, pelo avanço das denominadas *novas direitas* ou *neofascismo*. Em nossa região, as figuras de Bolsonaro e Milei surgiram como líderes triunfantes em processos eleitorais democráticos, dispostos a encarnar e levar ao limite a crise das democracias contemporâneas. Eles parecem ter surgido e se sustentar em fanatismos de raiz conservador-religiosa, mas também num credo capitalista incapaz de tolerar qualquer tipo de discurso ou prática que ponha em questão os dogmas fundamentais da acumulação privada de capital. Proliferam os denominados *discursos de ódio*, que recaem sobre as posições progressistas, os feminismos, as militâncias LGBT+ ou os sindicatos.

Nesse contexto, lançar mão do discurso da *tolerância* e advogar por sua restauração pode ser um gesto automático que talvez devamos reconsiderar. Em primeiro lugar, porque ele costuma se estabelecer no cruzamento de um moralismo com uma afirmação geral, “Devemos ser mais tolerantes”, como um tipo de imperativo categórico válido para qualquer tempo e situação. Em segundo lugar, porque em geral ele aponta os outros como *intolerantes*, evitando assim o exame da própria intolerância. Por que esse exame deveria ser feito? Não para atender o imperativo que manda eliminar qualquer vestígio de intolerância, dessa vez oculta em nós mesmos, mas para compreender suas manifestações e o que elas podem indicar.

Para que esse exercício seja possível, o primeiro passo é sair do refúgio da demonização genérica da intolerância. De fato, uma oportunidade para isso se apresenta no conhecido paradoxo que acomete sua aplicação universal: também devemos tolerar os intolerantes, os violentos, os que aberta e explicitamente tentam atacar os próprios princípios do encontro respeitoso na pluralidade? Devemos acolher todas as ideias, devemos valorizar e respeitar as expressões fanáticas

* Universidad de Buenos Aires. Universidad Nacional de San Martín.

1. N. do T.: tradução de P. C. Souza. A citação está na p. 59 de: Nietzsche, F. (2011). *Assim falou Zaratustra*. Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1883)

de racismo, classismo e machismo que legitimam ou diretamente produzem discriminação e injustiça? Diante dessas questões, a ideia abstrata de intolerância morde o próprio rabo. Mas não é preciso fazer esse exercício para afirmar que, para nós, o intolerável existe.

No começo dos anos 1970, foi criado na França o Grupo de Informação sobre as Prisões (GIP), com Michel Foucault como figura central, mas concebido sobretudo como uma organização para oferecer a pessoas encarceradas e seus familiares a chance de expressar sua voz, suas ideias e suas reivindicações. *Intolérable* [Intolerável] era o nome da publicação do GIP, que denunciava as condições de reclusão e o caráter político das perseguições. No manifesto fundacional do grupo, lemos: “São intoleráveis: os tribunais, a polícia, os hospitais, os manicômios, a escola, o serviço militar, a imprensa, a televisão, o Estado” (Eribon, 1989/2011, p. 277).

Em determinadas ocasiões, poderia a afirmação do intolerável ser sintoma de uma vitalidade que é preciso cultivar? Em contrapartida, poderia a universalização de uma política da tolerância ser sintoma de uma evasão diante das tensões inerentes à existência? Seguindo os passos de Nietzsche e negando as veleidades de um universal da tolerância, trata-se de pensar até que ponto a tradição da tolerância é capaz de abrigar forças reativas, para assim compreender melhor a complexa situação que vivemos.

Com esse intuito, vamos fazer um pequeno percurso genealógico. A palavra latina *tolerare* (sustentar, suportar) tem raízes romanas e afluentes conceituais cristãos. Há um universalismo subjacente na possibilidade de suportar todos os outros. Mas a tolerância como articuladora social vai acabar ocupando um lugar central na modernidade, durante o processo de consolidação da burguesia, entre os séculos XVII e XIX. Nesse contexto, destacam-se pensadores como John Locke, na tradição liberal inglesa; Voltaire, no Iluminismo francês; e John Stuart Mill, no liberalismo utilitarista oitocentista.

No primeiro caso, um dos fundadores do liberalismo jurídico-político publica um ensaio e várias cartas sobre a tolerância no fim do século XVII. Seu objetivo é defender o fim das perseguições e das guerras religiosas. Nesse sentido, Locke (1689/1999) afirma:

Não cabe ao magistrado civil o cuidado das almas, nem tampouco a quaisquer outros homens. Isso não lhe foi outorgado por Deus, porque não parece que Deus jamais tenha delegado autoridade a um homem sobre outro para induzir outros homens a aceitar sua religião. Nem tal poder deve ser revestido no magistrado pelos homens, porque até agora nenhum homem menosprezou o zelo de sua salvação eterna a fim de abraçar em seu coração um culto ou fé prescritos por outrem, príncipe ou súdito. Mesmo se alguém quisesse, não poderia jamais crer por imposição de outrem. É a fé que dá força e eficácia à verdadeira religião que leva à salvação. Seja qual for a religião que a gente professa, seja qual for o culto exterior com o qual se está de acordo, se não acompanhados de profunda convicção de que uma é verdadeira e o outro agradável a Deus, em lugar de auxiliarem, constituem obstáculos à salvação.² (p. 67)

O que vemos aqui é um processo de interiorização da experiência religiosa que permite desvincular a obediência exterior (pública, política) do foro íntimo, da crença individual. Não faz sentido obrigar alguém a praticar este ou aquele culto, porque só a autonomia individual pode

2. N. do T.: tradução de A. Aiex. A citação está na p. 11 de: Locke, J. (1973). Carta acerca da tolerância. Em *Os pensadores* (vol. 18, pp. 7-35). Abril Cultural. (Trabalho original publicado em 1689)

estar a serviço da própria salvação. Trata-se de um processo de privatização do fenômeno religioso, que está começando a declinar em sua função de religião social.

Quase um século mais tarde, Voltaire publica o *Tratado sobre a tolerância* (1763/2016), cujo núcleo parte de premissas semelhantes às de Locke:

O direito humano só pode se fundar nesse direito de natureza; e o grande princípio, o princípio universal de ambos, é, em toda a terra: “Não faças o que não gostarias que te fizessem”. Ora, não se percebe como, de acordo com esse princípio, um homem poderia dizer a outro: “Acredita no que acredito e no que não podes acreditar, ou morrerás”.³ (p. 45)

Trata-se de impedir que alguém precise partilhar tais crenças à força. Quando esse tipo de prática fanática e violenta se impõe, estamos diante de atos intolerantes, mais próprios de feras do que de homens: “O direito da intolerância é, pois, absurdo e bárbaro; é o direito dos tigres, e bem mais horrível, pois os tigres só atacam para comer, enquanto nós exterminamo-nos por parágrafos” (p. 46).

Também é evidente aqui a função pacificadora da tolerância relacionada ao universalismo da razão, condição necessária para a convivência que daria fim às guerras civis.

Podemos encontrar um espírito similar ainda no século XIX, em *Sobre a liberdade* (1859/2001), do filósofo utilitarista John Stuart Mill. Sua intenção é, sobretudo, defender a liberdade de pensamento e expressão. Ele afirma a importância da existência efetiva de uma pluralidade de vozes como forma de evitar os dogmatismos. Numa época em que as perseguições religiosas já não são tão preocupantes quanto dois séculos antes, o perigo da intolerância é, entre outras coisas, a impossibilidade de discutir francamente e o abandono do campo de disputa público:

Nossa intolerância meramente social não mata ninguém, não erradica opiniões, mas induz os homens a disfarçá-las, ou a se absterem de qualquer esforço ativo por sua difusão. Conosco, opiniões heréticas perceptivelmente não ganham terreno, ou mesmo o perdem, em cada década ou geração; elas nunca se inflamam em extensão ou amplitude, mas continuam a arder em fogo lento nos círculos estreitos do pensamento e nas pessoas estudiosas entre as quais se originaram, sem nunca incidir sobre os assuntos gerais da humanidade com uma luz, seja verdadeira, seja ilusória. E assim se guarda um estado de coisas muito satisfatório para algumas mentes, porque, sem o desagradável processo de multar ou prender qualquer pessoa, ele mantém todas as opiniões prevalentes aparentemente imperturbadas, embora não interdite em absoluto o exercício da razão por discordantes afligidos pela doença de pensar. É um plano conveniente para se ter paz no mundo intelectual, mantendo todas as coisas caminhando exatamente como agora. Mas o preço a pagar por esse tipo de pacificação intelectual é o sacrifício de toda a coragem moral da mente humana.⁴ (p. 48)

3. N. do T.: tradução de P. Neves. Esta citação e a próxima estão, respectivamente, nas pp. 33 e 34 de: Voltaire. (2000). *Tratado sobre a tolerância*. Martins Fontes. (Trabalho original publicado em 1763)

4. N. do T.: tradução de P. Geiger. A citação está em: Mill, J. S. (2017). Sobre a liberdade. Em J. S. Mill, *Sobre a liberdade & A sujeição das mulheres*. Penguin-Companhia. <https://a.co/d/03u8kYYs> (Trabalho original publicado em 1859)

Apesar das diferenças epocais e conceituais entre essas defesas modernas da tolerância, há um fundo universalista, racional, igualitário e liberal comum a elas. Existe a figuração de um tipo de sujeito capaz de ser dono de si, não agressivo, mas ainda assim firme em suas convicções e disposto a defendê-las. Temos aqui dois elementos para o que nos interessa: a capacidade de avaliar os modos como a *tolerância* e a *intolerância* são invocadas e praticadas em nossa encruzilhada. O primeiro aspecto diz respeito à necessidade de reconsiderar criticamente esse ideal da subjetividade moderna, transparente, individualista, cujos conflitos com os outros tentam ser neutralizados mediante um processo de internalização. O segundo aspecto tem a ver com reconsiderar se o uso da *tolerância* como imperativo não se converteu em alibi para não ser mais preciso defender ideia nenhuma. Em seu apogeu moderno, tratava-se antes de proteger a possibilidade de exprimir certas ideias em que se acreditava firmemente, sem ser perseguido ou atacado. É necessário refletir, honestamente, se o apelo à tolerância não sofreu um deslocamento que oferece refúgio para o cinismo e a hipocrisia de quem, em última instância, não está interessado em defender honestamente uma ideia.

Talvez, mais que uma ferramenta de convivência entre indivíduos ou grupos com posições diferentes, a tolerância tenha funcionado, sobretudo no interior dos indivíduos, como forma de embelezar ou maquiagem moralmente o fato de já não terem posição nenhuma. Nietzsche (1889/2013) afirma: “Sem dúvida, hoje é possível um número de convicções bem maior do que antes: ‘possível’ quer dizer permitido, ou seja, inofensivo. Daí nasce a tolerância consigo mesmo”⁵ (p. 123). A hipocrisia genuína implica se ver forçado a simular uma fé quando se tem outra, mas hoje em dia todo mundo se desprende facilmente de sua fé ou tem várias ao mesmo tempo, e a incompatibilidade delas não parece ter a menor importância. Nietzsche ataca a “tolerância consigo mesmo”, que pressupõe a convivência pacífica de várias convicções, porque, para isso ser possível, todas devem ser muito frágeis.

Nesse ponto, a tolerância aparece como refúgio para o relativismo. Tudo é recebido da mesma forma: a única coisa que conta é a variedade, a acumulação, a pluralidade de vozes neutras. O que essa disposição esconde é que já não se sabe julgar, selecionar, compor, discriminar. Em última instância, não há nada que incomode, que ameace, que seja disruptivo para a identidade ou para o modo de vida individual ou coletivo.

Contentar-se com as pessoas, manter a casa aberta em seu coração, isto é liberal, mas é apenas liberal. Pode-se reconhecer os corações capazes da hospitalidade *nobre* pelas muitas janelas cobertas e venezianas fechadas: eles mantêm fechados seus melhores aposentos. Por quê? – Porque esperam hóspedes com os quais não nos “contentamos”... (p. 131)

Essa referência nietzschiana à hospitalidade é importante porque trata de um tipo de relação com o outro distinta à da tolerância. A questão da hospitalidade diz respeito ao outro enquanto estranho, é uma interrogação sobre o estrangeiro, o diferente. Implica uma problematização do estatuto desse outro e da relação que ele tem comigo, de como eu o recebo, das possibilidades desse outro de me modificar ou me perturbar. O problema da hospitalidade aparece desde a Antiguidade relacionado às viagens, como se pode ver na *Odisseia* de Homero. Era preciso ter regras de hospitalidade para os estrangeiros que apareciam em nossa porta.

5. N. do T.: tradução de P. C. Souza. Esta citação e a próxima estão em: Nietzsche, F. (2017). *Crepúsculo dos ídolos*. Companhia das Letras. <https://a.co/d/0b5Vbqpr> (Trabalho original publicado em 1889)



Angélica Dass
Sou adolescente, então que mais? 2048 x 1638 cm.
1 de dezembro - 31 de dezembro de 2022. Madri, Espanha.

Jacques Derrida (Derrida & Dufourmantelle, 1997/2000) aprofundou sua análise numa linha que articula Emmanuel Levinas com Friedrich Nietzsche, enfatizando a redução do outro ao mesmo.

A questão da hospitalidade começa aqui: devemos pedir ao estrangeiro que nos compreenda, que fale nossa língua, em todos os sentidos do termo, em todas as extensões possíveis, antes e a fim de poder acolhê-lo entre nós? Se ele já falasse a nossa língua, com tudo o que isso implica, se nós já compartilhássemos tudo o que se compartilha com uma língua, o estrangeiro continuaria sendo um estrangeiro e dir-se-ia, a propósito dele, em asilo e em hospitalidade?⁶ (p. 21)

6. N. do T.: tradução de A. Romane. A citação está na p. 15 de: Derrida, J. & Dufourmantelle, A. (2003). *Da hospitalidade*. Escuta. (Trabalho original publicado em 1997)

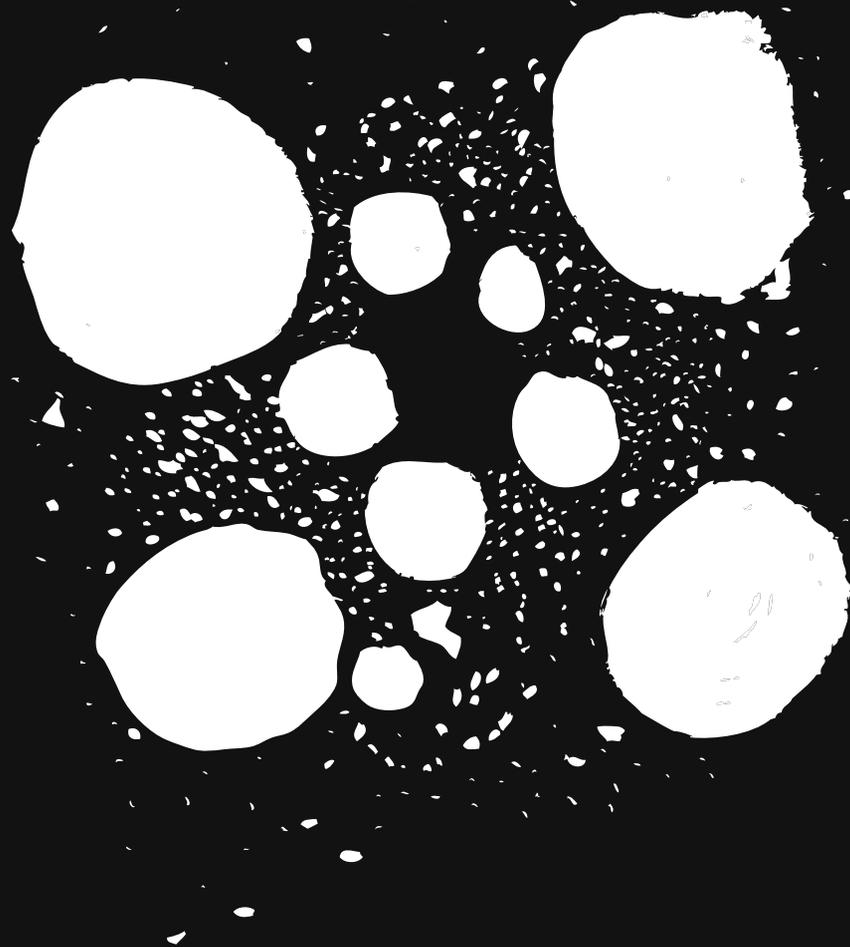
A tolerância aparece então como um tipo de hospitalidade condicionada que me mantém a salvo do caráter ameaçador do radicalmente outro. Ambos nos salvamos porque não nos misturamos, nos mantemos incontaminados. A tolerância se desenvolve sob a lógica do convite, da soberania intocada, da preservação da própria identidade em relação à possibilidade de sua desapropriação. O espectro, por outro lado, chega sob a lógica da visitação, do ass edio. Ele não prop oe uma falsa paz, como a tolerância; não pretende eliminar uma ameaça que não   soluç avel.

Não se trata de negar qualquer importância ao apelo   tolerância, mas de ser capaz de compreender seus limites e os modos pelos quais, em certas ocasiões, ele pode esconder uma redução da outriedade e também ser sintoma de um relativismo que bem pode ser funcional em épocas de descrença e desorienta o como a que vivemos. Se não formos capazes de distinguir entre a tolerância como sintoma de enfraquecimento dos modos de vida que podemos criar e seu uso a serviço da propagação desses modos de vida, então não deverá nos surpreender o florescimento de posicionamentos reacionários, com a sedução que eles exercem. Enfim, um “sim” e um “não”, em vez de um “tanto faz” amparado sob o manto da tolerância.

Referências

- Derrida, J. & Dufourmantelle, A. (2000). *La hospitalidad*. De la Flor. (Trabalho original publicado em 1997)
- Eribon, D. (2011). *Michel Foucault*. Flammarion. (Trabalho original publicado em 1989)
- Locke, J. (1999). Carta sobre la tolerancia. Em J. Locke, *Ensayo y Carta sobre la tolerancia* (C. Mellizo, trad.). Alianza. (Trabalho original publicado em 1689)
- Mill, J. S. (2001). *Sobre la libertad*. Alianza. (Trabalho original publicado em 1859)
- Nietzsche, F. (1993). *As  habl  Zarathustra*. Altaya. (Trabalho original publicado em 1883)
- Nietzsche, F. (2013). *Crepúsculo de los  dolos*. Alianza. (Trabalho original publicado em 1889)
- Voltaire. (2016). *Tratado sobre la tolerancia*. Diada. (Trabalho original publicado em 1763)

Tradu o do espanhol: Ricardo Duarte



Vórtice:
Indiferença

Indiferença

O comum é, acima de tudo, uma questão de instituição e governo.
Pierre Dardot e Christian Laval

Parece não ter muito sentido pensar em indiferença quando há tantas situações acontecendo no mundo, quando tantas informações nos chegam de tantos lugares e mídias, principalmente *online*, como se fosse difícil resistir a essas incitações (“esse bombardeio” seria forte demais no momento?). Mas não será por isso mesmo que um estado de indiferença acaba surgindo como defesa contra o excesso, contra a dor?

Em *Estudos sobre a histeria* (1893-1895/2016), no caso clínico de Elisabeth von R., Freud não pôde deixar de ver a *belle indifférence*, típica da histeria: apesar de sentir dores de natureza indeterminada, a paciente mantinha um semblante alegre. Quantos padecimentos vemos hoje na clínica, muito mais difíceis, de fundo narcísico, com pacientes que se mostram mais frios e cheios de desprezo?

A indiferença é a expressão mais terrível do desamor. A oposição tem uma função na vida pulsional: o amor pode se transformar em ódio, e uma das oposições ao amar é a indiferença – quando o sujeito/eu está cheio de si, envolto nos próprios prazeres, o mundo externo lhe é indiferente (Freud, 1915/2013).

Em “Solo le pido a Dios” [Só peço a Deus] (1979), o cantor e compositor León Gieco apresenta a poesia como canção contra a indiferença, um pedido que nos convoca ao movimento de fazer o possível para que a dor, a injustiça, a guerra e o futuro não nos sejam indiferentes.

Gieco e Freud estão certos em pensar nos efeitos nefastos da indiferença, levando em conta a alteração narcísica, para além da manutenção da vida, muitas vezes maligna tanto em relação a si mesmo quanto em relação ao outro, particularmente quando as diferenças são vistas como desqualificações, com indiferença, como percebemos em muitos âmbitos do mundo atual.

É com essa inquietação que nos perguntamos e os convidamos a pensar sobre como estamos nos posicionando enquanto psicanalistas na clínica, dentro e fora do consultório, em relação a essas emergências observadas no campo da vida social e política. Consideramos que enfrentar essa problemática no fazer próprio da psicanálise é uma tarefa inevitável, na qual temos de começar a trabalhar.

Assim, os autores convidados nos brindaram uma rica variedade de pontos de vista sobre o tema *Indiferença*.

Adrián Liberman L. (Caracas), “A indiferença do psicanalista: traição a si mesmo”. O autor nos convida a pensar sobre a indiferença como um dos sintomas contemporâneos da banalização do sofrimento alheio. Reflete sobre as instituições psicanalíticas, seus membros e a maneira como nós, psicanalistas, estamos envolvidos hoje com as formas e fontes do sofrimento social.

María Julia Ardito (Peru), “Palavras proscritas”. A autora mostra sua intenção de tirar do exílio, da indiferença, a dor de mulheres que vivem numa penitenciária feminina, fazendo surgir pela via poética a esperança, as palavras de Milagros.

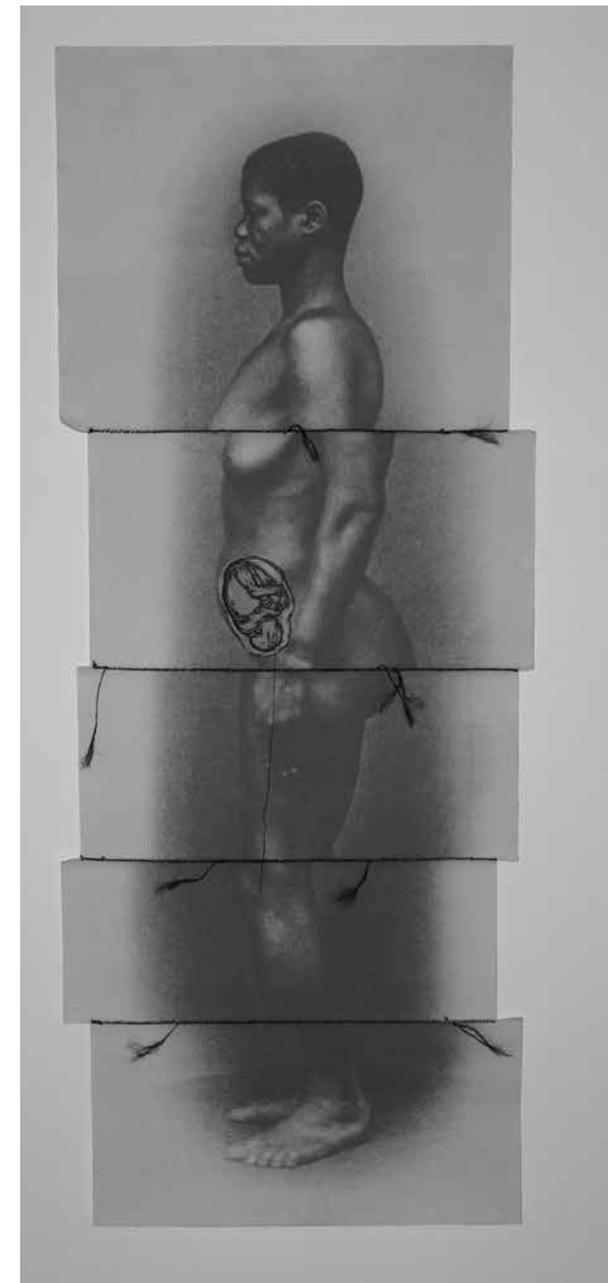
Maria Luiza Gastal (Brasília), “Luto, desmentida e indiferença pelo mundo que se despedaça”. A autora apresenta reflexões acerca da indiferença ante o impacto das mudanças climáticas e ambientais. Através de exemplos e referências teóricas, indica a falta de ação diante dos sinais crescentes de destruição.

Luis Grieco (Uruguai), “Indiferença e hospitalidade”. O autor propõe articulações intertextuais partindo da “in-diferença” à hospitalidade, passando por autores que vão de Freud a Derrida.

Juan Telles e Larissa Albertino (Rio de Janeiro), “A *belle indifférence* da branquitude nos institutos de formação psicanalítica”. Os autores abordam uma questão emergente em nossas sociedades, qual seja, a implementação do Programa Social-Racial de acesso à formação psicanalítica, destacando as tensões institucionais a partir da branquitude.

Referências

- Dardot, P. & Laval, C. (2017). *Comum: ensaio sobre a revolução no século XXI* (M. Echarlar, trad.). Boitempo. (Trabalho original publicado em 2014)
- Freud, S. (2013). *As pulsões e seus destinos* (P. H. Tavares, trad.). Autêntica. (Trabalho original publicado em 1915)
- Freud, S. & Breuer, J. (2016). Estudos sobre a histeria. Em S. Freud, *Obras completas* (L. Barreto, trad., vol. 2). Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1893-1895)
- Gieco, L. (1979). Solo le pido a Dios [música]. Em *4º LP*. Sazam.



Rosana Paulino
Assentamento, 2013. Instalação. Impressão digital sobre tecido, desenho, linóleo, costura, bordado, madeira, argila de papel e vídeo. Tecidos: 180 x 68 cm (cada). Fardos de mãos: 120 x 80 x 75 cm. Monitores: 23,2 x 5,4 x 17 cm. Mãos: 35 x 10 x 9 cm (cada). Esteiras: 155 x 55 x 2,5 cm. Páletes: 120 x 80 x 16 cm. Vídeo: *Mar distante*, 22 min. Coleção particular. Foto: Isabella Matheus.

* Sociedade Brasileira de Psicanálise do Rio de Janeiro.

A indiferença do psicanalista: traição a si mesmo

Encolher os ombros se tornou a resposta mais comum diante do próximo e sua dor. Existe hoje um abismo entre a experiência de mal-estar, injustiça, exploração ou tristeza vivida pelo outro e o impacto (ou melhor, a ausência dele) na psique dos que tomam conhecimento sobre isso. O sofrimento perdeu sua capacidade de perturbar, comover, indignar, e se tornou vazio. Converteu-se em entretenimento, evento fugaz, mercadoria para distrair, para

ser rapidamente consumida e esquecida. Talvez porque hoje, como nunca antes, tenhamos formas de *saber* sobre a dor alheia numa quantidade e numa velocidade que ultrapassam as possibilidades do eu de elaborar o percebido.

Isso aparece como sintoma, defesa e, mais inquietantemente, como estrutura no consultório do analista. Mas também no seio dos agrupamentos psicanalíticos ou em praticantes do inconsciente que sustentam uma disso-



Rosana Paulino
Guará-Vermelho (detalhe), da série *Mangue*, 2023.
Grafite, acrílica e pigmento natural sobre tela. 207 x 379 cm.
Foto: Bruno Leão.

* Sociedad Psicoanalítica de Caracas.

ciação entre o *interior* do exercício cotidiano da psicanálise e o *exterior* do entorno social e cultural em que estão imersos.

Eu me refiro a um terreno pouco explorado, que é o efeito inquietante que certos ideais relacionados à especificidade da prática analítica e do exercício da profissão têm sobre a indiferença como sintoma compartilhado. Parte do imaginário sobre a vida cotidiana do analista, construída em contextos urbanos ocidentais e de *classe média*, configurou a ideia de um sujeito diariamente dedicado a cuidar do sofrimento individual, sem ecos que o distraiam. Indivíduos e associações construíram um divórcio falacioso entre o *interior* do consultório, âmbito da clínica, e o *exterior*, social ou cultural, e portanto alheio ao ângulo de conveniência da psicanálise. Separação insustentável, que cai por terra sempre que uma crise invade o consultório, sob a forma de pandemia, inflação, miséria ou colapso do Estado de direito, obrigando (tomara!) ao questionamento do que está acontecendo, mas que assombrosamente persiste, talvez como recurso defensivo para manter uma coesão imaginária na prática de um ofício – prática marcada pela reticência a emprestar ouvidos e palavras à denúncia da injustiça, da pobreza, do exílio forçado, da ignomínia e da exploração que uns exercem sobre outros. Essa relutância, em parte inconsciente, em parte não, torna o analista que a sustenta um traficante de palavras, não um continuador do gesto freudiano, que envolve, entre outras coisas, o questionamento e a indignação. Com relação ao último ponto, me aventuro a pensar na esteira do que diz Roudinesco (2014), que a invenção da psicanálise teve a ver com um desejo de conferir dignidade ao sofrimento psíquico. A proposta de pôr a escuta ali onde se punha o espartilho, o fármaco, as correias que imobilizavam a histérica ou o “louco”, respondia a algo mais que a uma questão metodológica. O início e o desenvolvimento da psicanálise implicaram pôr em ação a compaixão e a escuta ali onde a opressão colocava o sofrimento emocional no

asilos, no manicômio ou na prisão (Mannoni, 1979/1996). Foi uma quebra de paradigmas para transformar a dor insuportável do outro em modos de tratá-lo que não perpetuassem suas causas, para transformar os maus-tratos em formas de restabelecer o que há de humano em cada sofrimento.

Nessa ordem de coisas, praticar a psicanálise implica comover-se com o relato do analisante, com o que ele sente que lhe fizeram e não pode dizer, ou com o que quer dizer e não pode (Laurent, 2004/2006). Embora neutro e abstinente no que diz respeito à técnica, ao analista não é permitido ser indiferente diante dos horrores que ouve.

Enquanto praticante de uma ética do desejo, o psicanalista é obrigado, como corolário dela, a se preocupar com o que os humanos fazem entre si. Um exemplo disso, entre outros, é a denúncia da pobreza como violência, como situação existencial cuja cronificação é às vezes o principal causador do sofrimento psíquico, e não tanto as vicissitudes da sexualidade infantil recalcada ou forcluída. Entender e denunciar a pobreza, com suas constelações de padecimentos, como os maus-tratos impostos por uns poucos a muitos. E o mesmo vale para todas as variantes da infâmia das quais temos notícia, mas nem sempre consciência.

Isso me leva a dizer que a psicanálise e seus praticantes, para serem coerentes, têm a obrigação de estar presentes em praça pública. Ser cidadão no sentido dos gregos, a fim de denunciar a barbárie e velar pela palavra como laço e forma de resolução dos conflitos. Se, por algumas veleidades do ofício e sua característica de intimidade, ou pelas formas assumidas pelos modos de se agrupar em uma guilda, o privado é dissociado do público, nós nos pervertemos. Ou nos alienamos, tornando-nos culturalmente irrelevantes.

Se ao Mal se contrapõe a indiferença, a palavra desaparece, e a desumanidade e a loucura tomam conta do espaço comum.

Por isso, a dimensão social da psicanálise, que tanto prurido causa em certas peles, não é

um *resto mal analisado* de alguns, mas a consequência lógica do gesto fundador freudiano.

No entanto, a fim de evitar os perigos da idealização ou da negação maníaca, e obter uma visão realista da questão, é preciso incluir outros aspectos. Por exemplo, o fato de que a história institucional da psicanálise é pródiga em expulsões e “excomunhões” de pessoas que se expressaram com veemência (talvez com veemência demais) sobre manifestar-se acerca do mal-estar social. Casos como os de Reich, Fromm, Szasz e dos grupos argentinos Plataforma e Documento, com suas nuances, mostram que ao *establishment* analítico o compromisso parece algo bom desde que não seja estridente demais...

Isso ressalta um fenômeno com frequência negligenciado: o da natureza intrinsecamente *conservadora* da institucionalização da psicanálise. Tornada sintoma e resistência ao mesmo tempo, nossas instituições estimulam a paixão questionadora, desde que seja uma paixão que possam *regular*...

Para finalizar, a *banalidade do mal* descrita por Arendt (1963/2003), a indiferença retratada por Weil (1934/2015) ou Camus (1947/2005) não são apenas padecimentos de uma época, são manifestações atuais da subjetividade; são maneiras sintomáticas de resolver a insistência avassaladora da Maldade. E como sintoma, resolve e perpetua ao mesmo tempo.

A indiferença é uma peste silente que invoca ao silêncio.

E quanto aos psicanalistas, os que optam por não se ocupar ativamente da injustiça que está diante de seu nariz, eles podem ser técnicos honestos da cura, mas ao preço de pagar com o que a psicanálise tem em sua essência: ser um bem público, ainda que o público não saiba disso...

Referências

- Arendt, H. (2003). *Eichmann en Jerusalén: un estudio sobre la banalidad del mal*. Lumen. (Trabalho original publicado em 1963)
- Camus, A. (2005). *La peste*. Grijalbo. (Trabalho original publicado em 1947)
- Laurent, E. (2006, 2 de setembro). *Principios rectores del acto analítico*. <https://tinyurl.com/4a9zmc5z> (Trabalho original publicado em 2004)
- Mannoni, M. (1996). *La teoría como ficción: Freud, Groddeck, Winnicott, Lacan*. Crítica. (Trabalho original publicado em 1979)
- Roudinesco, E. (2014). *Sigmund Freud: en su tiempo y en el nuestro*. Penguin Random House.
- Weil, S. (2015). *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*. Trotta. (Trabalho original publicado em 1934)

Tradução do espanhol: Ricardo Duarte

Calibán -
RLP, 22(2),
121-124
2024

María Julia Ardito*

Palavras proscritas

*Essas pessoas, que se ignoram,
estão salvando o mundo.*
Jorge Luis Borges, 1981

Escrever sobre a indiferença em nosso trabalho psicanalítico me levou, como primeira reação, a pensar na indiferença como mecanismo de defesa diante da investida onipresente da violência e das dores sem nome das quais somos testemunhas; ela vem, então, nos salvar do colapso. Mas quando me aproximei da poesia de León Gieco “Solo le pido a Dios” [Só peço a Deus] (1979) como um canto contra a indiferença, essas palavras me comoveram e derrubaram minha primeira camada de proteção. A partir daí, começaram a surgir imagens na forma de associações. Compreendi que esse outro modo de aproximação ao tema pode produzir certo movimento e abertura. Eu me propus então a escrever assumindo este espaço em branco como vital para permitir desenhar outras letras e escutar outros cantos, que abram para o diálogo.

A primeira imagem que me aparece é da porta de ferro da penitenciária feminina que venho atendendo nos últimos quinze anos. Porta que separa dois mundos. Lá fora a vida flui, com sua gente; atrás do muro, as mulheres condenadas. No entanto, ao me situar nesse “às portas”, nesse espaço de transição, penso na fantasia imperante em nosso contexto de que, prendendo, matando ou expulsando – ou levando alguns para uma ilha –, se liberta a sociedade das ameaças de destruição ou da violência que aniquila.

Essa porta também separa a noção de tempo. Lá fora, na rua, a aceleração compulsiva para atingir metas, muitas de sobrevivência; do outro lado, “as detentas” [*las detenidas*]. María disse em sua sessão:

É como se tudo lá de fora se interrompesse aqui dentro. O que vai acontecer quando eu for para a rua e encontrar minha família? Mas eu não estou parada [*detenida*]. [Ela ri.] Que jogo de palavras que eu fiz! Aqui estou aprendendo com minhas companheiras e tentando ser uma mulher diferente. Todo dia faço coisas novas. Eu não estou parada!

Muitos acreditam que na penitenciária a vida fica entre parênteses ou suspensa, submetida às regras e sentenças. Contudo, ao observar o mundo a partir daquela porta, penso que estou parada numa linha divisória muito tênue. Talvez a vida dentro da penitenciária ofereça algo novo que ajude a nos resgatar deste presente distópico em que vivemos como humanidade.

Creio que essas mulheres, com sua voz, podem nos revelar formas criativas de viver num mundo desumanizador sem renunciar àquela Ítaca que produz movimento. E talvez nos estimular a abrir nossa mente para abordar novos tópicos.

Decido ir tecendo em filigrana com as palavras de Milagros (Chávez, 2022), a qual, depois de viver 23 anos numa penitenciária, torna pública parte de sua história convertida em poesia. Eu a escolho porque agora sua palavra está associada a um nome próprio sem tantos riscos. Ela pagou sua dívida e pode apresentar seu relato, conquistando assim o público a partir de

* Sociedad Peruana de Psicoanálisis.

sua marginalidade. Mas em sua palavra está a voz dessas tantas outras a quem escuto e leio só quando atravesso a porta de ferro.

Muitas vezes nos surpreenderam arrancando nossa esperança sem anestesia, mas o mais importante foi aprender a suturar o rasgado, a bordar mais sonhos e mais ilusões. (p. 18)

A liberdade virá mais cedo ou mais tarde. É preciso esperá-la construindo, fazendo vida, fazendo história... Ela virá... Esse dia está próximo. (p. 20)

Ela não perdeu a esperança nem a força criativa, mesmo tendo vivido no abismo da morte, com a culpa em suas costas, marcada pela condenação social e submetida a um sistema que boicota qualquer tentativa de subjetivação. “Em vez de desaparecer, nasce. O que aconteceu com tal criatura, por onde passou que ficou assim liberta da passividade extrema, do sofrimento incessante, tornando-se um sujeito vivo sem mais?” (Duarte, 2020, p. 187).

*Escavando nossas mãos na amargura da crise
Descobrimos doces saídas
A palavra estava ali
Toda generosa
Para que as feridas superficiais
[cicatrizassem rápido
E as profundas não se contaminassem
Então
Para arrancar-me verdades da língua
Cometi poemas às escondidas
Para que soubessem que passei por aqui
E o tanto que se passou...
Eu escrevi¹*
(Chávez, 2022, p. 22)

1. N. do T.: no original: “Escarbando nuestras manos entre la amargura de la crisis/ Descubrimos dulces salidas/ La palabra estaba ahí/ Generosa toda/ Para que las heridas superficiales sanen rápido/ Y las profundas no se infecten/ Entonces/ Para arrancarme verdades de la lengua/ Cometi poemas a escondidas/ Para que sepan que pasé por aquí/ Y que pasó tanto.../ Yo escribí”.

A escrita – e, em particular, a poesia – é o que as salva. Ao longo de décadas na prisão, pôr em palavras o vivido lhes permite cruzar as fronteiras do sentido e enfrentar o cotidiano; elas podem se nomear. Depois de muitos anos, conseguiram ter acesso a lápis e papel:

*Às vezes eu o fiz
Com meus grilhões
Depois com a ponta romba de uma agulha
Com uma agulha de tricô
Outras e com muita sorte
Com o traje afiado de um mexilhão.
Os converti em meu grafite
Cinzelando pedaços de concreto
Qual animal selvagem em meio à selva
Sela nas rochas das cavernas
Seu território e sua existência²*
(p. 23)

Para muitas das mulheres, é a poesia que lhes permite dizer o indizível, prantear a dor sem nome (Freud, 1915/1992). É assim que, nos momentos de escuridão, elas não só renascem como vão confeccionando, letra a letra, sua liberdade (Duarte, 2020).

*Escrevo
Escrevo com urgência
Porque o papel oferece seu ombro
Entrega sua mão
Seca meu pranto
E sorri comigo.
[...]
Escrevo porque ao fazer isso
Minha pele muda
[...]*

2. N. do T.: no original: “Alguna vez lo hice/ Con mis grilletes/ Luego con la punta roma de una aguja/ Con un palillo de tejer/ Otras y con mucha suerte/ Con el vestido afilado de un mejillón./ Los convertí en mi grafito/ Cincelandos pedazos de concreto/ Cual animal salvaje en medio de la jungla/ Sella en las rocas de las cuevas/ Su territorio y su existencia”.



Angélica Dass
Humanae.

23 de outubro de 2013 - 25 de março de 2014. São Paulo, Brasil.

*Escrevo com calafrios
Quando rasgam minha pele
Ou beliscam minha alma
E eu lambo minhas feridas.*

*Escrevo para não morrer.
Por isso escrevo.³
(Chávez, 2022, p. 44)*

*Escrevo porque registro o presente
Que tem raízes
Que aspira a um futuro
E que amanhã será história.*

*Escrevo com o coração em pedaços
Quando me indigno
[...]
Escrevo muitas vezes
Com um buraco nas costas
Com a mão mordida
Com o confisco de meu sorriso
E o epitáfio de meus sonhos.
[...]*

*Escrevo quando de meu peito
Se dispara uma voz
Para que meu grito não se afogue
Para que não me queime
E tampouco me enforque.*

Milagros tem consciência da indiferença social e política que declara inexistentes tantas vidas condenadas. Por isso, pode afirmar que seu país não a espera. No entanto, cruza a porta com a esperança de que sua nova narrativa seja ouvida.

3. N. do T.: no original: “Escribo con urgencia/ Porque el papel pone su hombro/ Entrega su mano/ Seca mi llanto/ Y sonríe conmigo./ [...]/ Escribo porque al hacerlo/ Mi piel se muda/ [...]/ Escribo con escalofríos/ Cuando desgarran mis pellejos/ O pellizcan mi alma/ Y yo lamo mis heridas./ Escribo porque registro el presente/ Que tiene raíces/ Que aspira un futuro/ Y que mañana será historia./ Escribo con el corazón en tajadas/ Cuando me indigno/ [...]/ Escribo muchas veces/ Con un hueco en la espalda/ Con la mano mordida/ Con la requisa de mi sonrisa/ Y el epitafio de mis sueños./ [...]// Escribo cuando desde mi pecho/ Se dispara una voz/ Para que mi grito no se ahogue/ Para que no me quemé/ Y tampoco me ahorque./ Escribo para no morir./ Por eso escribo”.

Deixo o país das trevas
E volto para o outro
Que me tornou uma estranha
E que agora não me espera.
Levo os projetos na mochila
E uma mala
Transbordando de rascunhos
Com as palavras penduradas
De uma história
Escrita sem rancor
Que aspira a ser lida
Ao cruzar a fronteira,
De dois mundos que são o mesmo país.
Meu país.⁴
(p. 54)

Dentro e fora da penitenciária, continua sendo estranha e estrangeira. Assim, como tantas outras que atravessaram essa porta, ela sai com a marca dessa nova identidade dada pelo exílio (Duarte, 2020).

Como sobreviventes de sistemas opressivos e violentos, talvez nos mostrem a necessidade de manter espaços vitais invioláveis, redutos onde possamos seguir tecendo, com o possível da realidade, novos nascimentos. Abrem para nós os sentidos, despertando-nos aos sinais do momento oportuno: Kairós. E à valorização da escrita como vital para fazer o trabalho psíquico de elaboração e restauração do laço social. Mas para isso precisamos reconhecer e interpretar a indiferença enquanto sintoma social – como propõe o psicanalista Velásquez (2008) –, que faz o humano chegar a ser irrelevante para outro ser humano – como afirma Freud (1915/1992) – e, portanto, pensar a si mesmo como isento de responsabilidade social.

Também nos convidam, como psicanalistas, a nos reconhecer exilados de mundos que nos são impostos sem nosso consentimento, e de outros que não precisam de nós nem nos esperam. Propõem pensar o exílio como dimensão essencial da vida humana.

Talvez nos convoquem a nos desenraizar de tantos lugares onde nos estabelecemos, e a partir de certas margens escolher sustentar uma escuta atenta, captar o que emerge em meio ao caos e às trevas, consolidando nosso estar em espaços de incerta transição.

Atentos, a partir daí, a cominar a indiferença que nos priva de reconhecer a provocação do presente como oportunidade, e não apenas como ameaça. Só então as palavras proscritas terão seu lugar de expressão, sua saída da clandestinidade.

Referências

- Borges, J. L. (1993). Los justos. Em J. L. Borges, *Obras completas* (vol. 4). Círculo de Lectores. (Trabalho original publicado em 1981)
- Chávez, M. (2022). *Desde dentro*. Ángeles del Papel.
- Duarte, O. A. (2020). *Una poética del exilio: Hannah Arendt y María Zambrano*. Herder.
- Freud, S. (1992). Pulsiones y destinos de pulsión. Em S. Freud, *Obras completas* (J. L. Etcheverry, trad., vol. 14, pp. 105-134). Amorrotu. (Trabalho original publicado em 1915)
- Gieco, L. (1979). Solo le pido a Dios [música]. Em *4º LP*. Sazam.
- Velásquez, J. F. (2008). La indiferencia como síntoma social. *Virtualia*, 18. <https://tinyurl.com/5cxpzt5h>

Tradução do espanhol: Ricardo Duarte

4. N. do T.: no original: “Dejo el país de las tinieblas/ Y vuelvo al otro/ Que me hizo ajena/ Y que ahora no me espera./ Llevo los proyectos en la mochila/ Y una maleta/ Rebalsando los borradores/ Con las palabras colgando/ De una historia/ Escrita sin rencor/ Que aspira a ser leída/ Al cruzar la frontera./ De dos mundos que son el mismo país./ Mi país”.

Luto, desmentida e indiferença pelo mundo que se despedaça

Em *A interpretação dos sonhos* (1900/2019), Freud relata o sonho de um homem que dormia no quarto ao lado daquele em que o filho morto era velado. Ele desperta com um sonho em que o filho, de pé ao seu lado, lhe diz: “Pai, não vês que estou queimando?”. O corpo estava de fato queimando, em virtude de uma vela que caíra sobre ele enquanto a pessoa que o vigiava dormira. A pergunta do filho surge como uma denúncia de que existia naquele sonho algo mais do que a realização de desejo, a culpa (p. 587).

“Pai, não vês que estou queimando?” é uma pergunta que nossos filhos nos interpelam, e que deveria nos despertar de nossa letargia, enquanto o céu cai sobre nossa cabeça, na forma de tempestades, ondas de calor e pandemia, por culpa de nossas ações e de nossa omissão. Se a culpa não nos desperta, se nossa aparente indiferença persiste, como despertar?

A tanatologista Kriss Kevorkian (2019) cunhou o termo “luto ambiental” buscando entender o motivo de nossa inação diante das evidências crescentes de que a mudança do clima afeta o planeta e nossa *psique*. Ela sugere que a motivação real para a ação vai depender de reconhecer nosso “luto ambiental”, mas não temos um léxico análogo ao do luto humano para a perda de nosso mundo natural, ou para a sensação angustiante de ver baleias encalhadas, ou as patas queimadas de uma onça no Pantanal incendiado. O luto por esses even-

tos, diz ela, é um “luto desprivilegiado”, nome dado por outro gerontologista, Ken Doka, ao luto não reconhecido ou invalidado, como o resultante de suicídio ou aborto (Rosenfeld, 2016).

Glenn Albrecht (2005) cunhou o termo “solastalgia”, neologismo que se apoia em *solace* e *desolation*, expressões inglesas de origem latina. *Solace* evoca conforto ou consolo diante de um sofrimento ou evento angustiante. *Desolation* liga-se a abandono e solidão. O sufixo latino *algia* refere-se a dor, sofrimento ou doença. Em síntese, *solastalgia* é a “dor ou doença psíquica decorrente de uma perda ou do sentimento de isolamento ligado a supressão, aniquilamento ou risco de desaparecimento da casa ou do território de alguém” (p. 48). É o sofrimento de sujeitos ou comunidades quando seu local de moradia e vinculação territorial é atacado, erodindo o senso de pertencimento e identidade. Não é preciso que ocorra a perda literal ou a remoção forçada da casa ou território. Muitas comunidades estudadas por Albrecht, ainda que estivessem “em casa”, não sentiam mais consolo ou conforto em seu território. Frequente em comunidades de culturas originárias devastadas pelo colonialismo, ela (solastalgia) também surge em comunidades urbanas onde se instalam grandes projetos econômicos, ou em regiões de baixo poder aquisitivo, em que a ausência do Estado produz miséria crescente, traduzida em ambiente degradado. Ou em regiões impactadas pela guerra. Ou no sertão de Guimarães Rosa (1956/1964):

* Sociedade de Psicanálise de Brasília.

Porque, dantes, se solambendo por uma grotta, um riachinho descia também a encosta [...]. Dava alegria, a gente ver o regato botar espuma e oferecer suas claras friagens, e a gente pensar no que era o valor daquilo. [...] Então, deduziram de fazer a Casa ali [...]. Porém estrito ao cabo de um ano de lá se estar, e quando menos esperassem, o riachinho cessou. (p. 119)

Foi no meio duma noite, indo para a madrugada, todos estavam dormindo. Mas cada um sentiu, de repente, no coração, o estalo do silenciosinho que ele fez, a pontuda falta da toada, do barulhinho. [...]. Ai, todos se levantaram, caçaram o quintal, saíram com luz, para espiar o que não havia. [...]. Manuelzão adiante, os cachorros sempre latindo. — “Ele perdeu o chio...”. Triste duma certeza: cada vez mais fundo, mais longe nos silêncios, ele tinha ido sêmbora, o riachinho de todos. [...] Secara-se a lagrimal, sua boquinha serrada. Era como se um menino sozinho tivesse morrido. (pp. 119-120)

Não se podia derrubar aquela linha de mato, porque, um dia quem sabe, o riachinho podia voltar, sua vala ficava à espera, protegida. [...] às vezes, a gente acordava, no meio da noite, perdido o sono, parecia estar escutando outra vez o riachinho cantar em grotta abaixo, de checheio. Não era. (p. 149)

Diante de tanta dor, como a psicanálise pode entender e enfrentar nossa aparente indiferença? Paul Hogget (2011/2013) descreve um fosso entre o conhecimento científico sobre mudanças climáticas e parte da opinião pública que o nega, fosso criado e alimentado pela parte poderosa e rica da humanidade que lucra com atividades emissoras de carbono e promove o negacionismo ideológico, compartilhado por instituições, discursos, *fake news* e muito dinheiro. Outro fosso, diz ele, se abre quando o reconhecimento dos fatos não leva as pessoas a

agirem de acordo com o que sabem. Seja porque sentem que pouco podem efetivamente fazer (como reciclar lixo e fechar torneiras...), porque não acreditam em sua capacidade de fazê-lo, porque políticas governamentais as estimulam a agir no sentido contrário (estímulo ao consumo, ou políticas de energia “suja”) ou, finalmente, porque duvidam que aquilo que podem fazer individualmente faça diferença. O resultado é aparente indiferença, que pode abrigar uma enorme angústia.

E o negacionismo político-ideológico se vale de duas velhas conhecidas da psicanálise: a negativa e a desmentida. Na primeira, o conhecimento sobre a crise é reprimido e trazido à consciência como uma negativa. A crise climática não existe, as temperaturas não estão subindo, ou sobem sem nossa participação. Não é preciso fazer nada. Freud (1914/2010) nos alertava que, a despeito do trabalho analítico permitir o reconhecimento do conteúdo reprimido, o processo de repressão não é necessariamente por ele removido. As consequências da crise climática são excessivamente ameaçadoras, monstruosas. Sem forças para enfrentá-las individualmente, uma saída é reprimir o que sabemos e negá-lo. O confronto da negativa com a realidade não é suficiente para vencê-la e pode mesmo fortalecer a repressão. É preciso empatia e acolhimento para ajudar as pessoas a reconhecer a realidade, a perda e o luto, a reintegrar partes cindidas e a reduzir defesas, permitindo mudanças possíveis no plano individual. O problema é que as notícias teimam em ser cada vez mais assustadoras.

Mas é a desmentida, defesa perversa que distorce, que domina o cenário, reduz com onipotência a ansiedade e, com ela, a culpa e a vergonha. Porém, não enfrentar a dura realidade pode levar, afinal, a uma escalada de ansiedade, que impede o sujeito (e a humanidade) de pensar em saídas. Em relação à natureza, o primeiro passo para vencer a desmentida é reconhecer nossa dependência fundamental da Terra, que negamos maniacamente. E, é claro, nossa destrutividade.

Para Sally Weintrobe (2021), as mudanças climáticas são produto de um modelo econômico que desregulamenta as normas que controlam a ganância humana, um excepcionalismo baseado em três premissas: de que tenho o direito de me ver como ideal; de ter o que quiser; e de usar o pensamento onipotente para me livrar de sentimentos morais desagradáveis a respeito das duas primeiras afirmativas. Estamos imersos numa cultura perversa, onde impera a desmentida.

Qual a saída? Em qualquer caso, ela passa pela ação política e, portanto, coletiva. Passa pela escuta, pela troca, pelo exercício de pensar o novo, de escutar o que tem sido ignorado. Outras culturas (algumas, como as originárias, que já viveram o fim do mundo) podem nos ensinar sobre modos de sobreviver ao mundo que se despedaça. Precisamos escutar os poetas, que traduzem a *solastalgia* de morros carcomidos pela mineração e riachos emudecidos pela seca. E claro, temos a psicanálise, que desde sua origem se debruça sobre o humano e suas crises. Este tema nos diz respeito, e não podemos nos furtar de pensar sobre ele.

Referências

- Albrecht, G. (2005). “Solastalgia”: A new concept in health and identity. *PAN: Philosophy Activism Nature*, 3, 41-55.
- Freud, S. (2010). Recordar, repetir e elaborar. Em S. Freud, *Obras completas* (P. C. Souza, trad., vol. 10, pp. 193-209). Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1914)
- Freud, S. (2019). A interpretação dos sonhos. Em S. Freud, *Obras completas* (P. C. Souza, trad., vol. 4). Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1900)
- Guimarães Rosa, J. (1964). Uma história de amor. Em J. Guimarães Rosa, *Corpo de baile* (vol. 1, pp. 109-202). José Olympio. (Trabalho original publicado em 1956)

- Hogget, P. (2013). Climate change in a perverse culture. Em S. Weintrobe (ed.), *Engaging with climate change: psychoanalytic and interdisciplinary perspectives* (pp. 56-71). Routledge. (Trabalho original publicado em 2011)
- Keorkian, K. (2019, 3 de maio). On environmental grief and the rights of nature. *Seeing the Woods*. <https://seeingthewoods.org/2019/05/03/environmental-grief-and-the-rights-of-nature/>
- Rosenfeld, J. (2016, 21 de julho). Facing down “environmental grief”: is a traumatic sense of loss freezing action against climate change? *Scientific American*, 21. <https://www.scientificamerican.com/article/facing-down-environmental-grief/>
- Weintrobe, S. (2021). *Psychological roots of the climate crisis: neoliberal exceptionalism and the culture of uncare*. Bloomsbury.

Indiferença e hospitalidade

O convite para dialogar com colegas latino-americanos sobre a problemática da *indiferença* despertou em mim a imagem do caleidoscópio, cujos movimentos vão produzindo *diferentes* figuras e formas. Espero que as linhas a seguir, concebidas como articulações intertextuais, possam oferecer rudimentos artesanais a esse intercâmbio coletivo de palavras e sentidos.

Indiferença se refere a um estado anímico em que não há propensão nem rejeição de pessoas, situações, objetos, ideais etc. Desinteresse, apatia, insensibilidade são alguns sinônimos, e o prefixo *in* indica *negação* – portanto, *in-diferença* é *não diferença*.

Uma indiferença freudiana

Em meio aos trabalhos de metapsicologia, Freud menciona, em “As pulsões e seus destinos” (1915/2008b), a noção de *indiferença*. Conceituando o dualismo na teoria pulsional com dois grupos de pulsões, egoicas e sexuais, propõe que um de seus destinos é a *reversão no contrário*. Isso pode se referir às *metas* da pulsão (de ativa a passiva) ou ao *conteúdo*, “a transformação do amor em ódio”¹ (p. 122).

* Asociación Psicoanalítica del Uruguay.

1. N. do T.: tradução de P. C. Souza. Esta citação e a próxima estão, respectivamente, nas pp. 65 e 72 de: Freud, S. (2010). Os instintos e seus destinos. Em S. Freud, *Obras completas* (vol. 12, pp. 51-81). Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1915)

No entanto, quanto ao *conteúdo*, afirma que “o amar admite não apenas uma, mas três oposições. Além da oposição amor-ódio, existe a de amar-ser amado, e amor e ódio, tomados conjuntamente,² opõem-se ao estado de indiferença ou insensibilidade” (p. 128).

Concebe um eu-realidade inicial que se transforma em eu-prazer, para o qual o mundo externo é estranho, desprazeroso e indiferente. Os opostos ao amar, segundo a ordem em que aparecem no desenvolvimento, seriam: indiferença, odiar e ser amado.

Sobre indiferença e contexto

“O problema, para o psicanalista, é pensar o que genérica e equivocadamente chamamos de ‘o social’, ou seja, como se articula a pequena história íntima de um sujeito singular e seu romance familiar com as estruturas da cultura” (Viñar, 2002, p. 99).

Desde a década passada, nossa região viu o crescente ressurgimento de *novos-velhos* projetos político-sociais centrados em *discursos* que reivindicam a queda das ideologias e a discriminação contra as dissidências, negam as mortes e os desaparecimentos nas últimas ditaduras, rejeitam os direitos de gênero e diversidade sexual, incitam perseguições étnicas

2. Esse “amor e ódio tomados conjuntamente” parece ser um importante antecedente da concepção de fusão e desfusão de pulsões de vida e de morte (Freud, 1920/2008a).

e promovem pregações nacionalistas contra populações migrantes latino-americanas. Com base nessa posição, a *violência contra as diferenças* é cultivada como dispositivo analisador, a partir de uma perspectiva sociocultural que naturaliza a *crueledade*, desmente a *alteridade* e vai instituindo a figura do *outro* (*alter*) enquanto inimigo, em vez de semelhante. Como reflete García (2023), “talvez estejamos vivendo um esmagamento da palavra e dos discursos, uma deterioração do simbólico que tende a contornar os conflitos e incentivar as ações violentas para suprimir os diferentes” (p. 198).

Diálogos intertextuais

Estes diálogos buscam problematizar a proposta da *indiferença* como analisador social (violência contra as diferenças), ao mesmo tempo que procuram não ser *indiferentes* (insensíveis) ao “mundo externo” atual.

Crueledade

Derrida (2001) pergunta: “Onde começa e onde termina a crueldade? [...] O que a psicanálise teria a nos dizer sobre isso?” (p. 52).

Freud (1930[1929]/2007) afirma que é difícil, para todos os seres humanos, aceitar a pulsão de destruição como própria de nossa condição, com a inclinação inata ao mal, à agressão e também à crueldade.

Ulloa (1995, 2012/2020) conceitua a crueldade como a situação em que um sujeito que depende de outro para suas necessidades é maltratado e violentado, e não existe um *terceiro* em apelação (lei) que funcione simbolicamente. É a *armadilha trágica*, cujo paradigma é a situação de tortura. O que predomina ali não é a angústia, mas a dor psíquica, que não tem capacidade de ser representada. Cabe perguntar, seguindo algumas ideias de Gil (2020), *como* alguns sujeitos são capazes de violentar e matar outros sem culpa, angústia, nem arrependimento, mas com total *indiferença*.

Por sua vez, Sílvia Bleichmar (2011) diz que “as formas de dessubjetivação atuais são silen-

ciosamente violentas e se expressam fundamentalmente na marginalização e na indiferença” (p. 34), ressaltando ainda que “a indiferença é a forma extrema de crueldade” (p. 513).

Desmentido da alteridade

“Quando e como se supera essa lógica binária que permite reconhecer a alteridade sem pânico, terror ou ódio?” (Viñar, 1998, p. 97).

De acordo com as ideias de Levinas, é diante do rosto do outro que deve prevalecer a atitude de acolhimento a essa alteridade e exterioridade (Fernández Guerrero, 2015).

Schkolnik (2016) conceituou na prática analítica o *desmentido da alteridade* em relação ao originário, às falhas no recalque primário, às patologias do ato etc. Segundo suas proposições, esse desmentido se associa à indiscriminação com o objeto arcaico, o que dificulta estabelecer distinções claras entre eu e o outro. “Para eles, é intolerável a existência desse outro, que sentem como estranho porque, com ele, revivem algo do vínculo estranho originário” (p. 40).

O alter, o alius

Relacionada a isso, observamos uma crescente tendência social de que o *outro* deixe de funcionar como *semelhante* e passe a ser *inimigo*. Nessa linha, Daniel Gil (2007) desenvolve uma interessante conceituação sobre a *intolerância*, assinalando que o ser humano “oscila entre o *ipse* (si mesmo), o *idem* (o igual), o *alter* (o outro semelhante) e o *alius* (o estranho)” (p. 141). Afirma que, para se constituir, o *si mesmo* requer o *alter* (outro semelhante) para seu reconhecimento, mas esse *alter* pode pender para o *alius* (estranho, estrangeiro), ao qual se discrimina e se exclui ou elimina. O outro (*alter*) deixa assim de ser o próximo e se transforma em inimigo.

Esses mecanismos de anulação da alteridade através do desmentido e da naturalização da crueldade vão produzindo modelos em que *as diferenças* são violentamente abolidas (*indiferença*), em prol de ideais de exacerbação nar-



Rosana Paulino
Garça-Branca, da série Mangue, 2023.
Grafite, acrílica e pigmento natural sobre tela. 267 x 559 cm. Coleção particular. Foto: Bruno Leão.

císica, fundamentalismos e lógicas territoriais de mercado. Ao mesmo tempo, os discursos procuram destituir os projetos grupais, solidários e sociais, promovendo modelos individualistas, homogêneos e falo-logo-etnocentristas, com propostas dessubjetivantes em nível social. *Alter* se torna *alius*.

O que nós, psicanalistas, podemos dizer, oferecer e fazer nesse debate crítico sobre a *indiferença* (insensibilidade e não diferença)?

Hospitalidade

Da hostilidade à hospitalidade: apontamentos para pensar *criações a partir das diferenças*.³

3. Os esboços de reflexão a seguir surgem como decantamentos do intercâmbio com colegas, experiências clínicas, práticas grupais e desenvolvimentos teóricos próximos, como os de Derrida (1997/2021), Giovannetti (2005), Gómez Mango (1998) e Horenstein (2020).

Para Derrida (1997/2021), o encontro com o outro implica acolher a *diferença*, e aí a *hospitalidade* surge da pergunta, do convite ao encontro com o desconhecido. *Hospitalidade* representa a abertura à alteridade, ao novo que vem do outro.

Para isso, é importante conceber uma psicanálise como prática discursiva encarnada na cultura, permeável e sensível ao singular e ao coletivo, que possa desconstruir seus quadros teórico-técnicos, procurando compreender as novas subjetividades e desenvolver estratégias que desnaturalizem a crueldade mortífera, a qual torna crônicos os sofrimentos e a indiferença, impossibilitando ligações libidinais.

Poder pensar uma psicanálise exogâmica, que busque sentidos para a estranheiridade do *sujeito do inconsciente*, mas também acolha a estranheiridade dos *sujeitos na cultura*.

Que não seja *indiferente* às problemáticas atuais e que possa conceber a origem das *diferenças* não nas clássicas oposições binárias (feminino-masculino etc.), mas na capacidade imanente do ser humano de reconhecer no *outro* aquilo que o torna desconhecido e heterogêneo, com o qual construir um *nós* [nos-otros].

A partir dessa *alteridade-semelhante*, poder reconstruir projetos, reatar o laço social, o bem comum, cultivando o trabalho do pré-consciente, o valor da palavra, a simbolização e a criação de dispositivos que permitam pensar, sentir e fazer... *cultura*. Esperemos, como dizia Freud no fim de *O mal-estar na cultura* (1930[1929]/2007), que “o eterno Eros empreenda um esforço para afirmar-se na luta contra o adversário igualmente imortal. Mas quem pode prever o sucesso e o desenlace?”⁴ (p. 140).

Seguiremos pensando em e com outros...

Referências

- Bleichmar, S. (2011). *La construcción del sujeto ético*. Paidós.
- Derrida, J. (2001). *Estados de ánimo del psicoanálisis: lo imposible más allá de la soberana crueldad* (V. Gallo, trad.). Paidós.
- Derrida, J. (2021). *La hospitalidad*. De la Flor. (Trabalho original publicado em 1997)
- Fernández Guerrero, O. (2015). Levinas y la alteridad: cinco planos. *Brocar*, 39, 423-443.
- Freud, S. (2007). El malestar en la cultura. Em S. Freud, *Obras completas* (J. L. Etcheverry, trad., vol. 21, pp. 57-140). Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1930[1929])

4. N. do T.: tradução de P. C. Souza. A citação está na p. 122 de: Freud, S. (2010). O mal-estar na civilização. Em S. Freud, *Obras completas* (vol. 18, pp. 13-122). Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1930[1929])

- Freud, S. (2008a). Más allá del principio de placer. Em S. Freud, *Obras completas* (J. L. Etcheverry, trad., vol. 18, pp. 1-62). Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1920)
- Freud, S. (2008b). Pulsiones y destinos de pulsión. Em S. Freud, *Obras completas* (J. L. Etcheverry, trad., vol. 14, pp. 105-134). Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1915)
- García, J. (2023). *Coreografías inconscientes*. Letra Viva.
- Gil, D. (2007). *Escritos sobre locura y cultura*. Trilce.
- Gil, D. (2020). *Sobre algunas de las formas más comunes de degradación de la vida cotidiana*. El Pago.
- Giovannetti, M. F. (2005). La hospitalidad, hoy, en la clínica psicoanalítica. *Revista Uruguaya de Psicoanálisis*, 100, 254-269.
- Gómez Mango, E. (1998). La identidad abierta. Em M. Viñar (org.), *¿Semejante o enemigo?* Trilce.
- Horenstein, M. (2020). *Brújula y diván: el psicoanálisis y su necesaria extranjería*. Viento de Fondo.
- Schkolnik, F. (2016). *Práctica psicoanalítica*. Rebeca Linke.
- Ulloa, F. (1995). *Novela clínica psicoanalítica*. Paidós.
- Ulloa, F. (2020). *Salud ele-Mental: con toda la mar detrás*. Del Zorzal. (Trabalho original publicado em 2012)
- Viñar, M. (1998). El reconocimiento del prójimo. Em M. Viñar (org.), *¿Semejante o enemigo?* Trilce.
- Viñar, M. (2002). *Psicoanalizar hoy*. Trilce.

Tradução do espanhol: Ricardo Duarte

A *belle indifférence* da branquitude nos institutos de formação psicanalítica

Em muitas ocasiões em que se discutiam as mudanças recentes em nossa sociedade, especialmente a partir da implementação do Programa Social-Racial de acesso à formação psicanalítica, ouvimos colegas preocupados compartilharem seu receio a respeito dos caminhos que a formação em nosso instituto estava tomando. Temiam que estivéssemos nos debruçando demasiado sobre questões “sociais” e, por isso, perdendo o foco e a qualidade clínica de nosso treinamento. Afinal, o que viemos buscar na formação são a excelência clínica, o afinamento de nossa escuta e o aprofundamento dos estudos teóricos. Sugeriam que esses assuntos “sociais” pudessem ser estudados à parte, de forma complementar, por aqueles que se interessassem em aprofundá-los. De modo semelhante, membros aliviados comentam sua satisfação por podermos, finalmente, voltar a falar de psicanálise, pois sentiam que havíamos nos desviado muito nos últimos anos, só falando de racismo e de política.

Onde estará o “excesso” de que se queixam? Acreditamos que não em nosso currículo, que sofreu pouca ou nenhuma alteração, no sentido de abarcar as discussões sociais das quais se sentem saturados. Talvez na programação científica de nossa sociedade e de outras, onde o tema do racismo, das mazelas sociais, dos diversos sofrimentos e violências coletivas tem ganhado espaço, ou ainda nos debates durante os seminários e eventos científicos, em que a turma da “diversidade” tem introduzido, arti-

culado e compartilhado experiências e questionamentos a partir de suas clínicas e novas lentes interpretativas sobre os textos clássicos, cujas discussões tendem a negligenciar tais questões.

Apesar das manifestações de preocupação quanto ao estado da “verdadeira” psicanálise, e em que pese a intensificação dos debates a respeito das questões sociais nas sociedades brasileiras ligadas à Associação Psicanalítica Internacional (IPA), pouco mudou. Os movimentos sentidos e denunciados como “excesso” não foram capazes de se traduzirem em mudanças institucionais profundas, tampouco no desmantelamento das estruturas que sustentam a “forma social escravista” (Sodré, 2023) sobre a qual nossas sociedades de psicanálise foram erigidas. Assim, embora haja o reconhecimento de que essas questões precisam ser discutidas e exista um esforço para que tais instituições sejam cada vez mais plurais e acessadas por pessoas não brancas, o que vemos, no dia a dia, é a pouca adesão dos membros às programações sobre o assunto e o esvaziamento das discussões em torno dele, bem como uma dificuldade para transformar o que consegue ser estudado/discutido em ações concretas de reparação.

O que explicaria, então, a reprodução de uma cultura colonial por parte de instituições que se propõem a pensar a sociedade atual? O que explicaria o fato de instituições construírem mecanismos de equidade e mesmo assim

reforçarem a cultura racista, mantendo-se, na prática, apáticas às repercussões da tensão racial advindas dela?

Há, na branquitude, uma característica que sustenta sua permanência em espaços de saber-poder: a indiferença. O sujeito branco não racializado, ou seja, aquele para quem a raça nunca foi uma questão porque ele é o ser humano padrão, alienado em uma estrutura social e subjetiva bem assimilada e quase silenciosa, mantém-se indiferente a qualquer tensionamento desse campo ao qual possa ser convocado, ficando alheio a tudo que não seja ele próprio (Müller & Cardoso, 2018). Ao refletir sobre a condição dos brancos em países estruturalmente racistas, como é o caso do Brasil, Brum (2021) desenvolve a ideia de “existir violentamente”, condição segundo a qual, ainda que o sujeito branco não o seja, sua presença e – especialmente – seu corpo remetem os sujeitos não brancos ao violento histórico que os precede, de forma que “o melhor branco só consegue ser um bom sinhozinho” (p. 18).

Ao sentir como “excessiva” a atenção dada a essas temáticas e a impertinência destas à formação psicanalítica, estariam os sujeitos brancos não racializados defendendo-se narcisicamente da realidade de que não só todas as suas relações são atravessadas pelo racismo, mas seu próprio corpo se constitui como um signo dessa violência (Nogueira, 1998)? Esta, parece-nos, é uma saída possível para uma compreensão que pode ser sentida como insuportável, tão angustiante que ameaçaria a própria integridade narcísica do ego. De acordo com Gondar (2020), há algo que não se quer admitir na realidade brasileira, passada e presente, e essa negação põe em ação um mecanismo de defesa chamado clivagem. Desse modo, diante do horror, uma cisão no ego seria produzida, e toda a história de violação de corpos e almas não brancos perpetrada em nome da ideologia branco-eurocentrada, de cujos privilégios muitos usufruem até hoje, ficaria denegada em uma parte cuja integração demandaria do ego um esforço narcísico imenso.

Ao lermos a carta-convite para esta edição de *Vórtice*, detivemo-nos na seguinte citação: “Apesar de sentir dores de natureza indeterminada, mantinha um semblante alegre” (Freud & Breuer, 1893-1895/2016, p. 195). Brancos não racializados padecem de branquitude sem que se deem conta disso, cindidos que estão em sua apreensão da própria humanidade e de suas relações com os outros humanos. Seguem sua vida alegremente, usufruindo da herança e dos privilégios estruturais e simbólicos legados por seus ancestrais, sem se questionar sobre o preço que pagam por isso. “A indiferença é a expressão mais terrível do desamor”, escrevem-nos as editoras. Quanto custa a esses sujeitos sua branquitude? Quanto custa à psicanálise a branquitude dos psicanalistas?

Referências

- Brum, E. (2021). *Banzeiro òkòtò: uma viagem à Amazônia centro do mundo*. Companhia das Letras.
- Freud, S. & Breuer, J. (2016). Estudos sobre a histeria. Em S. Freud, *Obras completas* (L. Barreto, trad., vol. 2). Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1893-1895)
- Gondar, J. (2020). The disavowal of racism in Brazil. *International Forum of Psychoanalysis*, 29(3), 159-163. <https://doi.org/mvns>
- Müller, T. M. & Cardoso, L. (2018). *Branquitude: estudos sobre a identidade branca no Brasil*. Appris.
- Nogueira, I. B. (1998). *A cor do inconsciente: significações do corpo negro*. Perspectiva.
- Sodré, M. (2023). *Fascismo da cor*. Vozes.

* Sociedade Brasileira de Psicanálise do Rio de Janeiro.



Rosana Paulino
Parede da memória, 1994-2015. Instalação. Patuás em manta acrílica e tecido costurados com linha de algodão, fotocópia sobre papel e aquarela. 8 x 8 x 3 cm (cada unidade, aproximadamente). Acervo da Pinacoteca de São Paulo. Foto: Isabella Matheus.

Africamérica

*Exu
tu que és o senhor dos
caminhos da libertação do teu povo
sabes daqueles que empunharam
teus ferros em brasa
contra a injustiça e a opressão
Zumbi Luíza Mahin Luiz Gama
Cosme Isidoro João Cândido
sabes que em cada coração de negro
há um quilombo pulsando
em cada barraco
outro palmares crepita
os fogos de Xangô
iluminando nossa luta
atual e passada*

*Ofereço-te Exu
o ebó das minhas palavras
neste padê que te consagra
não eu
porém os meus e teus
irmãos e irmãs em
Olorum
nosso Pai
que está
no Orum*

Laroiê!

Abdias do Nascimento, 1981

Este **Dossiê** nasceu no 5º Congresso de Psicanálise em Língua Portuguesa (CPLP), realizado na Bahia e cujo tema era *Escravidão e liberdade: travessias do corpo e da alma*. Na ocasião, o colega brasileiro Ignácio Alves Paim Filho denunciou a diminuta presença de participantes e colaboradores negros, e que não havia menção a trabalhos de intelectuais afrodescendentes nas bibliografias dos trabalhos apresentados. A fala de Paim nos levou a pensar se não estaríamos testemunhando ou até colaborando para um racismo epistêmico ou um “epistemicídio”.

O epistemicídio, conforme elaborado por Souza Santos (2019), refere-se, a partir dos desígnios do colonialismo, à adoção de um único modelo epistemológico na produção do conhecimento, inferiorizando e destruindo outros saberes, negando lugar às diversidades culturais. Esta prática de apagamento e descrédito do que não é hegemônico e de inspiração eurocêntrica foi utilizada por Sueli Carneiro (2023) para compreender o racismo estrutural no Brasil. Estaríamos acomodados nos privilégios dos pactos de branquitude, ainda que inconscientemente (Bento, 2022)?

Foi a partir deste inevitável e necessário desconforto que decidimos dedicar este **Dossiê**, coligado ao tema do 35º Congresso da Federação Psicanalítica da América Latina (Fepal), aos autores africanos e afrodescendentes da América Latina, que foram convidados a discorrer sobre a diáspora africana. A dificuldade que encontramos para a colaboração, em função de suas agendas, fez pensar se a denúncia de Paim, felizmente, já não teria conquistado outros espaços.

A história da imigração forçada para o Novo Mundo por fins escravagistas mercantis persistiu do século XVI ao século XIX. Entre 1502 e 1866, aportaram aqui, na condição de escravizados, 11.200.000 africanos. Aproximadamente 2.000.000 não alcançaram o destino. Cerca de 700.000 foram levados para o México e o Peru, mais do que receberam os Estados Unidos em sua história de tráfico humano. 4.800.000 chegaram no Brasil.

Até 1600 o México teria a maior população escravizada da América. Em seu processo de independência, iniciado em 1810, contou com a liderança do general Vicente Ramón Guerrero Saldaña, o Negro Guerrero, que foi o segundo presidente mexicano. Entretanto, em 1822, visando um ideal de igualdade, ele instituiu a eliminação das categorias raciais de todas as certidões de nascimento, casamento e óbito. Sem raça, não haveria racismo, supôs. Uma medida que, com o passar do tempo, ajudou a diluir os elementos negros e a soterrar a herança de todos os afro-mexicanos que o seguiram (Gates Jr., 2011/2014).

Esse mesmo espírito gerou a ideia da democracia racial no Brasil, uma narrativa que ganhou força a partir dos anos 1930 pelo pensamento de Gilberto Freyre (1933/2006). Suas bases estão na suposição de que a relação harmoniosa entre senhores e escravizados teria produzido a miscigenação racial, o que fazia da nação brasileira uma mistura de matrizes étnicas que gradativamente seria branqueada. Como resultado, todos teriam condições democraticamente iguais, e assim foi criado o mito sobre a ausência de racismo no país.

O Peru, por sua vez, conservou em melhores condições o passado inca do que a sua africanidade. Após ser conhecida como “a cidade negra”, Lima passou a ser formada predominantemente por imigrantes europeus e chegou ao século XIX com a população afro-peruana segregada em bolsões. Conta José Campos Dávila, um dos mais renomados acadêmicos do país, que, quando estudante, os Estados Unidos ofereceram bolsas de estudos universitá-

rios para postulantes afrodescendentes. E que, na ocasião, o Ministério da Educação recusou a oferta alegando não haver negros peruanos (Gates Jr., 2011/2014).

No Cone Sul, os 70.000 africanos escravizados, cerca de 1% do tráfico total, chegaram, principalmente, pelo rio da Prata aos portos de Montevideu e Buenos Aires. No Uruguai, o censo de 1996 indicou que 5% da população do país era afrodescendente. E na Argentina, em 1887, a porcentagem oficial da população negra era calculada em 1,8%, apesar de no início dos anos 1800 ela computar um terço dos habitantes da capital. Ali, a partir da chegada dos imigrantes europeus em 1853, desenvolveu-se o mito do desaparecimento da presença africana, um movimento de invisibilização que visava fortalecer uma identidade nacional branca, europeia e moderna (Braz, 2018).

Sabemos que a prosperidade do projeto de modernidade da Europa, e posteriormente da América, foi sustentado pelo sistema colonial e escravagista, que utilizou a África como a alteridade selvagem e primitiva a ele necessária. Finalmente, de todo o continente africano, apenas a Etiópia e a Libéria não foram colonizadas pelos europeus.¹ Mas isso só foi possível graças ao uso da noção de raça como uma afirmação científica universal em detrimento da razão do outro, com a distinção entre humanos e não humanos, civilizados e bárbaros. O que justificaria a legitimidade do direito à vida de uns em detrimento do direito de outros, como posteriormente Achille Mbembe (2006/2011) desenvolveu em *Necropolítica*. Negar este fato histórico é manter a colonialidade e suas práticas como uma ferida que nunca foi tratada, um trauma condenado à repetição na história (Kilomba, 2008/2019).

Por isso abrimos este editorial com o trecho final de “Padê de Exu libertador”. Um po-

1. A Etiópia venceu a guerra quando a Itália tentou dominá-la, e a Libéria foi fundada em 1822 por escravos libertos que foram levados dos Estados Unidos à África pela American Colonization Society.

* Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo.

ema de exaltação e louvor a Exu, o orixá da comunicação, da proteção dos caminhos e das línguas, e também orixá do dinamismo e da transformação. Em seus versos, Abdias do Nascimento (1983) investe contra o racismo, reivindica o lugar da língua e da cultura ancestral africanas, levanta uma voz que exige ser ouvida. Aqui nossa homenagem lembrando a importância de Abdias como ator, poeta, escritor, dramaturgo, artista plástico e professor da Universidade Federal da Bahia (Ufba), onde recebeu o título de Doutor Honoris Causa. Militante da luta contra a discriminação racial e pela valorização da cultura negra, foi dirigente do Partido Democrático Trabalhista (PDT), secretário do governo do Rio de Janeiro, exerceu o cargo de deputado federal de 1983 a 1987, e o cargo de senador da República de 1997 a 1999. Seu livro *O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado* (1977/2016) foi referência para obras como *Pequeno manual antirracista*, da escritora Djamilia Ribeiro (2019), e para *Racismo estrutural: feminismos plurais*, de Silvio Almeida (2019), atual ministro do Ministério dos Direitos Humanos e da Cidadania do Brasil.

Nas próximas páginas, trazemos María Elisa Velázquez Gutiérrez, do México, que fala sobre o lugar das mulheres africanas na vida cotidiana e no imaginário do período colonial, quando a Nova Espanha era território do império espanhol. De Camarões, Boniface Ofofo Nkama apresenta a tradição da transmissão oral das sociedades africanas, através da figura dos griôs.² Em seguida, de Angola, Ezequiel Pedro José Bernardo (Bindumuka) aborda as questões da imposição da monocultura e da monolingüagem em Angola, e Claudia Miranda, do Brasil, reafirma a importância dos movimentos negros para o desmonte colonial. Concluindo o nosso **Dossiê**, um poético chamado aos irmãos da diáspora, do escritor moçambicano Bento Baloi.

2. Guardiões da tradição oral africana.

Referências

- Almeida, S. (2019). *Racismo estrutural: feminismos plurais*. Jandaíra.
- Bento, C. (2022). *O pacto da branquitude*. Companhia das Letras.
- Braz, D. L. F. (2018). Onde estão os negros na Argentina? *Revista da ABPN*, 10, 363-374.
- Carneiro, S. (2023). *Dispositivo de racialidade: a construção do outro como não ser como fundamento do ser*. Zahar.
- Freyre, G. (2006). *Casa-grande & senzala: formação da família brasileira sob o regime de economia patriarcal*. Global. (Trabalho original publicado em 1933)
- Gates Jr., H. L. (2014). *Os negros na América Latina* (D. M. Garschagen, trad.). Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 2011)
- Kilomba, G. (2019). *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano*. Cobogó. (Trabalho original publicado em 2008)
- Mbembe, A. (2011). *Necropolítica* (E. F. Archambault, trad.). Melusina. (Trabalho original publicado em 2006)
- Nascimento, A. (1983). *Axés do sangue e da esperança (Oríkís)*. Achiamé.
- Nascimento, A. (2016). *O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado*. Perspectiva. (Trabalho original publicado em 1977)
- Ribeiro, D. (2019). *Pequeno manual antirracista*. Companhia das Letras.
- Sousa Santos, B. (2019). *O fim do império cognitivo: a afirmação das epistemologias do Sul*. Autêntica.

Ofícios, costumes e gênios: africanas e afrodescendentes no México colonial

Introdução

Milhares de mulheres de diversas regiões culturais do continente africano, principalmente da Senegâmbia, de Angola, do Congo e de regiões da África oriental, chegaram de maneira forçada à Nova Espanha durante o período colonial. Em casas nas cidades, vilas, estâncias, aldeias e fazendas agrícolas, mineadoras ou pecuaristas, elas realizavam várias atividades essenciais da vida cotidiana, como lavar, cozinhar, cuidar de crianças ou pessoas mais velhas e doentes. Também exerciam ofícios em guildas e fazendas agrícolas, e eram comerciantes, parteiras ou curandeiras, ocupando um importante lugar na economia e na reprodução cultural da sociedade novo-hispana, pouco valorizado inclusive pela historiografia contemporânea.

Por volta dos anos 1990, começaram a surgir no México estudos sobre as mulheres de origem africana, e desde então várias pesquisas enfatizaram sua participação ativa e decisiva na formação do México. No presente, o movimento de mulheres afro-mexicanas conseguiu erguer sua voz e lutar por melhores condições de vida. A partir de seu reconhecimento no artigo segundo da Constituição mexicana, várias políticas públicas começaram a incidir em sua visibilidade. Embora ainda haja muito a fazer, o movimento afro-mexicano e, em

particular, suas mulheres já são reconhecidos como sujeitos de direito que, durante séculos, enfrentaram discriminação. Este texto apresenta, de modo muito geral, a importância das mulheres de origem africana no México da época novo-hispana, enfatizando seus ofícios, suas formas de vestir e seu caráter.

Os primeiros tempos: negras, mulatas, pardas e zambas

Wolof, mandingas, fulas da região da Senegâmbia na África ocidental e outras milhares de Angola e do Congo, pertencentes à conhecida cultura banta, do centro e do oriente da África, chegaram de maneira forçada à Nova Espanha ao longo de todo o período colonial. A drástica queda demográfica das populações indígenas depois da conquista – pelas epidemias, pelos maus-tratos e pelo que ficou conhecido como “desgosto vital” [*desgane vital*] – e a proibição de escravizar indígenas com as leis de 1542 “justificaram” o comércio de pessoas escravizadas do continente africano desde muito cedo. Junto com homens e meninos, mulheres jovens e meninas foram sequestradas e transportadas a partir dos portos de embarque na costa africana até Veracruz, o porto autorizado para o comércio. Acapulco também recebeu, ainda que em número bem menor, africanos escravizados provenientes de Moçambique, trasladados pelo Índico até as Filipinas e depois ao porto do Mar do Sul. Mais tarde, Campeche e

* Instituto Nacional de Antropología e Historia.

alguns outros ancoradouros do Pánuco foram autorizados a receber mercadorias e pessoas escravizadas; muitas outras vieram do Caribe e da América Central, assim como de portos do Atlântico e do Pacífico que tinham, nessa época, rotas marítimas costeiras. Também vieram escravizados da Espanha e de Portugal. O número estimado de pessoas escravizadas que chegaram à Nova Espanha no período colonial é de 250 mil; no entanto, essa cifra pode ser consideravelmente maior, pois não são contados os que entraram mediante contrabando, número muito difícil de calcular, nem os descendentes *criollos* que nasceram na Nova Espanha, o que poderia dobrar a quantidade até agora estimada.

Todas essas mulheres e suas descendentes, pertencentes a culturas heterogêneas, com idiomas, religiões, costumes e modos de pensar específicos, eram conhecidas como negras, mulatas, morenas, pardas, de cor quebrada [*de color quebrado*], lobs, coiotas e outras denominações coloquiais e pejorativas. Essas formas de chamá-las, sem se referir a sua história, tinham a ver com o desdém e o menosprezo dos espanhóis por sua origem e bagagem cultural. Seus nomes também foram alterados através do batismo, sendo substituídos por nomes cristãos, como María, Isabel e Ana, ou pelo nome ou sobrenome dos donos ou senhoras. O intercâmbio constante com populações indígenas e espanholas explica por que os conhecimentos e as diversas expressões de suas culturas foram sendo recriados e transformados, como a gastronomia, as línguas, as danças, a música e as formas de curar e criar as crianças.

Depois de uma longa viagem, eles chegavam aos portos da Nova Espanha e em geral eram conduzidos às cidades principais, a ranchos e fazendas agrícolas e pecuaristas, mas alguns permaneciam nos portos, de acordo com a demanda que houvesse de mão de obra. Por exemplo, sabe-se que era comum vender pessoas escravizadas, entre elas mulheres, na Cidade do México, na Praça Maior, o que é confirmado por um documento de 1618,

no qual se indica a venda de uma escrava no “grande portal da praça” (Inquisición, vol. 317, exp. 18). Centros de mineração, como Pachuca, Guanajuato, Zacatecas e Taxco, e vilas do norte, como Saltillo e Monterrey, receberam pessoas escravizadas durante a época colonial, assim como fazendas de Morelos, Veracruz, Tabasco, Hidalgo, Michoacán, Oaxaca, Puebla, Campeche e Mérida, e quase todos os atuais estados da república mexicana. Além dos grandes proprietários de terras, as e os escravizados eram requisitados por mestres de guildas, funcionários públicos, clérigos, comerciantes, açougueiros, freiras, colégios, entre outros.

As mulheres eram solicitadas para trabalhar em fazendas agrícolas, incluindo as canavieiras, mas sobretudo em casas particulares, nas edificações que compunham fazendas, conventos, colégios, oficinas de guildas, hospitais, açougues, entre outros. Lavavam, cozinhavam, varriam, limpavam, faziam as compras e, como disse uma delas em 1600, “não tinha outro ofício a não ser cumprir as ordens de sua senhora” (Inquisición, vol. 256, exp. 4). Por exemplo, era muito comum que freiras de conventos pedissem permissão para que mulheres de origem africana, escravizadas ou livres, fossem viver com elas no claustro, o que é confirmado pelo caso da religiosa Antonia de San Bernardo, do convento de Nossa Senhora de Balvanera, que disse precisar

de uma criada para me servir porque não tenho nenhuma e estou sozinha e no momento encontrei uma mulatinha chamada María de San Joseph com idade de quinze a dezesseis anos livre e que tem vontade de estar no convento. (Bienes Nacionales, vol. 45, exp. 30, f. 92)

A liberdade podia ser obtida por alforria, ou seja, pela vontade dos donos em vida ou por testamento. Outro meio pelo qual muitas pessoas afrodescendentes da Nova Espanha se tornaram livres em várias regiões, a partir do

início do século XVII, foram as relações com outros grupos, em especial com as populações indígenas. Como se sabe, as relações entre indígenas, espanhóis, portugueses, africanos ou orientais, como em outros territórios hispânicos, não eram proibidas na Nova Espanha. Embora leis como as registradas na Recompilação das Leis das Índias recomendassem o casamento dentro do mesmo grupo, a religião católica considerava o matrimônio um sacramento em que os envolvidos deveriam ter liberdade para escolher o cônjuge; além disso, muitas relações aconteciam fora das uniões formais. É verdade que os preconceitos e os interesses econômicos sempre estiveram presentes na hora de contrair um matrimônio, mas o fato de que existisse liberdade para escolher o parceiro permitiu que as relações fora do casamento fossem frequentes. O Concílio de Trento e vários concílios provinciais enfatizaram a ideia de não violar a livre escolha dos cônjuges e da vida marital; logo, o casamento misto não foi proibido. Ademais, como a escravidão era herdada pelo ventre materno, e considerando que desde 1542 as populações indígenas só podiam ser escravizadas por “guerra justa”, os homens escravizados de origem africana costumavam preferir as mulheres indígenas, a fim de ter filhos e filhas livres. Assim, as pessoas conhecidas como mulatas, pardas, de cor quebrada, lobs ou coiotas se tornaram cada vez mais presentes nas cidades, vilas, aldeias, fazendas e centros de mineração.

Em meados do século XVII, as populações afrodescendentes na Nova Espanha constituíam um grupo heterogêneo. Um número significativo, difícil de quantificar, continuava sendo escravizado, mas outros eram livres e exerciam ofícios em guildas novo-hispanas, eram capatazes, boiadeiros, comerciantes, milicianos e até proprietários de terras. Entre os atributos e estereótipos associados às mulheres africanas e afrodescendentes na Nova Espanha estavam os dons mágicos, os atrativos sensuais e o caráter desafiador e orgulhoso. Parecia se concentrar nelas a imagem oposta à da mulher

“ideal” da época, que devia ser recatada, submissa, discreta e obediente. As chamadas por Sor Juana Inés de la Cruz de “mulheres com rosto de azeviche” contrastavam radicalmente com os postulados cristãos sobre a relação corpo e espírito, que – como assinala Margo Glantz (1995) – pareciam querer “superar a prisão corporal e aniquilar sua materialidade” (p. 7), noção muito distante das culturas africanas, nas quais outros critérios regiam o papel da mulher, assim como a valorização do corpo e do desejo.

Ofícios, costumes e gênios

Como já mencionado, durante o período colonial, as mulheres de origem africana desempenharam várias atividades, especialmente nas residências. Varrer, lavar roupa, arrumar a casa, preparar e servir os alimentos eram, como hoje, atividades fundamentais para a reprodução social e econômica das comunidades. Além disso, era comum que africanas e afrodescendentes fossem alugadas ou utilizadas “por dia” para vender na rua frutas, verduras, doces, carne e até objetos fabricados pelos donos, como cerâmicas, ou para realizar alguma tarefa, como lavar roupa de terceiros ou atender em estalagens e lojas.

Muitas delas, junto com as indígenas, eram encarregadas de amamentar e criar os filhos dos donos ou senhoras. As amas de leite, ou *chichihuas*, desempenhavam um importante papel na época, entre outras coisas porque era frequente a morte no parto, e os recém-nascidos precisavam de leite e cuidados para sobreviver. Os laços afetivos estabelecidos entre as babás e as crianças costumavam ser fortes, e muitas vezes essas crianças, quando adultas, concediam a liberdade às mulheres que as tinham criado ou lhes deixavam bens, incluindo casas. Por exemplo, o historiador Tomás Dimas Arenas (2020) relata o caso do bacharel Joaquín Cayetano Díaz, que em seu testamento declarou ter herdado do pai em Sombrerete, por volta de 1748, uma mulata escrava de



Rosana Paulino
Garça-Branca (detalhe), da série *Mangue*, 2023.
Grafite, acrílica e pigmento natural sobre tela. 267 x 559 cm. Coleção particular. Foto: Bruno Leão.

nome Elena Javiera, com oito filhos, aos quais concedeu liberdade por “tê-lo servido, atendido e cuidado fielmente” (p. 145). Babás e amas de leite podem ser encontradas em fontes como testamentos, mas também em algumas imagens, como num ex-voto à Virgem da Soledade do século XVIII, que está no Museu da Soledade, na cidade de Oaxaca. A imagem mostra um terremoto enfrentado por uma família com recursos econômicos, e como as trabalhadoras da casa, entre elas uma de origem africana, ajudam as pessoas, especialmente as crianças, a sair da casa. O ex-voto, apresentado pela mulher de origem africana carregando uma criança, narra o acontecimento e agradece à Virgem por terem saído ilesos do episódio. É importante destacar que o costume de que mulheres de origem africana amamentassem as crianças nem sempre era bem-visto. Por exemplo, Gemelli Carreri (1699/1995), no fim do século XVII, ao explicar por que os homens *criollos* preferiam as mulatas, apontou: “Por essa razão, se unem a

mulatas, de quem mamaram, juntamente com o leite, os maus costumes” (p. 45).

Dons mágicos e poderes para obter certos benefícios fizeram parte dos atributos e estereótipos relacionados às mulheres de origem africana. Inúmeras denúncias por feitiçaria foram feitas à Inquisição contra africanas e afrodescendentes. Com frequência, eram acusadas de usar pós, bebidas e amuletos ou varinhas para fins como curar, conseguir o amor de um homem, causar dano a determinadas pessoas ou se proteger do possível dano que alguém quisesse lhes causar. É preciso lembrar que a Inquisição não tinha jurisdição sobre as populações indígenas desde 1571, com o argumento de que “elas tinham acabado de ser evangelizadas”, e assim as e os africanos e afrodescendentes se tornaram, sem nenhuma razão muito lógica, já que também não tinham sido evangelizados, em bodes expiatórios dessa instituição, cuja função era velar pelo que consideravam a única e verdadeira fé: a cristã. Os conhecimentos das populações africanas e

afrodescendentes, seus costumes, entre eles as formas de exercer a sexualidade e usar o corpo, confrontavam os valores morais dos europeus, e embora esses saberes tenham sido recriados na Nova Espanha, seguiram causando preocupação e desconfiança em certos setores sociais no período colonial.

Por exemplo, no século XVI, em 1572, “María de Córdoba mulata muito gorda” e vizinha da Cidade do México foi denunciada à Inquisição por ser má cristã, pois usava

feitiçarias e superstições obtidas ao se juntar com um índio feiticeiro castigado como tal e amancebando-se com ele e fazendo invenções diabólicas tanto com palavras quanto com óleos e outras coisas pondo velas acesas em forma de altar ou sal e ofício sobre uma mesa ou arca. (Inquisición, vol. 74, exp. 40, f. 187)

No mesmo sentido, em 1618, na Cidade do México, fizeram acusações contra um grupo de mulheres. Entre elas, uma negra *criolla* foi acusada de ser a responsável por estranhos ruídos ouvidos em casas particulares; ao que parece, a escravizada foi vendida várias vezes por esse motivo (Inquisición, vol. 217, exp. 18). Em 1618, também na Cidade do México, uma mulata chamada Ana de Pinto, que vivia no Hospital da Misericórdia, foi acusada de usar pós e fazer emplastos para tentar curar Bartolomé Ruiz, um oficial de justiça, da seguinte forma:

algumas unções pondo não sabe que coisas ou unguentos em cima dele [...] rasgando um papelzinho pegou uns pós que continha e os polvilhou em cima do emplasto que estava nele e depois benzeu tudo fazendo sinal da Cruz dizendo em cima da cabeça do doente. (Inquisición, vol. 318, exp. 9, ff. 468-471)

O declarante, Esteban Manríquez, também oficial de justiça e com sessenta anos, disse que dias depois voltou para visitar o amigo e viu que, do lado do coração, o oficial levava costurado um patuá, e quando lhe perguntou para que servia, o doente e a mulher, Ana Pelaez, disseram que a mulata Ana de Pinto o tinha posto ali para aliviar certas angústias do coração. Então, Esteban decidiu pegar uma tesoura e viu que, na parte exterior desse patuá, havia um pouco de teia e alguns cabelos. Ao que parece, tratava-se de um amuleto que a mulata usou para a cura. Os amuletos eram muito comuns nas culturas do norte e do ocidente da África, especialmente entre os mandingos, e até chegaram a ser conhecidos como “bolsas mandingas”, e entre outras coisas foram utilizados como poderosa forma de proteção.¹ De acordo com Cécile Fromont (2020), eles foram desenvolvidos na África atlântica com base em concepções sobre o poder da natureza e suas relações com o mundo material.

Dentro das residências, a cozinha era um espaço estratégico para a reunião das trabalhadoras, das crianças e das mulheres encarregadas de preparar a comida. A cozinha era um lugar privilegiado para a convivência e a troca de conhecimentos, para conversar assuntos íntimos, comentar e compartilhar tristezas e boas notícias. Na cozinha de casas particulares, conventos de freiras, hospitais e colégios, as mulheres de origem africana eram encarregadas de preparar os alimentos cotidianos, entre eles o tão apreciado chocolate, que, segundo crônicas do período colonial, era tomado a qualquer hora do dia.

Precisamente o chocolate, tanto em fontes documentais quanto pictóricas, estava vinculado às mulheres de origem africana nos ofícios e na feitiçaria. Em várias denúncias da Inquisição, elas são acusadas de usar certos “pós” e substâncias “estranhas” no chocolate

1. Andrea Guerrero (2021) mostrou o uso de amuletos na Nova Granada e na Nova Espanha.

para “perturbar” seus senhores e lhes causar dano (Velázquez, 2011). Também em obras pictóricas, especialmente nas conhecidas como quadros de castas ou de miscigenação, é comum ver essas mulheres vinculadas ao chocolate. Essa relação chama um pouco a atenção, porque o chocolate, como sabemos, é um produto do México, e como tal poderia estar mais associado, embora não obrigatoriamente, às mulheres indígenas. As conhecidas como *negras*, *mulatas* ou *zambas*, entre vários outros nomes, aparecem nessas imagens fazendo ou servindo chocolate, e quase sempre formando par com um espanhol. A relação com o chocolate, tanto em fontes documentais quanto pictóricas, talvez se deva à cor da pele das mulheres de origem africana, mas essa explicação parece muito simples. É mais razoável pensar que haja uma associação com a atividade de fazer e servir o chocolate, e também com a ideia, segundo algumas fontes, de que essa bebida propiciava o *acesso sexual* desde os tempos pré-hispânicos, sendo inclusive proibido que ordens religiosas de mulheres, como as carmelitas, a ingerissem. O fato de o chocolate vinculado às mulheres de origem africana estar presente em documentos e imagens visuais, até para *bater* em seu parceiro espanhol com o moedor, revela que certas qualidades dessa bebida, com relação a seus atributos sexuais, foram associadas às africanas e suas descendentes na sociedade novo-hispana, como parte dos estereótipos e preconceitos em torno delas desde os primeiros tempos.

Outro elemento que caracterizava as mulheres de origem africana na Nova Espanha era o uso de um tipo de saia chamado *saya de embrocar*, normalmente de cor preta, com a qual aparecem em várias imagens, como em biombos, mas sobretudo em quadros de castas. Como se sabe, na Nova Espanha, desde o início a forma de vestir foi símbolo da condição social e econômica das pessoas, e até leis, regulamentos e normas sociais enfatizavam que as pessoas deveriam se vestir de acordo com seu nível e, portanto, seu lugar na sociedade. Ape-

sar disso, e da importância que a roupa tinha na Espanha como indicador da posição social e econômica, a sociedade novo-hispana era mais irreverente e livre no uso da vestimenta, como assinala Viera (1777/1992) no século XVIII: “O homem mais decente e da mesma maneira ostentosa se apresentam suas mulheres, que não se distinguem no traje das mais senhoras”. E mais adiante: “É uma maravilha vê-las nos templos e nos passeios, de modo que muitas vezes não se consegue saber qual é a mulher do conde, qual é a do alfaiate” (p. 95).

Ao que parece, diante da demanda, foram desenvolvidas roupas para certos grupos, que se tornaram representativas durante muito tempo. Por exemplo, a mencionada *saya de embrocar* usada por algumas mulheres, entre elas *negras* e *mulatas*, que escandalizou viajantes como Gemelli Carreri (1699/1995) no fim do século XVII:

As mestiças, mulatas e negras, que são a maior parte da população, não podendo usar manto, nem se vestir à espanhola e desdenhando o traje dos índios, andam pela cidade vestidas de um modo extravagante, pois usam como que uma anágua atravessada sobre as costas ou na cabeça à maneira de manto, que as faz parecer outros tantos diabos. (p. 25)

Quase um século depois, Ajofrín (1965) também se referiu a essa roupa usada pelas mulheres de origem africana, mas de maneira mais precisa:

O traje das negras e mulatas é uma *saya de embrocar* (um tipo de vasquinha pequena de seda, com colchetes de prata, e uma boa fita ou laço como bainha), a qual usam sobre a cabeça ou sobre os ombros, passando a cabeça pela abertura ou cintura da saia: usam seus vestidos, que chamam de anáguas, de tecido da China com franjas da Holanda ou ricas rendas e sapato honesto. (pp. 59-60)

A *saya de embrocar* de cor preta e com fechos de prata ou laços que Ajofrín descreve aparece em várias ocasiões nos quadros de castas do século XVIII. Essa roupa pode ter sido elaborada na Nova Espanha, e seu uso ter se propagado sobretudo no século XVIII, possivelmente, entre outras coisas, pelo decreto que proibia *mestiças*, *mulatas* e *negras* de andar vestidas como *índias*. Não se conta com testemunhos precisos sobre a forma de vestir das africanas naquela época, mas é interessante observar que uma capa utilizada pelas mulheres berberes do norte da África é muito parecida na forma e no uso de fechos de cada lado. Talvez houvesse alguma influência africana na confecção dessa roupa; embora seja difícil comprovar isso, a verdade é que, apesar de haver muito a pesquisar, essa saia caracterizou as mulheres de origem africana na Nova Espanha e lhes conferiu certa singularidade.

Finalmente, o gênio, o temperamento ou o caráter das mulheres de origem africana na sociedade novo-hispana tinha certas diferenças em relação ao de outras mulheres. Como mencionado no início do texto, isso não se devia apenas aos estereótipos e preconceitos ligados a elas, de que seriam mulheres “selvagens e bárbaras”, propensas à sensualidade e à provocação, com virtudes para o sexo e para as atividades “naturais”, consideradas próprias das mulheres, como amamentar. Devia-se, em especial, à ignorância das sociedades europeias sobre o papel da mulher nas culturas africanas, sua importância na fertilidade e na reprodução social, a harmonia entre corpo e espírito, e a existência de uma relação mais fluida e harmônica com o corpo, inclusive nas sociedades islamizadas. Tudo isso, assim como seu comportamento muitas vezes resiliente na Nova Espanha, as transformou em mulheres com certas qualidades reconhecidas até em sua época.

Primeiro, é preciso notar que, como fontes documentais confirmam, reiteradamente elas resistiram à condição de sujeição e lutaram por seus direitos e pelos de seus filhos, ou denun-

ciaram a instâncias correspondentes os maus-tratos e as vexações que sofriam. Por exemplo, sabe-se que africanas e afrodescendentes, sobretudo as escravizadas, mas também as livres, foram alvo de estupro e assédio sexual de seus donos, e em alguns casos de frades e sacerdotes. Esse é o caso de Petrona Hernández, mulata livre casada com Juan Pérez, mestre boiadeiro, e vizinha da cidade de Puebla, que morando em Tlatelolco, em 1622, decidiu denunciar à Inquisição o frade Domingo de Caravallo por assédio: depois de “ter se persignado e depois de ter se confessado, um religioso chamado frei Domingo de Caravallo a assediou para esses torpes e desonestos” desejos (Inquisición, vol. 335, exp. 59, f. 256). Não se sabe se a denúncia teve algum efeito, mas é importante destacar que mulatas livres recorreram a essa instituição quando se sentiram ofendidas ou assediadas.

O orgulho e a desenvoltura das mulatas, como enuncia a inscrição de um quadro de castas do século XVIII, revelam precisamente o “gênio ou temperamento” das mulheres de origem africana, que dicionários da época consideravam arrogância, presunção ou soberba, e ousadia, audácia ou atrevimento.² Sua atitude desafiadora, que pode ser vista em imagens do século XVIII, nas quais discutem e até batem em seu parceiro, assim como em documentos de todo o período colonial, evidencia o fato de que a sujeição à escravidão ou à discriminação teve respostas confrontadoras, possivelmente relacionadas a suas culturas de origem. Esses saberes foram se reproduzindo e se transformando com as novas realidades da sociedade novo-hispana, e se expressando nas atividades cotidianas que desenvolveram com as populações indígenas e espanholas. Os dons mágicos que lhes atribuíam, e que muito provavelmente tinham a ver com seus conhecimentos e saberes, as formas de vestir

2. Ver Covarrubias Orozco (1611/1977) e Real Academia Española (1726-1739/1963).

que as caracterizavam e as atitudes para enfrentar ou manejar diversas circunstâncias da vida dão testemunho de seu traquejo social e também de sua importância na conformação econômica, social e cultural da Nova Espanha.

Referências

- Ajofrín, F. (1965). *Diario de viaje que hizo a la América en el siglo XVIII* (vol. 1). Instituto Cultural Hispano Mexicano.
- Bienes Nacionales. (s.d.). Archivo General de la Nación, México.
- Covarrubias Orozco, S. (1977). *Tesoro de la lengua castellana o española*. Turner. (Trabalho original publicado em 1611)
- Dimas Arenas, T. (2020). La población afrodescendiente en Sombrerete durante el siglo XVIII: dinámica demográfica y vida cotidiana. Em R. Castañeda García & J. C. Ruiz Guadalajara (org.), *Africanos y afrodescendientes en la América hispánica septentrional: espacios de convivencia, sociabilidad y conflicto* (vol. 2). El Colegio de San Luis; Red Columnaria.
- Fromont, C. (2020). Paper, ink, vodun, and the Inquisition: tracing power, slavery and witchcraft in early modern Portuguese Atlantic. *Journal of the American Academy of Religion*, 88(2), 460-504.
- Gemelli Carreri, J. F. (1995). *Viaje a la Nueva España: México a fines del siglo XVII*. Universidad Nacional Autónoma de México. (Trabalho original publicado em 1699)
- Glantz, M. (1995). Las ascasis y las rateras noticias de la tierra: Manuel Fernández de Santa Cruz, obispo de Puebla. Em M. C. Maquívar (org.), *La "América abundante" de Sor Juana*. Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Guerrero, A. (2021). Bolsas mandingas en Cartagena de Indias durante el siglo XVII. *Memorias*, 43, 69-93.

Inquisición. (s.d.). Archivo General de la Nación, México.

Real Academia Española. (1963). *Diccionario de autoridades*. Gredos. (Trabalho original publicado em 1726-1739)

Velázquez, M. E. (2011). Comida, chocolate y otros brebajes: africanas y afrodescendientes en el México virreinal. Em C. Good Eshelman & L. E. Corona de la Peña (org.), *Comida, cultura y modernidad en México: perspectivas antropológicas e históricas*. Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Viera, J. (1992). *Breve y compendiosa narración de la Ciudad de México*. Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora. (Trabalho original publicado em 1777)

Tradução do espanhol: Ricardo Duarte

Calibán -
RLP, 22(2),
147-153
2024

Boniface Ofogo Nkama*

Afro-latinos: vestígios, memória e cicatrizes

Entre os séculos XVI e XVIII, mais de vinte milhões de africanos chegaram escravizados a diferentes litorais das Américas, num comércio que representou a maior humilhação para a raça humana. A maioria dos cativos provinha da costa ocidental da África. Os negreiros tinham medo de penetrar no coração do continente, desconhecido e inóspito para eles. Os escravizados procediam de grandes impérios pré-coloniais, como o Império Mandinga, o Reino Yoruba, o Reino Ashanti e o Império Bakongo, todos eles berços das mais antigas civilizações do continente, com a mais variada e inesgotável tradição oral africana.

Os africanos capturados ou vendidos pelos próprios irmãos carregavam consigo um rico patrimônio oral imaterial, um dos mais voláteis que o ser humano tem. Muitos sabiam cantar, contar histórias, recitar epopeias e tocar instrumentos. Eles faziam parte da casta dos griôs. Outros, como Benkos Bioho, fundador de San Basilio de Palenque (de quem falaremos adiante), pertenciam à nobreza.¹

* Université de Lille.

1. San Basilio de Palenque é um povoado afro-colombiano situado a cinquenta quilômetros de Cartagena das Índias e habitado por descendentes dos *cimarrones* [escravos fugidos] que conquistaram sua liberdade nos anos 1600. Declarado pela Unesco Obra-Prima do Patrimônio Oral e Imaterial da Humanidade, esse território libertário foi várias vezes visitado por Mbuyi Kabunda.

Procediam de sociedades de oralidade primária. Por desconhcerem a escrita, com exceções que confirmam a regra, as histórias, lendas, epopeias, mitos, provérbios, conhecimentos medicinais e até a própria história de suas tribos tinham sido recebidos séculos antes, da boca dos mais velhos.

Uma vez na América, os escravizados eram condenados a perder tudo, a começar pelo próprio nome. Jovens guerreiros ou adolescentes púberes antes chamados de Traoré, Kouyaté, Sidibé ou Mandinga eram repetidamente espancados até atenderem pelo sobrenome de seus captores e por seus novos nomes. Também eram forçados a renunciar a suas religiões ancestrais, sendo-lhes imposto o cristianismo como religião.

A intenção de espoliação e aculturação não impediu, porém, que os escravizados se guissem realizando seus ritos ancestrais na clandestinidade ou na escuridão da noite, ou que se sentassem para cantar sua solidão e sua tragédia nos poucos momentos livres que tinham. Esses cantos de melancolia e liberdade nas plantações de algodão mais tarde evoluíram para o *blues* e o *jazz*. Da mesma forma, o ritmo dos tambores africanos teve influência decisiva nos atuais ritmos latinos, como o *son*, a *guaracha*, o *bolero*, o *merengue*, o *samba*, a *cúmbia*, o *vallenato* e o *mapalé*. Quando tinham filhos, ou quando tinham que cuidar dos filhos dos senhores, as mulheres negras nunca deixavam de cantar as canções de ninar africanas, cheias de poesia e ternura.

Graças aos africanos heroicos e ao legado oral que transmitiram a seus descendentes, sobrevivem até hoje contos, canções de ninar, mitos, lendas, epopeias e também práticas religiosas como o vudu e a *santería*. Enquanto os negros eram submetidos a trabalhos forçados e falta de liberdade, seu único refúgio era essa riqueza oral imaterial que traziam consigo. Por seu sacrifício e sua rebelião, a América tem hoje uma herança africana viva e inesgotável. Devido à transmissão oral, a América Latina é considerada o único subcontinente mestiço, étnica e culturalmente.

O valor e a força da memória oral dos escravizados desafiaram com sucesso obstáculos como a passagem do tempo, a mistura étnica, o isolamento social e cultural, e a perda paulatina do idioma original.

Segundo Agustín García Calvo (2002), a realidade “é aquilo do que se fala” (p. 15); no caso dos afro-latinos, a realidade histórica mostra exatamente o contrário. Com a perda da maioria dos idiomas, não só a realidade cultural em que tinham sido educados não desapareceu como, em vez disso, souberam reformulá-la no idioma do captor, conservando ou reorganizando alguns conceitos para garantir a transmissão cultural. O espanhol e o português da América Latina são idiomas mestiços. Estão repletos de nomes de lugares, plantas, comidas, instrumentos musicais, ritmos – todos eles de origem africana e indígena. Com o legado oral dos primeiros escravizados, composto pelas mais variadas expressões da oralidade, ou com a simples tipologia e temática dos contos orais, é possível estabelecer a procedência aproximada das distintas comunidades de afro-latinos.

Quais são os mecanismos pelos quais se deu a transmissão oral entre diferentes gerações das comunidades afro-latinas? Como obter certa reparação moral que contribua para sanar as feridas?

Responder a essas perguntas é o objetivo de um projeto, iniciado há vários anos, de realizar estudos de campo em distintas áreas de concentração da população negra. O que

apresento aqui são apenas conclusões bastante provisórias extraídas das mais de cinquenta viagens exploratórias feitas desde 2005 a Cuba, Brasil, Colômbia, Equador, Costa Rica e Venezuela. Para começar veremos algumas constantes observadas na transmissão oral entre as diferentes comunidades afro-latinas. Depois nos concentraremos no caso específico de San Basilio de Palenque, o paradigma do fenômeno da transmissão oral entre os afro-latinos, um exemplo de luta e resistência. Por fim tiraremos as conclusões dessa análise.

1. O mito do eterno retorno, ou a idealização da África

No campo da transmissão oral, alguns traços, personagens e ritos próprios da oralidade observados entre os afro-latinos têm seus equivalentes na África, ainda que tenham sido atualizados, transformados e reorganizados devido à cristianização forçada, ao contato com as culturas europeias e indígenas, e à passagem do tempo.

1.1. O papel das pessoas mais velhas na transmissão oral: através do “Conselho dos Anciãos”

Numa sociedade em que predomina o modo oral de transmissão da cultura, os avós desempenham um papel central. Eles encarnam a sobrevivência da memória coletiva. Se na África um ancião que morre é uma biblioteca que se queima – nas palavras de Amadou Hampâté Bâ (Ekoungoun, 2014) –, entre os afro-latinos essa figura mantém seu papel, embora vivam num contexto de oralidade secundária. Em San Basilio de Palenque, onde a organização social é feita por grupos etários, os *kuagros* compostos pelos mais velhos desempenham a função de transmissores dos costumes, lendas e história do povo afro-colombiano.

Entre os negros da província de Limón, Costa Rica, cuja memória coletiva se perde na Jamaica, são os avós que mantêm vivo o vínculo com a tradição oral africana. Eles foram



Rosana Paulino

Parede da memória, 1994-2015. Instalação. Patuás em manta acrílica e tecido costurados com linha de algodão, fotocópia sobre papel e aquarela. 8 x 8 x 3 cm (cada unidade, aproximadamente). Acervo da Pinacoteca de São Paulo. Foto: Isabella Matheus.

da Jamaica para a Costa Rica no fim do século XIX para construir uma via férrea. Muitos jovens não têm consciência de que a Jamaica foi apenas uma escala em seu longo exodo e a consideram sua pátria-mãe. Pensam que suas raízes estão lá. Como forma de protesto, eles se negam a falar espanhol e só se comunicam em inglês (como os jamaicanos), usam sobrenomes ingleses, dançam calipso, comem *rice and beans*, contam história de um astuto *brother Ananzy* e sonham com a Jamaica. Muitos acham que esse tipo de conto tem origem inglesa. Mas os avós sabem que são contos de origem africana. Eles os escutaram da boca de seus progenitores, alguns dos quais tinham sido escravos ou filhos de escravos.

Numa noite de contação de histórias no Black Star Line, sede do Centro Cultural Marcus Garvey, durante a qual algumas avós contaram contos do Hermano Araña, os jovens ficaram surpresos ao descobrir que os contos protagonizados por Ananzy eram de origem africana, especificamente yoruba: “Isso quer dizer que esses contos não foram escritos pelo

homem branco?”, perguntou um jovem de trinta e poucos anos.

Eu expliquei que certamente algum branco os tinha compilado, mas que esses contos ainda são contados nas noites de Benin, Nigéria ou Togo. Foram seus antepassados que os levaram para a América e eles são contados entre os negros de Cuba, de Salvador (Bahia) e do Caribe dos Estados Unidos.

1.2. A importância da mulher na transmissão oral

Na África como na América, a mulher negra desempenha um importante papel na transmissão oral, através dos cantos, canções de ninar e contos. O primeiro contato que a criança tem com a palavra oral se dá pelas canções de ninar de sua mãe. A ternura das mulheres negras se manifesta por meio dessas canções que cantam enquanto mantêm o filho atado às costas. Em geral, são as mães e avós negras que cantam e contam contos aos filhos e netos, embora existam outras figuras que cumpram essa função, como o griô.

1.3. A existência de um personagem que encarna a sabedoria

Um babalô é um sacerdote do culto a Orula, deus orixá da adivinhação na religião yoruba. *Babalô* significa “pai sábio”. É uma figura muito presente em Cuba, e não só entre os negros. Muitos *santeros* cubanos são brancos. Sua palavra é sagrada. Além disso, ele é um excelente contador de lendas (*patakis*, em yoruba). Quando alguém vai pedir ao babalô que leia o oráculo de Ifá, o babalô narra uma lenda que a pessoa deve interpretar e aplicar à situação que a preocupa.

Esse personagem existe em todas as regiões da África negra, adotando diferentes nomes de acordo com a etnia. No Senegal e em outros países de influência islâmica, é o morabito; em Camarões, é o *modibo*. Essas pessoas, além de serem os melhores intérpretes do Alcorão, são mediadoras entre os mortais e Alá, e encarnam a sabedoria. Nas comunidades animistas, como os Ewe de Togo, o personagem equivalente é o “feiticeiro”, o que sabe tudo, adivinha tudo e é também um mestre da palavra. Ele tem uma poderosa capacidade narrativa e, às vezes, usa amuletos, totens e fetiches.

1.4. A existência de um personagem que conhece e sabe transmitir as histórias melhor do que ninguém

Griô é uma palavra wolof que significa “pássaro voador”. É um mestre da palavra, o repositório da memória coletiva. Conhece perfeitamente a história do povo, a biografia de seus habitantes e as melhores lendas e contos populares. Encarna a “biblioteca oral”. Esse personagem continua vivo na maioria das comunidades da África ocidental. Entre os afro-latinos, essa figura se fundiu a outras, como o babalô.

Mas as influências externas, como a religião, o contato intercultural e a mistura étnica, fizeram os dois processos de transmissão oral evoluírem de maneira distinta. No caso da África, foram a colonização e a cristianização posteriores à escravidão que tiveram

maior impacto na transmissão oral, relacionada com as práticas rituais.

Com a colonização, veio o cristianismo. A principal tarefa evangelizadora dos missionários consistia em erradicar a idolatria dos costumes africanos. Não conseguiram. Embora o africano tenha se convertido formalmente ao cristianismo, ele seguiu cultuando em segredo os ancestrais e os seres inanimados. Com a colonização, veio também a escrita, ainda que alguns povos nativos já tivessem desenvolvido a sua, como os etíopes e os Bamoun de Camarões. As primeiras compilações de contos populares africanos foram feitas por autores pertencentes ao clero ocidental. Nesse tipo de compilação, é claramente perceptível o filtro da moral judaico-cristã. No fim do século XIX, o etnólogo alemão Leo Frobenius publicou a compilação *O Decameron negro* (1983), não influenciada pela moral católica. Como bom antropólogo, e fiel à tradição luterana, o compilador não submeteu as histórias ao filtro da moral. No começo do século XX, o poeta surrealista Blaise Cendrars descobriu os contos africanos, ficou fascinado por sua estrutura cubista e publicou a adaptação *Pequenos contos negros* (1989), que causou verdadeira sensação nos círculos culturais parisienses.

No caso da diáspora, além do cristianismo, a transmissão oral também foi afetada pela repressão do regime escravista, pela falta de vida comunitária e, depois da libertação, pela desigualdade social e racial, pelas migrações e pelo contato com outras culturas. Pela falta de vida comunitária, as instituições africanas dedicadas à oralidade, onde tradicionalmente o povo se reunia para conversar, como “a árvore da palavra”, desapareceram.

2. San Basilio de Palenque, Patrimônio Oral e Imaterial da Humanidade

San Basilio de Palenque é o emblema da liberdade para os afrodescendentes colombianos, e mesmo para os afrodescendentes de toda a

América Latina. É um corregimento do município de Mahates, departamento de Bolívar. Vivem ali cerca de 3500 negros, livres desde o século XVII, ou seja, dois séculos antes da abolição da escravidão.

Foi fundado pelos escravos que, cansados de suportar os maus-tratos de seus captores, fugiram para os *palenques* da costa norte. Na época da escravidão, um *palenque* era qualquer território povoado por *cimarrones* [escravos fugidos]. San Basilio de Palenque deve sua fama ao fato de ser o único *palenque* que permanece intacto, e na luta para preservar seus traços identitários.

Os *palenqueros* conservam uma consciência étnica que lhes permite se entender como povo, graças a seu idioma, o *palenquero*, única língua *criolla* com base lexical espanhola e africana em todo o continente americano.

Segundo as crônicas da época, um certo Benkos Bioho era um escravo de origem banta que chegou a Cartagena das Índias em 1599. Criado na África sob o espírito da guerra, Benkos organizou uma fuga com outros escravos, com os quais fundou o Palenque de San Basilio. Sobre isso, o frei Pedro Simón (1892) escreve:

Em esses tempos [1599] começou uma revolta e fuga de certos negros *cimarrones* naquela cidade de Cartagena das Índias, cujos primeiros passos foram um Juan Gómez, vizinho dela, maltratar alguns dos que tinha; havia entre eles um que se chamava Domingo Bioho, tão espirituoso, valente e ousado, que teve a coragem de fugir da casa de seu senhor, e levar consigo outros quatro negros, sua mulher e três negras, todas de sua senhora, que com outros que fizeram o mesmo, escravos de Juan de Palacios, vizinhos da mesma cidade, fugiram, sendo todos até trinta, ao matagal e ao pântano de Matuna, que estão na parte sul. (p. 219)

Durante duas décadas, Benkos e seus companheiros organizaram um batalhão para enfrentar a Coroa espanhola. Suas únicas reivindicações eram a liberdade, a autonomia de governo e a demarcação do território. Diante da impossibilidade de subjugar-los, e devido à dificuldade do terreno e à tenacidade dos *cimarrones*, a Coroa concedeu por fim uma série de privilégios para Benko e para os seus, como a liberdade de circular por toda a região, incluindo Cartagena, e o direito de portar armas e ser tratado com dignidade dentro e fora de seu povoado.

Diz o frei Pedro Simón sobre ele:

Permitir que entrassem na cidade e saíssem dela com seu capitão Dominguito, como faziam a todo momento, e o Bioho andava com tanta arrogância que, além de andar bem-vestido à espanhola, com espada e punhal de ouro, tratava sua pessoa como um grande cavalheiro. (p. 223)

A paz conquistada durou vinte anos. Em 6 de março de 1621, Benkos foi traiçoeiramente capturado e condenado à forca. Numa carta dirigida ao rei da Espanha, o governador de Cartagena, D. García Girón, justificou essa pena capital pela crescente popularidade de Benkos:

Das coisas mais dignas de resolver foi a revolta que aconteceu numa cidade de uns negros cujo caudilho e capitão era um negro chamado Domingo Bioho, negro tão belicoso e valente que, com seus embustes e encantos, levava atrás de si todos os povos da Guiné que havia nesta cidade. [...] E sem poder castigar nem a ele nem aos negros rebeldes que levava consigo, adotou-se com ele um proceder muito desigual e permitiu-se que viesse a estabelecer-se a vinte léguas daqui, com todos os seus soldados, os quais fizeram e fundaram um povoado que se chamou Matuna, um forte entre pântanos, e canos

de água, e fortificando-se nele com muitos *palenques* Domingo Bioho nunca consentiu que nenhum espanhol entrasse armado em seu povoado. (Sucre, 1928, p. 108)

Depois de um século de destruição e reconstrução de seu povoado, os *palenqueros* alcançaram a paz definitiva em 1713, com a assinatura da *entente cordiale*, graças à mediação do bispo de Cartagena, Antonio María Cassiani.

Desde então, é comum encontrar seu nome nos relatos épicos dos avós, nos cantos infantis, nas canções populares e, sobretudo, na história de Palenque contada pelos *palenqueros*.

Em Palenque se fala o *palenquero*, ou banto, para os mais velhos do povo. Trata-se de um idioma desenvolvido e transmitido oralmente, que mistura palavras de origem africana, especificamente banta, com uma base lexical espanhola e portuguesa. Devido a esse idioma *criollo*, foi possível estabelecer que os *palenqueros* vieram de regiões bantas. São as palavras-chave das línguas bantas, como *monasito* (menino), *moto* (homem), *ma ngombe* (gado), os marcadores de plural *ma* ou *ba*, presentes no *palenquero* e comuns a todos os idiomas bantos, desde o centro de Camarões até a África do Sul, que indicam a ascendência banta dos *palenqueros*. Os pronomes possessivos, assim como nas línguas bantas, são postos depois do substantivo.

Em sua descrição da gramática *palenquera*, Carlos Patiño Roselli (1971) mostra que a língua *criolla* de Palenque apresenta a marca de muitos elementos de idiomas do Congo e de Angola, em suma, de países cientificamente reconhecidos como pertencentes à área linguística banta. Ao manter vivo o idioma de seus antepassados, enriquecendo-o com os idiomas circunstanciais, os *palenqueros* demonstraram que a conservação de um idioma não depende necessariamente de uma cultura escrita, mas da transmissão oral feita entre os membros do grupo.

Os costumes, as tradições herdadas dos primeiros escravizados, os saberes medicinais e o idioma foram transmitidos oralmente. Os avós *palenqueros*, como acontece na África, são a coluna vertebral dessa transmissão. Eles se sentem orgulhosos da história *cimarrona* de seu povo, e transmitem a seus descendentes o sonho da África, sua pátria-mãe.

O *lumbalú* designa os complexos rituais fúnebres, e é celebrado durante nove dias, período em que todos os familiares e pessoas próximas do falecido, como na África, interrompem suas atividades cotidianas e, se estão fora do povoado, devem retornar para o velório. Durante todo o ritual, o morto é acompanhado pelo som de tambores e pelo grito de dor das mulheres, porque se acredita que isso facilite o trânsito para o além.

Nos últimos anos, o processo de transmissão se viu ameaçado pela discriminação racial, pela migração forçada, pela aculturação e pela falta de apoio institucional.

Em 2005, a Unesco declarou o espaço cultural de San Basilio de Palenque Obra-Prima do Patrimônio Oral e Imaterial da Humanidade. Esse reconhecimento ajudou a desenvolver programas educativos e projetos de pesquisa e revitalização que estão fortalecendo a identidade cultural e os laços que unem os *palenqueros* a suas raízes africanas.

Os afro-latinos têm o direito de preservar a memória coletiva. É uma forma de curar os traumas causados pela escravidão. Eles também têm o direito de conhecer a realidade social e cultural da África. É preciso construir pontes que lhes permitam conhecer a terra de seus ancestrais. Alguns mecanismos de intercâmbio surgiram na arte (entre músicos cubanos e africanos). Para o Festival de Tambores de Palenque, costumam convidar grandes artistas da rumba congoleza.

É preciso estabelecer mecanismos formais que possibilitem o fluxo de informação e de tendências culturais entre os povos, de igual para igual. A oralidade de cada lado do Atlân-

tico deve se reencontrar. Os Estados de ambas as margens do Atlântico devem transformar o comércio triangular de ouro e escravos numa relação de enriquecimento mútuo. Essa seria uma maneira eficaz de cicatrizar as feridas da alma.

Numa entrevista com Marta Johnson, líder da comunidade afro-costa-riquenha, esta declarou:

Nós, negros, fomos vítimas da pior humilhação que um ser humano pode sofrer, como os judeus. Eles receberam um reconhecimento, uma reparação, com a criação de um Estado que conta com o apoio dos países mais poderosos da Terra. Mas nós, negros, continuamos esperando que alguém nos ajude a curar nossas feridas. Precisamos que o mundo mantenha viva a memória do que aconteceu. A verdadeira escravidão, a mental, só vai terminar com o sincero reconhecimento de nossa memória.

Referências

- Cendrars, B. (1989). *Cuentos negros para niños blancos*. Espasa Calpe.
- Ekoungoun, J.-F. (2014). Archives Amadou Hampâté Bâ: vers une politique de conservation cohérente. *Continents Manuscrits*, 1.
- Frobenius, L. (1983). *El Decamerón negro*. Losada.
- García Calvo, A. (2002). *Contra la realidad: estudios de lenguas y cosas*. Lucina.
- Patiño Roselli, C. (1971). Lingüística estructural y gramática española. *Noticias Culturales*, 122.
- Simón, P. (1892). *Noticias históricas de las conquistas de tierra firme en las Indias Occidentales* (vol. 5). Medardo Rivas. <https://tinyurl.com/h7xm5r3s>
- Sucre, L. A. (1928). *Gobernadores y capitanes generales de Venezuela*. Litografía y Tipografía del Comercio.

Tradução do espanhol: Ricardo Duarte

Monolinguismo como política de inclusão/exclusão: a dignidade da pessoa humana na escola rural angolana

Considerações iniciais

A discussão contemporânea tem se voltado à questão da dignidade da pessoa humana como uma preocupação dos Estados, pois se encontra consagrada nas Constituições de Repúblicas. É por via da lei magna que esforços devem ser envidados, evitando-se atrocidades, conservando-se o direito de igualdade de cada sujeito. Desse modo, os estudos sobre políticas público-linguísticas e justiça social, políticas educacionais e democracia linguística, entre outras temáticas, procuram adentrar esse campo de reflexões, que envolvem as ideologias coloniais e as de construção de Estado-nação, arraigadas em preceitos de homogeneização linguística.

O descrito pode ser constatado na Constituição da República de Angola (2010) e na Lei de Bases do Sistema de Educação e Ensino (2020). A lei magna instituiu a hegemonia linguística ao atribuir à língua portuguesa o estatuto de língua oficial e de uso em todas as esferas da vida social. Embora a lei revele preocupação com a igualdade, a justiça e a democracia, muitas comunidades enca-

ram esse discurso como utópico, na medida em que a recuperação e a revalorização das identidades linguístico-culturais continuam silenciadas, reverberando o sistema e as práticas coloniais. Essa política excludente é observada, por exemplo, no ensino ministrado somente em/na língua portuguesa em contextos de diversidade linguística, fazendo vítimas as línguas, as culturas e os conhecimentos desses sujeitos.

O monolinguismo como bandeira para a construção do Estado-nação angolano pode ser entendido como um ideário de inclusão/exclusão que, através da homogeneização linguística, intercepta e silencia povos, línguas, culturas e práticas. Assim, questiona-se a política linguístico-educacional em prol da dignidade da pessoa humana em Angola multilíngue. O artigo visa refletir sobre como as políticas linguístico-educacionais preservam a dignidade da pessoa humana num cenário de diversidade linguística em escola rural angolana.

Os meandros de uma política monolíngue e a dignidade da pessoa humana

Discorrer sobre a política monolíngue em contexto de diversidade linguística exige, ne-

cessariamente, adentrar no processo histórico de colonização e de compreensão de seus meandros no pós-independência em Angola. A seção será desenvolvida ancorada à dignidade da pessoa humana, consagrada na lei magna (Constituição da República de Angola, 2010).

Angola é um país de diversidade linguística localizado na África subsaariana e habitado por povos de origem bantu, khoi, san e indo-europeia, esse último resultado da colonização (Bernardo & Severo, 2018). O sistema colonial que explorou o país por cerca de quinhentos anos implementou uma política de assimilação, instrumentalização e opressão, que disseminou ideologias linguísticas e culturais portuguesas através da implementação de um sistema de ensino que obrigava os filhos dos sobas, régulos e demais autoridades tradicionais a frequentarem o ensino na capital, Luanda, e se tornarem emissários da língua e sua cultura à comunidade aldeã, de modo a silenciar as suas identidades e mundividência (Liberato, 2014). A Igreja católica, através da Santa Sé, e os portugueses atingiram a espiritualidade e a moral e institucionalizaram uma educação com matriz ocidental, uma educação voltada ao processo de assimilação e aculturação dos angolanos (Nkuma, 2021). Essa atitude reflete o quanto as ideologias e a educação colonial visaram “a desestruturação e a reestruturação mental e moral dos nativos africanos a fim de os tornar mais dóceis ao seu projeto de dominação, colonização e exploração de sua riqueza” (Gime, 2022, p. 144).

O Decreto n. 77 (1921), consignado por Norton de Matos, alto-comissário do governo português, procurou reforçar o silenciamento das línguas nacionais ao instituir o ensino somente na língua portuguesa, sob a alegação de que as línguas nacionais causariam embaraços na ordem pública, na liberdade e na segurança dos portugueses. Essa política de silenciamento pode ser observada nos artigos e incisos que se seguem:

Art. 1º; pontos:

- 3) É obrigatório em qualquer missão o ensino da Língua Portuguesa;
- 4) É vedado o ensino de qualquer língua estrangeira.

Art. 2º Não é permitido ensinar nas escolas de missões línguas indígenas.

Se por um lado descreve-se as ações praticadas pelo sistema colonial como uma autêntica violação dos direitos do povo, por outro, esperava-se que, após a independência, o país viesse a recuperar os valores silenciados de identidade linguística e cultural como forma de “ressurreição”, mas percebe-se, em vez disso, que “restaurar a nação em uma situação como esta é, na essência, sonhar um ideal romanticamente utópico, o qual é solapado pela realidade política” (Said, 1993/2011, p. 340).

Por isso, a lei magna da República de Angola pós-independência, no art. 1º, assevera:

Angola é uma República soberana e independente, baseada na *dignidade da pessoa humana* e na vontade do povo angolano, que tem como objetivo fundamental a *construção de uma sociedade livre, justa, democrática, solidária, de paz, igualdade e progresso social*. (Constituição da República de Angola, 2010, grifo nosso)

A Constituição acrescenta, no art. 19, inc. 1, que “a língua oficial da República de Angola é o português”. O inc. 2 destaca: “*O Estado valoriza e promove o estudo, o ensino e a utilização das demais línguas de Angola, bem como das principais línguas de comunicação internacional*” (grifo nosso). O monolinguismo oficializado e institucionalizado rotula as outras línguas como “línguas nacionais”, designação que acarreta implicações de subalternidade em relação à língua legitimada, a língua portuguesa (Bernardo & Severo, 2018). Porém, o cenário em voga encaminha-

* Instituto Superior de Ciências da Educação de Cabinda.

-nos à questão da dignidade da pessoa humana observada a partir de situações económicas e sociais, e a última em que refletimos é a política linguística angolana como espaço de inclusão/exclusão.

Sarlet (2001/2015) entende a dignidade da pessoa humana como

a qualidade intrínseca e distintiva reconhecida em cada ser humano que o faz merecedor do mesmo respeito e consideração por parte do Estado e da comunidade, implicando, neste sentido, um complexo de direitos e deveres que assegurem a pessoa tanto contra todo e qualquer ato de cunho degradante e desumano, como venham a lhe garantir as condições existenciais mínimas para uma vida saudável, além de propiciar e promover sua participação ativa e corresponsável nos destinos da própria existência e da vida em comunhão com os demais seres humanos, mediante o devido respeito aos demais seres que integram a rede da vida. (pp. 70-71)

Pensamos que, se a dignidade da pessoa humana é uma preocupação do Estado que envolve o sujeito, seu respeito, ela deixa de ser uma preocupação do Estado quando não são proporcionadas ao sujeito as condições necessárias para que alcance o propalado discurso de dignidade humana. Dito de outra maneira, por exemplo, ignorar a diversidade linguística do país é o mesmo que colocar esses sujeitos em desvantagem em relação aos falantes da língua legitimada e oficializada. É esse “monolinguismo ficcional” como forma de ideologias que produz “um ideal falante nativo imaginário que está muito longe de ser nativo no sentido literal” (Lüpke, 2016, p. 39). Nesses casos, é necessário que o Estado assegure, através da lei magna e das leis e decretos nela conexos, a igualdade de oportunidade, de modo que cada sujeito se sinta parte da sociedade e

consiga dirigir o seu destino, e que o fato de ser falante da língua nacional não seja um impedimento para o alcance de seus objetivos. Pensar dessa maneira é uma forma de deixar de olhar como objetos os sujeitos, pois é a eles que se destina a dignidade da pessoa humana.

Ações que violam a possibilidade de um sujeito ser ensinado, ser julgado e ser atendido nos hospitais em suas línguas tornam os sujeitos vulneráveis, pois a dignidade da pessoa humana como fundamento da lei magna está assente na garantia desse direito consagrado (Bernardo, 2021). Importa referir que o silêncio promovido pela política linguística angolana pró-monolinguismo anula o reconhecimento e a revalorização da diversidade linguística e fere o direito de igualdade e dignidade. O resgate da dignidade como elemento *sine qua non* à condição humana também é um dos fundamentos consagrados na Carta Africana dos Direitos do Homem e dos Povos (1981), da Organização de Unidade Africana (OUA), da qual Angola é signatária, ao realçar questões de liberdade, igualdade, justiça e dignidade. Em seu art. 5º, a Carta Africana afirma: “*Todo o indivíduo tem direito ao respeito da dignidade inerente à pessoa humana e ao reconhecimento da sua personalidade jurídica*” (grifo nosso). Desse modo, fica evidente que “a dignidade não pode ser renunciada ou alienada, de tal sorte que não se pode falar na pretensão de uma pessoa de que lhe seja concedida dignidade, posto que o atributo lhe é inerente dada a própria condição humana” (Sarlet, 2008, p. 16).

Torna-se evidente que a política de homogeneização linguística é uma “ficção”. Ela instala uma crise no exercício da dignidade humana no contexto rural, o que exige o (re)pensar de políticas concretas e praticáveis para o futuro da comunidade rural, pois discursos de que a diversidade linguística viria a causar conflitos etnolinguísticos e instalar o regionalismo acabam por reforçar

um sistema de ensino marginal, de divisão de classes e de antidemocracia linguística e cultural.

A escola rural angolana como lugar de inclusão/exclusão

O empoderamento da língua portuguesa como a língua de ensino em todas as escolas do território nacional circunscreve o princípio ideológico do Movimento Popular de Libertação de Angola (MPLA), que visou a homogeneização linguística e cultural do país, dando oportunidade a inúmeros problemas nas escolas do contexto rural, cuja comunidade tem as línguas deslegitimadas como a de comunicação. Em relação a isso, Gime (2022) refere:

A escola, em África, continuou a ser, na maior parte dos casos, um subproduto, um legado do sistema colonial, o que explica a sua natureza elitista e o facto de servir melhor os requisitos do modo de vida metropolitano do que os das nações africanas. (p. 32)

O autor acrescenta que a escola, mediante a sua ideologia, se preocupa em disseminar a cultura da elite, e tudo que não a reflete é silenciado, instituindo-se um sistema de ensino impositivo, antidemocrático, devido à incompatibilidade com o contexto (Gime, 2022).

A atitude descrita pode ser vista como um ato de exclusão da comunidade falante das línguas nacionais, línguas sem lugar e vez na escola. Por isso, diz-se que a escola rural

representa um confronto com um mundo estranho apresentado numa língua estranha e segundo procedimentos a que não es-

tão habituados: a compartimentação, a organização temporal, o confinamento a um local vedado (a escola) e o contacto com alguém externo à comunidade. (Müller, 2011, p. 38)

No nosso entender, o modelo e a forma de escola são problematizados na medida em que ela não responde aos anseios da comunidade a que se destina, o que a torna um lugar de exclusão.

Em estudos diagnósticos sobre o ensino em escolas rurais da província do Bié, alguns dos encarregados de educação revelaram o seguinte:

Os professor farta muito e depois nosso filho não intende nada o professor, noji também não consegui ensina nosso filho por caso da língua. Nossos filho precisa se ensinado nas nossa língua pra noji também ajuda ele. A nossa cultura também nosso filho não aprende na escola. Nassas criança brincava nossa cultura maji agora já não. É umbundu que noji fala em casa sempre e não português. Noji vê a tarefa maji não sabe ajudá porque noji n.o fala e n.o sabe bem português. (Bernardo, 2022, p. 207)

Enquanto a família reivindica, no nosso entender, um lugar de ensino mais real e não ficcional, isto é, que a escola seja pensada tendo em conta o contexto, de modo a reduzir as assimetrias, o abandono e a evasão escolar, em entrevista mantida com a diretora da escola primária Constantino Fragata Tchandalombua, ela revelou-nos o seguinte:

Os papás não andam preocupados se seus meninos vão ou não na escola. Eles, um ou outro é que vem na reunião, quando

convocamos. Alguns papás é que levam mesmo os filhos na lavra, porque quando passamos nas casas da comunidade para saber o porquê das crianças não terem mais frequentado a escola, eles falam que a escola não tem ajudado, não apoia com o material da escola, nem merenda que nos deram só poucas vezes e, ainda por cima, lhes ensinam no português que nós não fala e não tem como ajudar nas tarefas.¹

Percebe-se que a comunidade rural tem manifestado resistência ao modelo e às ideologias que a escola veicula, pois a falta de colaboração com a escola tem a ver com a insatisfação do alcance dos seus objetivos. Por outro lado, levar as crianças na lavra é uma forma de resistência ao plano curricular adotado, que não contempla as práticas da comunidade.

É ainda a respeito do cenário da escola em contexto rural que destacamos um excerto do nosso diário de campo:

A escola feita de areia, o chão poeirento mostrava a sua nudez. Os alunos tinham de levar bancos para sentar. Os pés tornavam-se o apoio para pousar o caderno para escrever. O ambiente em sala de aula não atraía os alunos, era possível observar que enquanto o professor explicasse os conteúdos os alunos conversavam com os colegas mais próximos em umbundu. Não sei exatamente do que conversavam. O professor, preocupado em cumprir com os objetivos da aula. Em nenhum momento parou para pôr a sala em silêncio e pedir a atenção deles para o conteúdo que estava

a ser lecionado. Quando chegou a hora do intervalo era possível notar o entusiasmo dos alunos, aí eles conversavam em voz alta na língua umbundu. No momento em que o professor resolvia ensinar em língua umbundu observamos que os alunos prestavam atenção e seu estado de ânimo era outro.

Essa vivência das escolas rurais tem influenciado a institucionalização de atos de exclusão, que se torna mais violenta ao promover o pouco domínio dos conteúdos lecionados (leitura, escrita, cálculo, entre outros) e da construção do raciocínio, visto que os alunos pensam em suas línguas e lhes é exigido traduzir na língua portuguesa, língua em que possuem pouco domínio da estrutura (Bernardo, 2021; Bernardo & Severo, 2018). É sobre as vivências que a escola rural oferece aos educandos que Calundungo (2020) denuncia:

Tal como estão atualmente organizados muitos dos conteúdos educativos, se corre sérios riscos de as aprendizagens não virem a corresponder às necessidades e expectativas dos alunos, pois estas foram definidas tendo em conta as capacidades, possibilidades e expectativas próprias de adolescentes e crianças que vivem em contextos urbanos. (pp. 238-239)

A partir dessa colocação, entendemos que a política que silencia o sujeito e a participação da família no processo de ensino-aprendizagem de seu educando, em vez de incluir, torna-se excludente; e quem exclui se torna injusto; e quem se torna injusto não

tem como preservar a dignidade da pessoa humana. A escola não pode perder de vista que a família é, pois, fundamental para que o processo de ensino seja eficiente e eficaz, porque é ela que apoia e estimula o filho à adesão ao ensino. A esse respeito, Guebe (2019) aponta: “O uso em simultâneo das duas línguas no processo de escolarização das crianças evita ruptura entre a escola e a família, uma vez a escola necessitar de adaptar-se harmoniosamente às realidades de vida dos alunos” (p. 86).

Considerações finais

Refletir questões de políticas linguísticas em Angola ajuda-nos a entender o papel que elas desempenham para o alcance da dignidade da pessoa humana e, consequentemente, da inclusão dos falantes das línguas não legitimadas. O impacto da institucionalização do monolingüismo em escolas do contexto rural coloca em causa o ensino-aprendizagem e reduz a disponibilidade do aluno ser incluído e aprender na língua que melhor entende e fala. É um imperativo (re)pensar a escola como espaço de socialização do sujeito, de modo a reduzir os efeitos nefastos da política linguística na vida das comunidades que constituem o mosaico sociolinguístico do país. Porém, o impacto da política linguística no exercício da dignidade da pessoa humana consubstancia-se no direito de igualdade de oportunidades, e isso passa, necessariamente, por adoção de políticas públicas linguístico-educacionais democráticas e plurais.

Referências

- Bernardo, E. P. J. (2021). Poscolonialidade e lugares linguísticos (des)conexos no ensino em contexto rural angolano: (in)visibilidades em tela. *Revista Internacional em Língua Portuguesa*, 40, 17-33. <https://tinyurl.com/494a8cpd>
- Bernardo, E. P. J. (2022). Da língua e outras coisas mais na escola rural: um diagnóstico da situação em Ngunda/Bié. Em A. C. Silveira & S. R. G. Balsalobre (org.), *Políticas linguísticas para uma educação de resistência* (vol. 1, pp. 187-218). Zarte.
- Bernardo, E. P. J. & Severo, C. G. (2018). Políticas linguísticas em Angola: sobre as políticas educativas in(ex)cludentes. *Revista da Abralin*, 17(2), 210-233.
- Calundungo, S. (2020). Educação nas zonas rurais. Em A. K. Nguluve, I. Paxe & M. Fernandes (org.), *A Lei de Bases do Sistema de Educação: debates e proposições* (pp. 233-261). Literacia.
- Carta Africana dos Direitos do Homem e dos Povos. (1981). <https://tinyurl.com/2s-37beup>
- Constituição da República de Angola. (2010). <https://tinyurl.com/yj9v6t24>
- Decreto n. 77. (1921).
- Gime, C. (2022). *Fundamentos filosóficos do insucesso das reformas educativas na África Bantu: o caso da RDC, da Zâmbia e de Angola*. DS.
- Guebe, A. (2019). *Educação escolar e educação tradicional: caminhos divergentes e convergentes*. Mayamba.
- Lei de Bases do Sistema de Educação e Ensino. Lei n. 32. (2020, 12 de agosto). <https://tinyurl.com/4wymr48a>
- Liberato, E. (2014). Avanços e retrocessos da educação em Angola. *Revista Brasileira de Educação*, 19(59), 1003-1031. <https://tinyurl.com/yht2zn4k>

1. Conversa estabelecida com Madya, diretora da escola primária Constantino Fragata Tchandalombua, da aldeia de Ngunda, província do Bié, em Angola, durante o mês de outubro de 2021.

- Lüpke, F. (2016). Uncovering small-scale multilingualism. *Critical Multilingualism Studies*, 4(2), 35-74. <https://tinyurl.com/2n2cz2bw>
- Müller, V. R. (2011). *Crianças dos países de língua portuguesa: história, culturas e direitos*. Eduem.
- Nkuma, K. (2021). *Os matumbus e o valor das suas matumbices: os 3 eventos extraordinários da grande ventania de 61*. Nael.
- Said, E. W. (2011). *Cultura e imperialismo* (D. Bottmann, trad.). Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1993)
- Sarlet, I. W. (2008). *A dignidade da pessoa humana* [tese de doutorado]. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. <https://tinyurl.com/yeynutx3>
- Sarlet, I. W. (2015). *Dignidade da pessoa humana e direitos fundamentais na Constituição Federal de 1988*. Livraria do Advogado. (Trabalho original publicado em 2001)

Decolonização do pensamento e intelectualidade orgânica: o papel do Movimento Negro no Brasil

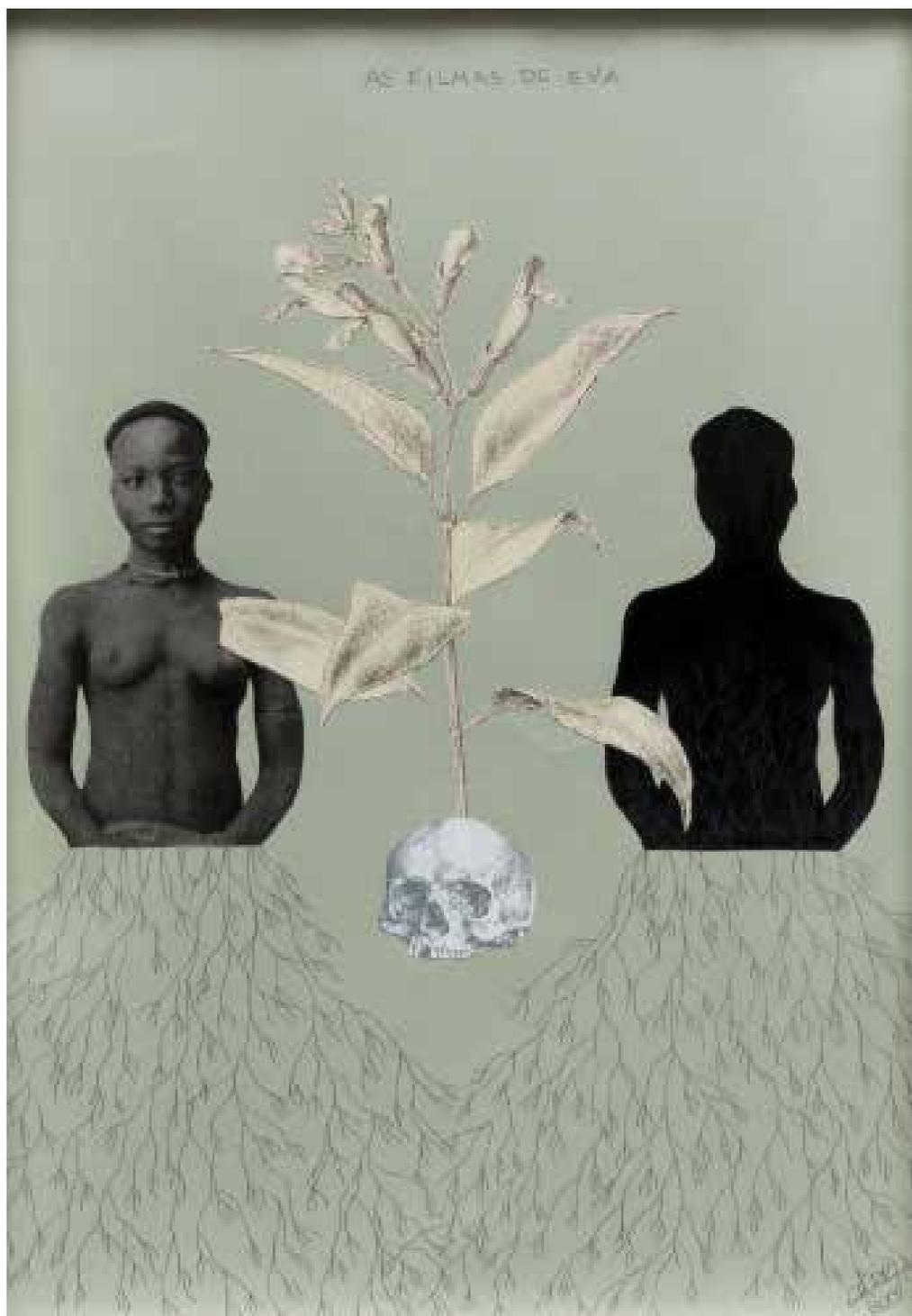
Sabemos que, no processo de migração forçada, um universo foi sequestrado pela violência colonial. Na diáspora afro-latina, esse fato convoca a reconstruir o saber e a ancestralidade pelos processos de reexistência¹ comunitária. Um dos intelectuais mais proeminentes no tema da decolonização é originário da Martinica, uma ilha caribenha. As suas ideias ganharam o mundo como alternativas epistemológicas que têm orientado as lutas pela libertação dos países explorados. Trata-se de Frantz Omar Fanon (1925-1961), que é citado em teses produzidas por grupos de diferentes regiões para auxiliar a análise das relações sociais hoje estabelecidas. A África e a sua diáspora foram impactadas pelas consequências do tráfico humano, e continuam a formular referências linguísticas, filológicas, historiográficas ou estéticas, sempre na direção oposta à colonização.

* Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro.

1. N. da E.: o letramento de reexistência, proposto pela linguista Ana Lúcia Silva Souza, diz respeito à complexidade social e histórica que envolve as práticas cotidianas de uso da linguagem, como fator desestabilizador dos discursos ensinados na escola formal. Reexistir é uma ação estratégica de reconstrução de narrativas que foram sequestradas pela colonialidade, atualizando-as de acordo com epistemologias produzidas na experiência da resistência negra e nas práticas da ancestralidade afro-brasileira. Ver: Souza, A. L. S. (2011). *Letramentos da reexistência: poesia, grafite, música, dança: hip-hop*. Parábola.

Grupos de especialistas, de diversos setores, foram influenciados pelo pensamento revolucionário da América Latina e do Caribe, e esse foi o ponto de partida para a ênfase da pauta sobre outras formas de pertencimento. As teses de Frantz Fanon, Lélia González (1935-1994), Aníbal Quijano (1928-2018), Oyèrónké Oyèwùmí (1957-) e outras/outros intelectuais insurgentes oferecem aportes analíticos. Fanon lutou pela libertação dos povos dominados, em diferentes espaços. Ele não apenas trabalhou com medicina, mas viveu a maior parte do tempo com organizações e partidos implicados na tarefa de decolonização, sofrendo extrema perseguição até a sua morte. Reconhecemos o protagonismo de Lélia González por sua interpretação do Brasil, que criou um conjunto de conceitos nos quais a América Latina, o Caribe e a África são reinterpretados por um olhar afro feminino e antirracista. Participante de um grupo pioneiro no Brasil, envolvido na revisão de narrativas produzidas no campo dos feminismos ocidentais, é justamente por sua teorização como feminista e como intelectual do Movimento Negro que se torna fundamental retomar a forma de Lélia interpretar a sociedade brasileira:

O lugar em que nos situamos determinará nossa interpretação sobre o duplo fenômeno do racismo e do sexismo. Para nós o ra-



Rosana Paulino
As filhas de Eva, 2014. Colagem, grafite e acrílica sobre papel. 49,5 x 39,5 cm.
Coleção particular. Foto: Isabella Matheus.

cismo se constitui como a sintomática que caracteriza a neurose cultural brasileira. Nesse sentido, veremos que sua articulação com o sexismo produz efeitos violentos sobre a mulher negra em particular. Consequentemente, o lugar de onde falaremos põe um outro, aquele que habitualmente nós vínhamos colocando em textos anteriores. E a mudança foi se dando a partir de certas noções que, forçando sua emergência em nosso discurso, nos levaram a retornar à questão da mulher negra numa outra perspectiva. Trata-se das noções de mulata, doméstica e mãe preta. (González, 1984, p. 224)

Mapear as teorias produzidas sobre a África e a sua diáspora faz parte das tarefas de diferentes intelectuais comprometidos com a politização das novas gerações. As mulheres negras contestaram narrativas e confrontaram as ciências sociais com os seus argumentos e cartografias, reconhecidos internacionalmente. Vale a pena nos confrontarmos com a nossa herança, uma vez que somos herdeiras dos discursos já estabelecidos, como Lélia Gonzalez mostra na citação. Intelectual negra, ela cruzou as fronteiras da América Latina e do Caribe para estudar mais de perto os processos de decolonização, cujo resultado é um quadro conceitual de forte impacto, em que a América Latina² ganha centralidade.

Algo muito semelhante se deu com Oyèrónké Oyèwùmí (2021), que oferece uma perspectiva africana e afro-diaspórica ao reinterpretar discursos inventados no Ocidente sobre as populações iorubás da Nigéria e seus traços culturais:

2. N. da E.: expressão cunhada por Lélia Gonzalez para se referir à experiência de resistência dos povos originários e da diáspora, dando visibilidade às histórias secularmente apagadas e reiterando a importância da valorização das matrizes socioculturais *amefricanas* como local de reexistência.

A contribuição característica do discurso feminista para nossa compreensão das sociedades ocidentais é que ele explicita a natureza generificada (e, portanto, corporificada) e androcêntrica de todas as instituições e discursos ocidentais. As lentes feministas desnudam o homem de ideias para todos verem. Mesmo os discursos como os da ciência, considerados objetivos, foram mostrados como masculinamente tendenciosos. (p. 26)

A partir desse lugar de análise, é urgente levantarmos novas questões e investigarmos os caminhos invisíveis que sustentaram as representações desumanizantes das sociedades dominadas pelos países colonizadores.

Por sua vez, Aníbal Quijano (2019) formula uma crítica adotando a noção de colonialidade do poder, em que problematiza a constituição da América Latina e do capitalismo colonial, moderno e eurocêntrico como um novo padrão de poder mundial. É aí, argumenta ele, que tem início a classificação social da população mundial baseada na ideia de raça, com o respectivo processo de construção mental que expressa as mais diversas intenções subalternizadoras da dominação colonial. Por isso, exige-se uma análise das identidades coloniais (índios, negros e mestiços): “Na medida em que as relações sociais que se configuravam eram relações de dominação, tais identidades estavam associadas às correspondentes hierarquias, como constitutivas delas, e consequentemente ao padrão de dominação colonial que se impunha” (p. 227).

Com o quadro analítico proposto por Quijano, entramos em um processo de reinscrição histórica. E como isso não se faz sozinho, as organizações de base estão ganhando importância para aqueles que desejam compreender o pensamento crítico latino-americano e dinamizar novas pautas políticas e pedagógicas. É o que tem acontecido no Brasil, sob a orientação de diferentes intelectuais.

As disputas epistemológicas do Movimento Negro Brasileiro

O Movimento Negro Brasileiro ganha destaque quando propõe rotas alternativas e escolhe a educação como caminho coletivo. Suas associações e núcleos criaram tecnologias antirracistas para promover o processo de inserção de grupos invisibilizados. Suas propostas estão em espaços de aprendizagem formal e não formal, e o movimento foi responsável por planos exemplares, que sustentaram inclusive políticas públicas e projetos de grande impacto em todo o país.

O Movimento Negro Brasileiro denuncia o silêncio que se instaura como um ritual a favor da discriminação racial no sistema educativo; denuncia estereótipos em materiais didáticos; participa da alteração da Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional, para a inclusão do ensino de história e cultura africana e afro-brasileira; participa da criação das Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais; criou as diretrizes para a Educação Quilombola; defende a inclusão de autores em programas de estudo universitários; produziu materiais onde a filosofia africana e afro-brasileira ganhou visibilidade; tem feito pressão junto às universidades estaduais e públicas para a implementação de políticas de ação afirmativa, de cotas raciais e de combate à intolerância religiosa; e criou Núcleos de Estudos Afro-Brasileiros em universidades.

O Movimento Negro é antigo, mas, como aponta Petrônio Domingues (2007), a historiografia não incorporou o destaque do movimento no período da República (depois de 1889):

Havia associações formadas estritamente por mulheres negras, como a Sociedade Brinco das Princesas (1925), em São Paulo, e a Sociedade de Socorros Mútuos Princesa do Sul (1908), em Pelotas. Simultaneamente, apareceu o que se denomina

imprensa negra: jornais publicados por negros e elaborados para tratar de suas questões. Para um dos principais dirigentes negros da época, José Correia Leite, “a comunidade negra tinha necessidade de uma imprensa alternativa”, que transmitisse “informações que não se obtinham em outra parte”. (p. 104)

O autor apresenta aspectos ligados às narrativas sobre a diáspora africana na América Latina, mas vamos aqui nos concentrar no caso do Brasil, que é indispensável nesse panorama. Sociedades inteiras aprenderam que a África é um país e que os africanos já tinham uma tradição de vender pessoas a outros países. Atualmente ainda se pode acompanhar, seja na imprensa oficial, seja em textos orais, denominações como “os descendentes de escravos”. A Lei Imperial nº 3.353, conhecida como Lei Áurea, foi promulgada em 13 de maio de 1888, e por meio dela aboliu-se o tráfico no Brasil. Foi um processo que teve início com outra lei, a Eusébio de Queirós, de 1850, mas o país foi o último a tornar-se independente e o último a abolir completamente a escravatura na região. É tarefa coletiva reconhecer a ausência de teses, no campo das ciências sociais, que expliquem como se conseguiu manter os grupos negros, por muito tempo, fora das referências que fizeram parte da construção do país.

É notável que, nos materiais didáticos brasileiros, a história da educação não mencione nomes-chave que ratificam a liderança negra nos séculos passados. Nem há menção à história de resistência ou ao movimento de luta pela libertação dos/as africanos/as sequestrados/as. Impede-se assim o processo de grande valor para a promoção da justiça epistemológica e historiográfica.

Além disso, entramos no século XXI com sérios problemas de equidade social, especialmente quanto à educação formal. Segundo dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), Censo 2000, apenas 2,1% dos pretos (pretos e pardos) concluíram o en-

sino superior, ou seja, um quinto da taxa dos brancos, que é de 10%. Dos 300 mil (0,4%) que já concluíram mestrado ou doutorado, apenas 1,8% são negros, enquanto 86,4% são brancos. Nesse sentido, quando falo em “negros” sigo a categorização do IBGE³ e me refiro aos grupos ou indivíduos que são assim reconhecidos pelas suas características corporais, como os traços que formam o fenótipo africano, que se destacam mais por formato do rosto, tipo de cabelo e cor da pele, sem qualquer dúvida quanto à filiação étnico-racial. Dados do Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (Ipea, 2005) revelam:

A comparação das taxas de escolarização líquida de negros e brancos é um excelente indicador de como o sistema educacional brasileiro não é capaz de combater as desigualdades raciais: a proporção de crianças de 7 a 14 anos matriculadas no ensino fundamental é de 92,7% para negros e de 95% para brancos; no entanto, somente 4,4% dos negros de 18 a 24 anos estão matriculados em instituições de ensino superior; entre os brancos, esse percentual é cerca de quatro vezes maior, de 16,6%. (p. 194)

Mostra-se, assim, uma armadilha de inspiração colonial, que propõe a não educação dos povos da diáspora africana. Indica-se a consolidação de um projeto no qual as leis⁴ servem para garantir o bem-estar das famílias dos grupos herdeiros dos colonizadores europeus, e não para pensar no bem-estar da totalidade.

Nesse sentido, a perspectiva educacional e pedagógica do Movimento Negro Brasilei-

ro propõe, em conjunto com o Estado, ações efetivas para a inclusão dos povos afro-brasileiros. Trata-se de um esforço político e intelectual. Os afro-brasileiros têm sido representados como estrangeiros, embora constituam mais de 50% da população do Brasil.

O campo de estudos da Educação para as Relações Étnico-Raciais⁵ teve uma fase de grandes conquistas nas duas primeiras décadas do século XXI, quando governos de esquerda ocupavam a máquina burocrática. Ele se consolidou enfrentando muitos obstáculos, especialmente a ideologia da democracia racial,⁶ criada para distinguir o país como um paraíso racial na diáspora africana.

Segundo resultados de uma pesquisa apresentados no documento *Retratos das desigualdades* (Pinheiro *et al.*, 2006), um dos principais momentos em que a discriminação se mostra a uma pessoa é o da socialização por meio da inserção escolar. Isso porque as escolas, juntamente com as famílias, são o espaço privilegiado tanto de reprodução quanto de destruição de estereótipos, e podem quebrar ou manter os efeitos perversos que a discriminação tem sobre os indivíduos. Na década de 1990, alguns estudos sobre a situação do ensino superior chamaram minha atenção devido a comparações com outros países latino-americanos.

5. N. da E.: a Educação para as Relações Étnico-Raciais diz respeito a certas diretrizes para os currículos pedagógicos, que incluem o ensino de história e cultura afro-brasileira e africana como reconhecimento dos repertórios identitários, sócio-históricos e culturais das populações negras de forma equânime em relação aos outros pertencimentos étnico-raciais que compõem a sociedade brasileira, ao lado das indígenas, europeias e asiáticas.

6. N. da E.: democracia racial é uma narrativa que ganha força a partir dos anos 1930, pelo pensamento do sociólogo Gilberto Freyre. Suas bases estão na ideia de que teria ocorrido uma harmonia entre senhores e escravizados, e que a miscigenação racial fazia da nação brasileira uma mistura de matrizes étnicas, o que proporcionaria relações e condições democraticamente iguais, criando um mito sobre a ausência de racismo no Brasil.

3. No Brasil, os movimentos sociais e também os/as intelectuais negros/as que estudam as relações raciais utilizam, na maioria das referências, essa mesma categorização.

4. A Lei de Terras é um exemplo dessa vocação patrimonialista do Estado brasileiro. Sobre o tema, consultar Campos (2010).

A preocupação com a educação formal aparece nos congressos, ponto alto da pauta coletiva, que desde a sua primeira edição têm como objetivo divulgar estudos que apresentem demandas dos povos afrodescendentes. O 3º Congresso Brasileiro de Pesquisadores Negros, realizado em setembro de 2004, cujo tema foi *Pesquisa social e políticas de ações afirmativas para afrodescendentes*, já refletiu as mudanças teóricas e filosóficas, incluindo uma grande quantidade de trabalhos acadêmicos sobre esses processos de reexistência. O evento reuniu mais de seiscentos pesquisadores, incluindo aqueles que atuavam na esfera governamental, sendo grandes referências nas universidades públicas por seus trabalhos. Os jovens estudantes de graduação e de pós-graduação também estão envolvidos com a pauta e com a luta que se desenvolve em todo o território nacional. Os encontros operam igualmente como formação política que atinge diferentes grupos de diferentes regiões. Em 2017, o tema do congresso foi *Novas fronteiras da intolerância racial: velhas práticas de discriminação e novos espaços*. Com tantos desafios, aprendemos que os espaços de formação de ideias cumprem o papel de se impor nos espaços de ensino como espaços do coletivo (movimentos e dinâmicas insurgentes), trazendo um modo próprio de olhar os diferentes saberes e saberes legitimados como científicos.

Muniz Sodré (2012), em seu trabalho sobre decolonialidade, redes e educação, desconstrói e expõe a persistência da monocultura do conhecimento produzida pelo ideal hegemônico moderno, universal e ocidental do conhecimento científico como verdade, sobrepondo-se a outros conhecimentos, oriundos de tradições culturais reduzidas ao *status* de mito nas sociedades colonizadas. As populações racializadas vivem diariamente uma vida de violência de todos os tipos, incluindo-se entre seus desafios a desconstrução de estereótipos.

Como vimos, a ideia de decolonização do pensamento está presente nas apostas feitas

pelo Movimento Negro, e a ênfase está na percepção da existência de uma discussão coletiva sobre formas de lutar. A partir desse ponto de reflexão, pode-se concluir que a história da educação negra é também uma história em que a luta física e retórica permaneceu como obstáculo. As políticas de branquitude⁷ estruturaram-se a partir de um conjunto de ações que garantiram a “não penetração” de um desenho definido pela presença física, pela *performance* estética e linguística, ou seja, por um conjunto de expressões que foram isoladas como clandestinas, com a intenção colonizadora de culturas europeias não brancas. É essencial rever a responsabilidade das ciências sociais na criação de teses que desumanizaram a África e a sua diáspora.

Pensar decolonialmente ajudou, então, os ativistas e intelectuais negros a confrontar a pauta em que a luta de classes continuava a ser o único horizonte da esquerda. Por outro lado, e a partir da ética de Fanon (1952/2008), é possível considerar uma tradução das possibilidades de pertencimento, indicadas pelo Movimento Negro no âmbito geral. Na história dos negros, é fundamental retornar ao lugar de origem, o que Muniz Sodré (1988/2005) destaca ao afirmar que negros de diversas etnias – como nagôs, haussás e outros – participaram da famosa Revolta dos Malês em 1835. Esse é um exemplo do que não está na memória social hegemônica do Brasil, nem de outros lugares onde se encontram sujeitos diaspóricos. A ideia de decolonização do pensamento a que alude a ética de Fanon é atrativa à perspectiva que cruza a abordagem das narrativas sobre o outro colonial e seu des-

7. N. da E.: políticas de branquitude são as vantagens estruturais, os privilégios sociais, econômicos, políticos e subjetivos das pessoas brancas em sociedades estruturadas pelo racismo, perpetuando-o. A psicóloga Cida Bento propõe o termo *pacto narcísico da branquitude*, referindo-se ao compromisso de manter a estrutura racial de privilégio. Ver: Bento, C. (2022). *O pacto da branquitude*. Companhia das Letras.

locamento nas relações estabelecidas a partir dessas inspirações.

Nesse sentido, o dispositivo da branquitude (Castro-Gómez, 2010) marca esses contextos através de processos coloniais e orienta culturalmente as estruturas sociais, bem como as formas de definir o conhecimento que nelas se produz. Na minha opinião, o caminho da crítica e, depois, do diálogo com o Estado, no caso do Brasil, foi a criação de um espaço de negociação.

Notas finais

Portanto, mesmo mantendo a atividade de grupos de intelectuais em suas respectivas organizações, ainda é um desafio construirmos um sentido de pertencimento, uma vez que temos a racialização como herança. Os grupos formados por sujeitos “brancos” reconhecidos, pessoas não racializadas, permanecem com vantagens relacionadas com a sua posição colonial herdada; recebem olhares de reconhecimento que expressam tais formas de identificação. Ao longo dos séculos, foram sendo construídos um *éthos* e modos de conceber a sociedade em que a exclusão não causa desconforto. A surdo-cegueira é um recurso fundamental para proteger e manter a autoidentificação do poder colonial com a branquitude, no sentido adotado por Santiago Castro-Gómez (2010). Mas o papel dos grupos que compõem os movimentos sociais ganha importância. Continuamos a denunciar o brutalismo que serviu para exterminar a juventude afro-brasileira, os povos ianomâmis, e até mesmo para deixar as trabalhadoras domésticas presas como escravas. Localizar os instrumentos que permitam a eliminação do outro é uma tarefa *sine qua non* no século XXI.

Referências

- Campos, A. (2010). *Do quilombo à favela: a produção do espaço criminalizado no Rio de Janeiro*. Bertrand Brasil.
- Castro-Gómez, S. (2010). *La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Pontificia Universidad Javeriana.
- Domingues, P. (2007). Movimento Negro Brasileiro: alguns apontamentos históricos. *Tempo*, 12(23), 100-122.
- Fanon, F. (2008). *Pele negra, máscaras brancas* (R. Silveira, trad.). Edufba. (Trabalho original publicado em 1952)
- González, L. (1984). Racismo e sexismo na cultura brasileira. *Ciências Sociais Hoje*, 2, 223-244.
- Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada. (2005). *Políticas Sociais: Acompanhamento e Análise*, 11. <https://tinyurl.com/3yrnvuys>
- Oyèwùmí, O. (2021). *A invenção das mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero*. Bazar do Tempo.
- Pinheiro, L., Fontoura, N., Prata, A. C. & Soares, V. (2006). *Retratos das desigualdades* (2ª ed.). Ipea; Unifem. <https://tinyurl.com/4mfvt8xc>
- Quijano, A. (2019). *Ensayos en torno a la colonialidad del poder*. Ediciones del Signo.
- Sodré, M. (2005). *A verdade seduzida*. DP&A. (Trabalho original publicado em 1988)
- Sodré, M. (2012). *Reinventando a educação: diversidade, descolonização e redes*. Vozes.

Nasci do carvão

Nasci num bairro de lata, num dos subúrbios da capital moçambicana, nas profundezas da minha Mãe-África. Nasci do carvão. Nasci num tempo em que o meu Moçambique ainda não era sequer uma pátria. A minha terra não passava de uma simples província ultramarina daqueles que, séculos antes, haviam obrigado gerações e gerações de moçambicanos a embarcarem em negreiros que cruzaram o Atlântico em viagens sem regresso.

Nasci da alma, da crença, da força e da seiva africana. No meu sangue circula África. Sou feito de *tambor*, da *marimba* e da *xipalapala*, a flauta africana. Por cada passo que dou sinto a planta do meu pé palmilhando a arenosa terra moçambicana onde repousam as minhas raízes. Há uma forte sintonia entre a minha mente, o meu coração, a minha alma, o meu sangue e o chão que piso.

Nasci de pais que foram ensinados a negar a sua própria identidade. Ensinados a ostracizar a sua própria língua, cultura e história secular. A dominante matriz europeia impôs-lhes um modelo comportamental que proclamava a superioridade de uma raça sobre a outra. Era assim na escola, no hospital, no transporte público e em toda a dimensão da sociedade. Fazia parte da cartilha: controlar as mentes!

Os meus pais foram ensinados que o protótipo de um ser humano era o de origem europeia. Os outros, tais como os meus pais, não passavam de meros indígenas, ou seja, cidadãos de segunda classe remetidos à in-

significância dos seus bairros de lata prenes de toda uma espécie de privações, incluindo a privação de caminhar pelas ruas da sua própria cidade sem uma guia de autorização assinada por um patrão branco.

Essa geração de homens e mulheres não se deixou ficar de braços cruzados. Atitudes subversivas circularam no submundo da clandestinidade dando voz, nas cidades, à saga libertadora que ganhava corpo e espaço no campo. A independência nacional tornou-se inevitável.

A minha infância foi envolta em tumultos típicos dessa epopeia revolucionária. O sistema colonial caía, e nascia uma nova pátria. O desafio maior dos libertadores foi definir critérios de identidade numa sociedade miscigenada. Maioria negra, sim, mas com muitos resquícios de população de origem europeia e asiática.

Essa miscigenação não era apenas racial, mas também étnica. O meu Moçambique cobre, de norte a sul, uma longa extensão territorial, com povos de origem bantu falando diferentes línguas e com diferentes hábitos culturais. Mais de trinta etnias partilham um sul patrilinear e um norte predominantemente matrilinear. Há muitos *Moçambiques* dentro de um único Moçambique.

No meio dessa efervescência, apesar da minha tenra idade, sagrei-me um grande vencedor. Ganhei algo que os meus próprios progenitores e avós nunca tinham tido. Algo novo em cada moçambicano. Algo com sabor a mel. Com sabor a futuro: uma pátria e uma bandeira.



Rosana Paulino
Sem título, da série *Bastidores*, 1997. Fotocópia transferida sobre tecido, bastidor de madeira e linha de costura. 30 cm (diâmetro).
Coleção particular. Foto: Isabella Matheus.

Cresci assistindo uma sociedade que se batia para construir as bases que sustentariam a tal pátria. Bases culturais, políticas e económicas. Falo da consciência de pertencer a algo que era de todos os moçambicanos. Fossem de cor escura ou clara. Da etnia *changane*, *ndau*, *macua* ou *yao*. Simplesmente moçambicanos.

Fui ensinado a pensar diferente dos meus pais. Fui ensinado a acreditar que todo o ser humano não era mais que um ser humano. Fosse negro, branco, mestiço ou indiano. *Bitonga*, *sena*, *nyungwe* ou *maconde*. Era um ser humano. Todos iguais. Todos moçambicanos.

Fui ensinado a acreditar que o que a mente e as mãos brancas podiam fazer, a mente e as mãos

negras também o podiam. O que a mente negra precisava era de oportunidades de educação para aprender a crescer. Aprender a ver o mundo com outros olhos. Desafiar-se. Desenvolver-se.

Os políticos abraçaram-se então a opções diversas na tentativa de promover o tão almejado desenvolvimento. Ora comungando ideais da esquerda, ora, sobretudo nas últimas décadas, voltando-se cada vez mais ao neoliberalismo destro.

Independentemente dos caminhos escolhidos o mais importante é que sempre tive o sentido de estar a respirar o ar puro da minha terra. Pisar o meu chão todos os dias e acima de tudo ter uma bandeira própria! A bandeira de um Mo-

* Escritor moçambicano.

çambique que se imiscuia no colorido mosaico da minha linda e livre Mãe-África.

Foi na escola, no cinema e através da literatura que aprendi que havia muitos irmãos, de raízes e sangue igualmente africano como o meu, espalhados pelas Américas. Desde a Latina até a do Norte. Não migraram em busca de emprego ou de melhores condições de vida. São homens e mulheres descendentes de vítimas da história. Descendentes daqueles que foram arrancados da Mãe-África para a escravatura. Daqueles que foram atirados, sem dó nem piedade, ao outro lado do Atlântico e obrigados a empregar a sua força de trabalho para objetivos alheios aos seus interesses de África e a troco de nada.

Negros como eu, esses homens e mulheres nasceram do carvão como eu. Pelas suas veias circula a mesma África que a minha. São tão feitos de *xigubo*, a nossa dança guerreira, quanto eu. Amam a nossa Mãe-África quanto eu. O que nos diferencia é a geografia. É uma geração já nascida ao ritmo festivo da América Latina ou embebida da palidez fria das terras norte-americanas. Eu, no meu dia a dia, continuo a respirar o ar puro das savanas africanas. Continuo a escutar, a cada manhã, o rufar tropical de um tambor convocando-me a deliciar-me da alegria de ser africano.

Com o chamado progresso, mesmo estando nesta minha empobrecida Mãe-África, engana-se quem pensa que vivo em tocas me esquivando todos os dias de indesejáveis encontros com elefantes e leões. Nada disso. Para ver girafas e búfalos também vou ao zoológico ou a parques de conservação. Vivo numa cidade, num apartamento localizado num prédio alto e de muitos andares. Conduzo o meu carro todas as manhãs para o trabalho. Com a globalização também refresco a minha garganta com uma Coca-Cola a borbulhar de gelada no meu copo e delicio-me de um hambúrguer do McDonald's ou de um frango do KFC sempre que posso.

E mais, tenho um refúgio para me esquivar da dita globalização. Quando me apetece,

fujo dos barulhos da cidade e me anicho num recanto rural em Chibuto-Maivene, a aldeia remota onde repousam os meus ancestrais diretos. Aí posso caminhar descalço pisando o chão mágico desta terra africana que me conecta comigo próprio e com a essência do meu ser.

Sem rede de energia elétrica, com a água extraída em furos subterrâneos, em Chibuto-Maivene durmo em palhotas de pau-a-pique com cobertura de capim. Aí o sono é sempre profundo. Reencontro-me com os meus. Ganho uma forte paz interior que me relaxa a alma e a mente, preparando-me melhor para a azáfama do dia a dia da cidade.

Mas é obvio que nesta Mãe-África nem tudo é um mundo de maravilhas. Há muito ainda por fazer. Temos guerras? Muitas! Desemprego, pobreza, fome? Sim. Do que é que clama então a nossa África? De muita coisa: falta coesão e estratégias de desenvolvimento mais assertivas. Temos de acabar com as guerras, a corrupção e outros males sociais. Temos de crescer. Vencer a pobreza e caminhar com passos bem firmes em direção ao progresso económico e social.

Mas deixa-me acrescentar aqui mais um ponto. Acho que uma ponte também dava jeito para ajudar a Mãe-África a crescer. Uma ponte que atravessasse toda a extensão do Atlântico e estabelecesse uma comunhão entre a Mãe-África e os seus filhos perdidos na diáspora. Se eu fosse arquiteto projetaria essa ponte com três faixas de rodagem:

Primeiro, uma faixa social: nós, homens e mulheres comuns, tanto os que vivem cá em África como os afrodescendentes na diáspora, precisamos de estabelecer conexões diretas. Precisamos de nos conhecer melhor, conviver e estabelecer sinergias. Precisamos de nos abraçar e reforçar os fortes laços que nos unem. Geminações entre cidades, escolas, bairros e outras formas de organização social devem ser incentivadas. Não nos esqueçamos que temos o mesmo sangue correndo pelas veias. Temos a mesma raiz. Nascemos do mes-

mo carvão encravado nas profundezas da nossa Mãe-África.

Os irmãos que estão espalhados pelas Américas precisam de vir a África, pisar o chão da sua própria terra. Precisam de transpirar com o calor africano, escutar o cantar do galo pela manhã e encher os tímpanos com a alegria do canto de uma rola africana pulando de galho em galho. Precisam de se reencontrar com os seus. Com as suas raízes. Quem sabe, um dia em Chibuto-Maivene? Que revigora a mente e a alma, não haja dúvidas, podem crer que sim! Façam-no pelo menos uma vez na vida!

Segundo, uma faixa cultural: África é o berço da humanidade. É um poço de uma diversidade cultural sem fim. As marcas dessa diversidade subsistem até hoje no conjunto de crenças, valores e sobretudo na expressão artístico-cultural dos afrodescendentes na diáspora.

Não basta que o Brasil exporte para África as suas lindas telenovelas, que muita das vezes só mostram uma única face da moeda. É preciso mais. Muito mais! Brasil e toda a diáspora africana precisam de voltar à terra mãe para beber das raízes. A seiva africana que corre pelas veias precisa de ser rejuvenescida.

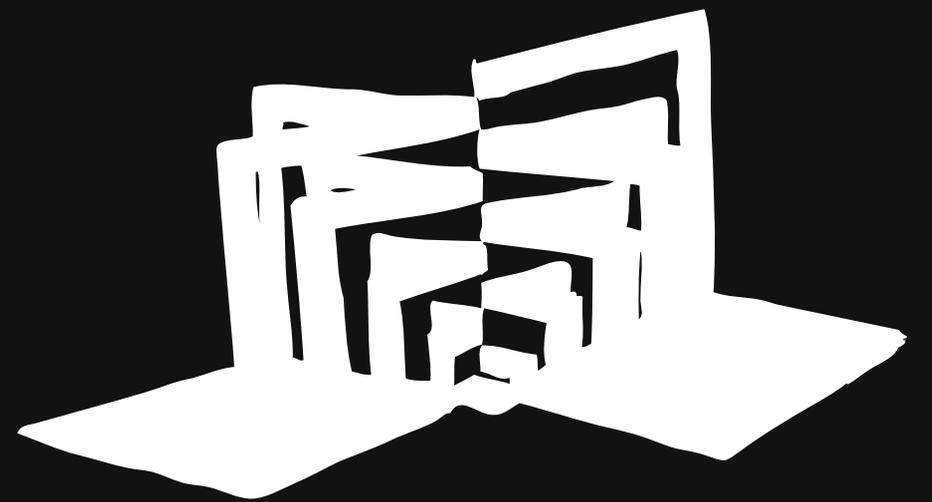
Porém, juntos temos de lutar para que esse tráfego cultural flua nos dois sentidos. Com isso ganhamos todos. Produtos de arte africana (música, livros, filmes e muito mais) precisam de encontrar espaço pelas Américas, sobretudo no seio das comunidades de afrodescendentes. Essa é uma das vias para que África continue unida. Os filhos de África devem continuar conectados às suas próprias origens e a aprender o muito que existe da nossa história e cultura africana. Editoras, companhias de teatro e bandas de música devem promover um movimento desusado por essa faixa alimentando ambos lados da ponte.

Terceiro, uma faixa económica: se as duas primeiras faixas tiverem um bom fluxo o tráfego nesta terceira faixa acontecerá de forma natural. Temos que pensar positivo e acreditar que a Mãe-África é ainda um terreno fértil

para investimentos. Não falo apenas em iniciativas filantrópicas. Refiro-me a investimentos em áreas de negócio com enorme potencial para gerar lucros e catapultar a própria África para os trilhos do desenvolvimento.

África é um paraíso por desbravar. Um diamante por lapidar. A cada dia que passa, europeus e asiáticos vão disputando espaços, reposicionando-se nas nossas zonas de produção e lançando novas garras que só irão perpetuar os laços desiguais estabelecidos ao longo da nossa história secular. Nós africanos e afrodescendentes continuamos bem sentados nos camarotes assistindo a pilhagem dos recursos da nossa Mãe-África.

Uma última pergunta para fechar: quem construiria as tais três faixas dessa ponte? A Europa? A América do Norte ou a Ásia? Nem pensar. A história ensina-nos que ninguém o fará por nós. Eu e tu, meu irmão na diáspora, temos de vencer as barreiras da mente, ultrapassar a estigmatização e martirização. De mãos dadas podemos lutar por nós próprios e pela nossa Mãe-África. África não é só de quem está do lado de cá do Atlântico. É de todos nós!



Textual



Bret Hartman. TED Global Talk. Vancouver.

Coordenadas

Uma conversa: na primavera madrilenha, alternando um momento virtual com outro de corpo presente. A pessoa que recebo saiu da tela, e nos encontramos para fazer a única coisa que – segundo o poeta Joseph Brodsky – podemos fazer por um homem melhor: continuar a conversa.

Uma artista: Angélica Dass, um nome que designa tanto quanto encobre, como todos os nomes. Nascida no Rio de Janeiro, emigrou para Madri. Nômade e ilocalizável, como costumam ser os artistas.

Uma obra: um gigantesco *work in progress*, um mapa com o qual ela cartografa o território das cores mutáveis da espécie humana. Longe de qualquer classificação esquemática como a que moldou nossos modos cromáticos de olhar – branco, preto, amarelo –, *Humanae* investiga as nuances, o único e o conjuntural da pele que habitamos.

Uma filiação: Bispo do Rosário e o catálogo do mundo acometido com restos, Cristina de Middel e o intermitente de seus afromautas, Claudia Andujar e seus Yanomami marcados. Uma série pode revelar-se por detrás dos retratos cor de pele – o que é cor de pele? –, uma filiação da qual uma obra emerge, recortando-se.

Um modo de falar: deslocado, efeito de uma migração. O castelhano aparece como língua adotiva, conservando as marcas de uma sintaxe contrafeita, tão reveladora quanto encantadora, e que por isso merece ser conservada na transcrição.

Um tema: o racismo, sua urgência, a necessária saída do *closet* bem-pensante, a obrigação de denunciá-lo menos nos outros do que em nós mesmos.

Mariano Horenstein

Calibán -
RLP, 22(2),
174-185
2024

Celebração da cor

Uma conversa com Angélica Dass*

Você tem alguma relação com a psicanálise?

Com a psicanálise, não, mas eu faço terapia há muitos anos. Para ter o trabalho que eu tenho, é fundamental me cuidar mentalmente. Para você entender de onde veio, precisa se reconciliar com coisas que te aconteceram, com a própria história. É óbvio que eu escolhi a beleza e a celebração, mas – em especial quando estou falando de *Humanae* – é um trabalho que nasce da dor, e eu tive que trabalhar muito essa dor para atingir o nível de paz e celebração que tenho diante disso.

A terapia tem sido um espaço para trabalhar essas coisas?

Claro, para revisitar de onde eu venho, porque o meu trabalho vem de uma história familiar, pessoal, de anos, coisas que eram ruins sobre mim. Como é que você fala desse personagem? Eu estava presa a estereótipos negativos. Entender que o problema não sou eu, mas os outros, é um processo complexo. O afrodescendente, qualquer minoria étnica, tem uma parte poderosa de auto-ódio. Tentar compreender o que você não é e nunca vai ser. Poder entender essas coisas implica um processo.

Hoje você está me vendo de tranças, não é? Porque eu estou trabalhando muito e não tenho tempo para lavar, desembaraçar e dar o cuidado que o meu cabelo exige, mas normalmente o que as pessoas veem sou eu com um grande penteado afro, a minha

* Entrevista realizada em Madri, de forma tanto virtual quanto presencial, entre 28 de março e 1º de abril de 2024.

coroa! Mas a minha mãe alisou o meu cabelo quando eu tinha seis anos, e até os vinte e sete, quando vim para a Espanha, fiquei sem me olhar no espelho e sem saber de verdade quem eu era, porque eu mantinha esse cabelo alisado com soda cáustica, de maneira muito agressiva. Queima o couro cabeludo. A minha mãe fazia isso porque me amava, porque queria que eu me encaixasse. Mas eu continuei. Com vinte e sete anos, eu poderia ter deixado isso há muito tempo. Na Espanha, tive que cortar o cabelo e, de repente, descobri que eu tinha um cabelo lindo. Mas durante muito tempo fiquei me perguntando se estava fazendo a coisa certa. Lembro-me de ir para casa com o cabelo cacheado. A minha mãe dizia: “Mas você não tem dinheiro? Vem aqui. Eu te levo na cabeleireira”. Imagina todo o trabalho que é preciso fazer – falo a partir de um ponto de vista que uso na arte, mas também terapêutico – para se olhar no espelho e reconhecer quem você é. A terapia serviu para isto: para reconhecer, compreender e celebrar quem eu era.

A sua terapia não tem nada a ver com uma psicanálise?

Pode ter um pé na psicanálise, mas não é a psicanálise tradicional, em que você fica sentado de um lado e o psicanalista não te olha nos olhos (a minha terapeuta, sim, olha nos meus olhos). Tive muita dificuldade para encontrar uma terapeuta. Como falar de desumanização, racismo, e achar alguém que consiga ser esse espelho? Essa pessoa precisa ter um histórico para entender do que eu estou falando. A minha terapeuta tem um histórico familiar de refugiados: o seu pai esteve num campo de concentração de Mussolini, na Itália; ela é italiana, uma imigrante na Espanha. Ela até me contou um pouco da sua história para que eu pudesse entender que ela entendia o que eu estava contando. **Quando você fala com alguém que vem de uma posição de privilégio, há certa dificuldade para empatizar.** Passei por muitos terapeutas até chegar a essa pessoa, e estou com ela desde 2019.

E o que você diz não é a partir de um ponto de vista teórico, mas com base na sua experiência... Foi difícil encontrar uma pessoa que conseguisse empatizar...

Claro! Para quem você possa contar essa história sem ela questionar **se você está exagerando ou não, se é racismo ou não, ou a complexidade dessa família, uma complexidade que passa pelos lugares. Nascer numa família afrodescendente no Brasil é complexo, tem muitas camadas, coisas misturadas, inclusive coisas que justificam um passado difícil de entender, mas há quem consiga.** Alguns não conseguiam entender em profundidade certas histórias que eu contava, nas quais era difícil definir quem era o mocinho e quem era o vilão.

Muitas coisas estão acontecendo na psicanálise latino-americana, e particularmente na psicanálise brasileira... O que você diz está em sintonia com o que vem acontecendo: um processo para começar a tornar visível o racismo estrutural no Brasil, um país em que a maioria da população é negra ou mestiça, mas onde há muito poucos analistas negros nas instituições psicanalíticas...

E eu acrescento mais uma camada nisso que você está dizendo, porque também fiz terapia no Brasil. Era uma terapia comportamental...

Isso sim não tem nada a ver com a psicanálise.

Eu sei que não, sei perfeitamente, mas as duas psicólogas que tive quando vim do Brasil, com a intenção de reconhecer que havia coisas que estavam erradas comigo e que eu queria trabalhar, normalmente eram todas brancas, eram um universo que era e é branco, e há nuances em que não é possível. A minha psicóloga de agora é branca, mas tem nuances na sua história que lhe permitem compreender a desumanização. Eu tenho amigos brasileiros que moram em Portugal e que nunca tinham experimentado ser tratados como menos humanos, com menos valor. No caso do imigrante, a desumanização é ter menos direitos, ser um ser humano de segunda categoria. Os meus amigos brasileiros nunca tinham experimentado no Brasil algum tipo de desumanização no seu lugar de privilégio de classe média branca. Até que caíram na posição de imigrante em Portugal. E você não consegue imaginar os golpes que eles levam, um após o outro. Eu experimentei isso sem sair, literalmente, do bairro onde eu morava no Rio de Janeiro. Eles nunca tinham visto que no seu próprio país havia gente que literalmente experimentava a mesma coisa. E é isso. Então, é preciso sair dessa posição confortável. A branquitude de maneira geral no Brasil é incapaz de perceber muitas coisas que acontecem literalmente à sua volta.

E eu posso te contar sobre outras nuances, falando de migração. Eu tinha uma professora maravilhosa, uma pessoa que me apoiou durante muitos anos no Brasil, quando eu nem estava no mundo da arte – trabalhava com moda. Ela sempre me viu como uma aluna brilhante e sempre me motivou. Mas ela sempre acreditou na meritocracia, que eu cheguei onde cheguei por mérito, e que esses discursos sobre desumanização, discriminação... Bom, era um pouco o clássico brasileiro, “Mimimi”, “Vocês vivem reclamando!”.

Mimimi?

Mimimi é uma maneira pejorativa de falar sobre as reclamações. Até que ela teve duas netas – olha como é o destino – com deficiência intelectual, e literalmente disseram para ela: “Não, não, não! Não podemos manter essas meninas na escola. Você precisa mandá-las para outra, porque não as queremos aqui”. E só quando teve que ouvir coisas desse tipo, ela percebeu que não importa o poder aquisitivo que você tenha, que uma das suas netas frequente a Escola Alemã, não importa, porque há momentos em que nós, humanos, somos tratados como menos humanos. No meu caso, é pela cor; em outros, é pela migração; e há outros em que é por diferentes deficiências. Por isso, em *Humanae*, numa primeira camada, visual, obviamente eu falo sobre cor, mas do que estou falando é sobre desumanizar.

O que você diz me toca. Originalmente, a psicanálise foi uma invenção de refugiados, basicamente judeus emigrados fugindo do nazismo, mas depois, em muitas sociedades, ela se estabeleceu como se fosse só mais uma profissão, com todos os claro-escuros das profissões liberais. E num país como o Brasil, majoritariamente acessível aos brancos, há muito poucos – como eu dizia – psicanalistas negros, e por sorte os que existem agora são audíveis, escrevem, publicam, nos dirigem. Estamos hoje numa atividade de reflexão e crítica, de pensar se é possível exercer um ofício como o de psicanalista a partir de um lugar identificado com o

poder ou se o ofício de psicanalista tem mais a ver com uma margem, mais com o lugar do imigrante, com o lugar do negro, com o lugar do judeu, com o lugar de alguém rejeitado ao qual você se referia... Há toda uma discussão teórica sobre isso.

Porque já aconteceu muitas vezes. A apropriação, a segurança e – desculpa por citar a palavra – a branquitude do poder, que se apropria de muitas camadas, de muitas coisas que pertenceram a diferentes minorias. Ela as comprime e amplifica, apagando completamente a sua origem. E isso pode acontecer em vários aspectos da nossa vida. Olha, eu tenho uma amiga que é cantora de *country*, e todo mundo vê o banjo como um instrumento de branco estadunidense, e você pensa que o *country* é a coisa mais provincianamente estadunidense. Você sabia que tem origem senegalesa? O banjo tem origem senegalesa, e agora está todo mundo louco com a Beyoncé cantando *country*, mas tem uma origem negra. Eu estou dando este exemplo que é popular agora, você está dando o da psicanálise, é possível citar milhares de coisas que temos no planeta em que vivemos. A dinâmica é sempre assim. O opressor vai e pega. Quanta gente já não tentou roubar *Humanae*? É assim que funciona a dinâmica do poder. O banjo, a minha história, a história da psicanálise. É uma dinâmica da nossa sociedade.

Com as imagens, há um acento especial, o modo como se diz, “tirar” uma fotografia... Há um quê de subtração de algo do outro quando se tira uma foto dele...

Exatamente. As apropriações das minhas imagens podem acontecer porque eu tinha certeza de que nada ia acontecer. Imagina! Eu sou o todo-poderoso, eu posso sempre. Eu sou o que conta até a sua história, sou eu que vou dizer. E porque eu ponho um nome ali já é suficiente. E isso que você está dizendo da psicanálise, que tem uma história que vem de muita dor e agora é exercida por pessoas que estão numa posição de poder e que literalmente apagam essa história que veio antes.

Bom, o campo analítico não é uniforme...

Não, mas são coisas que continuam acontecendo nos dias de hoje, e são dinâmicas presentes na nossa sociedade em diferentes campos.

E isso está na origem de *Humanae*?

Olha, é uma reflexão que eu vou fazendo enquanto vou fazendo *Humanae*, que é um *work in progress*, porque eu sou a primeira a mudar com o projeto. Eu vou escutando, lendo, aprendendo com as pessoas, tudo isso vai crescendo, assim como o trabalho vai crescendo. Eu não tinha a base intelectual que tenho agora quando comecei a fazer as minhas primeiras fotos. Tudo vai crescendo junto com o projeto.

Você vinha do mundo da moda como fotógrafa?

Não, eu sou estilista. A minha primeira formação é *design* de moda. Eu fiz um ensino médio técnico em mecânica, porque na minha casa era preciso trabalhar logo. Fiz um dos melhores cursos do Rio de Janeiro, uma escola pública federal, que era a elite. Você

tinha que fazer uma prova com treze anos para entrar, como se fosse uma universidade. Essa é a minha primeira profissão. A segunda, eu fui estudar moda, porque era uma forma de ter um trabalho criativo, que também era muito técnico. Eu estudei numa escola de artes que se materializava numa profissão. Ganhar dinheiro, ter um trabalho. Eu ainda sentia a necessidade de ser criativa, de pensar. Estudar belas-artes é um luxo. É quando você não precisa pensar na comida de amanhã. Aí começam alguns dos privilégios que eu tive na vida: fui estudar belas-artes, cenografia e indumentária na Universidade Federal do Rio de Janeiro, vim fazer um estágio no Museu do Traje, em Madri, e me casei com um espanhol.

É por isso que você está aqui na Espanha?

Bom, é o motivo por que eu vim. Eu poderia ter voltado para casa há muito tempo. Já voltei a muitos lugares, morei em muitos lugares, mas esse é o motivo por que eu voltei para a Espanha. E a fotografia não era uma ideia profissional. Com aquilo que cheguei aqui, com o trabalho de moda que fiz no Brasil, eu já não tinha os contatos. Então, comecei trabalhando numa loja, como atendente, e lembrei de uma coisa que eu fazia muito bem: fotos. Sem ser uma profissão, a fotografia estava na minha casa desde que eu era bem pequena. Na cesárea, quando eu estava saindo da barriga da minha mãe, a minha pobre mãe lá na sala de cirurgia, o meu pai estava lá com uma câmera analógica. Tenho fotos do meu parto que posso te mostrar. E esse aparelho esteve na minha vida durante toda a minha existência, eu sabia usar esse aparelho. Outro privilégio, porque eu tinha algo que nem todo mundo tinha.

O seu pai trabalhava com o quê?

O meu pai é electricista, mas sempre gostou de fotografia, documentar a sua existência. Eu tenho muitas fotos da minha família porque para ele era importante essa documentação de que ele existia. Esse é um ponto importante. Eu não sabia que era importante, mas ter uma história e querer documentar a sua existência, há algo interessante nisso! Então eu lembrei, nesse momento, como atendente. Eu fazia fotos muito boas, e também entendia de moda. Então, o que eu fiz foi escrever para editores de muitas revistas brasileiras. Todo mundo me disse que não estava interessado em ter alguém na Europa, mas eu peguei uma passagem, fui para Paris e fiz fotos *streetstyle*, moda de rua, que estava começando. Fiz fotos de exposições em museus. Paris inteira respira moda durante a Semana de Moda. Então, fui para essa semana. Daí, para uma das revistas, muito pequena, mas que tinha uma editora que foi gentil no seu “não”, enviei-lhe as fotos e disse: “Olha, foi isso que eu fiz”, e ela me perguntou: “Você consegue contar uma história?”, e eu respondi: “Sim”. Eu contei histórias e ela comprou as fotos. Isso foi em 2009. Então ela comprou a minha ideia. E a *Marie Claire* disse: “Opa! Por que ela não está na minha revista?”. E foi aí que eu comecei a trabalhar na *Marie Claire Brasil*, consegui me credenciar para a Semana de Moda na Espanha, comecei a trabalhar como *freelancer* fazendo fotos para revistas como *Vogue* e *Glamour*. Então eu ia e fazia muitas fotos, e separava conforme o cliente. Daí me convidaram para um projeto chamado *Hola Fashion*, com algumas seções *online*. Estavam criando coisas para o público da revista. Foi aí que eu comecei a trabalhar com eles, e foi aí que passei a ser fotógrafa e fazer arte. Eu estava um pouco frustrada no meu trabalho com a moda, porque nunca

me via nas fotos que eu estava fazendo. Tinha a sensação de que eu estava alimentando estereótipos, e entrei numa sessão de fotografia para pensar. Assim, como projeto final do mestrado em fotografia nasceu *Humanae*, em 2012. A partir daí, a princípio eu consegui conciliar um pouco a arte com o trabalho comercial, cada vez menos com moda, mas em 2015 eu deixei de fazer projetos comerciais. Em parte, porque o TED me escreveu dizendo que gostariam que eu desse uma palestra no principal evento que eles têm. Então, eu sabia que tinha que dizer que sim... E eu posso te dizer isso porque não estou sendo cretina, mas eu, que sou muito inteligente, sabia que só tinha uma oportunidade, que tinha que ser um franco-atirador, que não podia ir com uma submetralhadora, que tinha que fazer uma TED impecável, e foi o que eu fiz. E a partir daí há um antes e um depois nesse projeto. Eu já tinha feito exposições importantes, já tinha trabalhado com a ONU, já tinha participado de bienais, mas eu sabia que com esta TED ia conseguir provocar essa conversa nos espaços que eu queria, e não nesse cubo branco que é o mundo da arte; eu ia conseguir colocá-lo literalmente na rua. Acho que o que eu estou te contando resumidamente é uma história que tem muitas camadas e complexidades, mas dá para você entender como eu fui da moda ou de uma fotografia mais pessoal para a narrativa de *Humanae*, o meu maior projeto.

***Humanae* tem a ver com mostrar a diversidade e sair dessa dicotomia branco/preto, mostrar que ninguém é puro em nada, e que nada de bom saiu da pureza na história humana...**

Como espécie, vivemos nesta contradição: cada um de nós pertence a esse grupo e, ao mesmo tempo, cada um de nós é único. É exatamente isso que você está dizendo: essa diversidade é uma cena complexa, com muitas camadas, e é isso que nos torna especiais.

Gosto muito do nome *Humanae*. Por ser uma palavra do latim, ela tem opacidade, mistério... Isso permite que seja lida de várias formas. Mas eu estava ouvindo você falar da “espécie humana”. A palavra “raça” realmente é um absurdo...

Não se aplica à espécie humana, não é?!

Era isso que eu ia dizer, porque raça só existe uma...

É que nem sequer... Não há uma raça... Vou ser mais específica e mais biológica: os seres humanos compartilham 99,9% do mesmo código genético; esse 0,01% é tão semelhante que não podemos, como espécie, ter a subclassificação de raça. Isso funciona para outras espécies, ou para cães, gatos, em que geneticamente há mais diferença entre um e outro que entre nós. Isso é brutal!

Estou absolutamente em sintonia com o que você está dizendo...

Insisto, muitas vezes eu digo assim: perdão, você não tem que estar em sintonia nem estar de acordo comigo – biologicamente, é assim que funcionamos. Você pode dizer o que quiser para justificar, mas precisa saber que o que está dizendo, qualquer existência de raça, é o mesmo que dizer que a Terra é plana!

Bom, convenhamos que neste momento há muita gente que diz isso. Nos Estados Unidos existe um movimento terraplanista...

É que o conceito de raça existe como construção social, e ele me atinge todos os dias. É uma mentira usada para desumanizar outros seres humanos todos os dias e é por isso que ele existe, não porque biologicamente se aplique à espécie humana.

Mas em *Humanae* há uma tentativa de cartografar a espécie humana em função da cor. Você concorda com isso? Como se fosse possível mapeá-la, mostrar a imensa variedade e singularidade das cores, dos membros...

Olha, há uma grande falha no meu trabalho, que é o fato de que eu nunca vou poder retratar os oito bilhões de habitantes do planeta. Quando você para pra pensar, esta tentativa de mapeamento muitas vezes vem do espectador, especialmente do espectador intelectualizado, porque quando eu estou falando com uma pessoa muito simples na favela do Rio de Janeiro, ela diz: “Eu entendo o que você está dizendo! Se você cortar aqui, vai sair vermelho para todo mundo!”. Exatamente. Muitas vezes quem tem a necessidade de intelectualizar e se desprender dessa camada são exatamente as pessoas que querem estudar sobre o tema. Quando me perguntam quantas cores eu tenho, eu respondo: “Não tenho a menor ideia”. O que eu sei é que ninguém é branco ou preto, e que falamos assim porque há uma razão para isso. Eu quero provocar essa reflexão. Por que, com tudo isso que você está vendo, nós nos limitamos dessa maneira?

A pergunta que eu gostaria de fazer não tem tanto a ver com as imagens que você produz, mas com o código Pantone que indica abaixo delas. Você deliberadamente indica um código para cada foto, escolhe a partir de uma paleta de cores.

Sabe por quê? Porque na escala Pantone há um monte de números diferentes para a cor preta, existem muitas nuances e muitos tons de preto, de branco. Até hoje eu não consegui encontrar um ser humano que se encaixasse nessas classificações. Por isso indico o número, porque o que eu estou dizendo é que essa pessoa é um não branco ou um não preto, e ela é dessa cor apenas no momento em que eu fiz a foto, porque se eu fizer a foto no verão ou no inverno, se eu fizer a foto quando a pessoa está doente, se eu fizer a foto de uma pessoa que acaba de se emocionar e chorar no estúdio, a cor vai ser diferente. A cor que sai na foto é a cor do dia em que nos encontramos e falamos sobre quem éramos. Porque é isto o que acontece no estúdio: eu não sei quem vai entrar, as pessoas são voluntárias. Eu não escolho de que cor quero fazer a foto. Em vez disso, a pessoa vem até mim, conversamos sobre por que ela quer fazer parte desse projeto, qual é a sua motivação. E as pessoas me contam. Às vezes tem a ver com a cor, outras vezes não. Eu faço a foto, materializo, e é isso que eu ponho para fora.

Há uma relação com cada um dos fotografados. É como uma obra colaborativa...

É por isso que eu digo que *Humanae* é construído pelo desejo dessas pessoas.

Vamos falar mais sobre o racismo...

Eu não falo disso, do racismo, para entreter.

Até um discurso sobre o racismo pode ocupar esse lugar.

Algumas vezes, sim, mas isso acontece com todas as lutas sociais, em qualquer movimento social, em qualquer um, no feminismo, nos separatismos (como aqui na Espanha), há sempre uma parte, que pode ser bem pequena, dentro desses movimentos que não quer que o problema seja realmente solucionado porque continua vivendo disso. No dia em que o problema tiver uma solução... Olha, eu sempre digo, eu ficaria contente de não ter mais que fazer fotos de *Humanae*, se nunca mais tivesse que falar de racismo, não quero. Ficarei feliz no dia em que isso não for mais necessário. Eu continuo porque é necessário. Você não vai me dizer que não.

É um *work in progress*, mas quando esse projeto termina?

Até eu sentir que não sou mais desumanizada pela cor da minha pele, e foi isso o que eu postei no dia em que todo mundo postou um quadrado preto por George Floyd no Instagram. Talvez agora as pessoas entendam por que eu estou cansada de *Humanae*, por que eu estou cansada, aos 41 anos, de ser desumanizada pela cor da minha pele. Por que isso acontece? Eu, enquanto eu sentir que tenho que falar disso... Além do mais, eu acredito que **é a dinâmica do mundo da arte que quer coisas novas... Não vou fazer nada novo! Eu encontrei a minha maneira de me expressar! Vou continuar fazendo assim e vou fazer assim.** Olha, eu vou te dizer, **é bom e é eficiente.** Eu posso te dizer que há crianças em escolas que, ao olhar para essas imagens, pararam pra pensar sobre elas e mudaram de comportamento, porque tiveram contato com essas imagens. E eu sei disso porque a minha preocupação não é só produzir impacto na parede branca de um museu e fazer as pessoas pensarem. Vou atrás do resultado, pergunto, envio um questionário para a professora, peço *feedback* e pergunto: “O que aconteceu?”. E ela me responde: “Existe um antes e um depois da sua aula, existe sim”. Na minha aula, se os alunos falam de lápis cor de carne, são os outros alunos que corrigem; na sala de aula, eles não fazem piadas sobre outras nacionalidades, porque sabem que isso machuca. Eu encontrei uma maneira de usar a arte, de propor algo real onde pode ser que haja mudanças, porque eu não consigo dizer que a mudança nessa criança vai ser uma mudança permanente, porque para isso é preciso continuar ali todos os dias, e é por isso que eu continuo todos os dias. Quando vai terminar? Quando o mundo não for mais uma merda e não for mais necessário fazer isso. No momento, eu continuo.

É uma espécie de manifesto, não é?

Sim, e é por isso que ganhou tantas camadas. Não é só ficar pendurado na parede. Porque eu poderia ter ficado... Olha, a minha vida ia ser muito mais fácil se eu tivesse ficado com a opção da parede, fazendo um projetinho novo, falando todo ano sobre diversidade, racismo e dor, vendendo isso, e pronto. Em vários aspectos, especialmente econômicos, eu estaria muito melhor, mas escolhi outro caminho, porque vi que isso não era coerente com o que eu sentia. Não ia ser coerente, de verdade.

Você conhece o trabalho de Claudia Andujar, do projeto com os Yanomami, onde aparecem retratos numerados, números que vinham de uma campanha de vacinação – eram números para identificá-los. Ao mesmo tempo, Claudia Andujar vinha de uma família sobrevivente do Holocausto, e a situação evocava nela os números tatuados... O número Pantone que você atribui a cada foto, num trabalho que ressalta a singularidade absoluta de cada um... Fale um pouco mais sobre a sua necessidade de atribuir um número Pantone a cada foto...

Não, olha, as duas primeiras fotos são a minha e a do meu marido, e uma das coisas que me aconteciam... Porque a reflexão desse trabalho começa em casa... Então, **as duas primeiras fotos somos nós dois, porque as pessoas me perguntavam muito de que cor ia ser o meu filho.** Então, as duas primeiras fotos são as nossas. A coisa começa assim, *Humanae* começa assim, porque eu sabia que poderia ser entre essas duas cores – eu era um marrom #7522E e ele era um #99-7C.

Você identificou os números...

Ele era um rosa e eu era um marrom; a cor do nosso filho ia ser uma cor entre as duas, eu não sabia qual, mas podia ser algo entre esses dois. Então, somos as duas primeiras fotos, literalmente.

E aí você entende de onde vem para poder prosseguir. Olha, talvez a cor desse filho esteja em casa. Eu tinha que ir ao Brasil, trabalhar para uma pessoa que ia ao Brasil. Ela queria um fotógrafo para um documentário e que falasse português. Eu era a pessoa perfeita, e aproveitei essa viagem para fazer fotos da minha família. Porque eu disse: “Talvez essas cores estejam entre as pessoas da minha casa”. Mas o mais curioso é que, a cada foto que eu fazia, e eu contava o que estava fazendo, a pessoa simplesmente interagia com a ideia de uma maneira que eu não estava esperando. Primeiro, porque eu os imaginava e os encaixava num grupo étnico e numa cor, e eles não necessariamente se encaixavam na mesma coisa que eu estava atribuindo a eles na minha cabeça, entende? Porque é assim que a gente funciona, inclusive com os estereótipos e construções sociais, não é? Segundo, eu comecei a ver literalmente todos os tons de cor que eu tinha, porque eu sabia que todo mundo... Mas quando você para pra fazer um retrato e repete isso da mesma maneira, e pega a cor do mesmo lugar, você começa a ver que há pequenas nuances, pequenas, em tudo isso, que algumas vezes me pareciam iguais; ou o que era diferente não era tão diferente, ou não era tão diferente quando se olhava um do lado do outro. Eu voltei com essas fotos para a Espanha, onde estão o meu marido e uma boa parcela da minha família por parte dele. Eu fiz fotos dos meus sogros, da minha cunhada... e obviamente as conversas foram completamente diferentes, sobre

quem eles eram, por que estavam fazendo isso, que importância tinha. Aí eu disse não, porque eu acho que **o mais importante desse projeto não é nem a imagem: é tudo o que eu estou conversando com essas pessoas e o que elas estão me contando. Por isso é um *work in progress*, porque a primeira a aprender com essa história fui eu, e ao mesmo tempo eu estou de alguma forma trocando e aprendendo com o outro.**

Aí, depois disso, eu fiz um convite público. Eu tinha uma amiga com um estúdio ao lado da minha casa, e eu publiquei no Facebook: “Olha, estou tentando provar, isso que eu aprendi sobre branco/preto não corresponde à realidade. Quem quer participar? É só vir ao estúdio”. E você nem imagina: um monte de gente que eu não conhecia começou a vir ao estúdio do nada, para participar. E aí eu fiz a mesma coisa numa galeria em Barcelona. Essas foram as primeiras fotos que eu fiz para o projeto.

Então, o objetivo é que muitas pessoas pensem que eu quero descobrir a cor delas, mas o que eu quero provar é que você não é branco nem preto. Isso eu definitivamente não consegui encontrar. **O que eu te ofereço neste momento é a cor do dia em que nos encontramos para falar desse assunto**, que é o mais importante.

É a cor de uma conversa.

É a materialização desse momento. Porque eu posso te chamar para tomar um café comigo e falar sobre quem você é, qual é a história da sua família, blá-blá-blá. Mas eu posso fazer isso e dizer: “Olhe isto, em vez de fazer uma *selfie*”, que é o que todo mundo pede no fim da sessão: “Aí, posso fazer uma foto com você?”, como algo representativo desse encontro em que falamos sobre a nossa humanidade em comum, porque não tem a ver só com a cor – o trabalho já foi além disso. O que te entrego é isso, porque para mim não deixa de ser um autorretrato. A primeira foto desse projeto sou eu. O que estou te oferecendo é “sua foto/minha foto” ao mesmo tempo.

Daí a ideia de trabalhar com Pantone, porque eu venho do *design*. Era uma das coisas que mais me deixavam louca quando eu estava casada, e às vezes penso, e falei muito disso com a minha terapeuta, por que eu congelei óvulos. Sério, às vezes eu acho que não tive coragem de ter filhos porque ter conhecido tanta gente me mostrou um monte de coisas bonitas, mas também a merda do mundo em que vivemos e a merda que é ser afrodescendente neste mundo. Muitas vezes eu – não de maneira inconsciente, não uso isso como desculpa para não ter filhos – tenho pavor de fazer com que o meu filho experimente tudo o que ele vai ter que experimentar vindo ao mundo como espanhol afrodescendente, que todo mundo fique perguntando: “De onde você é? Não daqui. De onde você é?”, porque vão querer saber quem eu sou. Ou ver muitas histórias que eu escuto de famílias que têm filhos racializados ou adotados, ou de pessoas que têm histórias de não pertencimento total, de solidão e de dor. Acho que essa é outra coisa que eu tenho trabalhado como parte do trabalho, da terapia e de quem eu sou, porque muitas vezes eu digo que o princípio desse trabalho está muito ligado à ideia “De que cor o seu filho vai ser?”, e eu não tive colhão depois de fazer um trabalho como esse... Não sei se estou conseguindo explicar.

Perfeitamente... Você tem óvulos congelados. Então, quem sabe?

Bom, eu acho que não mais.

Como saber?

Não sei. É difícil.

Bom, você faz muitas outras coisas. A sua fertilidade passa por muitos outros caminhos.

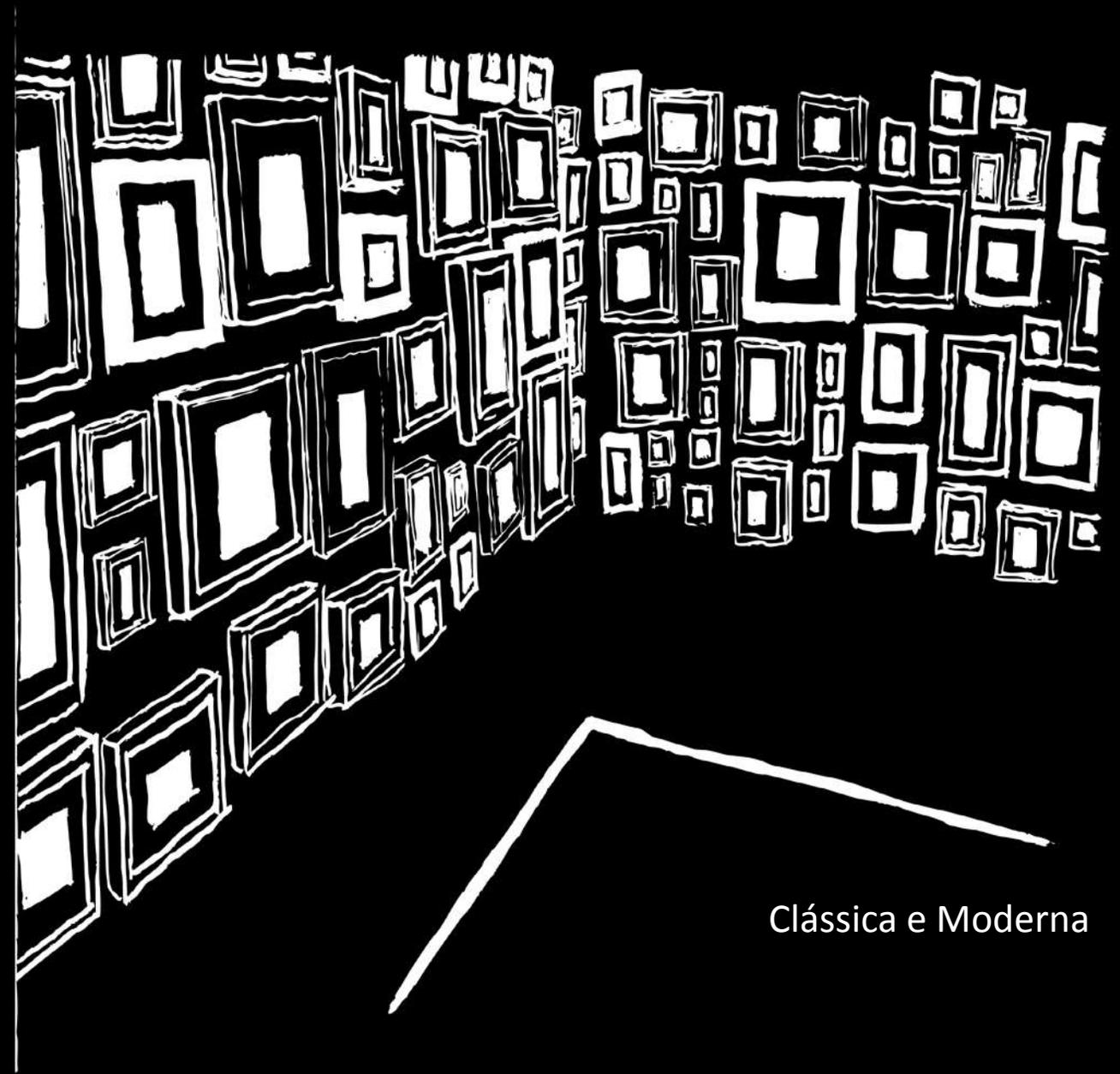
Exatamente. Eu não sou uma pessoa traumatizada com isso. Tenho isso claro. Se for possível, bem; se não, sem problema. Eu tenho muitos filhos pelo mundo.

Isso também é algo que é preciso deixar para trás, essa ideia de que uma mulher só se realiza sendo mãe, que também é um anacronismo no pior dos sentidos.

Outro estereótipo, outra condição social, de que a mulher não é mulher se não for mãe.

Tradução do espanhol: Ricardo Duarte

Angélica Dass (Rio de Janeiro, 1979) é uma fotógrafa brasileira reconhecida internacionalmente por seu projeto *Humanae*, no qual explora a diversidade de tons de pele como forma de questionar o preconceito racial. Seu trabalho foi exposto no Museu de Arte Moderna (MoMA) de Nova York, no Museo del Barrio e em importantes instituições culturais do mundo inteiro. Recebeu prêmios como o Innovators Under 35, da *MIT Technology Review*, e o PHotoESPAÑA Descubrimientos. Dass é reconhecida por seu impacto na arte contemporânea e no diálogo social sobre identidade e racismo. Tem outros projetos, como *Da cabeça aos pés* (2011), *Desenredo* (2012), *Eu sou Nós somos* (2017) e *280 chibatadas* (2018).



Clássica e Moderna

Virgínia Leone Bicudo: estudos raciais, a institucionalização e a difusão da psicanálise no Brasil

A trajetória de Virgínia Leone Bicudo é a biografia de uma mulher dotada de profunda sensibilidade para compreender a complexidade da condição humana e suas aflições. Sua vida foi marcada por uma capacidade singular e intensa de transformar experiências pessoais em atividades, em ações e na produção de conhecimento. Percorrer sua biografia e sua vasta obra é reconhecer aspectos que a tornam expressiva para a história da psicanálise brasileira e latino-americana, mas também para a compreensão da dinâmica da sociedade brasileira contemporânea (Abrão, 2010; Frausino, 2018).

Além de exercer o *ofício* de psicanalista, foi educadora sanitária, visitadora psiquiátrica, socióloga, professora universitária, divulgadora científica e protagonista de diversas iniciativas no plano da institucionalização, da divulgação e da interiorização da psicanálise no Brasil. Uma carreira profissional com vários vértices, atividades que se complementaram ao longo dos anos, e em quase todas ela foi *pioneira*. Tornou-se socióloga quando a profissão estava se institucionalizando, e psicanalista quando o ofício estava se iniciando no Brasil.

No entanto, se por um lado sua potência empreendedora – na divulgação, na promoção, e sobretudo, no desenvolvimento da psicanálise e da sociologia no Brasil – foi tardiamente reconhecida, sendo hoje amplamente debatida, por outro não podemos dizer o mesmo quanto à pouca atenção e difusão de sua vigorosa e ampla produção científica e seu pensamento teórico-clínico.

Ao olhar para o nome de Virgínia Leone Bicudo, observamos que ele representa a convergência de diferentes origens, culturas e vivências, tecendo uma narrativa que transcende gerações e reflete a complexa formação da identidade brasileira. É filha de uma imigrante italiana com um filho de escrava que migraram para um grande centro urbano, São Paulo. Em outras palavras, os nomes, de certa maneira, estão alinhados e dispostos em uma linha evolutiva civilizatória: da escrava *Virgínia* ao cidadão *Bicudo*, tendo como elo o imigrante *Leone* (Gomes, 2013).

Virgínia nasceu em 1910 e faleceu em 2003, na cidade de São Paulo, capital do estado de São Paulo.

* Sociedade de Psicanálise de Brasília.



Angélica Dass
Humanae. 16 de fevereiro - 15 de maio de 2022. Paris, França.
Foto: David Paquin.

Em 1938, foi a única mulher na turma de oito formandos do curso de sociologia na Escola Livre de Sociologia e Política de São Paulo (ELSP), onde assumiu, em 1940, a docência do curso Higiene Mental e Psicanálise. Em 1945, na mesma instituição, defendeu a dissertação de mestrado *Estudo de atitudes raciais de pretos e mulatos em São Paulo*, tornando-se uma das primeiras mestres em sociologia no Brasil. Esse trabalho resultou de uma ampla pesquisa acerca das relações sociais na cidade de São Paulo, por meio da interseção entre sociologia, antropologia e psicologia social. No Projeto Unesco, Bicudo (1955) antecipa metodologicamente a interseccionalidade como ferramenta e tecnologia para compreender a complexidade das experiências subjetivas e raciais. Somente em 1989 Kimberlé Crenshaw vai cunhar o termo *interseccionalidade* (Amendoeira, 2020a).

Uma de suas ações pioneiras está na dissertação de mestrado, que promove uma ruptura epistemológica no estudo das relações sociais no Brasil. Até a primeira metade do século XX, os trabalhos acadêmicos das ciências sociais, no país, eram provenientes de homens, brancos e negros, e de poucas mulheres, mas nenhuma negra – à exceção de Virgínia (Gomes, 2013). No entanto, a dissertação de 1945 só obterá o devido reconhecimento da academia e da sociedade brasileira nas primeiras décadas deste século.

A dissertação demonstra a necessidade de reconhecer a existência de um *preconceito de cor*, num período em que o ideário da democracia e da harmonia racial brasileira era hegemônico no cenário nacional e internacional, enquanto a população negra era maioria expressiva, sendo notada nos hospitais psiquiátricos e nas prisões da época.

O Brasil era visto como um exemplo de sucesso na capacidade de convívio e mistura pacífica das diferenças sociais e das raças. Dessa forma, a conclusão da pesquisa confronta a visão tradicional da época, que além de enfatizar a tal harmonia racial, interpretava o preconceito de cor como parte integrante e secundária do preconceito de classe. A fantasia da democracia e da harmonia racial no Brasil, como sempre, é um recurso eficiente para evitar a dor psíquica provocada pela integração na consciência e o reconhecimento do dano social que o racismo produz (Amendoeira, 2020b; Maio, 2010).

Em 1950, ela é convidada pela Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (Unesco) a realizar a pesquisa “Atitudes dos alunos dos grupos escolares em relação com a cor dos seus colegas” (Bicudo, 1955). O trabalho é como um afloramento que faz surgir na crosta um veio de cristal. Evidencia os mecanismos de defesa e os sentimentos presentes nas *atitudes raciais* entre os estudantes, bem como a influência das relações intrafamiliares no desenvolvimento dessas atitudes (Amendoeira, 2020b).

Em 1937, ainda cursando sociologia, Bicudo iniciou sua análise com a psicanalista Adelheid Lucy Koch, recém-chegada ao Brasil. Virgínia e Durval Marcondes, um dos pioneiros na introdução da psicanálise no Brasil, integram o grupo que deu início à trajetória da edificação da Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo (SBPSP), que juntamente com a Sociedade Psicanalítica do Rio de Janeiro (SPRJ), a Sociedade Brasileira de Psicanálise do Rio de Janeiro (SBPRJ) e a Sociedade Psicanalítica de Porto Alegre (SPPA) se consolidam como referências da psicanálise brasileira e polos de difusão do saber psicanalítico para outras regiões do país (Eizirik, 2018; Frausino, 2022; Pieczanski & Pieczanski, 2017).

É simbólico que a primeira pessoa a se deitar no divã para iniciar a formação psicanalítica da IPA, no Brasil e na América Latina, tenha sido uma mulher, negra, não médica, professora do Departamento de Educação do Estado de São Paulo, filha de pai negro e mãe imigrante italiana. Principalmente se acrescentarmos uma perspectiva material-histórica e pensarmos que naquela época não era nada comum negros alcançarem a universidade. Eram poucos. Quantas gerações, após a chegada dos africanos escravizados e da libertação da escravidão, foram necessárias até que uma mulher preta e periférica chegasse à faculdade e se deitasse num divã?

Em 2024, depois de oito décadas do registro dessa cena, a psicanálise está se espraiando e se interiorizando pelo Brasil. A presença das mulheres é uma marca nas nossas sociedades, nos institutos e na direção de nossas instituições. A formação psicanalítica de leigos – não médicos e não psicólogos –, traço distintivo do instituto da Sociedade de Psicanálise de Brasília (fundado por Virgínia) e de outros, passou a ser discutida pela comunidade psicanalítica e aceita por outras sociedades no Brasil e na América Latina. No entanto, a questão racial é algo que atravessa nossas instituições, com a baixa presença de negros (Frausino, 2020a), fato que compulsoriamente nos indaga: até quando?

Bicudo também se dedicou à difusão da psicanálise no ambiente cultural. Na década de 1950, liderou um programa de rádio em São Paulo, escreveu uma série de artigos semanais em jornal de grande circulação e editou o livro *Nosso mundo mental* (1956), que reúne parte dos artigos publicados no periódico.

Entre 1955 e 1960, analista didata, viveu em Londres, participou de atividades na Clínica Tavistock e no Instituto de Psicanálise de Londres, teve estreito contato com o grupo kleiniano, com W. R. Bion e Melanie Klein, e com ecos das Controvérsias e das ideias e obras do Grupo de Bloomsbury.

Após retornar de Londres, esteve à frente do instituto da SBPSP por catorze anos, difundindo e consolidando o modelo londrino de transmissão e formação psicanalítica, de inspiração kleiniana. De forma indireta, influenciou a formação de várias gerações de psicanalistas brasileiros pela difusão do modelo do instituto da SBPSP a outros institutos. A temática da transmissão, da formação e do ensino da psicanálise foi uma de suas preocupações ao longo da vida institucional, o que justifica seus vários artigos e entrevistas sobre o tema e sua longa permanência à frente do instituto. Em outras palavras, a preocupação com a transmissão e a obtenção do conhecimento esteve sempre presente na vida de Bicudo: iniciou-se na Escola Normal, passou pela docência na universidade e continuou na direção do instituto.

Bicudo também promoveu a introdução e a divulgação das ideias kleinianas e das obras de Bion no Brasil e foi uma das pioneiras no desenvolvimento da psicanálise de crianças no país. Depois do período londrino, além da direção do instituto, dedicou-se com afinco à produção de artigos teóricos e clínicos, trabalhos acerca da formação e transmissão da psicanálise, e reflexões sobre a interação da psicanálise com a cultura, característica que se manteve ao longo de sua trajetória psicanalítica.

No campo da divulgação da psicanálise, em 1966 promoveu o lançamento do *Jornal de Psicanálise*, com o objetivo de divulgar o trabalho de analistas em formação e analistas do instituto da SBPSP, e em 1967 incentivou o relançamento da *Revista Brasileira de Psicanálise*.

Em 1970, Bicudo estava em Brasília, capital do Brasil, localizada na região central do país. Iniciou ali a formação da primeira turma de candidatos de Brasília, que dará origem à futura sociedade. A fundação da Sociedade de Psicanálise de Brasília (SPBsb) foi outro dos seus legados institucionais. Constituiu-se em um vetor da interiorização e difusão da psicanálise no Brasil, um país de dimensões continentais, em que as instituições psicanalíticas ficaram historicamente concentradas em três centros urbanos do Sul e do Sudeste – Porto Alegre, São Paulo e Rio de Janeiro –, mas que atualmente estão presentes em outras localidades (Frausino, 2020b).

A preocupação com a divulgação da psicanálise continuou em Brasília, onde criou a revista *Alter*. O primeiro número foi lançado em outubro de 1970, e a publicação perdura até os dias de hoje, como veículo de difusão da produção dos membros e analistas em formação da SPBsb e da comunidade psicanalítica.

Virgínia Bicudo entrecruzou tudo o que viveu, sentiu, experimentou, sofreu e fez. Estudou as relações do homem com a cultura, as relações interpessoais e intersíquicas, e viveu e estudou, como poucos, uma parcela das singularidades da constituição da sociedade brasileira: os não silenciosos preconceitos de classe, gênero, cor e raça. Entre a sociologia e a psicanálise, apontou e despontou ao pensar livremente a complexidade e a multiplicidade de fatores que envolvem os preconceitos, os impactos e desdobramentos da violência, da opressão e do contexto histórico, social e cultural na constituição da identidade dos indivíduos e do seu mundo interno.

Referências

- Abrão, J. L. F. (2010). *Virgínia Bicudo: a trajetória de uma psicanalista brasileira*. Fapesp; Arte e Ciência.
- Amendoeira, P. (2020a). Olhares negros nos importam: o paradigma Virgínia Leone Bicudo. *Revista Brasileira de Psicanálise*, 54(2), 241-249.
- Amendoeira, P. (2020b). Virgínia Leone Bicudo: semente crioula na América Latina. *Calibán*, 18(2), 131-133.
- Bicudo, V. L. (1955). Atitudes dos alunos dos grupos escolares em relação com a cor dos seus colegas. Em R. Bastide & F. Fernandes (ed.), *Relações raciais entre negros e brancos em São Paulo* (pp. 227-310). Anhembi.
- Bicudo, V. L. (1956). *Nosso mundo mental*. Instituição Brasileira de Difusão Cultural.
- Bicudo, V. L. (2010). *Atitudes raciais de pretos e mulatos em São Paulo*. Sociologia e Política. (Trabalho original publicado em 1945)
- Eizirik, C. L. (2018). Una visión panorámica del psicoanálisis brasileño contemporáneo. Em F. Martín Gómez & J. M. Tauszik (ed.), *Psicoanálisis latinoamericano contemporáneo* (vol. 1, pp. 1235-1252). APA.
- Frausino, C. C. M. (2018). Virgínia Leone Bicudo: um capítulo da história da psicanálise brasileira. *Calibán*, 16(2), 178-188.
- Frausino, C. C. M. (2020a). Um olhar sobre Virgínia Leone Bicudo. *Revista Brasileira de Psicanálise*, 54(3), 226-236.
- Frausino, C. C. M. (2020b). Somos filhos de Dona Virgínia. *Associação Livre: Jornal da Sociedade de Psicanálise de Brasília*, 9(10), 14-19. <https://tinyurl.com/38w6th74>
- Frausino, C. C. M. (2022). Falácias psicanalíticas: o bacharelado em psicanálise. *Cult*, 283, 29-31.
- Gomes, J. D. (2013). *Os segredos de Virgínia: estudos de atitudes raciais em São Paulo (1945-1955)* [tese de doutorado]. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo.
- Maió, M. C. (2010). Educação sanitária, estudos de atitudes raciais e psicanálise na trajetória de Virgínia Leone Bicudo. *Cadernos Pagu*, 35, 309-355. <https://doi.org/c9cgmz>
- Pieczanski, N. L. & Pieczanski, A. (2017). *Los pioneros del psicoanálisis sudamericano: una guía esencial*. Karnac. (Trabalho original publicado em 2014)

Calibán -
RLP, 22(2),
193-199
2024

Ney Marinho*

Nise da Silveira e o enigma da loucura

A loucura sempre acompanhou o homem e ao mesmo tempo sempre foi um enigma. Cada povo lhe dá um nome: por vezes, a homenageia como algo divino; por outras, a repele para os subúrbios da cidade e da cultura. Assim aconteceu em nossa civilização ocidental. Para nós, psicanalistas, a loucura nos remete ao belo texto freudiano “O estranho” (1919/1976a), em que descreve algo que é ao mesmo tempo familiar e inusitado. Com exceção do famoso caso Schreber (1911/1976b), Freud ficou nos devendo um escrito sobre esse fenômeno que nos acompanha como um espectro. Lembremo-nos de Jacques Derrida (1994), que para discutir a persistência do marxismo retoma o início do *Manifesto comunista* (“Um espectro ronda a Europa, o espectro do comunismo”), aproximando-o do início de *Hamlet*, em que o espectro do pai assassinado indica que “há algo de podre no reino da Dinamarca”. A imortal presença de Nise da Silveira (1905-1999) permanece chamando a nossa atenção: a loucura não pode ser ignorada, faz parte da condição humana. Vejo com felicidade a escolha de Nise pela Federação Psicanalítica da América Latina (Fepal) – ao lado de outra heroína, Virgínia Bicudo – para ser uma de nossas homenageadas.

Nise teve a coragem e a humanidade de ouvir o que a loucura tinha a dizer-lhe. Ouviu, respeitou e conviveu com os mais excluídos dos excluídos.

Vamos à história de Nise, nosso personagem, espectro e musa, mesmo com a incompetência de quem a conheceu superficialmente, mas viveu intensamente sua luta pela dignidade do louco, pelo respeito ao outro e pelo sonho de um país muito diferente do que encontramos hoje.

As origens

Nise nasceu em Alagoas, pequeno estado do nordeste brasileiro, belo por natureza e cultura popular, mas pleno de contrastes. Terra dos generais – dado o grande número que deu para nossa Primeira República (1889-1930) –, mas ao mesmo tempo do Quilombo¹ dos Palmares (a maior resistência ao jugo escravagista), assim como de grandes pensadores e artistas (Graciliano Ramos, Jorge de Lima, Alberto Passos Guimarães, Octávio Brandão, Luiz Cerqueira, Cacá Diegues, entre outros), juntamente com representantes do latifúndio

* Sociedade Brasileira de Psicanálise do Rio de Janeiro.

1. Os quilombos eram comunidades distantes das cidades, onde os negros escravizados fugitivos se agrupavam para viver com dignidade. Algumas tiveram mais de cem anos de duração. Alagoas abrigou a mais importante delas, liderada por Zumbi.

e da oligarquia típicos do nordeste brasileiro. Desde sempre, Nise viveu o contraste permanente entre a criatividade de um povo e sua natureza e o conservadorismo retrógrado, que oferece violenta resistência a qualquer mudança que lhe retire os privilégios.

Nise nasceu em Maceió, em 1905, filha única de uma mãe pianista e um pai professor de matemática e jornalista, intelectuais comprometidos com as mudanças sociais. Seu nome, Nise, é uma lembrança da musa do poeta inconfidente Cláudio Manuel da Costa.² Aos 16 anos, decidiu estudar medicina em Salvador, Bahia. Embora a família esperasse outra escolha – pianista era a preferida –, seus pais acolheram a decisão, e o pai a acompanhou para iniciar o curso numa turma de 157 homens, sendo ela a única mulher. Tal determinação será uma marca do caráter de Nise. Felizmente, alguns conterrâneos fizeram parte de sua turma – como Arthur Ramos, mais tarde reconhecido como nosso grande antropólogo –, e entre eles o primo, Mário Magalhães da Silveira, com quem se casará; ele também se notabilizará como um de nossos maiores sanitaristas.

Pouco após o término do curso, seu pai morre, e Nise, mais uma vez determinada, decide se mudar para o Rio de Janeiro, então capital da República. Mora em Santa Teresa, bairro de jovens intelectuais, cheios de projetos e carentes de recursos materiais, onde conhece o casal Octávio e Laura Brandão, Manuel Bandeira, Di Cavalcanti, Castro Rabelo, Carlos Drummond de Andrade, e é apresentada ao movimento comunista e sua literatura. Entretanto, não há referências de ter pertencido ao Partido Comunista Brasileiro (então, “do Brasil”), mas seus algozes tinham razão em considerá-la comunista, no sentido mais profundo do termo: doce, pacífica, sempre determinada, em qualquer circunstância, a defender o direito dos excluídos e a lutar por um mundo fraterno e igualitário. De fato, um perigo para uma sociedade recém-saída do regime escravocrata, cujas classes dominantes eram oriundas de famílias de latifundiários, que mantinham seus vícios de arrogância e impunidade. Julgo, porém, que as origens do “comunismo” de Nise são várias: do Nordeste (sem dúvida), dos novos amigos, das leituras, mas sobretudo do contato com o sofrimento humano que a real prática da medicina oferece e ensina para os que podem aprender.

Nesse particular, incluo o trabalho com os doentes mentais, os loucos, aqueles que então – e ainda hoje sob outras formas – eram excluídos do convívio com os “normais”. Nise estagiou no antigo Hospício da Praia Vermelha – com o mesmo brilho revelado por sua tese de fim de curso de medicina, *Ensaio sobre a criminalidade da mulher no Brasil* –, onde foi presa, denunciada por uma enfermeira por sua biblioteca particular marxista. Um episódio significativo acompanha essa prisão: uma paciente que aparentava indiferença em relação ao ambiente, ao saber da prisão da doutora Nise, que a tratava com todo o respeito que merecia, deu uma formidável surra na enfermeira denunciante. Nessa época, Nise já observava ou sentia que, sob os sintomas descritos nos compêndios, havia uma vida muito mais rica, porque inconsciente, mas que poderia vir à tona, como foi o caso..., mas também de formas menos dramáticas.

2. A Inconfidência Mineira foi um movimento pela independência do Brasil, denunciado em 1789, liderado por Joaquim José da Silva Xavier (Tiradentes), do qual alguns intelectuais também fizeram parte, como o poeta citado, que morreu na prisão, provavelmente assassinado.

A infâmia da prisão

Nise foi presa em seu local de trabalho, na presença de seus pacientes, em 26 de março de 1936 e, sem processo algum, permaneceu na penitenciária até junho de 1937. Tal prisão arbitrária foi decorrência de, em setembro de 1935, ter havido um levante comunista, a partir de alguns regimentos do exército, movimento que em poucas semanas foi dominado e seus líderes presos. Lembremos que, nessa época, Hitler já estava no poder na Alemanha e Mussolini na Itália. Pouco depois, com a derrota dos republicanos, a Espanha de Franco compôs com Portugal de Salazar o conjunto nazifascista que antecedeu a Segunda Guerra Mundial. No Brasil, logo após o levante comunista, se iniciou uma caça a intelectuais, médicos e políticos de esquerda, mesmo que não tivessem qualquer ligação com o referido levante.

Na prisão, Nise viveu fortes experiências – de amizade, companheirismo, sofrimento e revolta –, as quais, segundo um de seus biógrafos (Calaça, 2001), marcaram profundamente sua vida. Isso pode ser constatado num dos clássicos de nossa literatura, *Memórias do cárcere* (1953), onde Graciliano Ramos, conterrâneo e preso nas mesmas condições, descreve magistralmente, com sua simplicidade, a vida que promissores intelectuais, médicos e mesmo militares passavam entre presos comuns, desde homicidas até simplórios ladrões, todos excluídos de uma sociedade hipócrita e fascista. Seus personagens, Nise entre eles, assistiram também a um dos maiores crimes de nossa história: a extradição de Elisa Berger e Olga Benario Prestes (então grávida de Anita, filha de Luiz Carlos Prestes, atualmente historiadora, salva graças a uma campanha internacional desencadeada pelo advogado católico Sobral Pinto, cuja integridade alimentou a esperança de muitos)³ para a Alemanha nazista, para um campo de concentração, onde morreriam. A vida de Nise após a libertação foi cercada pela constante ameaça de ser novamente presa. Sua reintegração ao serviço público só aconteceu com a anistia de 1944. Além disso, seu marido era vigiado como suposto membro do Partido Comunista, tendo que trabalhar discretamente no Amazonas, para onde Nise o acompanhou. Assim, foram anos de semiclandestinidade e perambulação pelo Brasil, segundo seus biógrafos (Calaça, 2001; Sant’ana, 2001).

Spinoza e Jung

A inquieta Nise aproveitou esse tempo forçadamente ocioso para aprofundar seus estudos da obra do filósofo holandês Spinoza, com quem se identificara desde a juventude, talvez pela independência e coragem de levar adiante aquilo em que acreditavam. Sua filosofia e sua ética se encarnavam na própria biografia, como acontecia com nossa então jovem psiquiatra. A descoberta de Jung se dará depois de sua volta à legalidade, então no Centro Psiquiátrico Pedro II, Engenho de Dentro (nome do bairro que popularizou o hospício), por onde passaram nossos melhores psiquiatras, que muito mais tarde puderam realizar a reforma psiquiátrica, extinguindo os grandes manicômios. Avesa às práticas terapêuticas tradicionais (eletrochoques, choques insulínicos ou cardiazólicos), Nise refugiou-se no

3. Luiz Carlos Prestes, então o maior líder comunista brasileiro, foi preso com Olga, judia comunista alemã. Elisa Berger, também alemã, era casada com Harry Berger, militante comunista e internacionalista que enlouqueceu na tortura.



Angélica Dass
Humanae. 16 de fevereiro - 15 de maio de 2022. Paris, França.
Foto: David Paquin.

abandonado setor de terapêutica ocupacional, criado pela genialidade de Juliano Moreira e de poucos outros pioneiros, que vislumbravam na produção artística, no trabalho e na atividade um elemento terapêutico ignorado pela tradição presa à cura de sintomas, a descobertas psicofarmacológicas que poderiam curar a doença, mas não o doente – como costumava dizer nosso antigo mestre Portella Nunes –, e de lá fez suas notáveis especulações. A primeira: *há uma vida interior rica e permanente mesmo nos pacientes mais afastados da realidade, mas inconsciente*. Dessa constatação aparentemente simples para o estudo de Freud foi um pulo, mas não o suficiente para a inquieta Nise. Ela considerava Freud genial, porém preso a uma tentativa de dar racionalidade às manifestações inconscientes. Nise observa que seus pacientes produzem formas circulares, algumas simples, irregulares, e outras sofisticadas, complexas e harmoniosas. A partir desse dado, interroga Jung se seriam *mandalas* – desenhos circulares encontrados em várias culturas, dos índios norte-americanos aos templos budistas e hinduístas, sempre ligados a métodos curativos –, o sábio suíço concorda, e um diálogo se estabelece, conduzindo a inquieta e curiosa Nise a longos estudos sobre mitologia, história das religiões e temas que vão aproximá-la da psicologia analítica junguiana e mesmo levá-la a fazer uma análise com a doutora Marie-Louise von Franz, em Zurique. Com essa consistente base teórico-clínica, lança-se com determinação em vários projetos: Casa das Palmeiras, Museu do Incons-

ciente, Grupo de Estudos Carl Gustav Jung. Ao lado dessas iniciativas, publica o resultado de seu trabalho e suas conjecturas: *Terapêutica ocupacional: teoria e prática* (1979); *Imagens do inconsciente* (1981); *Casa das Palmeiras* (1986); *Cartas a Spinoza* (1995); *Gatos, a emoção de lidar* (1998).

Isolamento e reconhecimento

Com o correr do tempo, o incipiente serviço de terapêutica ocupacional cresceu e chegou a ter dezessete setores de atividades diferentes. Mas somente em 1954 o setor foi regulamentado por determinação do diretor do Centro Psiquiátrico, o doutor Paulo Elejalde, que há muito era um entusiasta de sua obra. Resistências começavam a ser vencidas. Mário Pedrosa, renomado crítico de arte, foi um dos primeiros a reconhecer o valor estético das obras dos pacientes de Nise: Adelina, Carlos, Emygdio, José, Kleber, Lucio, Raphael..., nomes sem sobrenomes, desconhecidos, mas que através de exposições nacionais e internacionais passaram a constar do rol de reconhecidos artistas plásticos, superando a grande polêmica que se iniciara sobre a “arte de psicóticos”. Contudo, o reconhecimento partiu mais de intelectuais do que do ambiente psiquiátrico, o qual, incapaz de contestar o êxito da proposta terapêutica de Nise – pacientes de dezenas de anos de internação e isolamento passavam a participar das atividades e da vida hospitalar –, mantinha um significativo silêncio e distância, negando-se a sequer discutir sua complexa e sofisticada proposta.⁴ A isso se acrescia o receio de que a terapêutica pelas atividades (artísticas e sociais) estimulasse o movimento que surgia – no Brasil, por outro alagoano já mencionado, Luiz Cerqueira (1965) – de transformar os velhos hospícios em ambientes terapêuticos, com internações breves, e o desenvolvimento de uma ampla reforma psiquiátrica, o que só veio a acontecer, ou melhor, a se iniciar no fim do século passado com o movimento antimanicomial. A ditadura de 1964 a 1985 foi outro elemento de atraso nesse processo, pois qualquer atividade grupal era vista como ameaça ao regime. As então recém-criadas comunidades terapêuticas e mesmo o atendimento psicanalítico em grupo (em órgãos públicos) foram extintos.

Presença de Nise

A inclusão social de qualquer natureza é sempre vista pelas classes dominantes como ameaçadora. Por classes dominantes entendemos também o *establishment* científico psiquiátrico ou psicanalítico. Trata-se de uma questão que nos interessa de perto, pois as explicações políticas, econômicas e históricas deixam sempre a desejar. Sabemos que toda exclusão é empobrecedora.

Pensadores da psicanálise, desde Freud, Klein, Winnicott, Bion, Lacan até os mais próximos, como Green e Roussillon, sempre chamaram a atenção para o valor epistemológico da arte, ou para a necessidade de desenvolvermos uma *capacidade negativa* – tolerar andar entre incertezas e mistérios sem buscar irritantemente razões –, como, segundo Keats (citado por Bion, 1970/2006), Shakespeare tão bem representava como um homem de êxito.

4. Uma rara exceção a esse desconhecimento é a tese de doutorado *A expressão artística e a esquizofrenia: o caso de Adelina Gomes por meio de imagens* (2008), da psicanalista e psiquiatra Maria Cristina Reis Amendoira, utilizando o histórico e o material plástico de uma paciente de Nise.

Assim vejo a imortal *presença de Nise*, aquela que teve a coragem de ouvir o que nos têm a dizer a loucura e a morte (Kierkegaard, 1849/1986). Julgamos que os enigmas não são para serem resolvidos, explicados ou simplesmente abandonados, mas para servirem de estímulo à nossa investigação, com respeito por todo aquele que os traz.

Presença e atualidade, num momento em que os estados primordiais da mente são objeto de atenção e estudo de inúmeros psicanalistas, tanto nos indivíduos como nos grupos. Pensemos em nossas limitações na aproximação da loucura, ou melhor, dos *loucos*; da mesma forma, nas manifestações grupais irracionais, cujo melhor exemplo seriam as atuais guerras, em pleno século XXI.

Ouçamos o que diz Luiz Carlos (citado por Calaça, 2001), um paciente de Nise, quando esta introduz o trabalho com lã, pelos, gatos e cachorros em sua proposta:

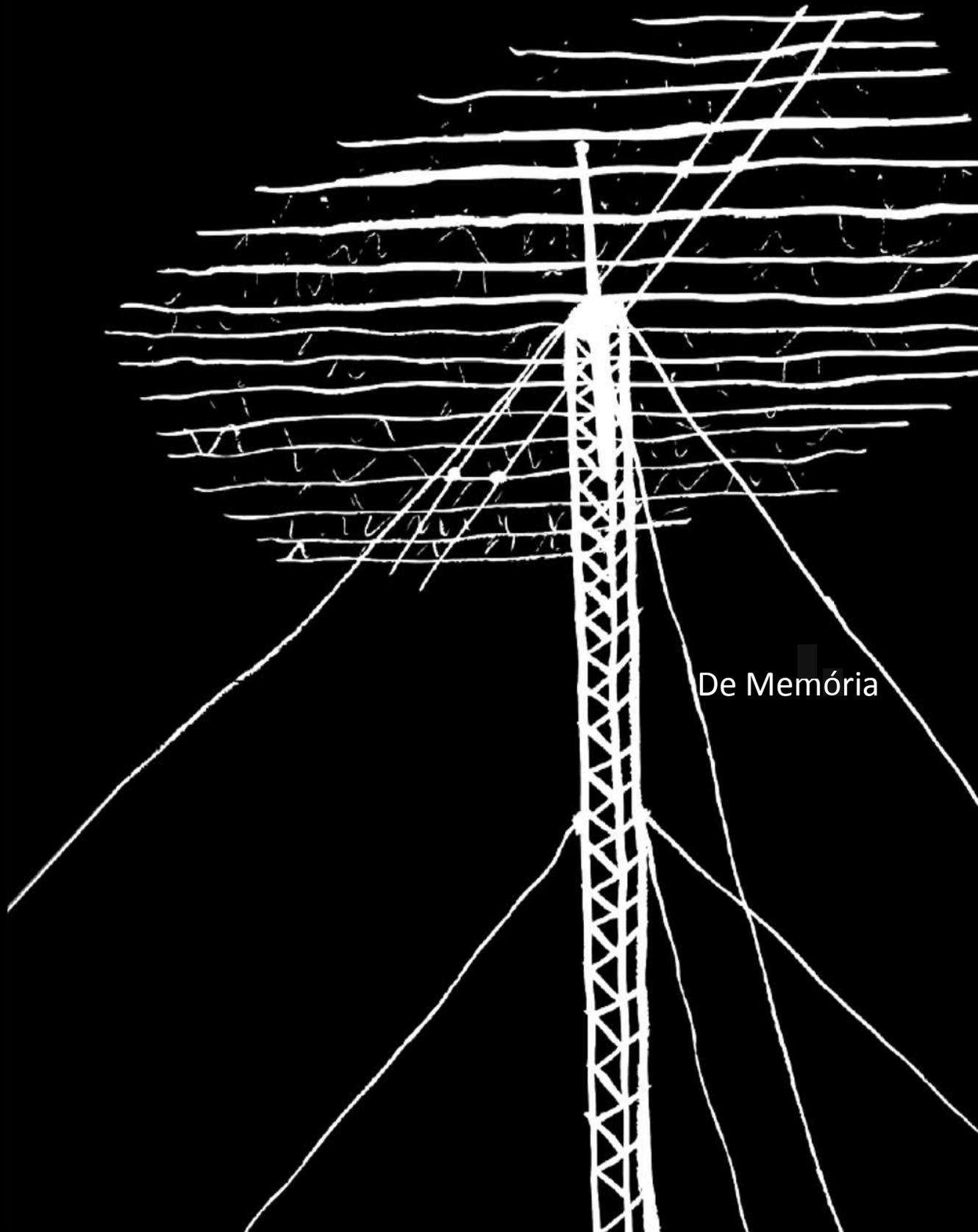
*Gato, simplesmente angorá do mato,
Azul olhos nariz cinza
Gato marrom
Orelha castanho macho
Agora rapidez
Emoção de lidar
(p. 201)*

Referências

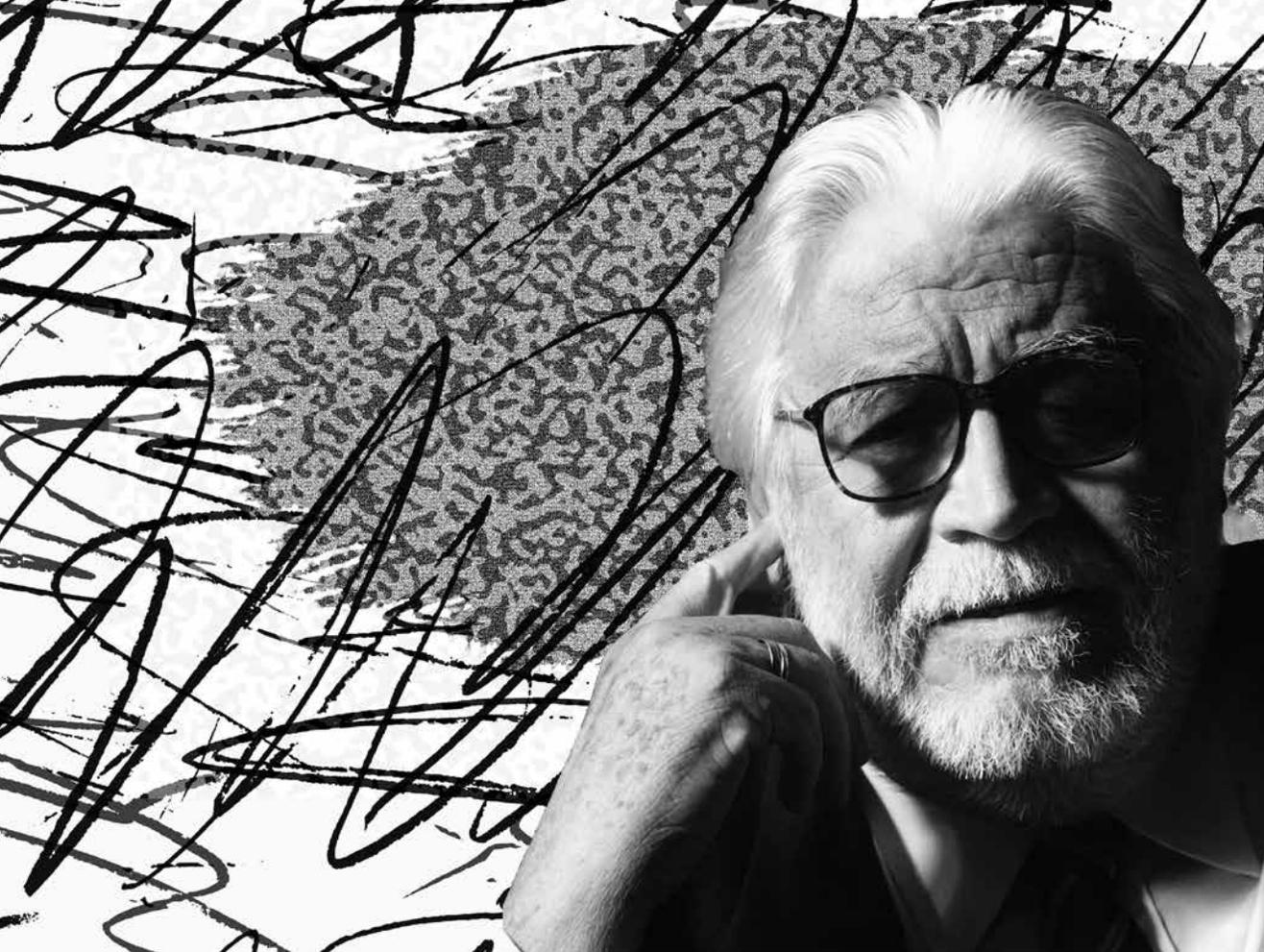
- Amendoeira, M. C. R. (2008). *A expressão artística e a esquizofrenia: o caso de Adelina Gomes por meio de imagens* [tese de doutorado]. Instituto de Psiquiatria, Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- Bion, W. R. (2006). *Atenção e interpretação* (P. C. Sandler, trad.). Imago. (Trabalho original publicado em 1970)
- Calaça, A. (2001). Nise da Silveira: esboço biográfico. *Quaternio: Revista do Grupo de Estudos C. G. Jung*, 8, 201-206.
- Cerqueira, L. (1965). *Pela reabilitação em psiquiatria: da praxiterapia à comunidade terapêutica*. Universidade do Brasil.
- Derrida, J. (1994). *Espectros de Marx* (A. Skinner, trad.). Relume-Dumará.
- Freud, S. (1976a). O estranho. Em S. Freud, *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (J. Salomão, trad., vol. 17, pp. 375-214). Imago. (Trabalho original publicado em 1919)
- Freud, S. (1976b). Notas psicanalíticas sobre um relato autobiográfico de um caso de paranoia (*dementia paranoides*). Em S. Freud, *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (J. Salomão, trad., vol. 12, pp. 15-78). Imago. (Trabalho original publicado em 1911)
- Kierkegaard, S. (1986). *Desespero: a doença mortal* (A. Keil, trad.). Rés. (Trabalho original publicado em 1849)
- Ramos, G. (1953). *Memórias do cárcere*. José Olympio.
- Sant'ana, M. M. (2001). Nise da Silveira, a reinvenção da psiquiatria. *Quaternio: Revista do Grupo de Estudos C. G. Jung*, 8, 207-217.

Filmes sobre Nise da Silveira

- Berliner, R. (diretor). (2015). *Nise: o coração da loucura* [filme]. TvZero.
- Hirszman, L. (diretor). (1988). *Imagens do inconsciente* [filme]. Leon Hirszman Produções.
- Oliveira, J. & Zoca, P. (diretores). (2015). *Olhar de Nise* [filme]. JCV.



De Memória



Calibán -
RLP, 22(2),
202-203
2024

Max Hernández Camarero*

Deixa eu te contar...

A Saúl Peña

É preciso começar dizendo que minha velha amizade com Saúl inspira o que vou lhes contar. Uma amizade iniciada no bairro e cultivada na universidade e no Departamento de Psiquiatria do Hospital Obrero, dirigido pelo mestre, nosso mestre, Carlos Alberto Seguín. Vínculo reafirmado quando, depois da incursão pioneira dele e de Carlos Crisanto, viajei a Londres para fazer o *training* psicanalítico – a circunspeção britânica designa assim o que nós chamamos de formação – e compartilhamos nossas preocupações nos anos em que estivemos ali.

* Sociedad Peruana de Psicoanálisis.

As conversas no Hospital Maudsley; os borches no Bloom; as supervisões com Henri Rey; nosso apreço pela obra de Winnicott e pela maneira como Masud Khan se aprofundou na complexidade esquizoide; o apaixonante relato de Ángel Garma, numa longa noite em Pesto, sobre o intrincado périplo que o levou a Buenos Aires; as discussões depois das reuniões científicas da Sociedade Britânica de Psicanálise; os cafés intermináveis quando Jaime Heresi visitava Londres; as conversas sobre psicoterapia de grupo com Carlos Crisanto e Moisés Lemlij; as reuniões em Edimburgo com G. M. Carstairs, presidente da Organização Mundial da Saúde Mental; os mil acontecimentos durante uma atribulada viagem de carro para o Congresso Internacional de Psicanálise em Roma. São tantos e tão importantes os momentos que guardo desses anos que, como disse uma vez nosso admirado Gardel, ao lembrá-los “me vem aos olhos uma lágrima” [“se me pianta un lagrimón”].

Não é possível enumerar tudo o que Saúl fez ao voltar a estas terras. Basta dizer que, depois de muitas noites de reunião dos três analistas “londrinos”, graças a seu entusiasmo e determinação, o Centro de Desenvolvimento da Psicanálise se tornou um grupo de estudos preparatório e, por fim, sociedade componente da Associação Psicanalítica Internacional (IPA). Pioneiro da psicanálise no Peru, ele jamais negligenciou os vínculos societários com a Associação Psiquiátrica Peruana (APP) e a Academia Nacional de Medicina. Latino-americanista por direito, presidiu a Federação Psicanalítica da América Latina (Fepal).

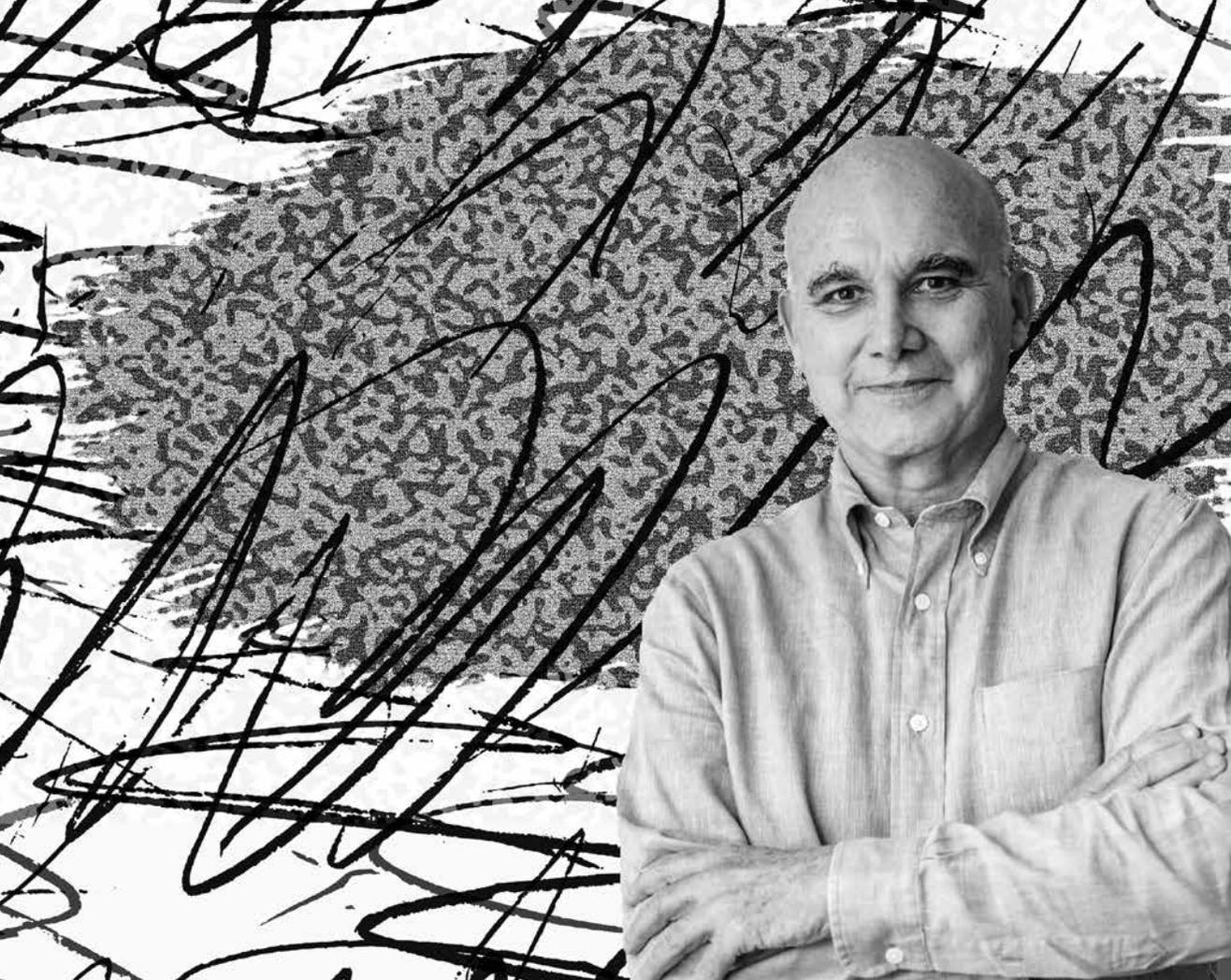
Incansável em suas atividades clínicas e docentes, transmitiu seu entusiasmo a todos que o conheceram e deixou sua marca pessoal em cada uma das instituições das quais participou. Entre os inúmeros artigos sobre teoria e técnica psicanalítica que publicou em revistas nacionais e internacionais, destacam-se aqueles sobre a mutualidade interpretativa entre analista e paciente, e sobre a função da agressividade do analista no *setting* (Tânatos terapêutico), cujo uso lhe permitiu navegar a tormentosa dialética das emoções com seus pacientes.

Não posso deixar de mencionar sua constante luta contra o racismo e a corrupção, flagelos que analisou em livros e artigos e discutiu em aparições na mídia. Também apresentou à reflexão nacional o conceito de integridade comprometida, proposto por Leo Rangell ao estudar os antecedentes, as consequências e o impacto negativo e corrosivo na sociedade norte-americana do escândalo de Watergate.

Talvez por ser um cosmopolita orgulhoso de ter nascido em Jauja, era capaz de elaborar – “translaborar”, teria dito Seguín – conflitos que, para outros, pareciam antagônicos. Sua atitude assertiva, seu carisma e sua bonomia andavam de mãos dadas com uma generosidade transbordante, da qual seus incontáveis discípulos são testemunhas. Apaixonado e polêmico, podia sentar-se à mesa com gregos e troianos, e deambular entre Eros e Tânatos.

Querido Saúl, agora que você está lá “onde vivem lineares os sempre, lineares os nunca”, eu te dou um grande abraço a partir deste evanescente aqui e agora.

Tradução do espanhol: Ricardo Duarte



Calibán -
RLP, 22(2),
204-207
2024

María Pía Costa Santolalla*

Eduardo Gastelumendi: entre o aqui e o lá

Eduardo Gastelumendi era um homem amável: era impossível escapar de seu encanto. Tinha uma mente inteligente e era fundamentalmente bom. Tinha um sorriso agradável e uma disposição extraordinária para escutar. Escutava com olhos dispostos e ouvidos abertos, dando a impressão de que o que lhe diziam tinha sentido. Fazia associações com facilidade, e suas vastas leituras e reflexões produziam diálogos intermináveis. Tudo isso o tornava um grande conversador.

* Sociedad Peruana de Psicoanálisis.

Estava ligado à vida e seus prazeres, mas com um pé no além. Tinha uma curiosidade inesgotável pelo místico, no sentido mais amplo do termo. Era guiado pela busca de todos aqueles aspectos que saíam da realidade mais concreta e adentravam nas profundidades da existência. E isso lhe dava uma aura: parecia que, mais que caminhar, flutuava a alguns milímetros do chão que pisava. Sua mente procurava outra dimensão. Não tinha, no entanto, nada de etéreo, pois seu intelecto fazia conexões sempre interessantes entre o aqui e o lá.

Essa busca existencial encontrou ressonância no trabalho de Jung, em quem se inspirou, incorporando em sua exploração psicanalítica uma conexão espontânea com o universo. A música, uma de suas paixões, também era para ele uma maneira de transcender: tocava percussão, violão, piano e flauta, entregando-se ao deleite das melodias de um modo que evidentemente lhe preenchia a alma.

Eu o conheci quando ele tinha uns oito anos e eu seis. Estava na casa de uma prima, numa cálida manhã, quando nos disseram que os irmãos Gastelumendi viriam nos visitar e passariam a tarde conosco, pois seu pai tinha morrido e o enterro seria naquele dia. Apareceram três meninos vestidos com roupa de marinheiro, de cor azul com bordas brancas, os três muito bem penteados e muito *bem-comportados*. Brincamos a tarde toda no jardim. Eduardo me dizia não se lembrar de nada disso. Mas é assim que recordo nosso primeiro encontro, no qual sua existência se condensa com o drama de sua orfandade.

Começou seus estudos de medicina na Universidade Nacional Maior de São Marcos e depois viajou para o Brasil, a fim de continuar a formação como psiquiatra na Fundação Universidade do Rio Grande do Sul. Ali conheceu Guida, por quem se apaixonou perdidamente e para a vida toda. De volta a Lima, ele se formou como psicanalista no Instituto da Sociedade Peruana de Psicanálise (SPP).

Sua curiosidade pelas profundezas da existência bem cedo o levou – graças a sua passagem pelo Departamento de Psiquiatria do Hospital Guillermo Almenara, em Lima, onde se inspirou na “psiquiatria folclórica” desenvolvida por Seguí e Chiappe – a se aventurar em experimentos com os estados alterados de consciência.

Mario Chiappe o convidou para uma experiência com LSD, em doses bastante altas, a fim de investigar seus efeitos e aplicá-los em pacientes psiquiátricos. Sobre esse acontecimento, Eduardo afirmou: “Foi uma experiência incrível, de uma riqueza impressionante” (Gastelumendi, 2023, p. 138). E concluiu: “Sinto que nunca mais fui a mesma pessoa depois disso (e talvez, de algum modo, eu tenha me tornado melhor)” (p. 140). A partir dessa experiência, propuseram que a *ayahuasca* seria o equivalente peruano do LSD, mas sendo uma infusão ritual, de uso próprio das culturas ancestrais, deveria ser ingerida sob a orientação de um xamã.

Foi assim que Eduardo se dedicou a explorar os efeitos terapêuticos da *ayahuasca*, sempre com uma abordagem psicanalítica:

Durante uma experiência intensa com a *ayahuasca*, os limites do *self* se tornam ainda mais permeáveis, e a vivência do *self*, mais profunda. Eu a descreveria como estar submerso no próprio soma, no reino do isso. Além do mais, a sensação é de estar em contato com vivências muito antigas, com emoções antes vividas e esquecidas. (Gastelumendi, 2013, p. 101)

Nossa amizade foi cultivada quando, após eu retornar de um longo período fora do Peru, nos encontramos na mesma clínica para adições. Rapidamente ele se tornou para mim um interlocutor privilegiado sobre psicanálise, sobre a vida, sobre *ayahuasca*, sobre cinema, leituras e política. Intercâmbios ricos, discussões clínicas e agradáveis encontros de amizade selaram uma proximidade que se estendeu a Guida, sua adorada companheira.

Mais tarde, compartilhamos atividades diretas em nossa instituição graças ao convite de Jorge Kantor, outro querido amigo de quem tenho saudade. Quando assumiu a presidência de nossa sociedade, ela estava atravessando um momento de conflito, com o estabelecimento de divisões preocupantes. Eduardo, sempre em busca de equilíbrio, foi capaz de acolher os diferentes argumentos e conciliar, graças a seu profundo respeito pelas pessoas, devolvendo a paz e a harmonia à SPP.

Fui sua vice-presidente e formamos uma dupla de trabalho cheia de iniciativas.

Era uma surpresa trabalhar com alguém que, longe de buscar o controle, estimulava a ação e a autonomia; em vez de fazer objeções, incentivava a ousadia, embora ele fosse mais calmo e priorizasse o equilíbrio. Generoso e atencioso, o outro ocupava um lugar privilegiado para ele.

Essas qualidades deixaram sua marca quando foi presidente da Associação Psiquiátrica Peruana; quando assumiu o cargo de tesoureiro da Federação Psicanalítica da América Latina (Fepal), conseguindo organizar as finanças da federação; quando ocupou cargos na Associação Psicanalítica Internacional (IPA), como *chair* para a América Latina do 51º Congresso Internacional de Psicanálise em Londres, *co-chair* para a América Latina do Comitê de Profissões Afins, membro da América Latina no *board*, e finalmente *co-chair* para a América Latina do Comitê das Sociedades Candidatas.

Já sob o peso da doença e preocupado em deixar seu legado sobre um tema tão audaz como o uso terapêutico da *ayahuasca*, dedicou os últimos meses de vida a escrever *El reino fuera del yo, del ello: psicoanálisis y ayahuasca* (2023).

Viveu a doença com a intensidade de quem está disposto a experimentar tudo o que a vida oferece, inclusive a dor. Para ele, a morte foi um percurso que quase poderíamos dizer que “saboreou”. Com grande coragem, enfrentou as circunstâncias e até o último momento quis manter a consciência de sua experiência. Lembro uma tarde em que nos encontramos em seu consultório, um belo lugar, cheio de tudo o que lhe agradava: plantas, pedras, livros, fotos; estava ali também sua flauta, com um bonito atril para as partituras. Já não enxergava bem e precisava de mais luz, de modo que decidiu trocar a enorme porta de madeira por outra de vidro, para clarear o ambiente. “Que ousadia, você percebe? Todo um investimento... para o que me resta de vida”. Ele seguia aproveitando cada instante que lhe restava. Conversamos sobre o privilégio de encarar, com os olhos bem abertos, a morte, e com a esperança de encontrar enfim as respostas para tantas perguntas sobre a existência, essa luz que ele continuava procurando.

Sua partida ainda está sendo um processo doloroso para mim e não consigo dissipar o mal-estar do silêncio que me deixou. Talvez seja preciso tempo para lidar com o dor. Mas escrever estas linhas me permitiu lembrar o extraordinário ser humano que ele era e avaliar o enorme privilégio que foi compartilhar com ele parte de seu trajeto, tê-lo por perto e aprender com ele.

Referências

- Gastelumendi, E. (2013). Una mirada psicoanalítica a la experiencia con ayahuasca. *Psicoanálisis*, 12, 91-110.
- Gastelumendi, E. (2023). *El reino fuera del yo, del ello: psicoanálisis y ayahuasca*. Sociedad Peruana de Psicoanálisis.

Tradução do espanhol: Ricardo Duarte



Bitácula

Simone Wenkert Rothstein*

O que nos costura em igualdade e o que nos pluraliza? Sobre os impactos diante da obra de Rosana Paulino



Começo o meu segundo dia de visita à Bienal de Veneza (2022) e, logo nas primeiras salas do Arsenale, sou capturada pelos desenhos de corpos de mulheres negras que se fundem com a natureza. São corpos-árvores, corpos

em carne viva. Com traços delicados e suaves, e usando tons terrosos, a artista lança linhas que enraízam e fazem brotar, que transbordam em choro, que enredam, que chocam por sua força – que me envolvem.

Em meio a tantas obras geniais, me amarro nas linhas potentes dos desenhos de Rosana Paulino. Ainda sob seu impacto, me lembro do quadro *A origem do mundo* (1866), de Gustave Courbet, no qual é retratada explicitamente a genitália feminina, dando à interioridade do corpo feminino tal crédito. Pungente!

A força do trabalho da artista plástica Rosana Paulino fez ecoar em mim o poema de outra grande artista, mestre das palavras, a poeta Elisa Lucinda (2022). Em “O poema do semelhante”, a escritora enlaça a experiência da solidão à da multidão, forjando a borda entre o que é singular e o que é comum:

*Todo mundo beija
Todo mundo deseja
Todo mundo almeja
Todo mundo chora*
(p. 76)

Mas vamos lá. Entre *todo mundo* e *nós*, há Rosana Paulino. Voltemos a ela e a seu trabalho. Paulino trata do coletivo, mas está sempre pondo à mostra o que é do íntimo, da maternidade, da identidade, do que transborda e do que enraíza.

Nascida em 1967 em São Paulo, onde vive e trabalha, Rosana Paulino é bacharel e doutora em artes plásticas pela Escola de Comunicações e Artes da Universidade de São Paulo (ECA-USP), com especialização em gravura pelo London Print Studio, de Londres. Usando diferentes técnicas e materiais, a artista – que tem como *leitmotiv* as questões sociais, étnicas e de gênero –, retrata, representa, recria e recostura a experiência das mulheres negras da sociedade brasileira, abordando os vários tipos de violência sofridos por essa população, fruto em grande parte da escravatura e do racismo.

Por meio de colagens intrincadas e de representações simbólicas, Paulino desafia os espectadores a confrontar as sombras do passado e a reconhecer a intersecção entre o pessoal e o político. Suas obras provocam um questionamento profundo sobre as estruturas de poder e os sistemas de crenças que perpetuam a intolerância e o fanatismo. Ao mergulharmos nas realidades dos sujeitos representados em suas peças, somos confrontados com a complexidade da condição humana e com a urgência de uma análise crítica das dinâmicas sociais.

Com uma trajetória consistente, Paulino tem obras em museus como a Pinacoteca, o Museu de Arte Moderna (MAM), o Museu de Arte de São Paulo (Masp) e o Museu Afro Brasil, em São Paulo; o Museu de Arte Latino-Americana de Buenos Aires (Malba), na Argentina; e o Museu de Arte da Universidade do Novo México, nos Estados Unidos. Tem participado de exposições tanto no Brasil quanto no exterior. Entre as exposições individuais, citamos: *Amefricana*, Malba, Argentina (2024); *Nascituras*, Mendes Wood DM, Brasil (2023); *O Tempo das Coisas*, Mendes Wood DM, Bélgica (2022). Participou também de significativas exposições coletivas, como: *Coreografias do Impossível*, 35ª Bienal de São Paulo (2023); *Dos Brasis: Arte e Pensamento Negro*, Sesc Belenzinho, São Paulo (2023); *Expression(s) Décoloniale(s)*, Château des Ducs de Bretagne, Nantes (2023); *Quilombo: Vida, Problemas e Aspirações do Negro*, Inhotim, Minas Gerais (2022); *Histórias Brasileiras*, Masp, São Paulo (2022); *Desvairar*, Sesc Pinheiros, São Paulo (2022); e *Il Latte dei Sogni* [O Leite dos Sonhos], 59ª Bienal de Veneza (2022).

Feita essa breve apresentação da artista, retomo as minhas costuras. Seguindo a sugestão de Freud, ouçamos os poetas – no nosso caso, a poeta:

* Sociedade Brasileira de Psicanálise do Rio de Janeiro.

Foi este Deus que deu destino aos meus
 [versos
 Foi ele quem arrancou deles a roupa de
 [indivíduo
 E deu-lhes outra de indivíduo ainda maior
 Embora mais justa
 Me assusta e acalma
 Ser portadora de várias almas
 De um só som comum eco
 Ser reverberante
 Espelho, semelhante
 Ser a boca
 Ser a dona da palavra sem dono
 De tanto dono ela que tem
 Esse Deus sabe que a palavra “alguém”
 É apenas o singular da palavra “multidão”
 (Lucinda, 2022, p. 75)

Como diz Lucinda, me sinto o singular da palavra *multidão*. Me identifico com as mulheres representadas por ela e por Paulino. Sua dor, sua solidão, sua procura de raízes, sua busca de espaço de expressão, de prazer e de afirmação, são delas e minhas também.

Tanto a obra de Paulino quanto o poema de Lucinda apontam para o que é próprio de uma trajetória singular, de uma população, de uma cultura. Falam do que é peculiar, mas imediatamente nos remetem ao que nos faz comuns. Somos da mesma espécie, da mesma humanidade, da mesma “par-essência”. As artistas nos oferecem recursos para pensar ou questionar o que chamamos de defesas narcísicas e considerar o fanatismo e a intolerância como o avesso da tal “par-essência”.

Em *O futuro de uma ilusão* (1927/1996), Freud escreve que, diante de um sentimento de impotência exacerbado, o ser humano tende não apenas à fé fervorosa, mas também à intolerância em relação aos que não compartilham as mesmas crenças. Em resumo, podemos dizer que, para se proteger de uma angústia intensa e primitiva, a angústia de morte, e da ameaça que ela representa, o “mal” é projetado no Outro, que precisa então ser aniquilado concretamente ou através de uma retórica fanática. Nesse caso, o Outro – o estrangeiro, “mensageiro da morte” – não pode ser visto como semelhante.

É disto que se trata: o antídoto contra o fanatismo encontra-se na possibilidade de se colocar na pele do outro, na possibilidade de empatizar, de se identificar com o que se tem em comum e com a radical diferença.

Tu na pele do outro, as palavras delas na minha voz:

*Olha, não fosse a inteligência da
 [semelhança*

*Seria só o meu amor
 Seria só a minha dor
 Bobinha e sem bonança
 Seria sozinha minha esperança*
 (Lucinda, 2022, p. 77)

Referências

- Courbet, G. (1866). *A origem do mundo* [pintura]. Museu d’Orsay, Paris, França.
- Freud, S. (1996). O futuro de uma ilusão. Em S. Freud, *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (J. Salomão, trad., vol. 21, pp. 11-64). Imago. (Trabalho original publicado em 1927)
- Lucinda, E. (2022). *Parem de falar mal da rotina*. Record.

Rosana Paulino
Parede da memória, 1994-2015. Instalação. Patuás em manta acrílica e tecido costurados com linha de algodão, fotocópia sobre papel e aquarela. 8 x 8 x 3 cm (cada unidade, aproximadamente). Acervo da Pinacoteca de São Paulo.
 Foto: Isabella Matheus.



Autores neste número

Larissa Albertino

Psicóloga e psicanalista em formação na Sociedade Brasileira de Psicanálise do Rio de Janeiro (SBPRJ).

larissa.albertino@gmail.com

Paola Amendoeira

Psicóloga e psicanalista da Associação Psicanalítica Internacional (IPA). Psicanalista da Sociedade de Psicanálise de Brasília (SPBsb). Membro docente do Instituto de Psicanálise Virgínia Leone Bicudo da SPBsb. Especialista em saúde mental da criança e do adolescente. Na IPA, é *co-chair* do Comitê para as Nações Unidas e membro do Steering Committee.

paolamendoeira@gmail.com

María Julia Ardito

Psicanalista. Membro da Sociedade Peruana de Psicoanálisis (SPP). Mestre em escrita criativa pela Universidad de Salamanca. Sexóloga clínica e educadora sexual. Terapeuta familiar. Especialista em aconselhamento psicológico de orientação dinâmica. Trabalha num consultório e numa prisão feminina de segurança máxima.

mjardito@gmail.com

Bento Baloi

Nascido em 1968, em Maputo, iniciou sua carreira escrevendo para o teatro nos princípios dos anos 1990. Tem três livros publicados: *Recados da alma* (2016, romance), *Arca de não é* (2021, crônicas) e *No verso da*

cicatriz (2021, romance) – Prêmio Mia Couto de melhor romance moçambicano publicado em 2021-2022.

bento.baloi@gmail.com

Marisol Bedoya

Membro efetivo em função didática da Asociación Psicoanalítica de Asunción (APdeA).

marisol_bedoya@hotmail.com

Ezequiel Pedro José Bernardo

Assistente do Instituto Superior de Ciências da Educação (ISCED) de Cabinda, chefe de Seção de Investigação Científica e Pós-Graduação. Doutorando em linguística pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC).

bindumuka@hotmail.com

Roosevelt Cassorla

Membro titular e didata da Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo (SBPSP) e da Sociedade Brasileira de Psicanálise de Campinas. Professor titular da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp). Membro do conselho editorial das revistas da Asociación Psicoanalítica Argentina (APA) e da Asociación Psicoanalítica de Madrid (APM), entre outras. Ex-membro do *board* do *International Journal of Psychoanalysis*. Coordenador do *working party* *Microscopia da Sessão Analítica*. Recebeu o Sigmund Award em 2017.

rcassorla@uol.com.br

María Pía Costa Santolalla

Psicanalista com função didática e ex-presidente da Sociedad Peruana de Psicoanálisis (SPP). Fundadora e atual presidente da Asociación Psicólogos Contigo, projeto com o qual ganhou o Prêmio Presidência IPA na Comunidade 2018. Docente no instituto da SPP. Atualmente, é diretora do Conselho Profissional da Federação Psicanalítica da América Latina (Fepal).

mariapiacosta.s@gmail.com

Carlos Cesar Marques Frausino

Psicanalista. Membro da Sociedade de Psicanálise de Brasília (SPBsb). Mestre pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp). Ex-diretor da Federação Brasileira de Psicanálise (Febrapsi). Ex-editor da revista *Alter* da SPBsb.

carlosfrausino@gmail.com

Maria Luiza Gastal

Psicanalista da Sociedade de Psicanálise de Brasília (SPBsb). Professora assistente do Instituto de Psicanálise Virgínia Leone Bicudo. Membro do Comitê de Clima da Associação Psicanalítica Internacional (IPA). Bióloga, doutora em ecologia pela Universidade de Brasília (UnB). Professora aposentada da UnB.

malugastal@gmail.com

Marta Gerez Ambertin

Doutora em psicologia. Pós-doutorado em psicologia clínica. Ex-diretora e professora da pós-graduação em psicologia da

Universidad Nacional de Tucumán (UNT). Livros (publicados pela editora Letra Viva): *Las voces del superyó; Imperativos del superyó; Entre deudas y culpas: sacrificios; Venganza y culpa*.

martagerezambertin@gmail.com

Luis Grieco

Psicanalista. Membro da Asociación Psicoanalítica del Uruguay (APU). Mestre em psicologia e educação pela Facultad de Psicología de la Universidad de la República (Udelar). Ex-professor adjunto (grau 3) da Facultad de Psicología de la Udelar.

luisgrieco23@gmail.com

Max Hernández Camarero

Foi vice-presidente da Associação Psicanalítica Internacional (IPA) e presidente da Sociedad Peruana de Psicoanálisis (SPP), da qual é membro fundador. Recebeu o Prêmio Internacional de Psicanálise Mary S. Sigmund. É secretário-executivo do Acuerdo Nacional Peruano.

maxhercam@gmail.com

Ruggero Levy

Psicanalista. Membro efetivo e analista didata da Sociedade Psicanalítica de Porto Alegre (SPPA).

ruggerolevy@gmail.com

Adrián Liberman L.

Psicanalista e membro titular em função didática da Sociedad Psicoanalítica de Caracas (SPC). Diretor do Instituto de

Psicanálise da SPC. Membro da Associação Psicanalítica Internacional (IPA), da Federação Psicanalítica da América Latina (Fepal) e do Instituto Latino-Americano de Psicanálise (Ilap). Autor de inúmeros artigos e professor de pós-graduação. Desde 2016, vive em Miami, EUA.

adrianliberman@gmail.com

Ney Marinho

Psiquiatra e psicanalista. Membro efetivo com funções específicas da Sociedade Brasileira de Psicanálise do Rio de Janeiro (SBPRJ). Doutor em filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio). Ex-presidente e diretor do instituto da SBPRJ. Diretor científico da Federação Brasileira de Psicanálise (Febrapsi). Primeiro coordenador da Comissão de Intercâmbio SBRPJ – Comunidade de Países de Língua Portuguesa (CPLP). Áreas de trabalho: psicanálise e filosofia, psicoses, história do pensamento psicanalítico.

neymarinho2943@gmail.com

Claudia Miranda

Pós-doutorado em psicossociologia de comunidades pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Professora na Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro e no curso internacional Estudos Afrolatinoamericanos y Caribeños. Professora e investigadora do Black and Indigenous Libera-

tion Movement. Professora da Escuela Internacional Más Allá del Decenio Afrodescendiente e coordenadora de pesquisa do Núcleo de Estudos Afrodescendente e Indígena.

mirandaunirio@gmail.com

Boniface Ofogo Nkama

Doutor em filologia hispânica pela Universidad Complutense de Madrid (UCM). Professor associado na Université de Lille. Pesquisador em oralitura. Autor de vários livros de literatura infantil, entre os quais *El elefante que perdió su ojo*.

boniface_ofogo@yahoo.es

Simone Wenkert Rothstein

Psicanalista. Membro associado da Sociedade Brasileira de Psicanálise do Rio de Janeiro (SBPRJ). Especialista em atenção integral e saúde materno-infantil pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (Maternidade-escola/UFRJ).

simonewr@rotx.com.br

Diego Singer

Professor de filosofia. Mestre em estudos interdisciplinares da subjetividade pela Universidad de Buenos Aires (UBA). Coordena grupos de estudo de filosofia e leciona na UBA e na Universidad Nacional de San Martín (Unsam). É autor do livro *Políticas del discurso: intervenciones filosóficas en la escuela*.

diegosinger@gmail.com

Beverly J. Stoute

Psiquiatra e psicanalista de crianças, adolescentes e adultos. Analista de formação e supervisora no Emory University Psychoanalytic Institute. Conferencista, educadora, autora, clínica, consultora e líder na área, reconhecida internacionalmente. Docente em vários programas de formação. Exerce a sua atividade em Atlanta, Geórgia.
beverlystoutemd@gmail.com

Juan Telles

Psicólogo. Mestre em psicologia clínica pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio). Psicanalista em formação na Sociedade Brasileira de Psicanálise do Rio de Janeiro (SBPRJ).
juan-telles@hotmail.com

María Elisa Velázquez Gutiérrez

Pesquisadora do Instituto Nacional de Antropologia e História. Diretora de Etno-História do mesmo instituto. Membro do Sistema Nacional de Investigadores, do Consorcio Universitario en Estudios Afrolatinoamericanos, e do Afro-Latin American Research Institute, Harvard University.
maelisavelazquez@gmail.com

Marcelo Viñar

Médico. Membro honorário da Asociación Psicoanalítica del Uruguay (APU). Autor de arti-

gos relacionados a identidade e adolescência. Ex-professor do Departamento de Educação Médica da Facultad de Medicina de la Universidad de la República (Udelar). Últimos livros publicados: *Fracturas de memoria* (1993), *Mundos adolescentes y vértigo civilizatorio* (2013) e *Experiencias psicoanalíticas en la actualidad sociocultural* (2018).
marcelo.vignar@gmail.com

Analía Wald

Membro da Asociación Psicoanalítica Argentina (APA). Especialista em crianças e adolescentes. Doutora em psicologia pela Universidad de Buenos Aires (UBA), onde é professora, pesquisadora e diretora de um programa assistencial. Professora do mestrado em psicanálise APA-Universidad del Salvador e de universidades na Argentina e no exterior.
awald1963@gmail.com



Calibán

Revista Latino-Americana de Psicanálise

Orientações aos autores

Calibán é a publicação oficial da Federação Psicanalítica da América Latina (Fepal), organização vinculada à Associação Psicanalítica Internacional (IPA). Vem sendo editada de forma regular desde 1994, antes sob o título *Revista Latino-Americana de Psicanálise*.

Sua proposta editorial tem o objetivo de propiciar a difusão e o desenvolvimento do pensamento psicanalítico latino-americano em sua especificidade, bem como promover o diálogo com a psicanálise de outras latitudes. Procura estimular a reflexão e a discussão através da inserção das questões pertinentes à psicanálise nos contextos científico, cultural, social e político contemporâneos. Sua periodicidade é semestral.

Cada número incluirá em seu conteúdo artigos em formato de ensaio, artigo científico, entrevista, resenha ou outros que os editores considerarem pertinentes. A publicação de artigos em *Calibán* não reflete o pensamento dos editores ou sua concordância com os conceitos emitidos, sendo de exclusiva responsabilidade de cada autor ou entrevistado as opiniões constantes em cada um dos trabalhos ou entrevistas publicados na revista.

1. Os trabalhos a serem publicados em Argumentos deverão ser inéditos. No entanto, se os editores os considerarem de especial interesse, trabalhos que já tenham sido publicados ou apresentados em congressos, mesas-redondas etc. poderão ser editados, com a especificação do local e da data originária de exposição.

2. Caso o trabalho inclua material clínico, o(s) autor(es) tomará(ão) as mais estritas medidas para preservar a identidade dos pacientes, sendo de sua exclusiva responsabilidade o cumprimento dos procedimentos para alcançar esse fim ou para obter o consentimento correspondente.

3. Os trabalhos apresentados serão objeto de uma avaliação independente com características do método duplo-cego, feita por pelo menos dois pareceristas do Comitê de Pareceristas da revista, que poderão fazer recomendações voltadas à eventual publicação do artigo. A avaliação será feita com base em critérios parametrizados, e a resultante aceitação, rejeição ou pedido de alterações ou ampliações do trabalho constitui a tarefa dos pareceristas da revista, que remeterão suas sugestões à Equipe Editorial. Os editores definirão, em função da pertinência temática e das possibilidades da revista, a oportunidade da publicação. A equipe editorial se reserva o direito de não tornar públicas as avaliações dos trabalhos recebidos, assim como cabe à equipe editorial a decisão final acerca da publicação ou não de um trabalho, a partir de uma análise criteriosa das avaliações.

4. Os trabalhos deverão estar redigidos em espanhol ou em português. Em casos específicos, poderão ser publicados trabalhos originais em outros idiomas.

5. Deverão ser enviados por *email* aos endereços eletrônicos

revistacaliban.rlp@gmail.com e editorescaliban@gmail.com em duas versões:

a) Artigo original com nome do(s) autor(es), instituição à qual pertence(m), endereço eletrônico (no rodapé da primeira página) e breve descrição curricular em até 45 palavras.

b) Uma versão anônima com pseudônimo(s) e sem menções bibliográficas que permitam eventualmente identificar o(s) autor(es). Deverão ser eliminadas as referências nas propriedades do arquivo digital que identifiquem o(s) autor(es).

Ambas as versões deverão ter o seguinte formato: documento Word, folha A4, fonte Times New Roman, tamanho 12, entrelinha dupla. Nenhuma das versões deverá exceder 5.500 palavras. Seções específicas da revista poderão incluir um número menor de palavras.

6. A bibliografia, que não será considerada na extensão máxima de palavras permitida, deverá ser apenas a imprescindível e ajustar-se às referências explicitadas no texto. Todos os dados de referência das publicações citadas serão incluídos, com especial cuidado de esclarecer quando se trata de citações de outros autores e de ser fiel ao texto original. A bibliografia e as citações bibliográficas se ajustarão às normas internacionais da American Psychological Association, disponíveis em <https://normas-apa.org/wp-content/uploads/Guia-Normas-APA-7ma-edicion.pdf>.

7. Também se anexará um resumo na língua original do artigo, redigido em terceira pessoa e de aproximadamente 100 palavras, junto à sua tradução para o inglês.

8. Deverão ser acrescentadas na língua original do artigo e em inglês, palavras-chave do Tesouro de Psicoanálise da Asociación Psicoanalítica Argentina, disponível para consulta em <https://www.apa.org.ar/Media/Files/alfabeticosimple>.

Caso o trabalho seja aceito para publicação, o(s) autor(es) deverá(ão) assinar um formulário de autorização mediante o qual cede(m) legalmente seus direitos. Pela mencionada cessão, ficará proibida a reprodução escrita, impressa ou eletrônica do trabalho sem autorização expressa e por escrito dos editores.

Uma vez que o artigo tenha sido aprovado para publicação, o autor terá o prazo de 30 dias para enviar sua tradução para o inglês, caso tenha interesse em participar da edição *online* da revista.



Calibán

Revista Latino-Americana
de Psicanálise

Argumentos: ***Intolerâncias***

O Estrangeiro

Vórtice:

Indiferença

Dossiê: **Africamérica**

Textual:

Uma conversa com **Angélica Dass**

Clássica e Moderna

Artista:

Rosana Paulino



Calibán

Revista Latino-Americana
de Psicanálise

