

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE CIÊNCIAS HUMANAS E FILOSOFIA – FAFICH
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA.

OMAR DAVID MORENO CÁRDENAS

A COLONIZAÇÃO E SEUS RESTOS: TRANSMISSÃO, LINGUAGEM E OLHAR.

BELO HORIZONTE

2023

Omar David Moreno Cárdenas

A COLONIZAÇÃO E SEUS RESTOS: transmissão, linguagem e olhar.

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Psicologia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito parcial à obtenção do título de Doutor em Psicologia.

Área de Concentração: Estudos psicanalíticos.

Orientadora: Andréa Máris Campos Guerra

Coorientador: Lynn Mario Trindade Menezes de Souza

Belo Horizonte

2023

150	Moreno, Omar David.
M843c	A colonização e seus restos [manuscrito]; transmissão, linguagem e olhar / Omar David Moreno Cárdenas. - 2023.
2023	298 f. Orientadora: Andréa Mâris Campos Guerra. Coorientador: Lynn Mario Trindade Menezes de Souza.
	Tese (doutorado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. Inclui bibliografia.
	1. Psicologia – Teses. 2. Colonização - Teses. 3. Voz – Teses. 4. Inconsciente - Teses. I. Guerra, Andréa Mâris Campos . II. Souza, Lynn Mario Trindade Menezes de . III. Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. IV. Título.

Ficha catalográfica elaborada por Vilma Carvalho de Souza - Bibliotecária - CRB-6/1390



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA

ATA DE DEFESA DE TESE DE OMAR DAVID MORENO CARDENAS

Realizou-se, no dia 23 de junho de 2023, às 14:00 horas, Sala 2060 FAFICH, da Universidade Federal de Minas Gerais, a defesa de tese, intitulada *A COLONIZAÇÃO E SEUS RESTOS: transmissão, linguagem e olhar.*, apresentada por OMAR DAVID MORENO CARDENAS, número de registro 2019667198, graduado no curso de PSICOLOGIA, como requisito parcial para a obtenção do grau de Doutor em PSICOLOGIA, à seguinte Comissão Examinadora: Prof(a). Andrea Mares Campos Guerra - Orientador (UFMG), Prof(a). Lynn Mario Trindade Menezes de Souza (USP), Prof(a). Ernani Pinheiro Chaves (UFPA), Prof(a). Fábio Santos Bispo (UFES), Prof(a). Gilson de Paulo Moreira Iannini (UFMG), Prof(a). Jacqueline de Oliveira Moreira (PUC-MG).

A Comissão considerou a tese:

Aprovada

Reprovada

Finalizados os trabalhos, lavrei a presente ata que, lida e aprovada, vai assinada por mim e pelos membros da Comissão.



Documento assinado eletronicamente por **Fábio Santos Bispo, Usuário Externo**, em 11/07/2023, às 11:50, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Jacqueline de Oliveira Moreira, Usuário Externo**, em 11/07/2023, às 12:29, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Andrea Maris Campos Guerra, Professora do Magistério Superior**, em 11/07/2023, às 18:17, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Gilson de Paulo Moreira Iannini, Professor do Magistério Superior**, em 14/07/2023, às 20:35, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Ernani Pinheiro Chaves, Usuário Externo**, em 17/07/2023, às 08:06, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Lynn Mario Trindade Menezes de Souza, Usuário Externo**, em 17/07/2023, às 22:32, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://sei.ufmg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **2403576** e o código CRC **AC21686F**.

AGRADECIMENTOS

Quando uma experiência de pesquisa é atravessada por uma outra de migração, não é possível ser sucinto e curto no momento de escrever sobre gratidão. Permanecer no Brasil durante esses seis anos e meio só foi possível pelo fato de estar dentro de uma rede profissional, pessoal e, até familiar: “Eu sou porque nós somos”.

Gostaria de agradecer, principalmente, à Andréa Guerra, minha orientadora, pela generosidade do encontro acadêmico e pessoal, pela parceria de trabalho em inúmeros momentos e por uma posição especial na orientação de oferecer os elementos necessários para desenvolver autonomia e liberdade intelectual, sem perder de vista o rigor e um saber-fazer político com a universidade e com a psicanálise. Além disso, agradeço sua disponibilidade, atenção e acolhimento em momentos neurálgicos da minha trajetória no Brasil.

Ao professor Lynn Mario Trindade de Souza pela boa escuta e pelos espaços de orientação e comentários feitos durante a qualificação e, para além disso, por me ensinar que uma posição antirracista é sempre coletiva e por me convidar para pôr o corpo na tese. Da mesma forma, ao Cleyton Andrade e à Miriam Debieux pelas colocações e provocações tão importantes no momento da qualificação. Ao Gilson Iannini e à Jacqueline Moreira pela disposição para a leitura deste trabalho e pelos outros momentos de trocas acadêmicas durante os últimos anos, em pesquisas, grupos de estudo e estamentos institucionais. Ao professor Ernani Chaves pela disponibilidade e interesse em ler este trabalho. Ao Fabio Bispo pela gentileza e generosidade em contribuir para viabilizar a minha trajetória acadêmica no Brasil, desde antes de tentar o mestrado (há quase oito anos) até à aprovação em um concurso público federal. Agora percebo que houve uma posição afirmativa nesse percurso, percurso que não teria sido igual sem sua disposição, muito obrigado!

Às “hermanas” que fiz em Belo Horizonte e no Brasil, grandes amigas, ao deixar possível, gostoso e agradável morar em uma cidade estrangeira, que depois virou familiar. À Marcela Santos, pela amizade incondicional, o amor compartilhado pelos gatos, a honestidade e a leveza dos encontros. À Danielle Faustino pelo cuidado e carinho e por fazer da vida em Belo Horizonte mais possível. Ao Juliano Bonfim pela firmeza da sua amizade e por estar sempre presente nos momentos mais importantes. À Julianne Oliveira e à Isa Gontijo pela cumplicidade, a companhia, o cuidado e o bom humor nesses últimos quatro anos. À Ju por me acompanhar na risada e no deboche da própria tragicomédia novelesca/latino-americana/infamiliar. À Isa por me ajudar a renovar meu pacto com a juventude ao proporcionar

encontros e momentos muito bons e satisfatórios no Brasil. À Barbara Faria Afonso pela lealdade, carinho e cuidado da sua amizade. À Maria Wilma Faria, também, pela amizade e pelo bom humor.

Ao Ricardo Dias de Castro por verificar que há espaço para todo mundo em Belo Horizonte e no Brasil, por acompanhar com sua escuta e observações momentos importantíssimos, por me ensinar sobre decolonialidade e relações raciais, e por me advertir que a psicanálise pode ser muito cafona. Ao Juan Camilo Barona por ter se tornado um amigo com quem pude distribuir as cargas da estrangeiridade no Brasil, mas também as alegrias e risadas, regia mami! Ao Antônio Mota pela companhia em um momento muito bonito e leve. À Renally Xavier quem, em pouco tempo, tornou-se uma grande amiga e aliada, pois ela é boca de confusão. À Nilce Almeida pela parceria e partilhas durante estes anos, além da valiosa leitura das minhas palavras e da minha escrita “da Colômbia”.

Aos amigos que fiz nesse percurso. À Keilah Gerber, com quem consigo trocar figurinhas sobre política, culinária, psicanálise, religião e decoração. À Christiane Matozinho pelas boas trocas acadêmicas e pessoais nos momentos que partilhamos, além das pertinentes instigações intelectuais. Ao Fidias Siqueira, Carolina Nassau, Drielly Lopes, Monica Eulália da Silva, Lucas Rocha, Marina Otoni, Bernardo Solar e Fernanda Dupin pelos bons encontros acadêmicos e pessoais.

Aos amigos espalhados pelo mundo, e pelo resto do mundo, que atualizam a familiaridade da nossa amizade cada vez que a gente se vê ou se escuta, especialmente à Carolina Reyes, quem se tornou uma precursora e uma referência de força.

À Claudia Moreira e ao Maxsander Almeida pela disponibilidade para trocas nos últimos momentos da escrita, em elementos que são de seu domínio. Aos professores do programa de pós-graduação em Psicologia, da área de estudos psicanalíticos, pela transmissão da psicanálise com abertura para o novo e com rigor.

À Márcia Rosa pela transmissão de um saber-fazer na clínica e à Katia Marias pela escuta, acolhimento e leitura tão necessárias durante esse tempo.

À minha mãe, Fabiola Cárdenas, pela paciência e compreensão durante estes anos, pelo carinho, a preocupação quase infinita, pela transmissão da sua coragem e pelas boas orações, que chegam em mim como mostras de amor. Ao meu pai, Sergio Moreno, pela transmissão de uma obstinação necessária e de uma abertura à contingência. À minha irmã, Carolina, pelo amor

e sinceridade. À minha prima Erika Castaño Moreno por me ensinar, com seu exemplo, sobre a academia, a universidade e as apostas. Às minhas “abuelitas”, Dona Fabiola e Dona Dioselina, pelo compromisso com a vida e com o cuidado e por me aguardar, mesmo sabendo que eu demoro. Enfim, à minha família.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pela bolsa de estudos que permitiu a realização desta pesquisa, minha permanência no Brasil e no Programa.

RESUMO

Esta pesquisa visou circunscrever marcas da colonização transmitidas como restos que reverberam no contemporâneo, dentro da cena política e societária e nos impasses da clínica psicanalítica. Trata-se de uma pesquisa que parte de um fenômeno político, porém, com consequências para a clínica e para a teoria, cuja modalidade principal de viabilidade metodológica foi a pesquisa teórica. Nesse contexto, entendemos que o método da nossa pesquisa é a escrita como forma de contornar o objeto e o saber. A técnica utilizada, nessa perspectiva, é da construção, de forma equiparável às construções em análise de Freud. Sustentamos uma reflexão epistemológica do encontro da psicanálise com os estudos de/pós/contra coloniais e concluímos um ponto de marginalidade em comum com relação à ciência hegemônica, mas a importância de se perguntar pela existência de uma psicanálise do resto do mundo que tome o território como uma variável a ser levada em consideração. Na perspectiva dos restos, assumimos algumas conclusões. Primeiro, que a experiência da colonização apresenta uma perturbação da temporalidade, ao deixar marcas que aparecem como criptas e anacronismos. Para entender a transmissão dessas marcas acudimos à reflexão sobre a verdade histórica e o lugar da tradição oral em Freud. Ao mesmo tempo, entendemos que é preciso formalizar a colonialidade em dois tempos. Um primeiro, no qual constituem-se as criptas e remete a uma cena colonial efeito de uma violência colonial direta. Nela, a voz aparece como o elemento pulsional que favorece essa inscrição, a língua, o *pretuguês*, como a testemunha da colonização; e *lalíngua* como a resposta subjetiva do ser falante perante a violência colonial. Em um segundo tempo, contemporâneo, o da situação colonial, em que há uma cristalização do corpo negro que aparece como um signo-índice do pior. O *olhar racista* (elemento de gozo), quando se depara com insígnias que denunciam um corpo herdeiro da diáspora africana, constitui-se como o marco que faz uma leitura imediata desse corpo. Dessa forma, engana o olho, apontando para a desumanização. Assinala-se o trabalho político e clínico do analista como uma insistência que permita fazer uma releitura desse corpo como signo, com efeitos não só no sentido, mas, especialmente, no deslocamento pulsional e de gozo.

Palavras-Chave: Colonização, Olhar, Voz, Transmissão, Inconsciente.

RESUMEN

Esta investigación tuvo como objetivo circunscribir las marcas de la colonización transmitidas como restos que reverberan en lo contemporáneo, dentro de la escena política y societaria y en los impases de la clínica psicoanalítica. Se trata de una investigación que parte de un fenómeno político, sin embargo, con consecuencias para la clínica y para la teoría, cuya modalidad principal de viabilidad metodológica fue la pesquisa teórica. En ese contexto, entendemos que el método de nuestra investigación es la escritura como forma de contornar el objeto y el saber. La técnica utilizada, en esa perspectiva, es la de la construcción, de forma equivalente a las construcciones en análisis de Freud. Sustentamos una reflexión epistemológica del encuentro del psicoanálisis con los estudios de/pos/contra coloniales y concluimos un punto de marginalidad en común con relación a la ciencia hegemónica, así como la importante de preguntarse por la existencia de un psicoanálisis del resto del mundo que tome el territorio como una variable a ser llevada en consideración. En la perspectiva de los restos, asumimos algunas conclusiones. Primero, que la experiencia de la colonización presenta una perturbación de la temporalidad, al dejar marcas que aparecen como criptas y anacronismos. Para entender la transmisión de esas marcas acudimos a la reflexión sobre la verdad histórico y el lugar de la tradición oral en Freud. Al mismo tiempo entendimos que es necesario formalizar el colonialismo en dos tiempos. Un primero, en el cual se constituyen las criptas y remete a una escena colonial efecto de una violencia colonial directa. En ella la voz aparece como el elemento pulsional que favorece esa inscripción, la lengua, el *pretuguês*, como la testigo de la colonización; y *lalangue* como la respuesta subjetiva del *parlêtre* frente a la violencia colonial. En un segundo tiempo, contemporáneo, el de la situación colonial, hay una cristalización del cuerpo negro que aparece como un signo-índice de lo peor. La mirada racista (elemento de goce), cuando se enfrenta a las insignias que denuncian un cuerpo heredero de la diáspora africana, se constituye como el marco que hace una lectura inmediata de ese cuerpo. De esa forma, engaña al ojo, señalando para la deshumanización. Se resalta el trabajo político y clínico del analista como la insistencia que permita hacer una relectura de ese cuerpo como signo, con efectos no solo del sentido, sino, especialmente, en el desplazamiento pulsional y de goce.

Palabras clave: Colonización, Mirada, Voz, Transmisión, Inconsciente.

RESUMÉ

Cette recherche prétendait borner les marques de la colonisation transmises comme des restes qui résonnent dans le contemporain, au sein de la scène politique et sociétale et dans les impasses de la clinique psychanalytique. Il s'agit d'une recherche qui part d'un phénomène politique, avec cependant des conséquences pour la clinique et la théorie, dont la voie principale de réalisation méthodologique fut la recherche théorique. Dans ce contexte, nous comprenons que la méthode de notre recherche est l'écriture comme moyen de contourner l'objet et le savoir. La technique utilisée, dans cette perspective, est celle de la construction, telles les constructions en analyse de Freud. Nous soutenons une réflexion épistémologique de la rencontre entre la psychanalyse et les études post/contre coloniales et concluons un point de marginalité en commun par rapport à la science hégémonique, mais l'importance de s'interroger sur l'existence d'une psychanalyse du reste du monde qui saisit le territoire comme une variable à être prise en compte. Dans la perspective des restes, nous envisageons quelques conclusions. D'abord, que l'expérience de la colonisation présente une perturbation de la temporalité, lorsqu'elle laisse des marques qui apparaissent comme des cryptes et des anachronismes. Pour comprendre la transmission de ces marques, nous nous sommes appuyés sur la réflexion à propos de la vérité historique et la place de la tradition orale chez Freud. Nous comprenons d'emblée la nécessité de formaliser la colonialité en deux temps. Le premier, où se constituent les cryptes et renvoie à une scène coloniale, effet d'une violence coloniale directe. Chez elle, la voix est l'élément pulsionnel qui favorise cette inscription, la langue, le "prétougais" [*pretuguês*], témoignant de la colonisation et la langue comme réponse subjective du parlêtre face la violence coloniale. Dans un deuxième temps, contemporain, celui de la situation coloniale, le corps noir se cristallise comme un signe-indice du pire. Quand le regard raciste (élément de jouissance) se dépare aux insignes qui dénoncent un corps héritier de la diaspora africaine, il se pose comme jalon qui lit immédiatement ce corps. Ainsi, il se leurre et se tourne vers la déshumanisation. Le travail politique et clinique de l'analyste pend vers une insistance qui permet une relecture de ce corps comme signe, avec des effets non seulement dans le sens, mais spécialement dans le déplacement pulsionnel et de la jouissance.

Mots-clés : Colonisation, Regard, Voix, Transmission, Inconscient.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1. Supernanny Brasil, Alberto Pereira (2016)	74
Figura 2. Esquema do aparelho psíquico na Carta 52. Fonte: Freud, (1896/1976).	123
Figura 3. Mãe do Nascimento, Talita Rocha da Silva (2010).	168
Figura 4. Esquema do aparelho psíquico na segunda tópica. Fonte: Freud (1923/1976).	176
Figura 5. Esquema L . Fonte: Lacan (1954-55/1992).	180
Figura 6. União inconsciente-corpo-linguagem.	214
Figura 7. Oxum, Talita Rocha da Silva (2020).	232
Figura 8. O signo linguístico em Peirce.	246
Figura 9. O corpo negro como signo.	247
Figura 10. Imagens de Nyoirin Kannon Bosatsu. Monastério feminino em Tōdai-ji Ou Chugu-ji em Nara.	251
Figura 11. Ponto da angústia. Fonte: Lacan (1962-63/2005).	252
Figura 12. Os Embaixadores de Hans Holbein. Fonte: Lacan (1963-64/1998).	255
Figura 13. Ponto geometral e ponto luminoso. Fonte: Lacan (1963-64/1988).	256
Figura 14. Funcionamento do registro escópico. Fonte: Lacan (1963-64/1988).	257
Figura 15. Esquema óptico. Fonte: Lacan (1963-64/1988).	258

SUMÁRIO

I. A MODO DE INTRODUÇÃO.	15
a. <i>Causa e movimentos.</i>	19
b. <i>Nomeações e operadores transversais.</i>	25
c. <i>O corpo na tese.</i>	26
d. <i>Que tese é essa?</i>	27
e. <i>O corpo da tese: perguntas, objetivos, hipóteses e estrutura.</i>	29
II. CONSIDERAÇÕES METODOLÓGICAS.	36
a. <i>Modalidade da pesquisa.</i>	37
b. <i>A escrita em psicanálise como método de pesquisa teórica.</i>	39
c. <i>Especificidades da pesquisa: A clínica e a construção como procedimento.</i>	42
d. <i>Contingência (as) e percursos de uma pesquisa.</i>	44
III. UMA PSICANÁLISE DO RESTO, DO MUNDO? COORDENADAS EPISTEMOLÓGICAS.	46
a. <i>Da desconstrução, da crítica pós-colonial e do pensamento decolonial.</i>	49
b. <i>Encontro da psicanálise com a crítica pós-colonial e pensamento decolonial: tensões e possibilidades epistemológicas.</i>	53
c. <i>Orientações para uma pesquisa psicanalítica sensível à decolonialidade.</i>	58
d. <i>O possível: a colonialidade do ser em questão e a psicanálise do falta-a-ser.</i>	64
e. <i>Entre antagonismos políticos e seres falantes com inconsciente.</i>	70
IV. O PASSADO PRESENTE DA COLONIZAÇÃO: ATEMPORALIDADE E TRANSMISSÃO.	74
a. <i>Quando as palavras encobrem a resposta e o tempo para.</i>	78
b. <i>Com Frantz Fanon: a psicopatologia anacrônica da colonização.</i>	86
c. <i>Com Grada Kilomba: a metapsicologia da plantação.</i>	101
d. <i>Com Lélia Gonzalez: há neurose brasileira.</i>	107
e. <i>Transmissão e verdade histórica: o passado no presente a partir de Moisés.</i>	111
f. <i>Reverberações do texto freudiano para a temporalidade da colonização.</i>	121
g. <i>Cripta, insígnia e inconsciente.</i>	132
h. <i>A psicanálise e a decolonização: por que a psicanálise?</i>	145
V. O QUILOMBO COMO RESTO VALIOSO.	148
a. <i>Comentário histórico: o que restou da escravização?</i>	150
b. <i>A resistência-invenção possível: o Quilombo.</i>	154
c. <i>Do Quilombo e da Senzala à favela.</i>	159
d. <i>O inatável para o dispositivo colonial: o que insiste do Quilombo.</i>	161
e. <i>Quilombo como metáfora e resto valioso.</i>	166
VI. A LINGUAGEM E O SER FALANTE COLONIZADO: LINGUA COMO TESTEMUNHA, VOZ E LALÍNGUA.	168

<i>a. A relação inconsciente-linguagem e a colonização.</i>	171
<i>b. Uma linguística com corpo: Bakhtin e Lacan.</i>	192
<i>c. Língua. O pretuguês do Brasil: que língua é essa?</i>	201
<i>d. Migração linguística forçada e seus efeitos no inconsciente.</i>	211
<i>e. A voz. Resto atemporal e materialidade pulsional.</i>	214
<i>f. Lalíngua. O sutil poder da voz das amas de leite e das mulheres negras hoje.</i>	223
VII. O QUE INSISTE: OLHAR RACISTA E CORPO NEGRO COMO SIGNO.	232
<i>a. A insistência do corpo na situação colonial.</i>	235
<i>b. O corpo negro: um signo?</i>	242
<i>c. O olhar racista e o fenótico: cristalização e insistência colonial.</i>	248
<i>d. A releitura de um corpo e a clínica antirracista.</i>	261
VIII. CONSIDERAÇÕES FINAIS	267
REFERÊNCIAS	273

I. A MODO DE INTRODUÇÃO.

Dadas as liberdades que o texto final de uma tese permite vou me autorizar a fazer uma parte da apresentação da pesquisa em primeira pessoa. Desde que estudo metodologia, aprendi que, em uma pesquisa, a última parte que se escreve é a introdução. E isso talvez seja uma herança da chamada colonialidade do saber que tenta padronizar a forma como se constrói o conhecimento nas universidades. Porém, esse *a posteriori* ganha sentido aqui quando pensamos que, em uma introdução, podemos já dizer aonde chegamos, como chegamos aí e quais foram os pontos de possibilidade e de limites da pesquisa que é possível ver internamente. Nesse sentido, esta é a última parte da tese que eu escrevo. Então, podemos dizer que começamos pelo final.

E o final aponta a uma conclusão geral do trabalho nestes anos: da colonização de outrora ficaram restos que não são equivalentes ao lixo a ser evacuado. A psicanálise lida com os restos, já enunciado por Freud em 1937 e destacado por Lacan na menção à função do objeto da psicanálise. A função do resto implica ter como orientação que a experiência da subjetividade em psicanálise é inacabada e que a operação da linguagem sempre deixa um excedente pulsional que insiste. Esse excedente é aquilo do qual tratamos em uma análise, por um lado, pela via da interpretação que aponta para o deslocamento de significações e, por outro, pela via de uma localização do modo como essa dimensão pulsional (agora modos de gozo) se manifesta em um sujeito. O sujeito se permite constituir um saber sobre isso, ao mesmo tempo que uma análise se orienta sobre um saber-fazer com os restos. Assim, pensar em restos da colonização no Brasil não é uma pergunta alheia à psicanálise.

Esta pergunta implicou um movimento de autorização, não somente como futuro “doutor”, mas como alguém que escreve para psicanalistas a partir de indagações clínico-políticas que não partem de um conceito psicanalítico, assim como alguém que atua como psicanalista e escreve em uma língua diferente da sua língua mãe. Com certeza, é possível que o leitor se depare com muitos restos dos receios, medos e angústias de desenvolver uma pesquisa em psicanálise que parte de uma questão política e que facilmente é cristalizada por alguns pares, de forma explícita ou não, como pesquisa não psicanalítica ou menos psicanalítica. Assim mesmo, o leitor poderá se deparar com restos da língua mãe, que é impossível de ser apagada no ato da escrita e revisão. Mas, especialmente, espero, que se depare com os restos daquilo que a pesquisa não conseguiu desenvolver, pois toda pesquisa deixa restos. Afortunadamente muita coisa restou. Gostaria de destacar, principalmente, as indagações clínicas que devem ser verificadas a partir de experiências diversas, assim como o

papel das artes, da cultura e, especialmente, da religião, na conformação de um saber-fazer com a história da colonização por seres falantes herdeiros de corpos da diáspora africana.

Outro ponto de chegada foi o de se deparar com a escrita como método, por ser uma tese que se serve exclusivamente de fontes teóricas, mas que tem no horizonte a experiência da clínica. É um ponto de chegada que surpreende, pois nunca tive uma experiência de pesquisa individual na qual entrevistas ou o famoso “trabalho de campo” não estivessem presentes. Isso implicou entender que, em uma pesquisa que se serve principalmente da dimensão teórica para acontecer, a escrita é um método. E como método tem um rigor e uma validade. Aprendi, na minha instituição de origem (Universidad del Valle), que a pesquisa que “presta” é aquela que define previamente um “desenho metodológico” (qualitativo ou quantitativo) bem detalhado que conduza à extração de “dados”, elementos discursivos ou de observação que serão submetidos à análise teórica. Foi difícil empreender um caminho que não valorizasse, sobremaneira, esse movimento.

A escrita como método implica identificar onde acontecem as detenções e as evitações na leitura e na própria escrita. Não existe a autoanálise, mas é possível dizer algo sobre esses dois pontos. Sobre as detenções, houve um tempo bastante prolongado na leitura da fundamentação epistemológica do encontro possível entre a psicanálise e os estudos de/pós/contra coloniais, além da identificação dos conceitos em psicanálise que poderiam ser linkados com as perguntas sobre a dimensão subjetiva envolvida no dispositivo colonial. Isso pode dizer de um interesse expandido em justificar a pesquisa para uma alteridade imaginária, especialmente de psicanalistas ortodoxos, por um lado, e de pensadores e militantes de movimentos políticos-acadêmicos que repudiam o histórico patriarcal, binário e a cegueira às questões raciais da psicanálise, pelo outro. É como se a escrita fosse uma aliada para não me perder diante do campo da psicanálise e dos estudos críticos. Isso deixa dois resultados. O primeiro é o assentimento de que é impossível satisfazer todos os interlocutores, pois sempre há perdas quando se faz uma escolha. E o segundo é que se obtém uma tese que aparece como uma tentativa de fundamentação teórica e epistemológica do encontro de dois campos.

É importante mencionar isso porque muitas das vezes em que acompanhei alguma discussão sobre o assunto com um recorte da minha pesquisa fui questionado por uma tomada de postura mais radical, ora para o lado da psicanálise, ora para o lado dos estudos decoloniais. Perguntas que ressoaram para mim da seguinte forma: “como isso serve ao antirracismo?” “Onde está o gozo na sua proposta?” “Qual é a aplicabilidade clínica para o sofrimento em pessoas negras?” “Onde está a ancestralidade e a religião africana?” “Por que fundamentar algo

que é evidente?”. Vejo em algumas dessas perguntas uma tentativa de concluir a questão da relação entre a psicanálise, a decolonialidade (ou descolonialidade) e as relações étnico raciais.

De um lado, estão os psicanalistas que reduzem tudo aquilo que não foi ressaltado por Freud e Lacan nas suas indagações políticas como da ordem do imaginário. De outro, os pesquisadores das teorias críticas que descartam a teoria psicanalítica ao destacar a sua origem europeia, branca e cisheteropatriarcal, além de denunciar que a psicanálise tenta se apropriar de assuntos “de moda” ou de interesse político para surfar na onda e ter algo a dizer. Um terceiro grupo, são colegas que testemunharam o levantamento desse véu colonial na sua prática clínica e constataram que é possível uma interlocução. Podemos entender isso como fato de partir da noção de que “há relação” entre os dois campos e que já podemos partir para a prática clínica com adjetivos que causam empolgação. Nos três casos, há uma pressa por concluir e “bater o martelo” sobre o que se tem de possível e impossível nesse encontro.

Se for preciso me incluir em algum desses conjuntos, claramente, seria parte, se não é que já o sou, do terceiro grupo, mas com a ressalva de que como “não há relação” ou complementaridade é sempre importante não negligenciar as consequências desse des-encontro, introduzindo o tempo para compreender. Pessoalmente, acredito que a leitura da psicanálise em relação às violências estruturais como aquelas ligadas ao gênero e à raça já se apresenta como uma cisão epistemológica e política dentro do nosso campo, para além das que já aconteceram por relações de poder, questões da técnica e dos conceitos. Não me parecem distantes, possíveis fraturas importantes dentro da universidade e, especialmente, em instituições de psicanálise, em função de posicionamentos radicalmente diferentes entre psicanalistas a respeito da compreensão e forma de abordagem de questões de raça e gênero pela teoria e pela clínica.

Dessa forma, se bem é compreensível a pressa em dizer algo definitivo sobre os fenômenos ligados à segregação, ao racismo e às violências estruturais, pois eles estão na ordem do dia e não podem esperar para seu tratamento, acho interessante apostar na dilatação e na análise das considerações desse encontro, não porque esse encontro-desencontro não seja possível (ele já está acontecendo!), mas porque é preciso entender suas consequências. Trata-se, então, de deixar em aberto alguns pontos, mas sem deixar de tomar partido e explicitar uma posição.

Dessa forma, nesta introdução, tentarei responder a algumas perguntas e afirmações feitas durante a qualificação, em apresentações de eventos e em salas de aula sobre indagações

referidas a esta pesquisa que causaram eco em mim e me colocaram a trabalho. Isso não para responder exclusivamente a uma demanda do mestre, mas também para destacar a importância dessas indagações para o percurso da pesquisa.

Ao encontro do que expus anteriormente, sobre a pergunta acerca de “*quem é seu interlocutor?*”, é possível dizer que o trabalho foi escrito na tentativa de um diálogo com a psicanálise, principalmente, mas, ao mesmo tempo, com o campo dos estudos críticos. Para resumir, nosso interlocutor “imaginário”, e em algumas ocasiões da realidade, é qualquer um que se interesse pelos efeitos subjetivos da colonização, seja do ponto de vista clínico, político ou ambos. Ao não ser exclusivamente um trabalho que responde a uma pergunta inerentemente psicanalítica, é entendível que não exista um trabalho exaustivo e teórico de indagação epistemológica que coloca o foco em um conceito ou noção da psicanálise. Pelo contrário, a tese é uma tentativa de aplicação de conceitos psicanalíticos ao problema estudado.

Porém, foi interessante observar a importância que teve o conceito de objeto *a*, especialmente no que corresponde à função de resto, assim como o *Seminário X* sobre *A angústia*, o *Seminário XI* sobre *Os quatro conceitos fundamentais em psicanálise* e o *Seminário XX* denominado *Mais, ainda*. Contingencialmente, o objeto de pesquisa me levou para esses três seminários e acredito que não seja da ordem do casual, pois são seminários nos quais há “viradas” e “giros” com relação à importância da pulsão, relida a partir da noção de gozo, na constituição do inconsciente. Além disso, vemos a constatação de que a linguagem e o gozo não são incompatíveis ou respondem a naturezas opostas. Pelo contrário, a própria noção de objeto *a*, como aquilo que opera como resto da operação da linguagem no corpo, primeiro como objeto do desejo e depois como *mais-de-gozar*, evidencia a indissociabilidade do gozo com relação à linguagem. Essa orientação teórica foi suporte para esta pesquisa.

Iremos percorrer inicialmente um comentário sobre o que causa a pesquisa e os contornos que aconteceram ao redor dessa causa. Na sequência, algumas nomeações importantes de serem colocadas para tomar partido dos elementos em jogo, em termos políticos e epistemológicos, especialmente à forma como nós iremos nos referir à população racializada. Em seguida, respondendo à pergunta sobre “*onde está seu corpo na tese?*”, comentaremos uma leitura do percurso da tese, que aconteceu após uma conclusão prévia desta, para dizer que o corpo está nos trajetos que a escrita e a leitura percorreram, no que se refere à experiência subjetiva do pesquisador. Com relação a uma pergunta sobre a especificidade da tese, argumentamos que, se não se tratasse de uma tese psicanalítica, dadas as impossibilidades de seu objeto, o único adjetivo cabível seria o de ser uma tese mística. Na última seção desta

introdução, evidenciaremos aspectos mais pragmáticos da tese como os objetivos, perguntas e hipóteses, assim como a estrutura da tese.

a. Causa e movimentos.

Vou optar simplesmente por contar o que causou minha pergunta de pesquisa, como cheguei a ela e o que foi possível de ser feito a partir de sua formulação. A colonização das Américas e suas posteriores consequências, mesmo com uma matriz e gênese em comum (os acontecimentos que se inauguram em 1492), são amplamente diversas. De onde eu venho, o lugar das instituições psicanalíticas e da psicanálise como prática clínica está consideravelmente à margem de outras soluções da cultura para lidar com o mal-estar e o sofrimento. Primeiro, está a dança corpo a corpo. Depois, as soluções psicofarmacológicas. Num terceiro lugar, estaria a preponderância das terapias cognitivos-comportamentais no campo da psicologia clínica e hospitalar e o *boom* infeliz das propostas de *coaching* e *mindfulness*. E a psicanálise, por fim, ficaria em um lugar de resto. Comparado quantitativamente, por exemplo, a cidade de Cali, em termos de população, é similar à de Belo Horizonte, mas a quantidade de membros oficiais da sua Escola pertencente ao Campo Freudiano que ali opera (NEL) não supera 12 pessoas, entre membros e associados.

Alguns psicanalistas brasileiros provavelmente achariam, ao ler essa afirmação, que a situação não é muito diferente no Brasil. Porém, ao me deparar com a cidade na qual fiz meu mestrado, Belo Horizonte, encontrei uma outra inserção na cultura da psicanálise: várias escolas, círculos, institutos e clínicas exclusivamente de psicanálise, presença de psicanalistas na mídia e vendendo *best-sellers*, e várias pessoas se autorizando na profissão de psicanalistas, por ou sem “alguns outros”. Além da existência de mais sete escolas psicanalíticas, vários coletivos jovens reunidos em torno de estudos da Psicanálise, apenas no Campo Freudiano há pelo menos 20 psicanalistas membros e uma vasta comunidade a seu redor. A psicanálise que eu achava que na América Latina, à exceção da Argentina, estava totalmente marginalizada, ocupava um lugar de destaque como dispositivo clínico e de saúde mental e como alternativa para a leitura da cultura.

Cali e Belo Horizonte são cidades análogas em termos de população e tamanho, mas com evidentes diferenças culturais e econômicas, especialmente no tratamento do sofrimento e do mal-estar. Claramente, indicadores de desenvolvimento humano e industrialização de Belo Horizonte se destacam sobre Cali; isso implica num maior poder aquisitivo, que não é sem consequências para os consultórios de psicanálise. Porém, a baixa presença da psicanálise na

cultura, como clínica, não implica a ausência de tratamento desse sofrimento e mal-estar. Carlos Caicedo, através da personagem Maria del Carmen Huerta, disse que a Salsa (em Cali) pode fazer dolorosa e necessária qualquer banalidade (Caicedo, 1974). Cali é uma cidade com pouca psicanálise e muita salsa, sendo esta algo que toca quase que universalmente à maioria, querendo ou não. E a salsa implica extravasamento, corporeidade e satisfação. Em Belo Horizonte, testemunhei a inserção da psicanálise nos dispositivos clínicos particulares, em políticas públicas e na cultura popular. A suspeita da herança histórica da cidade na forma como a psicanálise se colocava como dispositivo clínico e político gerou a suspeita de haver uma relação estreita da história na inserção da psicanálise na cidade.

Posteriormente, e mesmo sem isso auxiliar diretamente a minha pesquisa de mestrado, começamos a estudar as heranças e consequências subjetivas da escravização no Brasil com referências da história, da psicanálise e da sociologia. Algo que chamou muito a minha atenção foi um aparente anacronismo nos relatos das abordagens policiais atuais com o que acontecia no tempo imediatamente posterior à abolição da escravatura no Brasil. Naquelas épocas, quem estivesse na rua “sozinho” (o que se traduz sem a companhia de uma pessoa branca), a partir de certas horas da noite era prendido pelo crime de “vadiagem”, situação análoga àquela que acontece com as abordagens policiais atuais e que já ficaram bastante conhecidas através da mídia alternativa, especialmente no Rio de Janeiro. Algumas, inclusive, terminaram na morte de homens negros que chegavam do trabalho.

A partir dessas indagações, da participação em um cartel no qual me interessei pela transmissão do *supereu*, e talvez da minha experiência de estrangeiridade *infamiliar* com o Brasil como homem “recém negro”, contingencialmente, a questão da violência colonial virou um interesse de pesquisa. Mas, entender a violência colonial com a psicanálise implicou, de entrada, uma detenção em alguns pressupostos sobre a própria violência. A violência se apresenta a partir do fato dela ser inerente à condição do ser falante (Barros, 2014), como produto de uma violência do universal que se impõe à condição da significação (Teixeira, 2009) e como condição presente e silenciosa do laço social contemporâneo sob a forma de violência objetiva (Žižek, 2009).

Aquilo permitiu deslocar a violência, inclusive a colonial, da dupla vítima-ofensor tipicamente dada pelo direito ou por disciplinas das ciências sociais. E, assim, foi possível colocar no horizonte a pergunta pela violência da colonização a partir da psicanálise lacaniana. Porém, a pergunta que circulou por um tempo foi e continua sendo: o que a psicanálise tem a

ver com a violência colonial? Ou, pode ela dizer algo sobre essa violência? Pergunta que em vários momentos fez eco em referências importantes da minha formação como pesquisador sobre a afirmação de ser uma pesquisa “sociológica”, mesmo colocando no foco a questão do que se transmite inconscientemente da violência da colonização para o ser falante.

Sobre esse elemento é preciso fazer um breve parêntese sobre uma das perguntas colocadas que mais ou menos traduzi como “*por que estudar a violência?*”. Devo dizer que recentemente descobri, em uma experiência em outra universidade federal na qual precisei falar sobre minha trajetória profissional, que a violência como questão de pesquisa sempre esteve contingencialmente na minha trajetória, inclusive antes de ingressar na graduação. O interesse por fenômenos da violência, lidos pela ótica da psicanálise, começou pela forma mais escancarada da violência, como o crime urbano, aquela violência subjetiva que Žižek (2009) nos ensina. Passando também pela experiência profissional ao lidar com situações de violência sexual, escolar e, inclusive, tomando a toxicomania como um paradigma da violência na qual a relação com a droga consegue apagar brutalmente a subjetividade. O interesse pelos adolescentes que se inserem na criminalidade dentro das periferias da Colômbia e nas organizações subversivas rurais também chamou minha atenção a tal ponto de desenvolver uma pesquisa na graduação sobre o primeiro assunto e uma de mestrado sobre o segundo. Acredito que esta pesquisa apresenta um desdobramento a partir de uma violência “mais sofisticada” como é aquela ligada ao racismo à brasileira, uma violência negada pelo próprio discurso que a cria, violência estrutural ou objetiva nos termos de Žižek (2009). Mas, de qualquer forma, silenciosa, como algumas das melhores formações do inconsciente que se calam após fazer barulho, sob o efeito da resistência e do recalque.

Por que a violência? Dando um tratamento subjetivo a essa questão, é inegável a relação que salta aos olhos entre a Colômbia e a violência. É possível questionar isso dizendo que o Brasil também é um país violento. Mas, acredito que há uma radicalidade na violência que acontece na Colômbia em termos quantitativos e qualitativos (especialmente se pensamos na violência política), pois até poucos anos ela afetava de forma *universal* sua população. Até então não conheço alguém da Colômbia que não conheça ou tenha conhecido alguém que tivesse sido assassinado, sequestrado, hostilizado ou extorquido pelos grupos subversivos (guerrilhas ou milícias) ou pelo narcotráfico. Ou, inclusive, tendo sido vítima direta de alguma dessas atrocidades. Isso inclui pessoas das mais diversas classes sociais, origens e cidades, pois os fenômenos da violência na Colômbia não recaíram especialmente, ou exclusivamente, sobre a periferia. Com isso, talvez, como colombiano, deva reconhecer que é preciso, infelizmente,

aprender um certo saber-fazer com a violência. Ou melhor, um saber-fazer-esquivar-contornar-tratar a violência do cotidiano. E a saída pelo viés acadêmico pode ser um deslocamento desse saber-fazer para o saber, até como uma forma de não naturalizar a violência de todos os dias.

Voltando à nossa pergunta, foi a partir da noção de ser falante, não só da ideia do sujeito produto ou resultado de uma cadeia significativa, mas, de um ser falante traumatizado pelos efeitos fora do sentido da linguagem, efeitos de gozo, que uma pergunta psicanalítica foi “ganhando corpo”. Essa é a pergunta que tentarei desdobrar nas seguintes linhas. Para isso, foi preciso perguntar se no inconsciente há ancestralidade e alguma “materialidade” da transmissão da violência da colonização. Encontramos na noção de ser falante e, especificamente, na noção contemporânea a esta, de *lalangue*, uma abertura para pensar essa ancestralidade e transmissão, pois *lalangue* transmigra e modula as particularidades, as marcas de gozo e os pecados de um Outro ancestral (Alomo, Murano e Lombardi, 2013).

Na orientação de *lalangue*, e fazendo uma breve imersão na linguística sobre as diferenças do português falado no Brasil, alguns países africanos e em Portugal, foi possível entender que, do ponto de vista morfossintático e fonológico, o português falado no Brasil era mais próximo ao português falado na África do que o português próprio de Portugal (Petter, 2008). Vemos, assim, uma semelhança na parte da língua que fica excluída dos efeitos de sentido, e que ressalta mais os efeitos traumáticos da linguagem no corpo: o que corresponde ao som e ao fonema. Isso permitiu fazer a pergunta pela figura que a “mãe preta”, como produto da escravização de pessoas africanas, ocuparia na experiência de *lalangue* no momento de libidinização dos corpos infantis que tinham sob sua responsabilidade as “amas de leite”. Essas mulheres foram herdeiras de ancestrais, obrigados a deixar sua religião, sua língua e seus costumes, porém, alguma coisa resistiu à captura do dispositivo colonial. Esse fato conversa diretamente com a noção de “pretuguês” que Lélia Gonzalez enuncia em um de seus célebres escritos (Gonzalez, 1983). Isso é desdobrado como uma experiência de resistência linguística sutil diante da tentativa universalista e avassaladora que era arrastada pela colonização e pela aniquilação das referências simbólicas de homens e mulheres escravizadas. É a partir deste fenômeno que um recorte de pesquisa sobre a violência colonial, com a psicanálise de orientação lacaniana, foi feito.

Na sequência, e com relação a outra das perguntas que surgiram, a saber: “*como o racismo ao negro, como questão de corpo, é abordado nessa reflexão sobre a língua?*”, emergiu a possibilidade de pensar que, assim como a voz interfere na inscrição da linguagem no corpo

a partir da imersão da língua do colonizador que tenta dominar a subjetividade do colonizado, o olhar é o elemento central que aparece com o racismo ligado ao negro. Isso exigiu uma leitura que pensasse a colonização a partir de dois tempos, como acontece com a teoria do trauma, mas sustentando que, no caso da colonização, não se trata de uma “ausência” ou furo no simbólico, pelo contrário, mas em uma manutenção exercida pelo simbólico.

Um primeiro tempo, no qual a linguagem aparece como o elemento principal e é veiculada pela dimensão da voz em conjunção com a língua do colonizador, sendo o *pretuguês* a melhor testemunha disso. E um segundo, no qual aquilo que foi marcado pela experiência da colonização insiste na experiência do racismo à brasileira na forma do olhar que está aí em jogo. Outro elemento que se colocou como importante foi uma leitura psicanalítica da transmissão em psicanálise, pensando, especialmente, a questão de transmissão de uma geração para a outra, elemento muito difícil de apreender por qualquer disciplina acadêmica e científica. Recorremos ao texto *O homem Moises e a religião monoteísta* de Freud para desdobrar algumas hipóteses sobre a atemporalidade que caracteriza a experiência da colonização em termos de transmissão inconsciente.

A presente proposta de pesquisa foi possível graças às interpelações de colegas psicanalistas em sala de aula e de professores, às colegas do campo das ciências sociais como a psicologia social, às leituras do pensamento colonial e da linguística e à interlocução em espaços de pesquisa do Núcleo ao qual faço parte que, logo em seguida do começo do doutorado, tomou como temática a psicanálise e a decolonização.

Desdobraremos um ponto de partida epistemológico, porém, para apresentar a proposta de pesquisa. É importante enunciar, de entrada, que a noção de “resto”, tanto para a psicanálise, como para o pensamento decolonial e para a crítica pós-colonial foi um elemento articulador possível. Restos da colonização que se transmitem e que reverberam como marcas *de* corpo da colonização, e que retornam contemporaneamente *no* corpo. Na língua, por meio das violências contemporâneas da linguagem que recaem sobre o corpo de homens e mulheres negras e nas expressões, fonemas e usos da língua que carregam a cicatriz da colonização de povos que falavam línguas africanas, línguas que desapareceram, mas que deixaram sua marca no português, agora *pretuguês*. Também pelo olhar, outra forma na qual o resto se manifesta para Lacan, pela via do racismo ao negro como foi conceituado por autores centrais das relações raciais (Almeida, 2019); o corpo parece reagir sem mediação do simbólico, como percepção imediata, frente à presença de um signo que carrega o estigma do pior. Essa reação segue pela

via da objetificação sexual desse corpo, da violência e extermínio ou da tentativa de sua exploração (Kilomba, 2019).

Elevar a Coisa à dignidade dos objetos foi algo que Lacan empreendeu muito bem em seu ensino, a noção de objeto *a* é testemunha disso. E os estudos decoloniais, de alguma forma, o promulgam quando definem seu pensamento a partir da fronteira. Ela seria o que está à beira entre dois campos que aparentemente são antagônicos, mas algo resta para os dois, como numa interseção de dois conjuntos. Essa operação isola aquilo que pertence a ambos os conjuntos, como Soler (1997) desenha para entender a operação de *separação*. Nesta operação, o resto, objeto *a*, aparece como aquilo que cai do Outro (enquanto faltoso) e, ao mesmo tempo, que se subtrai ao sujeito, agora dividido. Essa, por enquanto, é a aposta que articula a pesquisa no texto que estou apresentando.

Isso implica assumir uma posição de marginalidade em vários sentidos. Epistemologicamente, ao perceber o lugar marginal que tanto a psicanálise como os estudos da colonização e descolonização ocupam com relação aos formatos dominantes da ciência. E, materialmente, ao partir do resto, da colonização, do que ficou da experiência colonial às margens e retorna pela via da voz (o *pretuguês* como resistência linguística) e pela via do olhar (sobre o racismo que recai sobre corpos descendentes de africanos). Assim, é possível assumir a marginalidade como ponto de encontro epistemológico (isso iremos desdobrar em uma outra seção) e como possibilidade de leitura da materialidade inconsciente envolvida em fenômenos da colonização.

Porém, estou advertido sobre a possibilidade de que, tratar da violência colonial pela via da marginalidade, pode trazer por efeito o binarismo ao se enquadrar as leituras sob o foco de relações de paridade humano-não humano, negro-branco, colonizado-colonizador, vítima-ofensor etc. O que coloca, como uma ameaça, um risco de se cair numa leitura melancólica e sem saída dessa situação, em que um se alça como ofensor e outro cai como objeto. Por isso, a presente pesquisa é uma tentativa de fazer uma leitura psicanalítica que possa tomar partido, em termos políticos e éticos, do fenômeno do colonialismo interno - definido como a persistência de lógicas de dominação colonial após a abolição política da colonialidade, como aponta Ballestrin (2013) - e do racismo, evitando leituras que proponham saídas melancólicas, ou melhor, ausência de saídas. Assim como na clínica, a importância da nomeação das violências contrasta, numa relação de cálculo, com a possibilidade de produzir uma posição

melancólica. Nesta pesquisa, tentaremos partir desse cálculo, como será tratado na primeira parte no momento de pensar as nomeações da colonização.

b. Nomeações e operadores transversais.

Não é o objetivo deste trabalho partir de um glossário fechado e rígido, mas, no percurso da pesquisa, entendemos que foi importante estabelecer quais seriam as nomeações usadas frequentemente na pesquisa. A própria escrita nos mostrou alguns pontos de chegada, e que agora colocamos como acordos de começo a partir das seguintes denominações.

Preto, preta. Entendemos que essa nomeação tem uma importante implicação para o movimento afro diaspórico no Brasil, pois ela permite estabelecer um critério de classificação diferente daquele que tem uma carga pejorativa que advém da palavra *negro*. Além disso, preto ou preta é uma nomeação utilizada pelo IBGE para indicar uma denominação de cor que, junto com o pardo ou parda, conformam o grupo da população negra. Neste trabalho optaremos pela nomeação *negro* ou *negra* para nos referirmos às pessoas afrodescendentes no Brasil, embora em alguns momentos mais descritivos dos marcadores psicossociais nos refiramos a pessoas pretas ou pardas. Habitualmente preto se refere à cor da pele e negro a um conjunto étnico.

Negro, negra. Tomando uma reflexão de Schwarcz (2017) na qual constata a existência em 1886 de uma publicação do *Correio Paulistano* que entendia o negro como aquele “escravo insubmisso” e rebelde e o preto como o “cativo fiel”, nesta tese iremos optar, preferencialmente, pela denominação negra e negro para nos referirmos a pessoas racializadas no Brasil. Gostaríamos de ressaltar o caráter “insubmisso” dos restos da colonização e do racismo que insistem e que não foram capturados pelo dispositivo colonial. Negro e negra é a pessoa afrodescendente, racializada, herdeira de corpos africanos que não deixou capturar completamente sua singularidade pelo discurso colonial. Uma inspiração para sustentar essa nomeação vem da artista peruana Victoria Santa Cruz com seu poema “Me gritaron negra”, de 1978.

Pessoa escravizada, escravizado. Essa nomeação resgata a importância de não atribuir um caráter ontológico a quem sofreu do processo de escravização e destaca a ação de um outro que está subjacente ao discurso da colonização. Algo muito parecido com o movimento de nomeação que Grada Kilomba (2019) empreende no começo do seu livro. Optamos, assim, por utilizar o termo pessoa escravizada ou escravizado para destacar o caráter de ação e contenção violenta dessa condição.

Situação colonial. Seria a forma como se manifesta, no cotidiano, o colonialismo interno dentro do marco de relações, sintomas e formas de sofrimento. São todos aqueles momentos cotidianos e contemporâneos que carregam uma marca colonial ou a suspeita da insistência de um anacronismo que está em jogo. É a experiência do presente equivalente à primeira cena do trauma em Freud.

Cena colonial. A cena colonial é a inscrição fantasmática que está como pano de fundo de uma situação colonial, ela corresponde a uma experiência já vivida em um tempo de outrora e que consegue ser transmitida (com fraturas, claro) e sobrevive até hoje. É a experiência do passado à que faz referência o que se atualiza ou insiste no presente. É análoga à segunda cena do trauma em Freud, se for possível colocá-la nesses termos.

c. O corpo na tese.

Um dos questionamentos que mais me tocou foi a pergunta pelo corpo na tese. Quando, no momento de qualificação, peço indicações ou sugestões que permitissem colocar a materialidade na tese, é colocado, por parte do professor Lynn Mario, a pergunta sobre “*onde está seu corpo na tese?*”. Fiquei ao redor dessa pergunta por bastante tempo. Pensei em incluir fragmentos de entrevistas sobre questões raciais em sujeitos racializados. Também pensei em me servir de espaços de conversação de um dos Quilombos nos quais o projeto Ocupação Psicanalítica faz parte, com a finalidade de extrair os elementos de insistência e resistência linguística e artística que o fenômeno do Quilombismo ensina. Cogitei, em outro momento, em fazer uma metodologia de recuperação de obras artísticas da literatura, de músicas e/ou das artes visuais com o objetivo de recuperar os restos de resistência. Em outro momento, comecei uma escrita de si para pensar em alguma escrevivência que permitisse colocar a minha experiência com o racismo, na pele, dentro da tese. Porém, entendi que a metodologia da escrita foi o suporte do corpo como presença neste trabalho.

Depois de concluir o esquema da tese, percebi que basicamente o *grosso* da tese conta com três momentos. No primeiro, uma indagação sobre a temporalidade da colonização a partir da transmissão de elementos da colonização não tratados, que reverberam contemporaneamente com a marca da atemporalidade e dos anacronismos. Para pensar essa transmissão percorri o texto de *Moisés* de Freud (1939/2018), como já mencionei. Nele, o estrangeiro é a saída que Freud encontra para pensar o nascimento da religião monoteísta e uma manobra da tradição oral para dar conta da transmissão de um indizível, que tem como pano de fundo uma lacuna histórica.

Em um segundo momento, exploro a dimensão da linguagem na colonização para concluir que o *pretuguês* que Lélia Gonzalez nos ensina é a língua que se fala no Brasil. Ela é efeito das línguas africanas e indígenas que se resistiram a morrer por completo. Ao mesmo tempo, é a partir da ideia de uma “migração linguística forçada”, termo que aporta Charles Melman (2000), que consigo avançar um pouco com a psicanálise. A pergunta que deu o estalo para essa escrita foi: quais as consequências de uma migração linguística forçada para o inconsciente?

Em um terceiro momento, a dimensão do corpo negro é reintroduzida à discussão pensando como é que um corpo negro se cristaliza no olhar, não só do branco, mas também do próprio sujeito racializado. Isso implicou pensar a forma como o olhar, como um dos restos pulsionais, inscreve-se. Nele, eu me deparei com um indizível do olhar, difícil de explicar, que cristaliza um corpo negro.

Dessa forma, temos na escrita o *estrangeiro*, a *migração linguística* e o *corpo negro*. Contingência não é igual a acaso. Acredito que a escrita é testemunha daquilo que se torna pulsionalmente interessante para um pesquisador. É preciso uma boa cota de libido para fazer detenções de leitura/escrita. Essas três detenções, *a posteriori*, deixam evidente que o corpo aparece na experiência da leitura e escrita. Para onde a escrita me levou? Para indagar o lugar do estrangeiro, as consequências de uma mudança de língua e o olhar sobre o próprio corpo negro. Mesmo que nessas escritas a primeira pessoa não apareça, pois não é uma escrita de si, a insistência de contornar, teoricamente, esses três pontos não é sem consequências para corpo, pois a gente escreve com o corpo. Às vezes animado e empolgado, mas outras, cansado e abatido.

d. Que tese é essa?

Talvez uma das perguntas mais interessantes que me colocou a trabalho, no sentido de entender o impasse subjacente a realizar uma pesquisa sobre um assunto como este dentro da psicanálise lacaniana, é a afirmação, que ressoa na forma de pergunta, de ser esta uma “*tese sociológica*”. Quase como a tripla negação de Jesus por parte de Pedro, antes do galo cantar duas vezes, o caráter psicanalítico da minha pesquisa foi negado três vezes, pelo mesmo interlocutor psicanalista, a quem admiro, e com a mesma afirmação: “*isso aí é uma pergunta sociológica*”.

Eu acredito que se trate de uma pesquisa psicanalítica propriamente dita, mas com as interpelações do campo dos estudos críticos, especialmente os pós e o decolonial, assim como do campo da linguística crítica. Mesmo com a interpelação, é uma pesquisa que está dentro da psicanálise, uma pesquisa *em* psicanálise. Na seção de metodologia abordarei com mais detalhe a distinção entre pesquisa *sobre* psicanálise e pesquisa *em* psicanálise. Mas, em síntese, uma pesquisa *em* psicanálise é realizada por um psicanalista e parte da sua experiência.

Porém, não deixa de ser instigante essa colocação, pois coloca em ação um trabalho ao mobilizar os afetos do objeto de pesquisa. Talvez a detenção que este texto tem sobre alguns conceitos é um efeito dessa “negação”, como uma defesa teórica e epistemológica do que está sendo pesquisado, algo do tipo: *olha aqui a psicanálise na pesquisa*. Se for preciso colocar um adjetivo na pesquisa que não fosse o psicanalítico, eu acredito que esta pesquisa seria uma pesquisa mística.

De acordo com Marcos Gonçalves Terêncio (2011), que faz uma minuciosa pesquisa sobre a mística na psicanálise, o místico, assim como os outros seres que sublimam, aparece para Lacan como aquele que teve a possibilidade de “bordejar a Coisa e, desta forma, lidar com a pulsão em sua *vertente de impossível*, pois o objeto da satisfação não existe para o homem, apenas para os seres do instinto” (Terêncio, 2011, p. 200). Esse movimento do místico toca no real da linguagem, na ausência de saber e no não-sentido, construindo sentidos para tamponar a Coisa, mas “só o faz a partir de uma proximidade com o real” (Terêncio, 2011, p. 201). Da mesma forma, a mística não é um intento de abandonar o mundo da linguagem, ela: “comporta-se mais como um despertar para a linguagem em sua capacidade de construir a realidade e o sujeito e, nesse sentido, percorre uma direção desconstrucionista compatível, em termos, com teorias linguísticas ocidentais pós-modernas” (Terêncio, 2011, p. 202).

Da mesma forma, e isso mais relacionado com nosso ponto, a mística toca, de acordo com esse autor, as formalizações da psicanálise sobre o que não se inscreve na ordem simbólica: as impossibilidades psicanalíticas. Esta pesquisa tem vários pontos de impossibilidade, de dificuldade de cernir algo que “explique” perguntas subjacentes ao nosso objeto. O mais claro exemplo é a dificuldade de dizer sobre a forma como a transmissão dos restos da colonização acontecem, sem se lançar mão da noção junguiana de inconsciente coletivo ou da ideia das neurociências de epigenética. Não é à toa que o texto sobre *Moises*, um enviado divino que conversa com Deus, tão místico aos olhos de alguns, mas também rigoroso para outros leitores, torna-se indispensável para refletir sobre a transmissão em psicanálise desses restos. Ao mesmo

tempo, para alguns mais resistentes, soa místico argumentar sobre os efeitos do racismo à brasileira, pois é difícil circunscrever o real de um gozo racista que não é evidente aos olhos, mesmo com um olhar em jogo. Para não ficar estagnados no místico de uma pesquisa não-toda psicanalítica avancemos para as questões mais formais.

e. O corpo da tese: perguntas, objetivos, hipóteses e estrutura.

No começo da pesquisa no ano de 2018, existiam poucos antecedentes de trabalhos na psicanálise sobre a questão colonial ligada ao racismo no Brasil ou na América Latina. No percurso encontramos alguns antecedentes importantes, como, por exemplo, o trabalho de Castañola e Gonzales (2017) no México e diversas leituras que se movimentam no plano acadêmico em eventos na USP e, recentemente, na UFMG. Também precursores da questão, no contexto brasileiro, como Virgínia Bicudo, Lélia Gonzalez, Neusa Souza Santos, Isildinha Nogueira e alguns autores traduzidos, como Frantz Fanon e Grada Kilomba. Porém, as reverberações dessas elaborações ainda estão em construção e não refletem diretamente sobre o campo da psicanálise como um todo.

Lacan, em alguns momentos, retoma a questão da segregação e do racismo como Askofaré (2009) apresenta. Sobretudo, retomamos a denúncia constante que Lacan fazia sobre o aumento do racismo devido ao progresso do discurso da ciência em parceria com o discurso capitalista (Lacan, 1973/2003; Lacan, 1967/2003). Outros antecedentes são as considerações de Jacques-Alain Miller (2012) e Eric Laurent (2014) nas quais o racismo aparece como algo que emerge como consequência do discurso da ciência. Mas também dentro da constituição da alteridade na qual o sujeito, diante da pergunta “*O que é um homem?*”, gera como resposta a desumanização do Outro a partir de questionamentos raciais que revelam uma intolerância pelos modos de gozo do Outro (Laurent, 2014; Miller, 2012). Na origem do ódio racista, estaria a intolerância ao gozo do Outro infamiliar. Porém, existe pouca produção ainda que conduza à reflexão sobre o racismo nas Américas ligado à violência colonial a partir de um olhar psicanalítico, embora, nos últimos dois anos, os estudos psicanalíticos sobre o racismo tenham aumentado bastante, ainda que, não necessariamente, a partir de um recorte decolonial. Como o trabalho de procura de antecedentes foi concluído em 2020, alguns antecedentes que citamos aqui correspondem ao que estava disponível nessa data.

Um trabalho publicado em 2000 se pergunta sobre ser possível que o discurso analítico possa lançar uma luz sobre a América Latina e entender a “nossa” realidade presente seguindo o destino dos rastros da colonização (AFI, 2000). Outro trabalho brasileiro, uma coletânea de

artigos sobre o racismo no Brasil, questiona o estatuto da cor no inconsciente e as leituras possíveis da psicanálise diante o fenômeno do racismo no Brasil (Kon, Da Silva & Abud, 2017).

A partir disso, cabe perguntar especificamente como uma questão da psicanálise, há relação entre as heranças do colonialismo e uma perspectiva lacaniana sobre o inconsciente? O que resta da experiência colonial? E, mais recentemente, a pergunta sobre a possibilidade de uma leitura que toma como referência a relação entre inconsciente e linguagem, da migração linguística forçada como uma das principais violências da colonização, poderia lançar luz sobre os efeitos subjetivos da colonização? Como isso conversa com o racismo ao negro, reiterado no cotidiano pelo olhar pejorativo ao corpo ou à existência do negro/a?

Na conferência de Caracas, curiosamente sua única aparição acadêmica em um território da América Latina, Lacan questiona se os latino-americanos seriam realmente seus alunos, já que ele costuma educar seus próprios alunos (Lacan, 1980). Essa ironia sobre a importação do saber lacaniano deve abrir a possibilidade de entender que há particularidades a serem levadas em conta e formalizadas, quando a psicanálise se pratica fora de seus berços de origem e quando se faz uma psicanálise *no resto do mundo*.

O famoso convite de Lacan a levar em conta, indispensavelmente, à subjetividade da época, quando o submetemos aos estudos críticos da colonialidade, traz como consequência a afirmação de que a época tem múltiplas versões a partir do território onde ela acontece. Dizer que existe uma vertente única da época seria inscrever uma universalidade epistemológica violenta. À variável “época” como *Zeitgeist* e tempo lógico, poderíamos acrescentar a variável “território” como um atravessamento particular e geopolítico desse tempo lógico. Além disso, a subjetividade da época faz um convite para se olhar a história e a história está ligada ao território. A presente proposta se inscreve nessa possibilidade. Acreditamos que a psicanálise, para ter conseguido um lugar clínico e epistemológico na América Latina, constituiu um saber-fazer que de alguma forma, clinicamente, trata algo das consequências do colonialismo. Embora isso não esteja formalizado de forma ampla em nosso campo. Este trabalho visa, desse modo, contribuir em alguma medida com essa formalização.

Por que estudar a relação entre inconsciente e linguagem? Talvez a passagem sobre os pacientes do Togo feita por Lacan no Seminário 17 permita entender a importância dessa interrelação, pois nela vemos que o inconsciente pode mudar ou ser transformado a partir da aquisição da língua do colonizador. Talvez o que Lacan esteja apontando aqui seja uma relação intrínseca entre inconsciente e linguagem: um não caminha sem o outro, se a linguagem se altera, o inconsciente aparelha alterações também:

Logo depois da última guerra - eu já tinha nascido há muito tempo - tomei em análise três pessoas do interior do Togo, que haviam passado ali sua infância. Ora, em sua análise não consegui obter nem rastros dos usos e crenças tribais, coisas que eles não tinham esquecido, que conheciam, mas do ponto de vista da etnografia. Devo dizer que tudo predispunha a separá-los disso, tendo em vista o que eles eram, esses corajosos mediquinhos que tentavam se meter na hierarquia médica da metrópole- estávamos ainda na época colonial. Portanto, o que conheciam disso no plano do etnógrafo era mais ou menos como no do jornalismo. Era o inconsciente que tinham vendido a eles ao mesmo tempo que as leis da colonização, forma exótica, regressiva, do discurso do mestre, frente ao capitalismo que se chama imperialismo. O inconsciente deles não era o de suas lembranças de infância - isto era palpável -, mas sua infância era retroativamente vivida em nossas categorias familiares – escrevam a palavra como lhes ensinei no ano passado [...familiar-aile?]. Desafio qualquer analista, mesmo que tenhamos que ir ao campo, a que me contradiga (Lacan 1969-1970/1992, p. 85-86).

Essa passagem mereceria um desdobramento muito mais detido para pensar o estatuto dos traços que poderiam restar, mas que aparecem como conhecimento, não como lembrança infantil; o que significam “as boas regras do Édipo”, “a venda de um inconsciente”, “o discurso do mestre de forma regressiva como imperialismo” e “o fato de a infância ser retroativamente vivida nas categorias familiares do colonizador”? E para isso seria preciso aprofundar em certa leitura mais intertextual com o resto da teoria de Lacan sobre esse assunto, especificamente nesse seminário e nos seminários seguintes. Na próxima seção, abordaremos algumas derivações disso.

Porém, o que inicialmente fica como questão e aporte é a possibilidade de se pensar que o inconsciente não é estático e que é possível que ele seja “vendido” ou “forçado” a mudar numa relação colonial. Se pensamos que a colonização traz, como consequência subjetiva principal para o colonizado, a perda da sua língua e dos elementos da sua cultura, é possível inferir que inicialmente esse inconsciente se trafica por meio da língua. Se o inconsciente é forjado a partir de uma relação do sujeito com a linguagem (em consequência, com uma língua), a violência desse forçamento traz consequências para o inconsciente. Uma delas pode ser que a infância seja vivida de forma retroativa nas categorias familiares do colonizador, como Lacan bem diz aqui. Mas o que pode ser extraído nessa colocação de Lacan é uma relação radical entre o inconsciente e a linguagem, da qual, inclusive, não se escapa a experiência de colonização.

Poderíamos colocar como hipótese que, a partir da instauração forçada de uma nova língua pela colonização, algo do inconsciente se modifica e transmuta? Contudo, podemos pensar nas consequências da colonização para uma primeira geração. Mas e a transmissão desse “trauma”? Teríamos elementos na psicanálise para pensar algo sobre ela?

A psicanálise se encarregou há muito tempo de pensar a transmissão pela via do simbólico. Os conceitos de Nome-do-Pai, Complexo de Édipo e Função Paterna dão elementos para pensar uma transmissão e uma filiação que toma o simbólico como referência. Mas a colonização carrega um componente de trauma que só pode ser entendido a partir da transmissão dada pela via do real. É possível pensar a transmissão pelo Real? Ou seria uma transmissão simbólica com efeitos no Real?

Outro questionamento é que talvez seja possível identificar como a língua transmite algo do resto colonial, mas isso é contrastado pelo fato de o racismo ao negro no Brasil ser a principal consequência da colonialidade no País, que é descrita como um racismo ligado ao olhar que recai sobre o corpo do negro e da negra. Como pensar a relação entre língua, aqui pensando a voz, e o olhar racista? É possível uma articulação desses dois restos, pulsão invocante e pulsão escópica, e as manifestações do objeto *a*?

Assim, a pergunta principal da pesquisa é *quais são os restos da colonização que reverberam no contemporâneo e dos quais o analista pode se ocupar na cena clínica e política? Quais operadores clínicos e teóricos tem a psicanálise para interpretar, ler e tratar esses restos?* Inicialmente tínhamos uma pergunta pelas marcas *de* e *no corpo* que deslocamos para a ideia de restos que implicam o corpo, na dimensão da pulsão ligada à voz e ao olhar. Esse elemento pulsional permite entender essa dimensão do corpo como algo que está presente em seres falantes atravessados pela história da colonização, seja imersos no discurso da branquitude, seja imersos no discurso da negritude, pessoas brancas e negras, mas com diferenças radicais de como esses restos reverberam em seus próprios corpos.

Abaixo apresentamos, enfim, nosso percurso de pesquisa em termos formais:

Objetivo Geral.

Circunscrever as marcas da colonização transmitidas como restos, pela linguagem e pelo olhar.

Objetivos específicos

1. Formalizar as principais consequências epistemológicas de um intercâmbio transdisciplinar entre psicanálise de orientação lacaniana e o campo de/pós/contra colonial.
2. Identificar as implicações traumáticas da violência colonial, a partir da noção de ser falante, questionando a possibilidade de falar *de* marcas de corpo que se transmitem.

3. Formalizar as consequências da migração linguística própria da colonização e as possibilidades de resistência linguística que se apresentam.
4. Identificar a forma como o olhar racista opera e a materialidade inconsciente que o sustenta.
5. Formular orientações de leitura e tratamento clínico e político, de forma transversal, para uma psicanálise do resto, a lacaniana, no resto do mundo, o sul global.

Hipóteses de trabalho.

Para explicitar nossas hipóteses de trabalho, é vital retomar a pergunta acerca da possibilidade de formalizar, com a psicanálise, uma materialidade inconsciente da experiência da colonização que deixa marcas de corpo transmissíveis que aparecem como restos?

Tomemos agora a ideia de *reverberação* e *restos*. Se bem podemos formalizar a experiência da colonização a partir de marcas de corpo que indicariam o impacto, não só da linguagem no corpo, como no caso de qualquer ser falante, mas de um modo específico de a linguagem se articular e de uma experiência violenta de destituição subjetiva, precisamos partir do fato de que a colonização, como é retratada pela história hegemônica e contra hegemônica, em termos de experiência política e de dominação dos corpos, do império à colônia, aconteceu *há séculos* e o que nos resta é esse colonialismo interno já descrito previamente. Partimos do pressuposto de que há restos da colonização que retornam e reverberam no contemporâneo, e que, talvez, esses restos voltem pela via de marcas, não *de* corpo, como cristalizações da colonização transmitidas, mas *no* corpo, localizadas nas experiências singulares do um a um, do caso a caso, ou da situação específica e particular que seres falantes imersos na ferida colonial suportam de forma coletiva.

Podemos desenhar, assim, algumas hipóteses de trabalho, não excludentes, não necessariamente escalonadas ou ordinais, que se desenham neste momento lógico da pesquisa:

1. A colonização no Brasil é uma ferida aberta que deixa marcas de corpo, formalizadas a partir do encontro contingencial entre o ser falante e o significante, precisando questionar a materialidade da relação inconsciente e linguagem desse encontro. Ela deixa restos que são transmitidos pela linguagem. Inicialmente pensamos que dois desses restos podem se submeter a estudo.
2. O primeiro resto é a forma como aparece a voz nessa operação. Partimos do pressuposto confirmado pela linguística contemporânea (Nascimento, 2019) e por

autores como Grada Kilomba, Achille Mbembe, Charles Melman e Lélia Gonzalez, de que a migração linguística forçada à qual são submetidos seres falantes colonizados não é sem consequências para a língua do colonizador e para os efeitos de corpo.

3. A outra hipótese, trata do olhar racista como resto. Afirmamos que, da experiência da colonização, restou para o Brasil o racismo ao negro como o principal mecanismo de objetificação e dominação de corpos e subjetividades. No Brasil, esse racismo, diferente de países onde aconteceu o *apartheid* político e legislativo após a abolição da escravatura, sempre foi silencioso, não nomeado, mascarado pelo mito da democracia racial (“todos somos iguais”) e ligado a uma resposta no corpo, tanto do branco/a como do não-branco/a, ao corpo do homem e da mulher negra. É um racismo ligado ao fenótipo, ao que se vê do corpo do outro se servindo da pulsão escópica.
4. A nossa hipótese é que o olhar racista é um resto da colonização no Brasil que se transmite pela linguagem e que reverbera especularmente, no negro, como uma depreciação *superegoica* (como já apontou Neusa Santos Souza, 1983/2021) e no branco com uma objetificação que lhe permite colonizar, estuprar, culpabilizar, sexualizar e fazer a sua bela vontade com sua alteridade racial.
5. Tudo isso sem necessariamente ser feito de forma deliberada ou proposital. Se acreditamos no inconsciente, por que não acreditar no racista que habita cada um de nós? Posteriormente, resolvemos essa hipótese com a aposta de que o corpo negro se inscreve como um signo que é lido de forma cristalizada a partir de um olhar racista, cujo gozo veiculado responde automaticamente a essa leitura.

Estrutura

Este trabalho está dividido em oito seções, sendo a última a conclusão. A primeira, que concluo aqui, introduz a questão de pesquisa a partir da experiência com o objeto e os desdobramentos relacionados a circunscrever uma pergunta, seus objetivos e seu encaminhamento. Na segunda seção, enunciamos a metodologia que orientou a pesquisa no começo, e a que podemos extrair *a posteriori*, uma vez concluída a escrita da tese. Na terceira parte, realizamos uma reflexão epistemológica sobre o encontro entre o campo da psicanálise, especialmente lacaniana, e os estudos decoloniais, pós-coloniais e contra coloniais, apontando

para alguns pontos de encontro e de desencontro, mas também para as possibilidades de diálogo a partir da marginalidade que esses campos compartilham com relação à ciência hegemônica.

Na seguinte seção, desdobramos uma leitura sobre o *passado-presente* da colonização para formalizar a atemporalidade própria da experiência da colonização, nos servindo, especialmente de Freud, mas também de Grada Kilomba, Frantz Fanon e Lélia Gonzalez. Assim, propomos nossas hipóteses principais de forma mais concisa conceitualmente. Já na seção quinta, enunciamos, brevemente, como o quilombo é lido por nós na forma de um resto valioso da colonização que serve como paradigma e metáfora do processo colonial, além do processo linguístico.

Com isso, introduzimos uma reflexão, na próxima parte, sobre a incidência da linguagem para o ser falante dentro da discussão sobre a colonização. Apontamos a importante relação entre o inconsciente e a linguagem para a psicanálise, no qual o corpo está no meio dessa interseção, assim como o papel de uma linguística que não joga o corpo fora para entender essa dimensão; o *pretuguês* como uma língua testemunha do processo de colonização; e a voz como a materialidade pulsional que permite esse acontecimento. Assim também, nos arriscamos a propor *lalíngua* como o efeito do encontro entre a dimensão mais íntima e pulsional do sujeito como é a voz e uma experiência mais compartilhada e coletiva como é a língua.

Na sétima seção, entendemos que se a violência colonial leva consigo uma inscrição da linguagem no corpo, é preciso entender como isso reverbera no contemporâneo. Para isso, a proposição de um olhar racista se torna interessante. Assim, desdobramos as ideias de o corpo negro ser um signo e de o olhar racista ser um elemento intrinsecamente pulsional que, inclusive, engana o olho ao desumanizar o possuidor de um corpo herdeiro da diáspora africana. Um ato falho nos permitiu arriscar a propor o esquema óptico de Lacan com uma subversão, agora, como esquema “fenóptico”, no qual o grande Outro ganha forma significativa e cristaliza uma única leitura possível para esse que é o corpo negro: o pior.

O trabalho do analista, apostamos, seria o de fazer uma releitura, não do sintoma, mas do corpo negro como signo. Releitura que vai além da nomeação da violência e da interpretação e aponta para um tratamento do gozo, em termos clínicos, que também inclui as verificações de como isso já acontece na política.

II. CONSIDERAÇÕES METODOLÓGICAS.

Apesar da crítica por parte dos estudos decoloniais e da própria psicanálise ao sujeito moderno, à modernidade e à própria forma de organização da universidade e do conhecimento acadêmico, qualquer pesquisa não avança sem uma orientação metodológica, que também é ética. Mesmo quando essa orientação metodológica aparece enunciada *a posteriori*, como é nosso caso. Nesta seção, abordaremos os princípios metodológicos que orientaram o trabalho de escrita, partindo da dificuldade de localizar a nossa pesquisa em uma das modalidades de pesquisa psicanalítica. Notadamente por partirmos de um fenômeno social, como é o da pergunta pela subjetividade e colonialismo interno, o método principal de pesquisa é teórico e as implicações que se propõem, especialmente para o final, são clínicas. É difícil para uma pesquisa em psicanálise isolar uma pesquisa dentro de uma modalidade exclusiva e isso aparece apontado desde Freud. Tentaremos argumentar, assim, a partir do objeto de pesquisa cernido, como a pesquisa, que emerge como efeito de uma pergunta pelos fenômenos sociais e políticos, consegue tocar pontos da metodologia teórica e clínica da própria psicanálise.

Assim, começamos retomando e atualizando uma reflexão prévia sobre o impacto da pesquisa psicanalítica de fenômenos sociais na universidade, com uma potencialidade política subjacente aos discursos que fazem laço social na Universidade, na sociedade e nas instituições da Psicanálise. Mas, desta vez, apontamos para algo além: a impossibilidade de encaixar a pesquisa que parte dos fenômenos sociais em um lugar adjetivado e fora da pesquisa teórica e clínica da psicanálise. Em seguida, tomamos a escrita em psicanálise como o método de pesquisa teórico principal e analisamos as implicações desse método. A clínica é indissociável de uma pesquisa em psicanálise. Por isso, argumentamos que a clínica está no horizonte da nossa pesquisa quando a pergunta pela subjetividade, o sofrimento e modo de tratamento ligado às marcas da colonização está no foco do debate.

Porém, não se trata de uma pesquisa completamente teórica na qual se explora um conceito na obra de um autor com as lentes de outros contemporâneos ou clássicos para propor uma inflexão singular. A nossa metodologia trata de uma pesquisa feita a partir de restos, que aparecem a partir da aplicação de conceitos fundamentais, conceitos alternativos ou noções, que se ressaltam como importantes, para o objeto. As *Construções em análise* de Freud (1937/2018) se tornam uma inspiração para essa reflexão. Finalmente, entendendo que a contingência é orientadora para a pesquisa em psicanálise, retomamos as contingências principais da trajetória da nossa pesquisa para testemunhar o percurso desde o instante de ver ao momento de concluir.

a. Modalidade da pesquisa.

Classificar uma pesquisa psicanalítica em um modo particular de se fazer pesquisa é uma tarefa de grandes dificuldades, pois, desde Freud (1933a/1976), encontramos a noção de que é impossível, para o analista, retirar as lentes da psicanálise quando se sai da cena do consultório para ler o resto do mundo. E as lentes de psicanalista estão atreladas a uma visão da subjetividade que toma o inconsciente em uma radicalidade sem precedentes, ao mesmo tempo que como um operador fundamental para a clínica. Em consequência, a pesquisa em psicanálise sempre tem um olhar clínico, ainda quando ela aconteça fora da experiência analítica, pois ela visa a subjetividade, a pulsão e o gozo em jogo ao redor do objeto estudado. Acreditamos que nossa pesquisa, ao tomar o resto como operador transversal, esteja dentro desse campo, porquanto a subjetividade é lida a partir desse resto, e a pulsão e o gozo denotam a presença desse elemento que insiste, no caso, na experiência da colonização.

Tomando como referência um trabalho prévio (Moreno-Cárdenas & Guerra, 2018), algumas conclusões permitem localizar a modalidade da pesquisa em jogo e ir um pouco além. Para começar, a relação entre psicanálise e ciência é sempre uma questão de grande embate epistemológico, pois a Psicanálise dentro da universidade questiona a própria hegemonia científica e seu aparente método universal ao colocar em questão a insuficiência da razão moderna. Como propusera Ricoeur, Freud é tomado, ao lado de Marx e Nietzsche, como um dos mestres da suspeita da razão moderna. Sobre essa colisão, Freud (1933b/1976) propõe que a psicanálise participa da visão do mundo, ou *Weltanschauung*, da ciência moderna, pois é incapaz de constituir uma própria. Mas isso não implica uma recusa aos elementos particulares de seu campo. Pelo contrário, Freud ensinou que os conceitos fundamentais da psicanálise não podem ser separados a capricho de qualquer um (Freud, 1933a/1976).

Já Lacan localiza uma distância maior entre ciência e psicanálise, pois ambas se encontram dentro de marcos de abordagem do saber diferentes: a ciência aproxima saber de verdade, enquanto a psicanálise estabelece os limites e impossibilidades da verdade como causa (Lacan, 1966b/1998). Em síntese, cabe à psicanálise inventar um caminho para sustentar sua relação com a ciência (Moreno-Cárdenas & Guerra, 2018). Pela via da refutação ou aceitação das suas premissas, a psicanálise poderia, por um lado, desaparecer do panorama científico ao serem refutadas suas teorias ou, por outro lado, ao serem suas premissas destituídas da qualidade de psicanalíticas, pois, ao serem aceitas pelo método experimental (e o das evidências hoje em dia), as teorias passariam a ser domínio do campo universal, deixando de lado a ética da psicanálise e até a própria radicalidade de levar em consideração o inconsciente (Moreno-

Cárdenas & Guerra, 2018). Porém, continuamos sustentando que a psicanálise tem lugar na ciência, sem precisar prescindir de seus princípios sempre e quando “preserve e consiga formalizar duas ferramentas da sua fundação como campo: o olhar clínico para a singularidade do sujeito e a premissa do inconsciente como registro impossível de ser representado inteiramente” (Moreno-Cárdenas & Guerra, 2018, p. 236).

Uma pesquisa causada por um fenômeno social enquadra-se dentro dessas considerações metodológicas e epistemológicas, ao mesmo tempo que toca algo do método, da teoria e da clínica, devido ao fato de que a psicanálise se define por ser uma técnica da investigação, um saber-fazer analítico e uma teoria conceitual em expansão (Moreno-Cárdenas & Guerra, 2018). O sujeito do inconsciente, corolário e em relação de exclusão interna a seu objeto como sujeito da ciência, está sempre no horizonte de uma pesquisa psicanalítica, independente da sua modalidade. Isto, pois, há no horizonte um sujeito “marcado pela castração (ou não), pela cisão fundamental com a linguagem e pela impossibilidade do real” (Moreno-Cárdenas & Guerra, 2018).

Essa presença da pesquisa psicanalítica dentro da universidade, especialmente a partir de um ponto que é causado por um fenômeno social, deixa alguns intercâmbios e disposições interessantes que podem ser entendidas como uma potencialidade política que subverte os discursos dominantes. Dentro das universidades, a subversão acontece quando a sustentação da singularidade permite fazer resistência a discursos hegemônicos-universalizantes de se fazer ciência e quando perturba algo da lógica institucional ao incomodar o discurso universitário (Moreno-Cárdenas & Guerra, 2018). Devido à vinculação de alguns professores psicanalistas com instituições de psicanálise, pesquisar dentro da universidade também implica uma tensão entre as duas instituições, o que pode produzir uma subversão adicional ao questionar os laços corporativos e, especialmente, legitimar a autoria do psicanalista que está nesse vínculo (Kyrillos-Neto, 2010).

Dessa forma, pesquisar fenômenos sociais com a psicanálise dentro da universidade é um trabalho subversivo dos discursos dominantes da sociedade, das instituições de psicanálise e da própria universidade, colocando os discursos em movimento e propondo outras formas de laço social com relação ao saber, à verdade e ao real. Ao mesmo tempo, a trajetória de vida e ensino, tanto de Freud quanto de Lacan, evidencia que o avanço da psicanálise aconteceu quando ela se permitiu prosseguir fora de seu campo para retornar a ele com novas elaborações. Em Freud, isso acontece com seu intercâmbio com a biologia e a física, especialmente em alguns primeiros momentos, e com a literatura, o evolucionismo e a antropologia, mais para o

final da sua obra. Em Lacan, é mais evidente esse intercâmbio, pois o início de seu ensino, com o estabelecimento posterior de seus seminários, implica uma ligação com o estruturalismo francês, com a lógica matemática e com a linguística estrutural.

O fato de a psicanálise não ser uma ciência fechada ou não ter uma *Weltanschauung* própria implica um movimento muito interessante de abertura para os outros campos do conhecimento, com a condição de preservar a radicalidade do inconsciente, da dimensão pulsional e do gozo e da singularidade, que orientam sua clínica. É, nesse sentido, que achamos extremamente difícil reduzir uma pesquisa psicanalítica a uma modalidade, especialmente uma como a nossa que toma o fenômeno da colonização como ponto de partida para pensar considerações teóricas, políticas e clínicas.

Estamos convencidos de que uma pesquisa, como a que desenvolvemos e da qual damos testemunho aqui, tem como consequência um apagamento das linhas divisórias que separam as diferentes modalidades de pesquisa (teórica, clínica, de fenômenos sociais ou aplicada) e isso demanda um outro olhar. Não um olhar eclético no qual teríamos uma pesquisa que abarca o todo, mas um olhar que enxerga a complexidade do encontro de nosso objeto com as considerações epistemológicas, derivadas de uma experiência com o real. Nesse sentido, nossa pesquisa é uma pesquisa *causada* por uma indagação de fenômenos sociais e políticos, que se serve da modalidade de pesquisa teórica para acontecer, mas que espera ter no horizonte o inconsciente e a clínica da qual se serve nossa prática.

b. A escrita em psicanálise como método de pesquisa teórica.

Defendemos que esta pesquisa, mesmo sendo causada por um fenômeno social e tendo a clínica no horizonte, serviu-se da modalidade teórica para acontecer. Nesse sentido, é uma pesquisa cuja condição de possibilidade principal é a revisão de conceitos e fundamentos teóricos e epistemológicos. Nesse marco, a escrita se constitui como o método de pesquisa principal. A diferença das pesquisas em ciências experimentais e exatas ou, inclusive, aquelas que tomam as evidências ou o trabalho de campo como condição para uma escrita, posterior à aplicação do método, na nossa pesquisa a escrita não é o ponto final ou de chegada. Enquanto se escreve, a pesquisa acontece em um movimento paralelo e pulsional do pesquisador.

Quais são as características de uma pesquisa teórica em psicanálise? Quais são as características particulares da nossa? São duas perguntas que iremos abordar aqui. É possível entender que a transferência esteja presente na pesquisa teórica de uma forma análoga à maneira

como está disposta na pesquisa clínica (Tavares & Hashimoto, 2013). No caso da pesquisa teórica, essa transferência aparece na relação que o pesquisador estabelece com seu próprio objeto de estudo, que o toca para além da racionalidade (Tavares & Hashimoto, 2013). Nesse sentido, os autores referidos previamente diferenciam na pesquisa teórica o que seria uma pesquisa *sobre psicanálise*, realizada por qualquer um que pode não ser analista, de uma pesquisa *em psicanálise* que “pressupõe um desenvolvimento teórico atravessado diretamente pelas experiências do pesquisador enquanto analista e/ou paciente, mesmo naquelas de cunho e desenvolvimento teóricos” (Tavares & Hashimoto, 2013, pp. 172-73). *A posteriori* podemos apontar que nossa investigação aconteceu por fazermos uma escolha de pesquisa teórica *em psicanálise*, na qual, apesar de não existir um estudo de caso, entrevista ou experiência de passe, a experiência clínica e pessoal com o objeto toca a subjetividade e a pele do pesquisador-psicanalista que lhes escreve.

Nessa modalidade de pesquisa, objetividade e subjetividade dialogam e estão entrelaçadas, pois o pesquisador-psicanalista lança mão da objetividade a partir do entendimento das delimitações conceituais, mas também da capacidade “de fazer-se sensível e atento às próprias determinações subjetivas disparadas pelo seu contato com o objeto” (Tavares & Hashimoto, 2013, p. 174). A subjetividade, afirmam os autores, evidencia-se, também, na criatividade necessária para qualquer avanço teórico na psicanálise, tendo ela uma condição de transgressão. Essa transgressão não é entendida como uma imprudência metodológica, mas como “ímpeto de ultrapassar e questionar postulados que correm o risco de tornarem-se obsoletos dados seus significados cristalizados e pouco questionados” (Tavares & Hashimoto, 2013, p. 175).

É nesse ponto da criatividade na escrita de uma pesquisa teórica que gostaríamos de ressaltar o caráter de método que a própria escrita tem. De acordo com Iribarry (2003), o processo criativo de um pesquisador psicanalítico é comparado ao de um autor literário ou de um próprio “louco” delirante, isso porque é preciso se servir do “sangue” da ficção, da imaginação e da fantasia. Assim, escrever se torna o método de pesquisa na modalidade teórica, pois, ao escrever, o pesquisador extrai novos “dados” ou elementos que lhe permitiram constituir sua pesquisa e, ao mesmo tempo, cernir seu objeto. O psicanalista, em uma pesquisa teórica, pesquisa escrevendo, em uma escrita que não é completamente fiel aos autores clássicos e que toma a sua experiência clínica e subjetiva como vetor. Diferente de uma pesquisa *sobre psicanálise*, a pesquisa *em psicanálise* não é exclusivamente teórica, pois pressupõe-se uma

implicação do próprio pesquisador como uma condição necessária para esse acontecimento. Ou seja, toda pesquisa em psicanálise é também clínica como argumentaremos nas próximas linhas.

Entretanto, uma pesquisa teórica *em* psicanálise não é só invenção sem contorno, ela precisa pressupor uma alteridade. Nesse sentido, a pesquisa conclui quando se endereça a um outro e se traça uma fenda de um ponto de chegada, enquanto, ao mesmo tempo, dá partida para novos desdobramentos. E isso implica que é preciso ter no horizonte da pesquisa a marca da incompletude, promovendo novas aberturas e questionamentos (Tavares & Hashimoto, 2013).

Por outro lado, Luiz Fernando Couto (2010) tomando como inspiração Garcia-Roza e Mezan, ressalta que na pesquisa em psicanálise o que interessa é o sentido dos conceitos para o objeto estudado e a coerência interna da obra freudiana, inspirados na forma de fazer pesquisa dentro da filosofia. Bernardo Tanis (2015), por seu turno, inspirado em Barthes, aponta que a escrita do psicanalista cria uma ponte ao encurtar a distância entre a experiência clínica (mas não só, do nosso ponto de vista) e os leitores. Ela teria um caráter revelador ao ter um potencial heurístico, pois seria gênero de escrita que não somente transmite um conhecimento, mas, como gesto criativo, produz conhecimento (Tanis, 2015).

A nosso ver, ainda que haja divergentes modos de abordar a pesquisa teórica como acima podemos testemunhar, o ponto central persiste sendo o da abordagem do real, passível de ser não-todo escrito. Com tudo isso, queremos apontar para o caráter de método que a escrita tem para uma pesquisa em psicanálise, especialmente para uma pesquisa teórica e, com isso, queremos deixar um posicionamento explícito para o fato de que uma pesquisa sempre carrega um método, mesmo que ele não seja experimental ou de campo.

A escrita como método implica um processo de produção e criação, assim como de extração de um novo saber sobre um objeto específico. Se, com a entrevista, o pesquisador das ciências sociais obtém o discurso ou a narrativa, com a escrita, o pesquisador adquire materialidade significativa para contornar seu objeto e produzir um novo saber. A escrita acontece e desvela algo que o pesquisador não sabia ou não sabia que sabia. A escrita é testemunha, também, da leitura, do mundo, dos sujeitos e dos textos psicanalíticos e não psicanalíticos que se relacionam com o objeto. Ao mesmo tempo, ela é testemunha da experiência, clínica, subjetiva e política do pesquisador psicanalista, pois ela não é objetiva: há detenções, atos falhos, erros, repetições, estilo e cuidados (ou descuidos) que serão lidos por uma alteridade.

c. Especificidades da pesquisa: A clínica e a construção como procedimento.

Como vimos, a clínica não se desvanece de nossa pesquisa. De acordo com Tavares & Hashimoto (2013), o pesquisador-psicanalista se serve da sua experiência clínica para qualquer pesquisa que empreenda, mesmo ela seja teórica. Toda pesquisa em psicanálise teria a dimensão clínica no horizonte:

na medida em que o processo metodológico condizente aos postulados desta resitua a posição do pesquisador frente ao seu objeto, conduzindo-o a uma nova produção de sentido - esta dependente de um processo criativo disparado pelos enigmas e indagações teóricas a partir de sua vivência como pesquisador e como sujeito (Tavares & Hashimoto, 2013, p. 176).

Guerra (2022) propõe que, na clínica, há uma operação de extração quando acontece a escrita de um caso. Esse movimento seria o paradigma do movimento de extração da pesquisa em psicanálise. Isso revela “o que não se escreve na história como parte indizível do real” (Guerra, 2022, p. 7) e implica que a clínica se constitui como uma lógica subjacente e estrutural da metodologia de pesquisa psicanalítica. A direção da pesquisa em psicanálise aponta para a formulação de uma pergunta sobre aquilo que não se pode escrever no saber como sentido, exercício que é semelhante ao trabalho próprio de uma análise. Com isso, a clínica é o paradigma da pesquisa em psicanálise, e o movimento de extração, a partir de um ponto fora do sentido, se faz presente na nossa pesquisa.

Qual é a técnica desta pesquisa? Pensando em uma técnica, não como procedimento, mas como um saber-fazer, acreditamos que Freud pode nos ajudar. Freud (1937/2018) toma a técnica psicanalítica para indicar que a tarefa do analisando é a de recordar algo que viveu em função de examinar suas resistências e recalques, mas que ao analista, como não tem a tarefa de recordar algo que interesse para essa análise, corresponde “*construir* o que foi esquecido com base nos indícios deixados” (Freud, 1937/2018, p. 191). Esse trabalho de construção, coincide com o do arqueólogo, de acordo com Freud, que faz a escavação de uma localidade destruída e restitui o que estava nesse local a partir dos restos. Porém, o analista trabalha em condições melhores que o arqueólogo, pois trabalha com elementos vivos, o que faz com que a única via de trabalho do arqueólogo seja de uma tentativa de reconstrução, pois sempre se trata de objetos mortos e destruídos.

Já para o analista é preciso duvidar que alguma formação psíquica sofra realmente uma destruição total (Freud, 1937/2018). À diferença da arqueologia, para a psicanálise, a reconstrução não é a meta, a construção é apenas um trabalho prévio. Freud se serve da psicose

para entender a função da construção no delírio e sugere que a loucura tem um quê de verdade histórica:

Os delírios dos doentes se apresentam, para mim, como equivalentes às construções que fazemos nos tratamentos analíticos, tentativas de explicação e recuperação que, nas condições da psicose, apenas podem levar a substituir o pedaço da realidade que é recusado no presente por outro pedaço que foi igualmente recusado numa época distante (Freud, 1937/2018, p. 198)

As *construções em análise* respondem a uma lógica parecida com a do delírio, pois ambas devem “sua força persuasiva à parte da verdade histórica que põe no lugar da realidade rejeitada” (Freud, 1937/2018, p. 198), sendo possível afirmar que, também no caso da psicose, o doente sofre de reminiscências – porém, estas retornam no real não inscritas no simbólico. O autor amplia sua questão sobre as construções para toda a humanidade, pois há nelas uma tendência a desenvolver formações delirantes impenetráveis à lógica e contrárias à realidade que devem sua força ao conteúdo de verdade histórica “que extraíram da repressão de épocas pré-históricas esquecidas” (Freud, 1937/2018, p. 199).

Com isso, vemos que, nas construções em análise, com a função do analista, temos uma resposta metodológica que parte da forma como um analista age no *setting*. O analista está atento a esses restos de reminiscências e de sintomas e coloca para o sujeito algo que permita uma construção, elemento que pode ser aceito ou rejeitado pelo próprio paciente. A rejeição ou aceitação disso não implica necessariamente a veracidade ou falsidade da colocação do analista, pelo contrário, está aberta a múltiplas interpretações, especialmente pelo que vem posteriormente a esse “sim” ou a esse “não” do analisando. O importante, nesse caso, não é a veracidade da colocação, mas a possibilidade que se tem, a partir dela, de uma construção inédita.

Talvez como o arqueólogo, a técnica que o pesquisador-psicanalista tem durante uma pesquisa, especialmente uma teórica, seja a da construção a partir de restos. Se há uma pergunta teórica é porque há um furo no saber que a psicanálise ainda não conseguiu contornar ou resolver. O objeto e a pergunta de uma pesquisa psicanalítica teórica são uma tentativa de saber-fazer com esse furo. Esse furo implica uma construção a partir daquilo que aparece como “não dito” e está “por trás” da própria teoria. É quiçá por esse ponto que as pesquisas sobre a obra de Lacan estejam longe de serem concluídas, pois sempre haverá algo do dizer por trás do dito teórico. Como ele mesmo disse, o leitor precisa colocar algo de si para ler seu texto (Lacan, 1998/1966a). Com essa orientação é possível dizer que, se formos perguntados pelo procedimento metodológico que utilizamos, seria um procedimento metodológico da

construção, que é feita a partir de restos e que tenta contornar ou constituir um saber-fazer com um furo da teoria a partir de um ponto de verdade irrecuperável na sua integridade real.

Dessa forma, concluímos que o método utilizado para uma pesquisa teórica como a nossa, que parte de um ponto de indagação de um fenômeno político e social, mas que não se restringe exclusivamente a essa dimensão, é a escrita. A forma como essa escrita acontece se orienta pela especificidade da reconstrução de restos que são dados pelo furo no campo do saber teórico. Com isso, ressaltamos a escrita como um método de pesquisa teórica e a *construção* (no sentido do texto, mas também do saber-fazer) como o procedimento metodológico.

d. Contingência (as) e percursos de uma pesquisa.

Como indica Oswaldo França Neto (2015), a metodologia em psicanálise não é dada *a priori*, mas é uma metodologia da transformação. Acrescentaríamos que se trata de uma metodologia na qual o sujeito está em uma exclusão interna a seu objeto (Lacan, 1966/1998), ou seja, objeto e sujeito se afetam no processo de construção de saber ao redor de uma pergunta, o que faz com que não seja possível traçar o caminho que será percorrido. Das consequências desse encontro, podemos dizer somente *a posteriori* sobre seu percurso, assim como acontece com a experiência de uma análise.

Além disso, é uma pesquisa que apontaria não a um universal *para todos*, mas um singular que apresenta um furo no campo universal “todificado” (França Neto, 2015). Assim, uma pesquisa em psicanálise trabalha a partir de uma lógica da contingência, compreendendo-a como aquilo que foi possível de ser feito nos caminhos percorridos. Quer dizer, a relação perguntas-objetivos-método está presente na pesquisa em psicanálise, mas com relação ao método, assim como na clínica, o psicanalista-pesquisador trabalha a partir do que se dá no encontro entre o sujeito pesquisador-analista e seu objeto de estudo (França Neto, 2015).

Com isso, apontamos para algumas contingências da pesquisa. Inicialmente começamos com uma pergunta pelas *marcas de corpo* da violência colonial no ser falante, entendendo o corpo não como a carne e o osso, mas como um órgão pulsional, histórico e geopolítico, que carrega marcas da violência colonial que são transmitidas de um ser falante para o outro. Refinando mais nossa pergunta, encontramos a necessidade de fazer um recorte mais específico e descobrimos na língua portuguesa no Brasil, na teoria de *lalíngua* e no *pretuguês*, achados que permitiam rastrear alguns restos importantes para uma pergunta psicanalítica sobre a violência da colonização. Dessa forma, chegamos na língua como um resto da colonização e em *lalíngua* como o elo pulsional que permitira essa transmissão.

Em seguida, percebemos que é difícil sustentar uma pesquisa sobre o colonialismo no Brasil sem levar em consideração a dimensão do racismo ligado ao fenótipo. Nesse sentido, e a partir de uma leitura mais detida dos elementos pulsionais em jogo na experiência da colonização e no posterior (e presente) racismo à brasileira, encontramos que a *voz* e o *olhar*, como as modalidades introduzidas por Lacan nas quais a pulsão parcial opera, uma chave de leitura extremamente importante. A voz, pois ela permite a inscrição de uma língua colonial no corpo, e o olhar porque implica o retorno imediato (sem mediação) das cristalizações de outrora que sustentam a diferença racial. Isso implicou explorar a nossa pergunta a partir desses dois “restos” em uma tentativa de contornar o furo na teoria psicanalítica lacaniana de pesquisas ou elementos teóricos sobre a colonização e o racismo no Brasil.

A contingência levou nossa pesquisa a desdobramentos que não estavam presentes no começo, por exemplo, um capítulo sobre a transmissão em psicanálise a partir do *Moisés* de Freud. Esse capítulo estava fora do desenho original da pesquisa, mas se tornou necessário como um argumento para introduzir os dois restos pulsionais que ganharam destaque. Ainda assim, a trajetória dessa contingência deixou evidente aquilo que mudou ou foi se deslocando em termos de objeto de pesquisa, mas também aquilo que insistiu nas leituras e na escrita. Como mencionamos previamente, talvez o que insista nesta pesquisa seja a tentativa de construir um fundamento epistemológico do encontro entre a psicanálise de orientação lacaniana e as considerações subjetivas, a partir da incidência do inconsciente, sobre a violência colonial denunciadas pelos estudos de/pós/contra coloniais.

III. UMA PSICANÁLISE DO RESTO, DO MUNDO? COORDENADAS EPISTEMOLÓGICAS.

Esta proposta de tese, a rigor, não aspira à “desconstrução” da psicanálise. Porém, vou tomar de um desconstrucionista como Jacques Derrida uma reflexão em torno da denúncia que ele coloca para a IPA no Congresso Mundial dessa Associação em 1981 e que servirá de ponto de partida para o que vamos denominar como *coordenadas epistemológicas*. Nesse momento, Derrida (1981/1991) aponta de forma crítica as respostas da IPA ao organismo regulador dos direitos humanos da época, diante das ditaduras na América Latina, especialmente, na Argentina. Ele parte de uma carta da IPA na qual denunciavam uma “vulneração de direitos humanos” generalizada na Argentina, sugerindo que essa nomeação que a IPA dá à questão política da Argentina na década dos 1970 mostrava uma não tomada postura política dessa Associação. Para Derrida (1991/1981), a IPA não consegue nomear o que ocorre na Argentina como uma afronta direta à democracia, uma ditadura; e não consegue pensar nas implicações psicanalíticas das formas de tortura, questionando fortemente essa aparente neutralidade da IPA diante de questões políticas que incidem no trabalho do psicanalista. O autor indica que a psicanálise precisa constituir uma matriz ética e política que consiga dialogar e sair de fora do próprio campo, e que essa ética está ainda em construção. Para finalizar, ele questiona a coexistência silenciosa de psicanálise e ditaduras militares na América Latina, sendo a única região do mundo na qual a psicanálise operava ao mesmo tempo que a sociedade estava envolvida em formas de tortura inéditas, envolvendo, inclusive, a prática de alguns psicanalistas para esse serviço em dispositivos simbólicos (Derrida, 1991/1981). Além disso, convida a pensar que existe algo *sem equivalência* que acontece na América Latina, tratando-se menos de uma forma genérica de violação de direitos humanos e mais de uma questão política de fundo, propondo como saída a função de nomear como um ato político e histórico a ser empregado pelos psicanalistas; chamando a América Latina por seu nome (critica o fato da IPA nomear “o resto do mundo” para as regiões não europeias onde opera a psicanálise como as asiáticas e africanas), pelo que a representa e pelo que acontece nela.

Derrida (1981/1991) faz um chamado à psicanálise para não assumir posições neutras diante de violências políticas, especificamente à agrupação de psicanalistas dominante naquela época, a IPA. Veremos, posteriormente, como esse artigo reverberou em alguns autores do pensamento decolonial como ponto de partida de uma crítica aos efeitos “civilizatórios” da psicanálise, especialmente para Walter Mignolo.

Porém, para começar, é interessante resgatar a nomeação que ele dá para esta fala e posterior artigo: “Geopsychoanalysis: ... and the rest of the world”. Por um lado, aparece uma denúncia já precoce ao que os críticos da colonialidade vão inserir a variável geográfica e de território na produção de saber. E, por outro, a crítica que Derrida (1981/1991) faz sobre a nomeação “resto do mundo” que aparece nos documentos oficiais da IPA como manuais, isso para se referir às nações africanas e asiáticas, nas quais a IPA tem inserção. Derrida (1981/1991) supõe uma crítica à dita nominação, pois acentua o eurocentrismo presente na psicanálise da época. Questão com a qual não podemos não concordar, mas a nominação de “resto” pode ser subvertida.

E se há uma psicanálise do resto do mundo? É preciso lembrar o esforço de Lacan em formalizar a psicanálise, inicialmente, a partir da estruturação subjetiva que implica uma dimensão da falta, que vem na forma de objeto causa de desejo, objeto *a*, sobre aquilo que resta da operação do significante no corpo. Então, o resto não é algo alheio a uma psicanálise, pelo menos não à lacaniana. Ele faz parte daquilo que a distingue das outras formas de reler Freud. Os esforços iniciais de Lacan foram realizados para marcar uma distância dos pós freudianos, especificamente, daqueles que se organizavam com o eixo em comum das relações de objeto. Assim, o objeto, mesmo antes da enunciação do conceito de objeto *a*, era lido por Lacan como um objeto perdido (Lacan, 1956-57/1995).

É necessário, dessa forma, não renunciar à nominação de resto e dar-lhe uma dignidade epistemológica em dois sentidos. O primeiro se refere a que há uma psicanálise do resto, que toma o objeto como causa de desejo, como objeto perdido e, posteriormente, como mais-de-gozar, distinguindo-a da psicanálise clássica e dominante que tenta universalizar a experiência e que está representada na IPA. Instituição amplamente criticada por Derrida e com um histórico ora de neutralidade política, ora de participação de alguns de seus membros em ditaduras militares. No segundo sentido, o que já toca diretamente esta pesquisa, desdobra-se a pergunta de como nominar uma psicanálise que seja sensível aos fenômenos da colonização. Falar de uma psicanálise decolonial é apressado e faltaria uma “comunidade”, no sentido que propõe Kuhn (1978) quando fala de paradigma como articulador das “revoluções científicas”, que valide ou que converse com essa noção. Mas, esse fato não impede de se questionar que, além de uma psicanálise do resto, a lacaniana, haveria uma psicanálise do resto do mundo. Quer dizer, uma psicanálise que não só se preocupe pelo mais singular que tem um sujeito e que aparece na relação de um ser falante com seus modos de gozo, mas que opere pela leitura e escrita dos modos de assujeitamento que seres falantes herdeiros da colonização (seja em

qualquer um dos polos colonizado-colonizador ou com qualquer tom dentro do espectro do colorismo) do resto do mundo (falemos bem, o Sul), onde a psicanálise opera.

Os pensadores decoloniais apontam para a importância de constituir “epistemologias do Sul”, ressaltando a necessidade de resistência política e epistêmica dos países subjugados pela história colonial. Esse “Sul” corresponde, geograficamente, aos territórios nos quais houve uma colonização pelo Norte. Não é preciso trazer muitos exemplos para pensar que o Sul opera como resto do Norte em um sentido político. A política econômica extrativista das nações do Sul é um exemplo disso. Mas, contemporaneamente, um exemplo que salta aos olhos é o fenômeno da vacinação diante da Pandemia da COVID-19. Enquanto o Norte (principalmente Estados Unidos e Inglaterra) se aproxima da vacinação da maioria da sua população, o Sul não conta com suficientes vacinas para atingir uma porcentagem considerável e mínima. De fato, parece que o Sul fica com o que resta dessa operação, havendo, inclusive, um fundo de vacinas destinado para o Sul tomando o que sobrou do Norte, especificamente dos Estados Unidos, após eles concluírem sua vacinação.

Então, é indubitável que a psicanálise trata do resto, mas esse resto não é qualquer um, por mais de que seja sob uma lógica de leitura que estejamos falando quando definimos a importância do objeto *a* na obra de Lacan. Fazemos um chamado para que o condicionante de *território* ocupe um lugar de destaque, porque como seres falantes atravessados pela ferida colonial, ainda em aberto e sem tratamento, carregamos nossos próprios restos dessa violência. Neste apartado mostramos um caminho possível para chegar a essa “psicanálise do resto, do mundo”. Partimos das delimitações conceituais que permitem demarcar a diferença entre os estudos decoloniais e pós-coloniais. Continuamos com questionamentos e conclusões que deixam as tensões do encontro da psicanálise com a crítica pós-colonial e o pensamento decolonial, fazendo alusão a uma invenção mais recente sobre uma “psicanálise híbrida”. Continuamos com algumas delimitações sobre o que seria uma lógica de pesquisa com orientação decolonial na psicanálise, ou uma psicanálise do resto do mundo, indicando que o caminho possível é o encontro das questões do inconsciente a partir da noção de colonialidade do ser, entendendo que o ser em psicanálise é mais um pressuposto ético, como falta-a-ser e como ser falante, do que uma entidade ontológica.

Assim, em linhas seguintes, definiremos uma posição para a questão que se apresenta na nomeação dos fenômenos da colonização quando temos, de um lado, o campo do político que demanda demarcar a alteridade que constitui o antagonismo estruturante e colonial em

termos de negro-branco, negritude-branquitude, colonizado-colonizador e humano-não humano; e, do outro, a inexistência dessas denominações por uma psicanálise que se oriente na perspectiva do ser falante. Como nomear diante desse impasse?

Finalmente, desdobraremos os operadores desta pesquisa, como a definição do objeto e a pergunta principal de pesquisa e os objetivos. Isso, para descrever sobre quais restos, especificamente, iremos tratar.

a. Da desconstrução, da crítica pós-colonial e do pensamento decolonial.

Uma das primeiras tarefas que se colocam para quem se aproxima do pensamento que questiona os efeitos epistemológicos da colonização é se localizar nos prefixos que antecedem ao “colonial”, sejam eles o pensamento decolonial, a decolonização, a descolonização ou tudo aquilo que se pretende pós-colonial. Há, de fato, orientações que apontam a uma perspectiva ou posição contra-colonial também.

Este texto não é o lugar de um desdobramento detalhado dessa questão, pois não é foco da nossa pergunta, mas é importante localizar do que estamos falando quando trazemos esse campo do saber para a conversa com a psicanálise.

O primeiro que podemos localizar sobre isso é a importância de distinguir os estudos pós-coloniais e o pensamento decolonial. A matriz de base do primeiro é a “desconstrução” proposta por Jacques Derrida, como orientação metodológica que pode rastrear a arqueologia do saber dos autores desse grupo. Young (2010) define a *crítica pós-colonial* como a atividade geral de reconsideração da história colonial, a partir da perspectiva dos que sofreram seus efeitos. Os pensadores *pós-coloniais* criticam os pressupostos ocidentais sobre o mundo e falam que, a partir do processo de descolonização, deve acontecer um processo de descolonização cultural, “descolonizar a mente”, nas palavras de Ngũgĩ wa Thiong'o (Young, 2010). O projeto da crítica pós-colonial, portanto, é descolonizar o conhecimento ocidental e levar a sério outros tipos de conhecimento não-ocidental, incluindo as literaturas:

A crítica pós-colonial trata de desfazer a herança ideológica do colonialismo não somente em países descolonizados, que claramente é o que tem que se fazer, mas também no Ocidente – quer descolonizar Ocidente ou, como também poderíamos dizer, desconstruí-lo. (Young, 2010, p. 283).

Isso chama a atenção para uma “descentralização” da soberania intelectual e domínio da Europa. Em síntese, é a crítica à presunção de que o ponto de vista do homem branco

ocidental é a norma. Dentro dessa *crítica* é possível reconhecer o impacto que autores estruturalistas como Lévi-Strauss e Roland Barthes têm, assim como de autores pós-estruturalistas ou desconstrucionistas como Gilles Deleuze e Jacques Derrida. Para o autor, a desconstrução é uma forma de pós-estruturalismo, da qual lança mão a crítica pós-colonial, como também do feminismo, do estruturalismo, do marxismo e da teoria cultural.

Dessa perspectiva se desprende o orientalismo, cujo representante principal seria Edward Said, que estuda os efeitos da colonização no oriente, entendendo este como o Outro do ocidente. Nos termos de Young (2010)

O orientalismo é um sistema de conhecimento aparente sobre o oriente, mas, é um sistema em que “ao Outro” que faz parte desse oriente nunca se lhe permite, ou se lhe convida a falar; o outro oriental é mais bem um objeto da fantasia e da construção (Young, 2010, p. 287).

Dentro do escopo dessa *crítica* se inclui os autores dos estudos subalternos indianos, especialmente Homi Bhabha e Gayatri Spivak que, junto com o Said, configuram a “sagrada Trindade da análise do discurso colonial”, como expõe Young (2010, p. 292).

Como vimos, a proposta da *crítica pós-colonial* visa denunciar que todo conhecimento ocidental é uma forma de discurso colonial, direta ou indiretamente (Young, 2010). Portanto, a crítica pós-colonial visa a descolonização do saber ocidental e o descentramento do eurocentrismo no campo do saber.

Qual a diferença, então, do pensamento decolonial? Ambos visam a descolonização do saber e o descentramento do eurocentrismo. Porém, a diferença principal é um tanto histórica e de questionamento da própria constituição da modernidade.

Luciana Ballestrin (2013) esclarece esse ponto ao mostrar que o *pós-colonialismo* é o período histórico referente aos processos de descolonização política e econômica do denominado “Terceiro Mundo” a partir do século XX, como também às contribuições teóricas dos estudos literários e culturais, que, a partir de 1980, ganharam força em universidades dos Estados Unidos e do Reino Unido. Esses estudos denunciariam que sempre - e isto vai ser importante para definir a linguagem desta pesquisa - a relação colonial implica um antagonismo colonizado-colonizador. Além dos autores citados por Young (2010), Ballestrin (2013) coloca como precursores desse pensamento a tríade francesa: Aimé Césaire, Memmi e Frantz Fanon. Até então esses autores corresponderiam à *crítica pós-colonial*.

Mas, um momento histórico vai implicar um rompimento epistemológico e político. Inspirados pelos Estudos Subalternos Indianos, é criada, por vários autores da filosofia, sociologia e literatura da América Latina, uma linha de pensamento de Estudos Subalternos Latino-americanos na década de 1990. Grupo que compartilha trocas com os Estudos Indianos até 1998, momento no qual se desintegra e se conformaria o Grupo Modernidade/Colonialidade. Um dos principais motivos desta virada é a falta de independência epistemológica com relação a autores do Norte, não conseguindo renunciar aos “quatro cavaleiros do Apocalipse”, que para Grosfoguel seriam Foucault, Derrida, Gramsci e Guha (Ballestrin, 2013).

Porém, o ponto central que diferencia esses autores da *crítica pós-colonial* inaugural é uma posição radical com relação à modernidade. Para eles, com algumas divergências e particularidades, o problema da colonização radica na própria modernidade como centro e correlação da colonização. Não é possível pensar a colonialidade sem pensar a modernidade inerente que a cria e a sustenta. Portanto, a postura não é só uma postura de crítica ao eurocentrismo ou a tentativa de incluir autores não-ocidentais no saber acadêmico, mas a tentativa de colocar no foco do debate a própria ideia de modernidade. Este grupo passará a se autodenominar *pensamento decolonial*. *Decolonial* e não *descolonial*, pois a supressão da “s” seria um ponto de distinção entre o projeto decolonial do grupo Modernidade/Colonialidade e a ideia histórica de “descolonização” via libertação nacional, presente durante a guerra fria (Ballestrin, 2013), inserindo-se, assim, em outra linha de pensamento. Assim, “a decolonização é um diagnóstico e um prognóstico afastado e não reivindicado pelo *mainstream* do pós-colonialismo, envolvendo diversas dimensões relacionadas com a colonialidade do ser, saber e poder” (Ballestrin, 2013, p. 108). Podemos ressaltar, também, que o *pensamento decolonial* é uma postura epistemológica bastante recente e que ainda estaria assentando suas bases e pressupostos.

Nelson Maldonado-Torres (2018) faz algumas distinções de linguagem. Para ele o *colonialismo* é “formação histórica dos territórios coloniais” e o *colonialismo moderno* são os modos específicos pelos quais os impérios ocidentais colonizaram a maior parte do mundo desde a ‘descoberta’” (Maldonado-Torres, 2018, p. 35). A *colonialidade* é “uma lógica global de desumanização que é capaz de existir até mesmo na ausência de coloniais formais” (Maldonado-Torres, 2018, p. 36).

Como resposta, existiriam a *descolonização* e a *decolonialidade*. A *descolonização* “refere-se a momentos históricos em que os sujeitos se insurgiram contra os ex-impérios e reivindicaram a independência” (Maldonado-Torres, 2018, p. 36). A *decolonialidade* “Refere-se à luta contra a lógica da colonialidade e seus efeitos materiais, epistêmicos e simbólicos” (Maldonado-Torres, 2018, p. 36). Esta última procura alcançar não uma modernidade diferente, mas alguma coisa maior do que a própria modernidade.

O *pensamento decolonial* se caracteriza por possuir alguns operadores conceituais específicos, tais como a ideia de *colonialismo interno* proposta por Quijano, que aponta ao que fica da experiência da colonização no laço societário, mesmo após a abolição política da colonização, a *colonialidade do ser*, *colonialidade do saber* e *colonialidade do poder*, que trataremos mais à frente, e a ideia da *Hybris do ponto zero*. Esta última, proposta por Castro-Gomez (2005), que anuncia que o sujeito epistêmico se coloca num lugar neutro e absoluto, não tem gênero, raça, classe, espiritualidade, etc., nem localização epistêmica em nenhuma relação de poder (Ballestrin, 2013). Posteriormente, os autores decoloniais incluem a colonialidade de gênero para reconhecer as relações de dominação de gênero do colonialismo interno.

A resposta, então, é o giro decolonial como movimento de resistência teórico-prático, político e epistemológico à lógica da modernidade/colonialidade. Ela parte, não só da herança de autores que estão nas bases da *crítica pós-colonial*, mas arranca elementos de outras fontes históricas como a *Nueva Crónica y Buen Gobierno* de Guamán Poma de Ayala ou do ativismo decolonial de Mahatma Ghandi, ou do giro epistemológico de Fanon, Césaire, Rigoberta Menchú e outros (Ballestrin, 2013). Dentro dessa resposta, o *pensamento fronteiriço* se propõe como saída que resiste às cinco ideologias da modernidade: o cristianismo, o liberalismo, o marxismo, o conservadorismo e o colonialismo.

Outra saída que implica este *pensamento* é a *transmodernidade* proposta por Enrique Dussel, que seria o projeto para terminar o inacabado e incompleto projeto da decolonização. Nesse caminho, Ballestrin (2013) enuncia críticas feitas a esse grupo, como o risco de cair em maniqueísmos, a falta de debate mais sistemático com as ciências sociais latino-americanas e, especificamente, a não inclusão do Brasil no debate. Outra questão que percebemos, quando a autora faz uma lista dos pensadores deste grupo, é a baixíssima presença de mulheres, reduzindo-se a 2/13.

Encontramos, assim, que, ao nos referirmos ao “decolonial”, poderíamos estar fazendo referência tanto ao grupo Modernidade/Colonialidade como a autores que se propõem explicitamente, ou não, a tratar da colonialidade, neste tempo ou em qualquer um desde 1492. Seja com esse nome, como os autores da *crítica pós-colonial* e dos estudos subalternos indianos, ou por precursores desse campo que, mesmo sem pertencer a algum grupo autodenominado como “pós” ou “decolonial”, tais como Césaire, Fanon, ou, contemporaneamente, Achille Mbembe, contribuem sobremaneira. Porém, a especificidade do grupo M/C radica na sua tentativa de independência do cânone europeu e de autores clássicos que, mesmo sendo “aliados”, não tomaram uma distância enunciada do privilégio europeu e masculino na produção de saber.

Contudo, para a nossa pesquisa, chama a atenção a sistematização de alguns conceitos chave como as formas pelas quais se manifesta o colonialismo interno, seja como colonialidade do ser, do saber ou do poder, e a própria ideia de colonialismo interno, que sugere a presença, no laço social, de rastros da colonização, mesmo após o fim das relações coloniais no político e econômico. Sobre isso, um diálogo possível, nessa psicanálise “do resto” do mundo, coloca-se a partir da proposta destes autores, especificamente sobre a colonialidade do ser. Mas, antes, vejamos quais impasses encontramos, de cara, quando propomos um diálogo entre a psicanálise e a perspectiva decolonial.

b. Encontro da psicanálise com a crítica pós-colonial e pensamento decolonial: tensões e possibilidades epistemológicas.

O apelo dos cientistas clássicos, que questionam a cientificidade e a potencialidade clínica da psicanálise como consequência da pouca evidência “observável” de seu objeto de estudo, não é o único que recai, no campo da psicanálise, como interpelação epistemológica. De fato, outras áreas nas ciências sociais questionam a presença da psicanálise na universidade a partir de ângulos diversos; o feminismo e os estudos de gênero, por exemplo, ganham destaque. A *crítica pós-colonial* e o *campo decolonial* chamam nossa atenção, especialmente, em função da inserção tão particular da psicanálise na América Latina, como já enunciamos. As interpelações que as teorias pós-coloniais e o pensamento decolonial fazem à psicanálise de forma direta ou que extraímos a partir das consequências de seus enunciados deveriam tocar a qualquer pesquisador e clínico que tome a psicanálise como seu marco de referência em um contexto atravessado pelo projeto colonial como o latino-americano.

Num primeiro momento, pensamos em quatro consequências a partir diálogo entre os *estudos pós-coloniais* e o *pensamento decolonial* com a psicanálise. A *primeira* implicação é que a psicanálise, por ser uma teoria criada na Europa após o estabelecimento da ciência moderna europeia, está incluída em qualquer crítica feita ao conhecimento eurocêntrico. Ou melhor, mesmo com a subversão freudiana que coloca em xeque a racionalidade do sujeito moderno, a psicanálise surge no centro desse pensamento científico moderno: ela é um saber de berço europeu.

Uma *segunda* consequência é que, paradoxalmente, a psicanálise e as teorias pós-coloniais e decoloniais compartilham um lugar marginal e, ao mesmo tempo, crítico em relação ao projeto moderno cartesiano. Isso é reforçado por Mignolo (2017) que indica que as duas teorias não são teorias “fortes” no sentido das ciências naturais ou sociais como a física, a economia, a sociologia e as ciências políticas e que, portanto, são alvo de cobranças de padronização e vítimas de exclusão. A instituição universitária moderna, ao seguir os princípios cartesianos, deixou por fora os saberes ancestrais dos povos não ocidentais considerando-os como *doxa*, saberes que o pensamento decolonial tenta restituir¹ (Castro-Gomez, 2007). A ciência moderna, inspirada no pensamento cartesiano, ao excluir a subjetividade e nomeá-la como uma impossibilidade para aceder a *episteme*, criou uma condição de possibilidade para a psicanálise existir (Lacan, 1966/1998).

Uma *terceira* questão aparece com Derrida (1981/1991) que denuncia vários pontos sobre o posicionamento político da psicanálise, como já vimos. Mas o autor questiona, enfaticamente, a coexistência silenciosa da psicanálise e das ditaduras militares na América Latina (Derrida, 1981/1991). No Brasil, existe o caso bastante renomado do médico psicanalista Amílcar Lobo, que pertencia a uma sociedade da IPA e, simultaneamente, à equipe de tortura do Exército da ditadura militar (Vasconcelos; Bulamah; Kupermann, 2014). Isso mostra que, infelizmente, a psicanálise, ou melhor, algumas formas de psicanálise, participaram ativa ou passivamente da violência de Estado na América Latina. Elemento que retoma fortemente Mignolo (1996) para denunciar fins civilizatórios da psicanálise fora da Europa.

Sobre isso, poderíamos pensar que há diversas formas de fazer psicanálise e que a psicanálise não participa tão amplamente dos privilégios do projeto moderno de ciência. De fato, a psicanálise gerou furos nessa visão do “homem” racional que promulgou a ciência tradicional. A psicanálise, além de empenhar o conhecimento sobre o “homem” (o humano),

¹ Entendemos a divisão de *doxa* (conhecimento popular, opinião) e *episteme* (conhecimento puro ou verdadeiro) como herança da filosofia clássica que se consolida e se expande na modernidade a partir da retomada que faz Descartes (Castro-Gomez, 2007).

empenha o próprio “homem”, questionando menos o humano e mais a região que torna possível o saber sobre o humano, no caso da psicanálise, o saber sobre o inconsciente (Foucault, 1999). Assim, a psicanálise comportaria um estatuto de contra-ciência tentando desfazer a configuração do homem racional criada pelas ciências humanas (Foucault, 1999). Diante desse impasse, para Foucault (1999), a saída seria o diálogo da psicanálise e da etnografia com a linguística e o estruturalismo. Trabalho que, como sabemos, Lacan assumiu arduamente.

É usual que pesquisas, artigos e comunicações psicanalíticas que envolvem a questão de fenômenos sociais ou políticos partam da famosa expressão de Lacan de 1953: “Que antes renuncia a isto, portanto, quem não conseguir alcançar em seu horizonte a subjetividade da sua época” (Lacan, 1953/1998, p. 321). Essa expressão mostra que a psicanálise, assim como também Freud enunciou em 1921, por definição, leva em conta a experiência do campo social para sua prática clínica (Freud, 1921/1976), quer dizer, que não há psicologia individual sem psicologia social. A partir do *Seminário 17*, podemos analisar que existe uma intenção, que começa a germinar em Lacan, de colocar a psicanálise, além da clínica, como uma forma de discurso que poderia subverter o discurso dominante e, como consequência, incidir na dominação do discurso do mestre (Lacan, 1969-70/1991).

A partir da afirmação de que “Eu não digo a política é o inconsciente, mas simplesmente, o inconsciente é a política” (Lacan, 1966, sp.), Miller (2011) desenvolve uma leitura do inconsciente em sua vertente política como uma resposta singular ao discurso do Outro. Pensamos que sobre essa expressão se encontram os fundamentos de uma política do singular na psicanálise de orientação lacaniana, que leva em conta a existência de um ponto não replicável, *sem equivalências* e único em cada sujeito. Ponto este que, como vemos, é uma resposta singular aos significantes, considerações e demandas que vêm do Outro.

A posição do avesso do discurso analítico com relação ao discurso do mestre permite inferir que a neutralidade do psicanalista (restrita à experiência do inconsciente que ele fornece ao paciente como uma neutralização do próprio juízo e preconceito na cena de análise) tem pouco a ver com não tomar partido na cena política (Brousse, 2002). Pelo contrário, ele se envolve estando imerso na subjetividade da sua época (Brousse, 2002). Diante disso, poderíamos abraçar a crítica de Mignolo (1996) que questiona enfaticamente o fato de que por parte da filosofia das ciências se produziu uma reflexão sobre a relação epistemológica entre tempo e teoria, mas que é inexistente ou pouco elaborada uma relação entre teoria e território. Assim, cabe-nos perguntar se a subjetividade da época no horizonte do analista poderia ser definida a partir de um recorte de território. Não haveria uma “subjetividade” universalizável, mas formas sob as quais se constituem subjetividades e que estão atreladas ao território. Talvez,

com essa orientação, a psicanálise possa se colocar no mundo evitando posições universalizantes que terminem neutralizando o conflito e as desigualdades, como bem expôs Derrida.

Finalmente, uma *quarta* consequência que vem ao encontro é o uso que autores que formalizaram a experiência da colonização e do racismo (denominando-se ou não *pós-coloniais* ou *decoloniais*) fazem da psicanálise, como lente de leitura principal. É o caso, inicialmente de Frantz Fanon, que em seus escritos políticos e clínicos utiliza a psicanálise como seu principal marco de referência, chegando, inclusive, a tecer um pequeno diálogo com a noção de estádio do espelho em Lacan (Fanon, 2008), que estava apenas começando a desenvolver seu ensino. Também, Grada Kilomba (2019) desenvolve uma tese sobre o racismo cotidiano como uma expressão das memórias inconscientes do colonialismo na dimensão da experiência de plantação. Lélia Gonzalez, que não é psicanalista, faz uso da teoria de Lacan, inclusive, de Miller, para pensar como se constitui a cultura brasileira a partir da noção de uma “neurose” brasileira cujas relações étnico-raciais estão no foco (Gonzalez, 1983). Achille Mbembe, outro autor contemporâneo, não hesita em dialogar com a psicanálise para propor leituras da política e da subjetividade do colonialismo na África.

É claro que esses autores não visitam exclusivamente a psicanálise, como é de costume de vários psicanalistas. Pelo contrário, a psicanálise é mais um saber que permite constituir leituras sobre a ferida da colonização e da escravização. Porém, quando é preciso definir algo sobre a subjetividade e sobre o sujeito dessa violência, a psicanálise se destaca como a principal lente de leitura. Por que a psicanálise? Talvez porque a psicanálise seja a disciplina, por excelência, da subjetividade.

Ao tratar o sujeito e, mais tarde, o ser falante, como faltoso, suscetível ao equívoco e à repetição, ou fixado no seu modo de obtenção de um prazer desprazeroso, a psicanálise suspeita diretamente do “ser humano” racional (“O Homem”) que a modernidade fabricou para poder existir. Lembremos que, de acordo com o *pensamento decolonial*, a colonialidade só foi possível numa parceria com a modernidade (as duas são produto do mesmo fenômeno histórico), então, esse “Homem” moderno é a outra cara da moeda do Ser da colonização. E, talvez, a psicanálise, ao fazer uma ferida narcisista nesse “Homem”, abre caminho para tratar os efeitos subjetivos da colonização, mesmo que para Freud e para Lacan, a colonização não tenha sido uma questão direta.

Thamy Ayouch (2019), autor francês, ocupou-se de questionar o encontro da psicanálise com o campo dos estudos *pós-coloniais* e o *pensamento decolonial*. O autor propõe a hibridez como uma inspiração para resolver os impasses epistemológicos e clínicos que se apresentam nesse encontro. A proposta seria a de produzir uma hibridação entre a psicanálise e os estudos pós-coloniais e decoloniais, inspirado no pensamento de Bhabha.

A hibridização da psicanálise pelos estudos decoloniais teria dois objetivos (Ayouch, 2019). O primeiro, dirigir a atenção psicanalítica, clínica e teórica à especificidade das populações “alterizadas” e “minorizadas”. E o segundo, considerar o posicionamento subalterno, como um processo de subjetivação, que consiga uma compreensão dos processos hegemônicos de subjetivação. O autor apoia seu pensamento a partir da necessidade de entender a colonialidade como um processo com consequências não só políticas, militares e econômicas, mas também epistemológicas (Ayouch, 2019).

Desde sua fundação, a psicanálise também é transgressora: a escuta flutuante transgride as regras da linguagem (Ayouch, 2019). E para apreender como a psicanálise se articula com a questão *decolonial*, o autor apela a duas acepções do termo fronteira do *pensamento decolonial*. A ideia de *frontier* remete à interação entre o dentro e o fora, à relação com o desconhecido que está fora e que é essencialmente dinâmico, envolvendo, assim, uma circulação. A psicanálise recusa a identidade e, portanto, recusa-se a se fechar em si própria. Outra vertente da fronteira é o *Border Thinking*, que faz alusão ao pensamento dos confins e das bordas, uma fronteira em estado constante de transição. Isso leva como consequência um pensamento “dos confins” que visa uma desobediência disciplinar epistemológica. Essa desobediência implica se dissociar da epistemologia hegemônica e surge como alternativa uma epistemologia pluralista. Assim, o autor lança a pergunta: pode a psicanálise se deslocar de uma epistemologia hegemônica a uma epistemologia pluralista? Ou melhor, “Se o gesto freudiano introduziu de fato uma verdadeira ruptura epistemológica, poderá ele abraçar experiências locais não-ocidentais, híbridas?” (Ayouch, 2019, p. 198)

Em consequência, é preciso se questionar como a psicanálise pode se libertar do imaginário europeu, clínica e teoricamente. Não é possível fazer uma psicanálise não europeia, ou não freudiana, não lacaniana. E a saída que o autor propõe é evitar uma perspectiva epistemológica única, mas “radicalizar a crítica psicanalítica de qualquer postura epistemológica que construa um saber identitariamente autorreferido, seja ele ocidental ou não” (Ayouch, 2019, p. 201).

Acreditamos, com o antecedente da proposta de Thamy Ayouch, que diante dos impasses que encontramos nessa beira entre a psicanálise e o campo decolonial, há algumas saídas para uma *psicanálise do resto do mundo*. Entre elas produzir um “pensamento outro” que não se limite à oposição identitária, mas que permita descentralizar o saber ocidental. Também estabelecer uma *dupla crítica* no campo decolonial e da psicanálise (Ayouch, 2019). E aqui encontramos o discurso da decolonização como um discurso que evita qualquer forma de dominação epistemológica e política que pode se equiparar ao fato de o discurso da psicanálise ser o avesso do discurso do mestre, nos termos de Lacan.

Uma saída metodológica interessante que o autor coloca é o fato de *pensar em línguas*. Esse seria um novo modelo que radicaliza a lógica psicanalítica, enquanto busca de um intraduzível, e implica o paradoxo da impossibilidade de designar, pois aponta para o inconsciente (Ayouch, 2019). Em consequência, teríamos como resposta uma *clínica das línguas*, que emerge de forma análoga à experiência dos pacientes exiliados ou estrangeiros. Estes mostram o funcionamento das línguas, na qual no momento de expressão numa língua falada, as outras línguas ficam em suspense, pendentes e assombrados pela diferença colonial (Ayouch, 2019, p. 208).

A psicanálise precisa levar em consideração a situação política e subjetiva que implica a imposição da língua do Outro no sujeito colonizado ou forçado a migrar, como vemos com Fanon (2008): adquirir a língua do colonizador permite o embranquecimento, e faz operar uma clínica a partir dessa pluralidade de línguas. Como ele propõe: “Se a pós-colonialidade é um fenômeno discursivo, em que a enunciação colonial assombra a diferença cultural, não aparecerá essa discursividade na cura, na elaboração da subalternização produzida em situações de alterização?” (Ayouch, 2019, p. 209).

c. Orientações para uma pesquisa psicanalítica sensível à decolonialidade.

Uma premissa de pesquisa é *conceber que a violência contemporânea é um tratamento da própria violência colonial*. Um recorte por algo que implica o “território” indica que a violência acontece de formas muito diversas e singulares a depender de onde a situemos. Temos aí uma *perspectiva qualitativa* do fenômeno particular da violência como tal em suas características e atores. A América Latina tem um histórico de ditaduras militares (especialmente em países do Sul e no Brasil), violências políticas e conflitos armados prolongados por questões ideológicas (na América Central e na Colômbia), violência urbana em ocupações periféricas (o

caso da América Central, Brasil e Colômbia) e disputas violentas como causa do narcotráfico, especialmente no México, na Colômbia e no Brasil.

Existe também uma *perspectiva quantitativa*. Se partimos da ideia de que a criminologia pode representar algum saber diferencial sobre a violência, encontramos que os países com risco extremo e alto de criminalidade estão localizados principalmente na América Latina e na África (BBC, 2016). Ambos os territórios foram brutalmente colonizados e “ocidentalizados” pela Europa em séculos passados. As nações da América Latina e da África são vistas, aos olhos do mundo Europeu, como territórios violentos. Leitura que é justificada nos dados e nas estatísticas periódicas dos indicadores criminológicos padronizados. Somos mais violentos que as nações denominadas do “Primeiro Mundo”? Ou para que o projeto moderno fosse bem-sucedido foi necessário o processo de colonização, exploração e violência dos povos tradicionais que habitavam esses territórios, com feridas ainda abertas? (Grosfoguel, 2016; Quijano, 2000).

Poderíamos pensar que a violência existe em todo lugar, mas se manifesta de diversas formas, algumas vezes fazendo uso das ferramentas simbólicas e outras vezes em homicídios, por exemplo? Alguns psicanalistas ampliam a perspectiva da violência como algo além da oposição entre violência e linguagem/fala, indicando que a linguagem também tem um componente de violência. Para Barros (2014), a violência pode ser entendida na sua vertente de irrupção, como uma ruptura de uma sequência, ou em uma vertente constitutiva do pacto social, pensando o fundamento do pacto social proposto por Freud a partir do assassinato do pai da horda. A violência não seria inversamente proporcional à fala ou seu resíduo permanente, ela já estaria contida na fala (Barros, 2014). A partir de uma perspectiva similar, Teixeira (2009) desdobra a ideia de que o uso instrumental da representação encontra um compromisso com a violência. A própria representação teria uma vertente violenta que toca o sujeito, pois seu uso instrumental desvela uma dominação do significante-mestre, que aparece como a exceção que enlaça linguagem e referente (Teixeira, 2009). Podemos, então, deslocar a questão da violência de uma perspectiva na qual existe uma hierarquia de alguns territórios vistos como mais violentos e outros “mais civilizados” ou menos violentos. A violência seria constitutiva e se encontraria no próprio ato de representação, na linguagem, na fala e no pacto social. Também, existiria uma violência que faz parte da lógica do campo social e do sistema, uma violência objetiva que precisa ser desvelada (Žižek, 2009). Achamos que a violência da colonização faz parte desse último grupo.

Algumas conclusões apontam que a América Latina deu tratamentos à colonização de formas diversas. Grosfoguel (2016) denuncia que o projeto moderno e colonial só foi possível

com a realização de quatro genocídios e epistemocídios. Interessa-nos o que ele desenvolve sobre o genocídio/epistemocídio dos povos ameríndios e dos africanos. Sendo inicialmente considerados pessoas “Sem seita”², os povos indígenas do continente americano foram escravizados, até se resolver em um debate de quase cem anos que eram portadores de uma alma mais precária e que, em consequência, sua escravidão era pecado e devia ser interrompida. O que originou a escravidão dos africanos e sua posterior exploração nas Américas (Grosfoguel, 2016).

Após a abolição da escravidão/escravização e a independência das Américas, existiriam quatro trajetórias da América Latina para tentar constituir seus Estados-nação independentes (Quijano, 2000). A trajetória brasileira é definida como a imposição ideológica do mito da democracia racial que mascara uma verdadeira discriminação e dominação cultural dos negros, índios e mestiços (Sales, 2006; Tadei, 2000; Quijano, 2000). Esse tratamento à colonização comporta uma impossibilidade de homogeneizar a população que se transforma em uma tentativa de dominação, ao serem estabelecidas hierarquias internas se baseando em critérios raciais (Quijano 2000). Essa dominação racial, que é consequência da colonização, é denominada como *colonialismo interno* (Quijano, 2000). Esse conceito indica que o fim do colonialismo formal não significou o fim das relações coloniais, devido a que as “elites criollas” deram continuidade ao processo colonizador domesticamente (Cesarino, 2017).

O rosto desse colonialismo interno no Brasil é a criação de um Outro com o qual se estabelecem relações dicotômicas e divisores geográficos, por exemplo, o Nordeste como categoria para uma alteridade interna no Brasil (Cesarino, 2017). Outra consequência é a relação difícil de deslocar entre raça e classe, que cria barreiras para o poder e qualidade de vida de grupos raciais historicamente subalternizados como os negros (Cesarino, 2017). O genocídio da população negra é outra consequência. Como algo que não para de se escrever (“o necessário” segundo Lacan (1972-73/1985, mas para quem?), 70% das mortes violentas no Brasil são de homens negros, periféricos e pobres (Guerra, 2016). Isso foi denominado como uma das caras do genocídio da população negra. Diante desse panorama, acreditamos que a psicanálise tem uma possibilidade clínica e política de intervir. Não é por casualidade que estudiosos do problema colonial e racial fazem uso da clínica e da teoria psicanalítica para produzir um saber.

² Essa expressão da carta na qual Cristóvão Colombo define os ameríndios era na época um questionamento direto a sua humanidade já que pessoas sem seita eram consideradas não humanas pois não se congregavam em torno do Deus cristão (Grosfoguel, 2016)

Uma vez introduzida a questão, é importante desenhar o que pode ser feito com isso. O que se apresenta como o possível para a psicanálise diante da ferida colonial? Já desistimos de propor de forma individual neste lugar uma psicanálise estritamente decolonizada, mas a possibilidade de ela ser articulada a partir de uma leitura do resto do mundo é possível.

Maria Amelia Castañola e Mauricio Gonzalez (2017) apontam o fato de que há feridas coloniais próprias do *ponto de vista decolonial* “não metaforizadas”, encarnadas, que não podem deixar ser ouvidas pela psicanálise. Assim:

A contundência que apresentam os argumentos ao redor das diferentes colonialidades e seus efeitos, não poderão ser deixados de lado numa prática que se faça cargo de acolher o mal-estar subjetivo de muitos setores da população condenados a ser o resto, o dejetivo do mundo moderno matizado sob o exercício do poder econômico e militar, mas também epistemológico e cultural. (Castañola e Gonzalez, 2017, p. 7).

Mignolo (2017) encontra um ponto de convergência entre a psicanálise e o campo dos estudos decoloniais a partir da relação do sujeito colonial (ferida colonial) para devir como sujeito decolonial (cura decolonial), pois esse sujeito se “desenlaça” da fórmula cartesiana. Ambos os sujeitos, o da psicanálise e o sujeito colonial, precisam se desligar da fórmula cartesiana do sujeito, o que abre uma porta de entrada para o diálogo entre a cura psicanalítica e a cura (“sanación”) decolonial. Esse processo de transformação implica o próprio questionamento não só das situações coloniais, mas do próprio sujeito moderno, o que leva a questionar a própria modernidade. E esse questionamento supõe o desenlace para preservar formas de existência que a colonialidade do poder negou e continua negando.

Este último autor aponta que, mesmo com convergências, a cura decolonial e a cura psicanalítica vão em caminhos diferentes. No que poderíamos acreditar que é uma resposta, Helena Maldonado Goti (2017) argumenta que não é possível pensar em uma separação marcada entre o interno e o externo, entre a sociedade e o indivíduo ou entre o eu e o outro, mas que habitamos um *continuum* que implica que toda grande ruptura social traz um movimento subjetivo. Um dos pontos de convergência principais que a autora resgata é que a psicanálise promoveria uma decolonização subjetiva do eu, que o tiraria de uma *especcularização* que diz de uma relação imaginária com um outro. E isso implica que “a experiência da psicanálise atravessa o eu, esse eu que foi gerido na modernidade e abre caminho a novas formas de estar e de se colocar diante da história e diante dos significantes que a compõem” (Maldonado Goti, 2017, p. 74).

Assim, a psicanálise chega na América Latina como uma proposta alheia diante da qual é preciso se fazer própria, e a prática da psicanálise seria:

uma forma de questionar e ao mesmo tempo reconstruir nossa própria prática considerando as coordenadas próprias de nossa realidade, que foram as coordenadas nas quais chegou à psicanálise como uma proposta, na verdade, alheia. Uma proposta alheia que temos de fazer própria e original e, para isso, é preciso ter uma certa disposição, uma sensibilidade que permita também uma abertura a outras formas de enxergar o que chamamos subjetividade. (Maldonado Goti, 2017, p. 75).

Assim, a colonialidade converge com a psicanálise, na tentativa de subverter o Outro da alienação, ao acrescentar uma peça fundamental ao tecido do Outro, “pois os discursos da colonialidade transitam nas nossas veias, impõem-se e, enquanto não os localizemos, não os conseguimos subverter” (Maldonado Goti, 2017, p. 75).

De forma similar, Castañola (2017) examina o texto de Lacan sobre o estádio do espelho para apontar que a noção de sujeito se desprende dos atributos fundamentais que a filosofia conferiu desde Descartes. Lacan separaria também significante e significado, guardando a característica do signo linguístico de estar desligado de todo significado para ser o suporte como tal da diferença pura. Dita operação, a do o traço unário, permitirá o surgimento, ao mesmo tempo e no mesmo movimento, de significante e sujeito.

A autora visita a forma de construção teórica da psicanálise a partir do “caso a caso” de Freud, que Lacan lê, posteriormente, como paradigma, para indicar que a psicanálise escapa das tentativas de universalização dadas as características intrínsecas de seu modo de constituir saber (Castañola, 2017, p. 81). Mas, ao mesmo tempo, emerge no centro do projeto individualista e moderno. Portanto, a aposta seria por uma perspectiva da fronteira.

Gonzalez (2017) é mais ousado no diálogo entre esses dois campos e parte do pressuposto de que a psicanálise não compartilha da colonialidade do poder e do saber da ciência moderna, e se pergunta se ela seria equivalente às apostas decoloniais do Sul (estando à margem da cientificidade moderna/colonial). Tomando Mignolo como interlocutor, o autor aponta que a colonialidade da qual se serve a psicanálise, seria a do ser e não a do saber, pois o autor decolonial aproxima a psicanálise da religião.

Tecendo uma resposta a essa aproximação entre psicanálise e religião, González (2017) aponta que a psicanálise, pelo contrário, está em oposição à religião. A religião se encarregaria daquilo que anda (normalizar um mundo que anda sob a impronta moderna/colonial), e a

psicanálise estaria tratando aquilo que não anda, o real, colocando-se à margem, nos dejetos do mundo, no *imundo*. Sua função não é a de fazer que isso volte à normalidade, é a de lhe dar lugar àquilo que não o tem, ao impossível: “se a ciência produz real e a religião lhe dá sentido, a psicanálise faz com ele, dá-lhe canal. A psicanálise está à margem da ciência e da religião, é uma práxis fronteira” (Gonzales, 2017, p. 93-94).

Não é possível ainda definir se a psicanálise é uma prática equiparável às “descolonizantes”, mas fica como advertência para a psicanálise o fato de escutar aquilo que “não anda” como efeito da colonialidade (Gonzales, 2017, p. 94) e, desde sua fundação, é uma empreitada própria do campo psicanalítico.

Gonzalez (2017) afirma que o nome próprio para a psicanálise é o apagamento do objeto por efeito do traço, que assinala o desconhecimento do sujeito como seu lugar de enunciação, inconsciente. Assim, nessa psicanálise do *imundo*, a saída possível seria a de nominar, incluindo os excessos de apagamento no apagamento da nomenclatura.

Com isso é possível localizar a psicanálise para além do seu histórico de surgimento como disciplina burguesa, vitoriana e que, lida sob uma ótica reducionista, pode cair no individualismo de uma clínica surda à política. A política do singular é em si a política da psicanálise lacaniana, mas ela não implica que a psicanálise intervém, só, sobre os sujeitos, no Um a Um. Como vimos, sujeito e Outro estão ligados de tal forma que sua topologia escapa a uma representação estrita do dentro versus o fora, pelo contrário, a topologia moebiana demonstraria de forma mais articulada essa relação.

Ao tratar com o imundo, com o resto e com o que escapa à captura significativa, a psicanálise é uma disciplina das bordas, das margens, e, assim, da fronteira. É possível pensar em uma psicanálise decolonial? Seria preciso um movimento coletivo que dê viabilidade à psicanálise sob essa nomenclatura. Mas é possível pensar uma psicanálise do resto do mundo que seja sensível ao histórico colonial que carrega de forma obscena esse Outro que afeta, toca e constitui seres falantes com corpos carregados de signos tanto da branquitude, como da negritude, do indígena ou do que está no meio disso. Seres falantes tocados pela violência da colonização.

Mas, a psicanálise não consegue abarcar tudo sobre essa discussão. Talvez o possível para o campo da psicanálise seja sua incidência sobre o que foi denominado pelo grupo da Modernidade/Colonialidade como *colonialidade do ser*, já que essa noção articula as

consequências subjetivas da colonização e sua manutenção pelas vias do racismo contemporâneo e da subjetivação dos corpos. Sobre esse ponto, iremos nos aproximando da nossa questão de pesquisa.

d. O possível: a colonialidade do ser em questão e a psicanálise do falta-a-ser.

É importante apontar, muito de- passagem, a forma como autores decoloniais desenham o problema da colonização intimamente ligado com a modernidade e com o capitalismo. Para dito fim, a reflexão de Aníbal Quijano (2000) pode servir de auxílio teórico.

Para Quijano (2000), uma das principais consequências do colonialismo nas Américas foi a divisão da humanidade em termos de raças. Codificou-se uma relação entre colonizado e colonizador em termos de “raça”. A colonização teve fundamento em uma suposta diferença estrutural biológica que localizava uns em situação natural de inferioridade ao respeito dos outros. Classificou-se a população da América e, logo depois, a do mundo, nesse novo padrão (Quijano, 2000). Para o autor, a noção de raça não aparece anterior à conquista das Américas e se constitui como um indicador de dominação que marcava uma linha entre o dominador e o colonizado. A raça e a *identidade racial* foram estabelecidas como instrumentos de classificação social básica da população. Isso trouxe como consequência a classificação e a nomeação dos colonizadores, na colônia britânica, como brancos e os colonizados africanos e escravizados como negros. Quijano (2000) ressalta que, antes da colonização, existiram encontros e intercâmbios entre os europeus e africanos, mas os últimos nunca foram pensados em termos raciais antes da “aparição da América”, sendo a raça uma categoria que apareceu primeiro para classificar aos indígenas (Quijano, 2000).

Em paralelo, criou-se uma estrutura global para controlar as relações de produção: o capitalismo. As ideias e *identidades históricas* ao redor da questão da raça ocuparam um lugar na nova estrutura global de controle de trabalho. Isso levou a uma divisão racial do trabalho. Nas Américas, os indígenas foram colocados no papel da servidão e os negros foram escravizados. Os espanhóis e portugueses, por outro lado, podiam receber salário, ser comerciantes independentes e artesãos, e só os nobres podiam ter responsabilidades administrativas e militares (Quijano, 2000).

O trabalho assalariado, que começou a ter auge no século XIX, só foi possível nas regiões europeias. Isso a partir do estabelecimento de uma diferença racial na qual “as raças inferiores” (no olhar do europeu) não mereciam salário (Quijano, 2000). As relações laborais

mediadas pelo salário, que nas análises do autor, não eram rentáveis, só foram possíveis a partir da distinção racial. A organização do trabalho escravo, servidão e não pago nas colônias, desenvolveu entre os europeus ou brancos a percepção de que o trabalho remunerado era seu privilégio (Quijano, 2000). O progresso da Europa Ocidental só foi possível a partir do etnocentrismo e da superioridade racial, o que conferiu aos europeus uma superioridade “natural”.

Assim, o capitalismo seria uma construção europeia que parte do experimento em um sistema de controle do trabalho colonial, que depois se expandiu para os outros continentes. Isso trouxe como consequência também uma hegemonia da Europa no controle das formas de subjetividade, cultura e de produção de conhecimento (Quijano, 2000), o que os autores coloniais denominam como sendo *colonialismo interno*. Quer dizer que, mesmo com a interrupção de relações políticas e econômicas estritamente coloniais com as independências dos países das Américas, o colonialismo continua operando nas lógicas societárias e culturais.

Nesse sentido, a colonização produziu uma colonização das “perspectivas cognitivas”, dos modos de se produzir ou dar sentido aos resultados da experiência material ou intersubjetiva, do imaginário, da cultura em geral (Quijano, 2000). Isso teve um impacto histórico, pois os povos indígenas e africanos foram localizados no passado em uma trajetória histórica temporal cuja culminação final seria Europa. Por isso, a tese forte de Quijano (2000) é que a modernidade e a racionalidade foram imaginadas como experiências e produtos europeus sustentadas na colonização. Criou-se um espectro de novas categorias como oriente-ocidente, primitivo-civilizado, mágico-mítico, tradicional-moderno etc. que perduram até os dias de hoje.

É a partir dessa trajetória que o *eurocentrismo* sustentou-se sobre duas ideias. A primeira que existia uma linha histórica de desenvolvimento na qual se parte de um estado de natureza que culmina na cultura da Europa. A segunda, que essas diferenças eram de natureza (racial) e não da história do poder, o que levou os europeus a se perceberem como os modernos, “o mais novo” e avançado da espécie (Quijano, 2000). A “identidade europeia” se torna possível na Época colonial, segundo o autor.

Um exemplo que o autor oferece para mostrar que o domínio europeu foi orquestrado política e ideologicamente sob a ideia da modernidade, é o fato de as regiões islão-judaicas possuírem um melhor “avanço” tecnológico que a Europa antes da colonização, tomando como

herança, muito antes da Europa, a cultura greco-romana, a agricultura comercial, a mineração, a indústria têxtil, enquanto Europa estava dominada pelo feudalismo (Quijano, 2000).

Em síntese, criou-se um sistema-mundo *euro centrado*, que foi o primeiro a se expandir e recobrir a totalidade da relação do planeta: empresa capitalista, família burguesa e Estado-nação (Quijano, 2000). Esse sistema tem três elementos em comum: a colonialidade do poder, o capitalismo e o eurocentrismo.

O eurocentrismo do *capitalismo colonial/moderno* teve diferentes impactos na Europa Ocidental e no resto do mundo, sendo o liberalismo harmônico nesse contexto Europeu, contrastado com um estancamento e retrocesso do capital nos Estados independentes a partir no século XIX nas Américas (Quijano, 2000). E podemos dizer que essa diferença perdura até os dias de hoje.

É com Quijano que chegamos a alguns operadores do campo decolonial que estão em jogo nesta indagação: a colonialidade do poder, do ser e do saber como resultados do próprio colonialismo interno. Uma definição simples e concisa dessas formas de colonialidade é encontrada por Maldonado-Torres (2018) que, ao se referir às formas como a colonialidade opera, indica que:

É somente em virtude da articulação de formas do ser, poder e saber que a modernidade/colonialidade poderia sistematicamente produzir lógicas coloniais, práticas e modos do ser que apareceram, não de modo natural, mas como uma parte legítima dos objetivos da civilização ocidental moderna. (Maldonado-Torres, 2018, p. 42).

Cada forma de colonialidade poderia ser resumida nos seguintes moldes: a do saber faz referência à colonialidade do “sujeito, objeto, método”; a do ser, ao “tempo, espaço, subjetividade”; e a do poder toca e tenta dominar a “estrutura, cultura, sujeito” (Maldonado-Torres, 2018, p. 42). E “o mais direto fio que unifica a colonialidade do poder, do saber e do ser é o sujeito colonizado, que eu proponho que concebamos, seguindo Fanon, como um *dammé*, ou condenado” (Maldonado-Torres, 2018, p. 44). E os condenados estão fora do espaço e do tempo. Além disso:

a colonialidade do poder, ser e saber objetiva manter os condenados em seus lugares, fixos, como se eles estivessem no inferno. Esse é o inferno em relação ao qual o céu e a salvação do civilizado são concebidos e sobre os quais ele está acoplado. (Maldonado-Torres, 2018, p. 44)

A psicanálise interage em cada uma dessas formas de colonialidade. Com a colonialidade do saber, ao dialogar com a Universidade como dispositivo moderno de produção de saber, mesmo que a psicanálise represente uma subversão da ciência clássica e de seu sujeito. Com a colonialidade do poder, ao refletir sobre os fenômenos culturais e estruturais, e, particularmente, nas vezes que psicanalistas deslizarão pela tentação de exercer do lado daqueles que estão na dominação colonial, como o famoso caso de Almirante Lobo, ou quando os psicanalistas “tomam partido” da cena política e fazem frente ao discurso do mestre, na forma de subversão que Lacan (1969-70/1991) propõe no seminário XVII. Mas, é especialmente com relação à colonialidade do ser que a psicanálise encontra sua maior possibilidade de interação com o campo decolonial, ao questionar a produção da subjetividade num tempo e espaço particular. Isso acontece diretamente na clínica, quando se propõe tratar a singularidade do caso de um ser falante atravessado pelo racismo e ao questionar o processo de subjetivação de cada um e, também, nos espaços que ela ocupa no campo do saber e da cena da cidade, ao questionar a forma pela qual é produzida a subjetividade.

É necessário aqui, distinguir de qual ser e sujeito estamos falando com a psicanálise e a partir do campo decolonial. De um lado, colocamos a subjetividade e o ser como parte dos fenômenos da colonização e, do outro lado, vamos colocar o sujeito, a falta-a-ser e o ser falante como questionamentos e indagações da psicanálise.

Jorge Aleman (2016), psicanalista argentino, que não é um autor do campo decolonial, faz uma distinção importante para questionamentos ao redor da relação entre psicanálise e política. Aleman (2016) é enfático ao propor a distinção entre a captura simbólica e necessária da linguagem com a dominação construída de forma sócio-histórica, pois as duas obedecem a lógicas radicalmente distintas. A primeira, que corresponde mais à psicanálise, implica que o ser falante é capturado pela linguagem muito antes do seu nascimento e é isso o que torna possível ele se tornar sujeito. A segunda implica uma sujeição e uma alienação que gera lugares de poder e de exploração.

A pergunta de Aleman (2016) seria a de como se produz a subjetividade no neoliberalismo, pois ela seria a principal arma dele para se sustentar. Ainda que não seja esse o foco do que estamos tentando tecer aqui, a distinção que ele sustenta para argumentar isso torna-se importante.

Para o autor, o capitalismo, e o posterior Neoliberalismo, produz subjetividades. Isso é possível porque os condicionantes históricos estão do lado da subjetividade (sujeição) e o sujeito está do lado do que resta daquela operação, do que se mostra como singular (Aleman, 2016). O autor distingue, assim, a produção de subjetividades dada pelo Neoliberalismo da condição de ser falante mediada pela *lalíngua*. No primeiro, para o Aleman (2016), no neoliberalismo teríamos o sujeito produto da autoajuda, submetido aos imperativos da felicidade, endividado, tomado pelos coachs e fármacos. Do outro, a singularidade irreduzível que surge do advento de *lalíngua* é a existência falante, sexuada e mortal.

O ser na psicanálise não é o ponto central como o é, talvez, para áreas da filosofia ou para a teoria decolonial no momento de pensar a subjetivação própria da colonização. Teremos um momento para refletir detidamente sobre o que implicaria o ser para a psicanálise, especialmente o ser falante, mas é importante só enunciar que a psicanálise não se propõe a elaborar uma teoria sobre o ser, pois sempre haverá uma *falta-a-ser* que, em síntese, remete a uma ideia de infinito e de indeterminação do sujeito no Outro (Baratto, 2017). O significante primeiro que permite a alienação do sujeito “é responsável por introduzi-lo na estrutura da linguagem sob a forma de um buraco, ou seja, numa dimensão infinita no que concerne ao ser” (Baratto, 2017, p. 243). Essa infinitude permitiria a mobilidade, quer dizer, os sucessivos deslocamentos do sujeito do inconsciente, entretanto, há um momento no qual esse deslizamento cessa e o sujeito toma algo como seu ser: “o que o sujeito toma como sendo o seu ser não passa de uma obra de construção imaginária de ordem mítica, incumbida exatamente de encobrir a sua falta” (Baratto, 2017, p. 243). O fantasma opera aí como uma resposta ao enigma de seu ser e aparece sob a forma de uma proteção contra o vazio do desejo e a indeterminação do sujeito (Baratto, 2017, p. 243). As montagens do sujeito operam como armaduras contra sua falta-a-ser.

Por outro lado, Lacan se depara com os efeitos de gozo da linguagem e com o questionamento da centralidade do complexo de Édipo (relido sob a ótica do nome-do-pai) na estruturação do sujeito. É nesse contexto dos anos 70 que surge, para Lacan, a noção de *parlêtre*, traduzida como *falasser* ou ser falante, que auxiliaria a compreensão do sujeito para além dos efeitos da cadeia significante.

Exploraremos de forma mais detida a noção de *ser falante* na próxima seção, pois ela é central na nossa pesquisa, mas em termos gerais, o *ser falante*, que Lacan começa a introduzir no *Seminário XX*, é fruto de uma verificação de que, por falar, o sujeito se traumatiza e esse

trauma aparece como efeito de gozo no corpo. Assim, o sujeito estaria sempre marcado traumáticamente pela linguagem, ele “fala sem saber”: “falo com meu corpo, e isto, sem saber. Digo, portanto, sempre mais do que sei”, acrescenta Lacan (Lacan, 1972-73/1985, p. 161). Ou seja, há diferença entre o saber produzido pelo sujeito a partir das suas formações do inconsciente e o saber que carrega, no corpo, o ser falante. Assim, poder-se-ia dizer que sujeito e *parlêtre* não são opostos, nem que o segundo substitui o primeiro, mas que eles respondem a dimensões clínicas e conceituais diferentes: “Dizer que há um sujeito, não é outra coisa senão dizer que há hipótese. A única prova que temos de que o sujeito se confunde com essa hipótese e de que é o indivíduo falante que o suporta, é a de que o significante se torna signo³” (Lacan, 1972-73/1985, p. 194).

O ser falante seria o correlato de corpo e de gozo que permitiria um efeito de significante (Lacan, 1972-73/1985). E, em consequência, o significante não é somente aquilo que mortifica o corpo e o libera do mais-de-gozar, mas, agora, incide na forma de gozo do ser falante (Camargo, 2007). Por causa disso, existe um gozo também da linguagem e não só do corpo (Miller, 1998).

O *ser falante* não reduz o sujeito a um caráter ontológico, ele simplesmente marca uma condição de entrada na linguagem que está aquém dos efeitos de sentido dela, o que tem consequências epistemológicas da obra de Lacan, ao precisar fazer uso da topologia para demonstrar como se opera com o inconsciente a partir dessa noção, mas que também leva a consequências clínicas que serão objeto de discussão pelos psicanalistas lacanianos até os dias de hoje. O interessante aqui é que essa noção nos permitirá localizar esse ser em um campo ético que é irredutível a uma identidade, como o falta-a-ser e marcado com consequências no corpo a partir do encontro com a linguagem, como ser falante. É uma linha inicial para entender como a psicanálise se relaciona com as indagações ontológicas da colonização. Pensar que a

³ “Lacan passa a fazer uma parceria diferente da *significante-significado* nesse período, substituindo-a pelo par *signo-sentido*. Isso aparece em “Introdução à edição alemã dos *Escritos*” (LACAN, 1973/2003), quando ele localiza o significante como objeto da linguística, e não da psicanálise. Como se, seguindo-a, abstraíssemos o par *significante-significado* para pensar os efeitos de significação, perdendo de vista a produção de gozo na linguagem. É por conta da recuperação dessa dimensão do gozo, para além do significante que, na década de 70, Lacan opera a substituição desses pares. “*Lacan então restitui como primeiro uso do signo o gozo sexual e, como primeiro uso do significante, o efeito de significado*” (MILLER, 2005, p. 333). Falar é gozar, o significante está a serviço do que faz signo para o sujeito. Agora é de não-sentido que se trata, ou melhor, de *j’ouis-sens*, gozar enquanto escutar sentido” (Guerra, 2007, p. 44-45).

psicanálise trataria da colonialidade do ser a partir dessas duas orientações teóricas é o que consideramos como um campo possível de diálogo entre o *decolonial* e a psicanálise

e. Entre antagonismos políticos e seres falantes com inconsciente.

Uma questão que surgiu a partir do testemunho de encontros de psicanalistas com as questões do racismo e da colonização foi a pergunta sobre como nomear quando a psicanálise se autoriza a fazer leituras sobre fenômenos desse campo, inclusive do feminismo e de outras pautas emancipatórias.

Quando entramos na leitura do campo decolonial, as alusões diretas para entender o fenômeno da colonização fazem uso de binômios colonizado-colonizador, branco-negro, branco-indígena, epistemicida-colonizado, branquitude-negritude, opressor-oprimido, privilegiado-condenado, senhor-escravo, e a lista continua. Facilmente, ao tomar o texto freudiano e lacaniano como orientação exclusiva de trabalho, acharíamos problemático ficar fixados nesse tipo de binômios, pois nenhum deles encobre a experiência do sujeito como foi pensado pela psicanálise, entendendo que a noção de sujeito é precisamente avessa a qualquer identidade que o cristalice. Assim, é possível dissolver dita dicotomia e nos referirmos ao sujeito ou ao ser falante que está de forma independente e para todos. Mas, na dimensão política, disso à afirmação de “todos somos iguais” há só um passo.

Essas nomeações alçam o olhar sobre o antagonismo próprio que está presente em relação de desigualdades e sua nomeação se torna indispensável pelos autores do campo decolonial e por precursores do assunto. Uma psicanálise sensível ao colonial dificilmente renunciaria a elas, mas, em paralelo, não pode fazer um uso sem extrair suas consequências.

Mignolo (2017) aponta que hoje em dia todos somos parte do sistema colonial, tanto aqueles do lado de quem sujeita como aquele que é sujeito. Numa frase que é difícil de reduzir, o autor assinala que

sujeitadores e sujeitos são posições, não pessoas, se bem há continuidade em grupos de privilégio no controle e no manejo da matriz colonial do poder. Quem sujeita pode ao mesmo tempo ser sujeito por outra instância de sujeição. Porém, o diferencial do poder que é constitutivo da matriz ou do padrão, constitui sujeitos com o privilégio de ter constituído, transformado e mantido a colonialidade. Quer dizer, sujeitos com o privilégio de gerir a sujeição, sendo ao mesmo tempo eles e elas sujeitos pois não podem existir sem sujeitar a outros/as e sem poder evitar que, em algum momento, outra instância os sujeite. Não há fora da matriz colonial, do modo que o ponto de partida é

compreender o lugar que como pessoas e como grupos de pessoas ocupamos na matriz colonial de poder. (Mignolo, 2017, p. 39).

Aqui a sujeição é mútua, ligada por diferencial de poder, e se atualiza em todos os campos de nossa prática de viver dentro da matriz colonial sendo importante reconhecer onde nos localizamos na matriz colonial de poder da qual não conseguimos escapar. Nesse sentido, os binômios apresentados quando lemos o racismo, o sexismo e a colonização fariam referência mais a lugares que se ocupam em situações de dominação do que a identidades cristalizadas *per sé*. É certo, porém, que o racismo ao negro no Brasil passa por uma dimensão de fenótipo que não permite a escolha e que atinge a quem carrega as marcas da negritude. Falaremos de posições discursivas e não lugares sem saídas.

É especialmente importante não renunciar a enunciação desses binômios, pois a relação colonial implica antagonismos que não foram tratados pelos processos de independência e que ainda hoje geram violências. Maldonado-Torres (2018) reconhece que a divisão dos humanos já existia antes do período da modernidade/colonialidade, mas que a “descoberta” teve a função de colocar um agente histórico com o direito de nomear, classificar e usar o mundo para seu próprio bem-estar. Antes essas diferenças estavam enlaçadas a um deus que criou todos. Na modernidade, essa descoberta quebrou ou tornou irrelevante a cadeia que conectava todos os seres ao divino, sendo assim denominado pelo autor a emergência de uma “catástrofe metafísica”, pois é ao mesmo tempo ontológica, epistemológica e ética.

Isso é acompanhado por uma diferença “subontológica”, na qual existe uma distinção entre a “ordem do ser” e a ordem “abaixo dos seres” (Maldonado-Torres, 2018). Quando ouvimos que é preciso renunciar aos maniqueísmos, pois eles produzem segregação, a constatação de que, por exemplo, o “negro” como termo e forma de ser foi constituído e inventado pelo Europeu indica que, talvez, o maniqueísmo foi recuperado como forma de ler o mundo a partir do fenômeno colonial. Isso radicaliza a distinção entre o branco e o negro, o bem e o mal, o humano e o não humano, que é, ao mesmo tempo, os com alma e os sem alma, debate que se estendeu por 100 anos para definir se os indígenas deveriam ou não ser escravizados (Grosfoguel, 2016). Apagar essa divisão que enuncia o antagonismo pode terminar inviabilizando que o ponto de partida da diferença colonial é o poder: “O maniqueísmo resiste ao movimento dialético, o que significa que, na colonialidade, o mundo moderno está instalado numa guerra permanente contra o povo colonizado, seus costumes e um vasto conjunto de suas criações e seus produtos como alvos mais diretos” (Maldonado-Torres, 2018, p. 38).

Como disse Achille Mbembe, o termo “negro” foi “inventado para significar exclusão, embrutecimento e degradação, ou seja, um limite sempre conjurado e abominado” (Mbembe, 2018, p. 21). Foi “o único de todos os humanos cuja carne foi transformada em coisa e o espírito em mercadoria – a cripta viva do capital” (Mbembe, 2018, p. 21). Para Mbembe, o negro é uma invenção europeia que dá um destino do pior e que, no contemporâneo, estaria se expandindo para além dos descendentes de africanos.

Frantz Fanon (2008), precursor do campo decolonial, em *Pele negra, máscaras brancas*, utiliza os termos “branco” e “negro” para definir a discrepância da relação colonial nas Antilhas, propondo várias fantasmáticas da relação racial. Nelas, coloca o homem negro com relação ao branco, a mulher negra com relação ao branco, a mulher negra como fantasia do branco e o homem negro como fantasia da mulher branca que se traduz em fantasia de estupro. Nessa obra não se fala do “sujeito negro” ou do “sujeito branco”, mas do negro e do branco como posições e encarnações da diferença racial.

Grada Kilomba (2019) começa seu texto se posicionando sobre a linguagem que será utilizada na sua obra, descrevendo o que ela entende por *sujeito*, *Outra/o*, e *negra/o*. Sobre este último, a tradução dada pela autora ao termo original Black, ressalta que se trata de uma tentativa do movimento racial para se distanciar da palavra *Negro* (utilizada dessa forma nos Estados Unidos) ou *N-Word*⁴. *Black* com maiúscula, traduzido simplesmente como *negra* ou *negro*, tem a função de enunciar um termo que não é “atribuído por outros em poder”, mas uma autodefinição “com uma história de resistência e de luta pela igualdade, afastando-se assim duplamente da nomenclatura colonial” (Kilomba, 2019, p. 17). No caso de Kilomba (2019), a nomeação *negra/o* aparece como um ato de resistência e desconstrução dos termos do colonizador. Esta autora, ao se referir à subjetividade da pessoa negra, faz alusão à ideia do “sujeito negro”.

Mas é sempre “tão claro” no Brasil quem ocupa esses lugares? O mito da democracia racial implicou numa miscigenação da população que leva ao que comumente se conhece como colorismo. Quando são perguntados pela autodeclaração étnica, os brasileiros conseguem dar numerosas descrições para falar da sua condição racial, o que é comumente denominado como colorismo. Em 1976, a pesquisa do IBGE encontrou 136 formas de se autodeclarar

⁴ Fazendo referência à palavra *nigger*, que é utilizada de forma depreciativa nos Estados Unidos e da qual não se faz alusão direta na obra dela. A partir deste momento, inspirados em Kilomba (2019) faremos referência exclusivamente a ela como “a palavra N”

(Schwarcz, 2017). No Brasil, nem sempre é possível definir a linha entre o negro e o branco. Porém, na hora de falar das consequências do racismo na forma das violências mais diversas, a mais recente, a Policial, há corpos e sujeitos que são tocados *claramente* por dita violência racial.

Aquilo implica que, dada a implantação do mito da democracia racial no Brasil, quando é o momento da autodeclaração, há multiplicidade de formas e cores para se descrever, mas o racismo reconhece como seu alvo corpos e existências determinadas por características fenotípicas. Isso não exclui que exista uma pequena parcela que possa se encontrar no meio disso, mas as abordagens policiais violentas, a exclusão estética por condições raciais, as piadas raciais e a objetificação de corpos exclusivamente sexualizados são condições que atingem prioritariamente a subjetividade de pessoas negras, no marco de um racismo estrutural.

Assim, não é possível apagar o antagonismo que a relação colonial traz e que continua operando de formas veladas ou escancaradas. Mas é importante propor saídas emancipatórias que não tomem por dado uma condição de assujeitamento cristalizada e infinita. Precisaremos refletir nesta tese sobre o risco que assumir como o destino esses binômios traz para a subjetividade de quem está do lado do oprimido: um ressentimento que transborda o corpo e adocece ou uma posição melancólica na qual o sujeito cai junto com o objeto. E aí, a famosa expressão freudiana de “A anatomia é o destino” (Freud, 1924/2017) seria subvertida pelo viés racial. Acreditamos que a perspectiva que a psicanálise propõe sobre o *ser falante*, como um ser que carrega a marca traumática da linguagem, pode operar como orientação ética de tratamento da questão, seja no íntimo do dispositivo analítico ou na cena pública da psicanálise na cidade. Por isso, a aposta é enunciar o antagonismo e propor um tratamento ético na perspectiva do ser falante.



Figura 1. Supernanny Brasil, Alberto Pereira (2016)

IV. O PASSADO PRESENTE DA COLONIZAÇÃO: ATEMPORALIDADE E TRANSMISSÃO.

O que poderia descrever de forma mais simples a experiência do *colonialismo interno* a não ser como uma intrusão de uma ferida colonial que se tomava como superada e própria do passado no presente? Uma presentificação, talvez, como um retorno da situação colonial aparentemente passada vivificado no agora, especialmente por sujeitos objeto da racialização? Ao mesmo tempo, não é essa condição imprecisa de temporalidade que permitiu a Freud, na sua escuta da histeria, formular a psicanálise? Primeiro pela via de um trauma passado (evento factual impossível de ganhar inscrição) e, posteriormente, com a fantasia sexual antiga ancorada como filtro do mundo, duas formas de entender o sintoma neurótico.

Este capítulo é uma tentativa de dar um tratamento psicanalítico a essa questão, que poderíamos resumir da seguinte forma: quando o aparente passado colonial reverbera no presente. Algumas autoras e autores que não são propriamente psicanalistas para alguns (reconhecidos por uma comunidade de pares ou em exercício da prática da psicanálise), mas que se servem da psicanálise (e não exclusivamente) para entender os efeitos do colonialismo e servem à psicanálise, tornam-se importantes nesta leitura: Frantz Fanon, Lélia González, além da Grada Kilomba, esta sim, psicanalista.

Nosso ponto de partida é a afirmação de que *o que caracteriza a experiência colonial nos nossos dias são elementos sentidos como anacrônicos, tais como vivências, experiências, situações ou arranjos sintomáticos fruto da violência da colonização e da racialização, que, de forma insistente, retornam no contemporâneo nas formas de sofrimento do sujeito colonial, nos mecanismos de perpetuação estruturais do poder, mas também nas estratégias singulares e coletivas de resistência. A resposta ao colonial é um orientador importante nesse ponto de partida: ela seria o que o sujeito colonial tece perante a violência sofrida, e é aquilo que Kilomba (2019) menciona como grande desafio de quem é atravessado pela história da colonização quando é tentado a dar uma resposta perfeita.* Porém, como veremos, o dispositivo colonial e escravagista, como um bom dispositivo de poder, limitou essa possibilidade, e o que restou principalmente foi a fuga como resposta (Quilombo) e as invenções sutis encobertas na linguagem, na culinária, na cultura e na arte, como veremos em posteriores seções deste trabalho.

O não tratamento desses elementos que entenderemos com um caráter “encriptado” é o que caracteriza a ferida colonial: ela não recebe um tratamento e retorna ao ser impossível de se cicatrizar. É possível encontrar uma materialidade disso de várias formas. Por exemplo, quando homens negros são assumidos como criminosos em uma situação da rua ou abordagem policial, ou quando mulheres e homens negros são objetificados partindo da crença de que são mais “quentes”, “aguentam mais” ou “são melhores no sexo” só pelo fato do seu fenótipo alimentar no outro um imaginário sobre seus corpos. É o que Marissa relata em análise ao se deparar com o desencontro amoroso e sexual: “a maioria dos homens que eu conheço falam para mim que mulher preta é mais quente, aí eu corto qualquer possibilidade com essa pessoa, não quero nem saber..., mas eu não consigo dizer nada, só desapareço para essa pessoa”.

Existe, um componente simbólico que possibilita que o racismo estrutural exista e seja mantido, mas o que chama nossa atenção é a rapidez com que o sujeito racializado é constrangido sem a possibilidade de revidar, de responder ou de colocar um basta. Kilomba (2019) mostra isso com precisão na sua tese de doutorado.

Como abordar psicanaliticamente este impasse? Quais elementos permitem desdobrar essa temporalidade na qual um passado histórico (e não exclusivamente individual) introduz-se “sem permissão” no presente? Ou se presentifica uma cena colonial de outrora? A psicanálise trata do passado quando acolhe o sintoma neurótico (principalmente o histérico) e o localiza a partir de sua historicidade, dando uma oportunidade para sua ligação significativa e pulsional a partir da associação livre e da interpretação. Então, acreditamos que com o ponto de vista

psicanalítico temos elementos para propor uma formalização ao respeito, como já defendemos ao encontrar enlace entre a colonialidade do ser, os elementos subjetivos do colonialismo interno e a psicanálise. Sobre a psicanálise servir à leitura da colonização, outra pergunta que paralelamente aparece, que de alguma forma responde às nossas indagações sobre a epistemologia entre psicanálise e estudos decoloniais/pós-coloniais da qual gostaríamos de tratar, mesmo que seja a modo de comentário, seria a de por que grandes intelectuais que produziram um saber da subjetividade colonial e do racismo se interessaram pela psicanálise como marco de referência conceitual principal? Responder isso só é possível ao constatar o aporte que eles fazem ao campo das relações étnico raciais e da psicanálise quando pensam a subjetividade do sujeito racializado. O que a psicanálise tem, para além de seu passado eurocêntrico e patriarcal que chama a atenção dessas figuras, que além de tudo são figuras racializadas?

Em um primeiro momento, desdobraremos noções iniciais que nos permitem sustentar a hipótese de que a experiência do colonialismo altera a temporalidade de forma radical; o passado colonial se introduz no presente, sob ausência de um anteparo que preserve o sujeito para esse encontro, porém, com a convivência de um simbólico que, descumprindo qualquer expectativa de proteção, recobre e proporciona sustento à situação colonial. Configuração que é diferente do trauma individual que a psicanálise nos ensina, pois ele se justifica pela ausência do simbólico para lidar com uma experiência que excede, e nós estamos afirmando que na *situação colonial* o simbólico está presente como encobridor, daí que seja tão difícil o tratamento do colonialismo interno. Apesar disso, a categoria psicanalítica do trauma nos ajuda a entender essa temporalidade.

Em seguida, localizamos em três autores elaborações teóricas, clínicas e políticas que verificam como na subjetividade racializada o presente é atravessado por uma intrusão de um passado que invade e coloca o sujeito em uma situação colonial que gera sofrimento. Assim, tomamos como referência para esse fim alguns trabalhos de Frantz Fanon, Grada Kilomba e Lélia Gonzalez, nos quais há leituras sobre a colonização que evidenciam essa característica de um passado incrustado no presente. Cada autor tem uma singularidade epistemológica que se serve de diversos marcos de referência teóricos, éticos e políticos; bebem de fontes epistemológicas diferentes (inclusive das nossas). É preciso reconhecer essa diversidade que não visa um ecleticismo, mesmo que ao tratar da colonização só tenhamos restos que são insumo para fazer uma construção. Assim, nosso trabalho é uma extração de algumas consequências para nossa pergunta a partir de um sobrevoo inicial, deixando para outros

estudos e pesquisas elaborações exaustivas do autor que implicariam uma imersão nas epistemologias que sustentam a teoria. Com Fanon, percebemos o recorte da “psicopatologia do negro” principalmente na impossibilidade de reconhecimento que a colonização implica; com Kilomba, principalmente a constatação de que o racismo cotidiano nada mais é de que um retorno da lógica metapsicológica da plantação na qual a alteridade do homem e da mulher negra (especialmente) está em jogo; com González, entendemos que a psicanálise pode explicar a temporalidade singular que existe na neurose brasileira com a insistência de fenômenos culturais ao redor da mulher negra (exaltada no carnaval e explorada o resto do ano) e da linguagem.

Posteriormente, introduzimos um tratamento teórico para essa dimensão do tempo que queremos resgatar com as lentes, principalmente, do arcabouço de Freud, e com algumas implicações das elaborações de Lacan. Este último auxiliará para problematizar a inscrição e retorno dos restos da colonização dos quais nos ocuparemos. Assim, servindo-nos desses dois marcos de referência importantes para a psicanálise, desdobramos alguns pontos de análise. Em uma primeira subseção, partindo da afirmação de que há anacronismos na experiência colonial, costuramos uma relação entre o colonialismo interno e uma materialidade inconsciente dessa experiência, acudimos ao texto freudiano sobre *Moisés* para formular como as noções de *trauma*, *tradição* e de *verdade histórica* ajudam a entender o passado que perdura encriptado pelo tempo e retorna no graças a uma transmissão. Primeiro, há uma detenção no detalhe da proposta teórica do texto de Freud, o que implica entender as elaborações sobre Moisés e as origens do monoteísmo para assim, em um segundo tempo, extrair elaborações e perguntas para nosso trabalho. Freud formula uma teoria interessantíssima sobre a transmissão que vai além e aquém do indivíduo e pensa o elemento histórico coletivo incidindo no sujeito o que nos permite pensar algumas perguntas com relação à colonização e ao racismo no Brasil, assim como a sua manutenção. A própria teoria do inconsciente (em termos topológicos) auxilia nessa compreensão.

Na sequência, retomamos a pergunta inicial sobre o “encriptamento” de elementos do passado colonial e de seu retorno presentificado com as perguntas suscitadas a partir do texto de Freud, mas introduzindo a noção de “cripta” introduzida por Nicolás Abraham e Maria Torok para formular hipóteses que permitam entender essa particular relação com o tempo. Em consequência, lançamos mão da ideia de insígnia mencionada por Lacan em alguns textos e seminários e retomada por trabalhos ulteriores, para formular uma hipótese sobre o movimento

de manutenção do encriptado, assim como de seu retorno que coloca o sujeito racializado com rapidez em uma situação colonial.

Finalmente, preparamos a trilha do que serão as últimas duas seções da tese nas quais daremos continuidade a nossa hipótese a partir da noção de resto, como já mencionamos previamente. Essa noção aparece atrelada à colonização e será transversal para os propósitos da nossa pesquisa, culminando, no final, em dois tempos principais da colonização que se inscrevem a partir de dois restos pulsionais: a língua *pretuguês* que se inscreve a partir da experiência da colonização e é veiculada pela voz e pelo corpo negro ao qual esse racismo retorna e que é experimentado pela via do olhar. Não concluiremos sem fazer um comentário paralelo sobre “*por que a psicanálise?*” como referência principal de autores que tratam da subjetividade colonial e racializada.

a. Quando as palavras encobrem a resposta e o tempo para.

Nas últimas linhas de *Memórias de Plantação*, Grada Kilomba traz para o cenário da reflexão sobre o racismo uma questão importantíssima. Ela se preocupa com a pergunta de “o que o racismo fez com você?” (Kilomba, 2019, p. 227), sendo esta uma pergunta que empodera, pois torna o sujeito um falante, além de ser endereçada para o interior e não para o exterior, diferente da pergunta “o que você fez?”, após um episódio racista que poderia nos aprisionar na velha ordem colonial:

Se, por um lado, o sujeito branco parece estar obcecado com a ideia de invadir o sujeito negro, o sujeito negro, por outro lado, tem de chegar à conclusão de que o racismo não é a falta de informação, mas sim o desejo violento de possuí-lo e controlá-lo (Kilomba, 2019, p. 228).

Assim, com essa pergunta, o objetivo não é encontrar uma resposta, mas a manutenção do sujeito negro em dependência do sujeito branco. Explicar também alimentaria a ordem colonial, pois sempre há possibilidade de o sujeito branco responder com uma frase desdenhosa como “sim, mas...” (Kilomba, 2019, p. 230).

É a partir daí que se torna interessante a questão da resposta do sujeito negro perante o racismo, não como uma responsabilização, mas como a possibilidade de fazer algo com isso e para si próprio. Para a autora, o racismo cotidiano é uma violência invasiva na qual a explicação não é o que levaria à descolonização, mas o estabelecimento de limites, e isso implica para o sujeito negro abandonar a fantasia de se explicar para o mundo branco. O problema é quando

“O sujeito negro está preso em um estado de servidão permanente, na medida em que procura dar a resposta perfeita ao sujeito branco” (Kilomba, 2019, p. 233).

Quer dizer, a tentativa de tecer uma explicação como resposta ao sujeito branco já mostra um elemento importante de dominação colonial. Despedir-se dessa resposta perfeita é algo que trilharia uma possibilidade de descolonização:

Devido à sua inteligência e frieza, a boa resposta é vista como um instrumento para desarmar o outro *branco*. Isso pode, de fato, ser considerado um ato de reparação, já que o *sujeito negro* recria a si mesmo como poderoso; e, nesse sentido, essa fantasia pode ser vista como uma atividade criativa pela qual se resolve um incidente de racismo cotidiano (Kilomba, 2019 p. 233).

Mas,

A intenção de uma resposta ‘perfeita’ cultiva a noção de um *ego ideal*, um ego que reaja sempre em conformidade toda vez que o *sujeito branco* age. Uma fantasia nada gratificante, pois ninguém pode alcançar tal estado idealizado e de perfeição... (Kilomba, 2019, p. 234).

...Despedir-se dessa fantasia de perfeição é a terceira tarefa crucial para o *sujeito negro*, a fim de não se limitar à/ao ‘*Outra/o*’ desidealizado nem à/ao ‘*Outra/o*’ idealizado, mas para chegar ao eu complexo. (Kilomba, 2019, p. 235).

A cobrança de uma resposta, no caso de uma perfeita, só reafirma uma violência da situação colonial, na qual a voracidade superegoica do sujeito negro aparece na cena para lhe demandar uma saída “perfeita”, colocando-se o árduo trabalho de uma idealização da relação com o Outro branco. Mas, o que acontece quando não há resposta alguma?

Talvez como uma demanda de dar uma resposta perfeita que leva à inibição, dificilmente o ser falante marcado no seu próprio corpo pela história da colonização e do racismo consegue dar, de forma espontânea, uma resposta em uma cena de racismo. É uma situação que se reatualiza e que é possível extrair no trabalho clínico quando é colocada, como lembrança, a cena de pentear os cabelos em algumas pacientes negras. Essa cena chegava virar um grande acontecimento espetacularizado que era assistido pelos demais membros da família estendida que moravam “grudados” na moradia comunitária, no caso de uma paciente. Diante essas situações, aparece um “não sabia o que fazer, ou dizer, eu fiquei paralisada... só agora, muito tempo depois, eu consigo entender que isso era uma violência racista, mas naquela época, eu me sentia muito incomodada sem saber por quê”, por exemplo.

Essa “ausência de resposta” é algo que insiste na escuta clínica com o atravessamento das questões raciais. Por exemplo, Joel enxerga só na sua idade adulta o quanto ele precisou se

esforçar para “se quer ser visto” nos seus empreendimentos pessoais: “eu tive que me esforçar ainda mais que uma pessoa branca no meu mesmo lugar, mas nunca entendi que isso era produto do racismo”. Agora, ele lembra de uma expressão naturalizada pelo seu grupo da escola, pois ele era reconhecido como um “Negro civilizado”, nome que lhe soava estranho e do qual nunca se orgulhou, mas ao que não podia tecer alguma resposta.

O dispositivo escravagista no Brasil foi tão fechado e com um alto controle dos corpos, da cultura e das possibilidades de homens e mulheres africanas escravizados de resistirem durante a escravização ou de denunciarem o racismo após sua abolição, que Kabengele Munanga (2017) nomeou o racismo no Brasil como *um crime perfeito*. Desde sua institucionalização nos começos da escravização, o racismo ao negro no Brasil deixou poucas possibilidades para saídas emancipatórias: homens e mulheres eram destituídos dos seus grupos de referência, proibidos de falar suas línguas maternas, assim como o resto dos castigos físicos e vexames aos quais eram submetidos. Eles não tinham uma resposta ou resistência organizada diferente da fuga que permitiu a conformação de Quilombos, ou do que chamaremos *invenções sutis* nas quais o real se insere na cultura popular, na música, na culinária e na língua. No capítulo sobre linguagem e voz explicaremos melhor porque o real intervém nessa transmissão sutil de uma resistência.

É nesse sentido que os traços anacrônicos dessa racialização constituem o racismo como *um crime perfeito* até hoje, pelas características do racismo ao negro no Brasil, que tenta apagar a possibilidade de enunciação e de denúncia. A máxima de que “todos somos iguais” aplasta de entrada qualquer enunciação e denúncia de racismo. O racismo, além de matar fisicamente, “alija” a consciência das vítimas, da sociedade e dos brancos mascarado no *mito da democracia racial* (Munanga, 2017).

Entendemos também que o sintoma e o sofrimento, assim como outras formações do inconsciente sempre são formas de resposta àquilo que toca o corpo, mas estaremos atentos à ausência da possibilidade de o negro ser um interlocutor no dispositivo colonial (quem não poderia revidar) e à sensação de não ter resposta a cenas de violência racial que muitos homens e mulheres negros experimentam. Essa ausência é o que possibilita a manutenção do dispositivo colonial, pois não há limite que coloque basta na relação de dominação. Diversas são as estratégias empregadas na cena colonial para garantir dita ausência. O que implica psicanaliticamente deixar o sujeito sem a possibilidade de responder perante uma violência? Mas, ao mesmo tempo, dentro do marco de operadores simbólicos que encobrem e apagam a

possibilidade de nomear o que está acontecendo? Essa talvez seja a indagação principal que podemos extrair a partir dessa provocação da Grada Kilomba.

Sabemos que o sintoma neurótico é uma resposta que o sujeito desdobra para lidar com a falha própria da estrutura. Isso aparece, de uma forma inicial, mas não com esses termos ainda, com Sigmund Freud, em 1895 quando ele formaliza o caso de Emma para pensar em uma etiologia de um trauma sexual na histeria (Freud, 1895/1996). Nesse momento do pensamento de Freud, em *Projeto para uma psicologia científica*, a gênese da neurose radica em uma cena factual, na qual o sujeito, ainda criança, sofre algum tipo de “investida sexual” por parte de um adulto. É o caso de Emma, uma jovem que está presa na compulsão de não conseguir entrar em lojas de forma solitária: há uma evitação de entrar na loja e um medo que a acomete quando o consegue. Ela associa isso a uma lembrança dos 12 anos quando, após perceber dois vendedores rindo, foi tomada pelo susto e saiu correndo (Freud, 1895/1996). Essa seria uma primeira cena. Porém, no percurso dos atendimentos, aparece uma segunda cena da qual ela se recorda: aos oito anos ela foi duas vezes à confeitaria comprar doces e lembra de o atendente ter tocado suas partes genitais por cima do vestido, e retorna uma próxima vez. Esse retorno gera um estado de consciência repressiva que desemboca em uma recriminação. O riso aparece como o signo que associa as duas cenas. O que Freud argumenta a partir desse caso é que no primeiro momento não há um anteparo para a situação vivida e ela só é possível de ser significada em um segundo momento com o advento da puberdade: desperta-se um afeto que não pode suscitar quando ocorreu a experiência e é só *a posteriori*, com o advento da puberdade, que permite que essa vivência ganhe uma significação sexual.

Nessa teoria do trauma, vemos uma ausência de resposta na cena dos oito anos, inclusive porque é uma agressão sexual que não tem a conotação violenta que implica. Emma não consegue ter algum tipo de resposta diante da cena de assédio (não é só uma sedução, pois tem uma violência explícita) e é só depois, em um segundo momento que ela consegue tecer uma *resposta sintomática* (compulsão de não conseguir entrar nas lojas). Esses dois tempos serão importantes para nosso trabalho, pois partimos da hipótese de que a ausência de resposta na *cena colonial* que aconteceria em um primeiro momento implica uma resposta em um segundo momento, de forma retroativa, mas com a mesma intensidade afetiva que teria de ter acontecido no primeiro momento.

Talvez aqui a voz de Silvia Rivera Cusicanqui se torne importante. Silvia, ativista, historiadora e socióloga boliviana, é uma referência em movimentos de descolonização de povos indígenas na Bolívia, além de ser uma crítica consistente ao movimento da

Modernidade/Colonialidade que tem como figuras Enrique Dussel ou Walter Mignolo como protagonistas, como já vimos. Em um dos seus importantes textos, ela apresenta uma crítica ao movimento Modernidade/Colonialidade sobre a relação que eles estabelecem com o tempo e apresenta uma hipótese radical em que passado e presente se misturam na luta e resistência insurgente dos indígenas:

Os temas retornam, mas as disjunções e saídas são diversas; retorna-se, mas não ao mesmo ponto. É como um movimento em espiral. A memória histórica se reativa e, ao mesmo tempo, se reelabora e se ressignifica nas crises e nos ciclos de rebelião posteriores. (Rivera Cusicanqui, 2021, p. 18-19)

E, assim, o não dito se torna o mais importante em uma situação colonial (também em uma análise): “é evidente que, em uma situação colonial, o ‘não dito’ é o que mais significa; as palavras encobrem mais do que revelam, e a linguagem simbólica toma a cena” (Rivera Cusicanqui, 2021, p. 19).

As palavras de quem conta a história dão envoltório simbólico para a violência sofrida em um primeiro momento, em uma primeira cena. Chamaremos a este momento de *cena colonial* e a sua atualização posterior, em outro tempo da história mais recente, contemporânea, de *situação colonial*, utilizando a expressão da autora. As palavras e significantes próprios do dispositivo colonial permitem um apagamento da violência sofrida. Quer dizer, é pela existência de um aparelho simbólico complexo atrelado ao colonialismo, à modernidade e ao seu posterior, capitalismo, à ciência racista que justificava a superioridade branca e à religião (que determinava quem era possuidor de uma alma e quem em ausência de uma poderia ser escravizado) que a ferida colonial foi tamponada e sua possibilidade de resposta apagada. Ao contrário, como demonstra Guerra (2021), é pela presença de um simbólico dominante que a colonização se perpetua. Quer dizer, as palavras encobrem a possibilidade de resposta diante da violência colonial/racista. Os mecanismos simbólicos contribuem para “enfeitar” a sujeira da colonização. No trauma clássico, não há representação do sexual na primeira cena (que é a cena dois mencionada por Freud). Enquanto, aqui, acontece uma cena colonial com uma significação encobridora, uma escrita que insiste em distorcer o fato com uma história de negativa com valor de verdade. Não podemos ficar surpresos quando vemos uma tendência de se aderir a uma “verdade” que contrasta consideravelmente com fatos evidentes, nos últimos anos no mundo, mas de forma especialmente absurda no Brasil.

A resposta a que nos referimos é aquela do sujeito negro. No final, são os sujeitos herdeiros do privilégio colonial aqueles que conseguiram contar sua história e eleger as palavras

no texto histórico. É o que vemos, por exemplo, com os Quilombos na época da escravização: a maioria das informações que temos sobre eles foram possíveis devido às expedições que tentaram acabá-los, como nos mostra Flávio dos Santos Gomes (2015).

Contudo, esse encobrimento mantém uma atemporalidade colonial, pois mostra uma ausência, também, de tratamento. E é a partir disso que nos questionamos sobre o constante retorno, em um segundo momento, do afeto, a imagem ou a vivência apagada. Como acontece essa característica particular? Quais mecanismos estariam em jogo? Qual é a relação dessa temporalidade com a psicanálise e com a noção de inconsciente? Essa é a aposta desta seção da tese.

Ao falar de restos e atemporalidade, podemos destacar o papel que o objeto *a*, como máxima formulação “do resto” para a psicanálise, tem na relação do ser falante com a pulsão e o tempo. Esse conceito é formalizado por Lacan de forma mais direta em seu seminário sobre *A Angústia*, mesmo já tendo feito alguns apontamentos importantes sobre o caráter sempre perdido do objeto ou a sua reflexão sobre a Coisa e o Das Ding nos seminários IV e VII, respectivamente. Moustapha Safouan (2001) oferece uma leitura sobre o que está em jogo nesse *Seminário*, indicando que:

A rigor, diz Lacan, a designação *desse a* pelo termo objeto é um uso metafórico, pois ele é tirado da relação sujeito-objeto, ao passo que aquilo de que falamos sob o termo *a* é justamente um objeto que é, por definição, externo a toda definição possível da objetividade: já que nossa experiência coloca que uma transparência que se funda na intuição da experiência não pode ser considerada original e, portanto, não pode constituir o início de nenhuma estética transcendental – sabemos, aliás, o que aconteceu com as evidências. (Safouan, 2001, p. 184).

Para começar, entendemos que o objeto *a* apresenta uma externalidade que difere radicalmente das leis da objetividade. Esse objeto tem um lugar importante na clínica pois aponta a função da falta, como o mencionado autor expõe “Lacan propõe uma concepção circular segundo a qual sempre se trata, sob as diversas formas nas quais esse objeto se manifesta, da mesma função de falta, ligada à constituição do sujeito no lugar do Outro” (Safouan, 2001, p. 192).

E para concluir esse assunto, o autor menciona que o objeto *a* “é um pedaço separável, que veicula primitivamente algo da identidade do corpo, que antecede o próprio corpo quanto à constituição do sujeito” (Safouan, 2001, p. 193). Nessa perspectiva, a definição desse “pedaço” não diz algo muito importante da relação do objeto *a* com o tempo já que é um pedaço que antecede à própria constituição do sujeito? Ou, talvez, é esse corte que constitui o sujeito

quando vemos a função da separação que Lacan (1963-64/1988) desenha? O objeto *a* não é só uma metáfora no sentido explicativo, mas é a possibilidade de formalização de uma relação do sujeito com o pulsional que atravessa qualquer regra de temporalidade conhecida pela consciência e pelos mecanismos que o homem ocidental criou para engaiolar o tempo. Segundo a interpretação do Safouan, a imagem do corpo estaria *a posteriori* e o *a* perpassa essa temporalidade ao ser inaugural. Mas ao mesmo tempo, ele é percebido de forma estranha, sendo o objeto cuja presença é sinal de angústia. É um pedaço de si que ganha uma certa exterioridade e, digamos também, uma atemporalidade.

Vejamos como isso aparece nas palavras de Lacan, diretamente. O objeto *a* é definido no *Seminário* em menção como “cortado, presentifica uma relação essencial com a separação como tal” (Lacan, 1962-63/2005, p. 235). A separação seria “essencial de uma certa parte do corpo, de um certo apêndice, torna-se simbólica de uma relação fundamental com o próprio corpo, para o sujeito doravante alienado” (Lacan, 1962-63/2005, p. 235-236). Há uma parte do sujeito que cai para sempre e que ganha uma externalidade certamente muito íntima.

E com isso vemos que o objeto *a* aporta uma *função causa*. É uma parte que fica *irrecuperável* para sempre, ele é perdido nos níveis da “experiência corporal em que se produz seu corte” (a parcialidade), produzindo, assim, o suporte à função da causa (Lacan, 1962-63/2005, p. 237).

A temporalidade do objeto *a* é possível de ser formulada a partir da localização que Lacan faz do campo do significante na fantasia:

A relação do sujeito com o significante exige a estruturação do desejo na fantasia, e o funcionamento da fantasia implica uma síncope, temporalmente definível da função do *a*, que, forçosamente, apaga-se e desaparece numa dada fase do funcionamento fantasístico. (Lacan, 1962-63/p. 240).

O objeto *a* é definido aqui como apagado pela fantasia que, de alguma forma, dá um tratamento. É impossível o objeto *a* ser localizado em alguma temporalidade objetiva, já que está apagado ou sua função perdida de forma brusca pela fantasia. A fantasia trata o efeito que tem *a* como função da falta e, assim, encobre esse objeto.

O corpo que interessa a Lacan não é somente o orgânico nem o da totalidade imaginária do espelho, mas, neste caso, o corpo atravessado (ou tocado) pela parcialidade. Assim, podemos pensar que essa atemporalidade de *a* seja um elemento interessante a ser lido de acordo com a parcialidade da pulsão em jogo em uma situação colonial ou em uma cena de racismo. Nesta

pesquisa nos atentamos especificamente na dimensão do olhar e da voz, que atravessam a experiência com o corpo e a linguagem, respectivamente.

Esse objeto que mencionamos aqui vem saldar algo de uma dívida. É algo no corpo inerte, que remete a sacrifício, a libra de carne que Lacan nos indica (Lacan, 1962-63/2005). Essa libra também tem uma função de resto como aquilo “que sobrevive à provocação da divisão do campo do Outro pela presença do sujeito” (Lacan, 1962-63/2005), p. 243). É, ao mesmo tempo, uma função que tem algo perene, ela é uma função “irreduzível, que sobrevive à prova do encontro com o significante puro” (Lacan, 1962-63/2005, p. 243).

O objeto *a* sobrevive ao tempo, ele tem um caráter atemporal, e é resultado do encontro sujeito com o significante, como um pedaço separável do corpo que está para fora. Como Lacan sugere, é algo que existe de mim, do lado de fora, mas não opera pela via da projeção. Sobre esse resto atemporal, é marcado pela perenidade no sujeito (um a um) ou também da própria experiência com a linguagem na memória da colonização? Qual é o lugar da temporalidade quando alguma característica que remete a esse resto afeta vários seres falantes ou seres falantes atravessados pela mesma situação colonial?

Talvez seja sobre a tentativa de responder essas perguntas, entre outras, que versem nossas últimas duas seções. Mas, antes de chegar nessas conclusões, o que podemos extrair dessa breve menção ao objeto *a* no citado *Seminário*, é que o objeto *a* tem uma perdurabilidade no tempo atrelada à fantasia e que se manifesta através de restos. A colonização política concluiu há séculos, mas nos encarregamos de elucidar a temporalidade e as ruínas desse encontro, por isso essa concepção do resto para a psicanálise é tão importante. Outra característica desse objeto é que ele se apresenta abruptamente e, quando aparece para o sujeito, a angústia também chega como sinal da sua presença, o que a localiza em uma posição mais distante do simbólico, como Lacan esquematiza nesse momento da sua obra.

E é nisso que o simbólico cumpre um papel fundamental ao dar contorno e temporalidade histórica (ficcional?) àquilo que não a tem. A temporalidade, seja cronológica ou lógica, aparece como um tratamento para esse impossível, até porque é impossível localizar quando e como aconteceu esse corte do significante no corpo que gera *a*. As palavras encobrem, como nos ensina Silvia Rivera Cusicanqui, mas elas encobrem mantendo a disforia temporal. Vemos que o objeto *a* tem uma ligação muito próxima da fantasia. E esta aparece no horizonte de uma análise, claro, mas não é objetivável ou atingível, poderia ser tocada no encontro contingencial com o inconsciente e no árduo percurso de uma análise levada até as últimas

consequências. Mas isso leva tempo. De fato, no começo de uma análise, estamos longe de tratar a fantasia, precisamente porque há muitas camadas de simbólico para descascar. Quer dizer, podemos pensar essa relação da fantasia e do objeto *a* com o tempo em diálogo com o que Cusicanqui (2021) propõe como próprio da colonização: o encobrimento que o enquadre simbólico faz de algo que é atemporal.

O que está em jogo no processo desses dois momentos, a cena da colonização e a *situação colonial*? Especificamente, o que podemos dizer sobre essas violências? Como acontecem? Trata-se de uma ausência de resposta perante o que? Entendendo que há uma temporalidade em questão, pois há elementos que retornam e que ganham protagonismo na experiência de seres falantes marcados pela história da colonização, partimos, agora, ao aporte que três autores essenciais para os estudos do racismo e da subjetividade colonizada realizam a nosso tema. Como já foi apontado, não visamos um tratamento exaustivo do trabalho intelectual desses três autores, é algo que não conseguiríamos. Mas desdobramos os elementos mais interessantes e importantes para nossas perguntas. Quais são esses anacronismos?

b. Com Frantz Fanon: a psicopatologia anacrônica da colonização.

Como sabemos, a vida de Fanon foi curta demais comparada com a generosidade de seu pensamento, das leituras do mundo colonial e das propostas de libertação. Nesse contexto de menos obras das que o autor poderia ter oferecido se sua trajetória não tivesse sido interrompida aos 36 anos, duas obras se destacam como as mais importantes no percurso de nossa pesquisa. No caso, alguns fragmentos e apartados de *Pele negra, máscaras brancas* (1952) e de *Os condenados da terra* (1961) se tornam importantes para nossa discussão. Vejamos como Fanon apresenta a dimensão atemporal da experiência da colonização e a perdurabilidade dos seus traços.

Para efeitos de transmissão, nos encarregaremos aqui dos elementos sobre a temporalidade que aparecem em *Pele negra, máscaras brancas* e deixaremos para os últimos dois capítulos as elaborações de Fanon sobre a linguagem e sobre o corpo, respectivamente. Sobre esses anacronismos, o primeiro que aparece de forma tocante é um axioma de Fanon (2008) indicando que o homem negro não é um homem devido “a uma série de aberrações afetivas...” (Fanon, 2008, p. 27). Advertindo que seu livro se trata de uma análise psicológica e afirmando que Freud fez um uso da ontogenia dentro da sua psicologia, porém deixando de lado a perspectiva filogenética dominante (questão que veremos que não foi tão assim nos últimos anos da trajetória de Freud), Fanon propõe-se a entender essa questão não só a partir de

um intercâmbio individual, mas acrescentando a perspectiva “socio genética” para desenvolver um “*sociodiagnóstico*”, nas palavras do autor. Nesse estudo clínico, como ele mesmo o denomina, a primeira premissa que gostaríamos de ressaltar é que “A civilização branca, a cultura europeia, impuseram ao negro um desvio existencial” (Fanon, 2008, p. 30). Quer dizer, cristalizaram a experiência “ontológica” do negro. E a ontologia será um elemento principal para Fanon desde uma perspectiva que retoma a filogenia no que ele denomina a socio genética.

Porém, é importante ressaltar que a relação que Lacan estabelece com a ontologia pode tomar um outro rumo com relação à compreensão fanoniana. Vladimir Safatle (2007) problematiza a ligação usual da ontologia com a positividade, ao dizer sobre a ontologia negativa em Lacan, que “um regime de pensar assentado sobre a realidade ontológica das experiências de negação, poderia ser o que estaria orientando as decisões clínicas lacanianas, assim como a direção que ele procura impor ao tratamento” (Safatle, 2007, p. 175). O entendimento lacaniano sobre a ontologia “não opera mais através da posição da noção de substância e identidade, mas exatamente através da recusa da realidade essencial de tais conceitos” (Safatle, 2007, p. 177). O modo de negação lacaniano não é a simples indicação de um não-ser, mas a indicação da presença do que resta fora da simbolização reflexiva, sem isso implicar um retorno ao “inefável” (Safatle, 2007). A noção de objeto é fundamental para entender essa aplicação lacaniana. O objeto é marcado por uma negatividade cuja aparição é sempre fonte de angústia, referindo-se ao mencionado na seção anterior, por levar em si uma fragilização das imagens ordenadas e de si (veiculadas pelo imaginário) (Safatle, 2007). Para Safatle (2007), a noção ontológica de Lacan parte principalmente da negativa, que se sustenta na orientação que tem para a direção do tratamento da pulsão de morte e da relação que Lacan estabelece entre angústia e objeto. Entendemos essa ontologia negativa basicamente como a indicação de uma orientação precisamente daquilo que não é e que resta.

Embora a concepção ontológica de Fanon, que se torna tão importante para seu pensamento, não seja precisamente a que estamos apontando na ontologia negativa de Lacan⁵ reconhecemos a possibilidade de diálogo de Fanon com uma pesquisa que tenha uma orientação lacaniana. Algumas colocações que serão feitas a partir da obra fanoniana respeitam a linguagem e a terminologia do autor, sem isso gerar um compromisso absoluto com seu tratamento conceitual.

⁵ Com isso, poderíamos suspender essa afirmação como uma pergunta e deixar o assunto para outro momento, outra pesquisa ou outro pesquisador, indicando um caminho de indagação sobre a relação entre a ontologia de Fanon e a ontologia negativa que pode ser extraída do pensamento de Lacan.

Para começar, existe, nos relatos que toca Fanon, uma tendência nos europeus de considerarem os negros que aprendiam a cultura francesa como “não negros” ou “menos negros”, pois os “verdadeiros” negros seriam aqueles que são “selvagens” e não “evoluídos”. A selvageria aparece como o principal operador para tentar fazer uma demarcação temporal entre o colonizado e colonizador, entre o branco civilizado e o homem negro selvagem, entre o futuro, o presente e o passado a ser superado. Há uma constituição de uma linha evolutiva imaginária do selvagem ao civilizado que cria uma hierarquia, isso posteriormente será cientificamente defendido com o darwinismo social e, portanto, com ares de verdade neutra.

A colonização também deixa o negro com uma *fantasia abandônica*. Fanon (2008) extrai uma reflexão interessante sobre a possível posição que ocupa o negro perante os brancos, ele é “o Outro” dos brancos, ele se sente em uma posição instável, permanece na expectativa, pronto para ser repudiado e fazendo o que for necessário (inconscientemente) para que se produza o pior. Nessa postura, o abandônico exige provas, ele quer ser amado para sempre e duvida que possa ser amado pelo que ele é. A figura do “abandônico negro” é daquele que cumpre com as características expostas do abandônico na psicanálise como parte do campo das neuroses, segundo Fanon (2008).

O autor aproxima essa questão à noção de “constituição” de Lacan em 1932 e a de estrutura de Guex (sem ano *apud* Fanon, 2008). Lembremos que até a publicação desse texto a obra de Lacan não tinha desenvolvido de forma mais direta a noção de estrutura. Aqui é importante a colocação de Fanon porque surge a partir do que em Lacan, posteriormente, irá se desenvolver como estrutura. Para Fanon, não é preciso retirar a concepção de uma estrutura psíquica em povos colonizados ou ancestrais. Mas, o importante é reconhecer que são produzidos arranjos e configurações sintomáticas e subjetivas muito diversas quando se tem um histórico colonial que deixa consequências subjetivas. Nesse sentido, a estrutura se mantém, mas o arranjo é particularizado na relação de alteridade que o branco cria com o negro.

O ideal de branqueamento aparece como uma saída possível. Fanon finaliza esse primeiro capítulo, inspirado em Claude Nordey:

A partir do momento em que o preto aceita a clivagem imposta pelo europeu, não tem mais sossego, e, desde então, não é compreensível que tente elevar-se até o branco? Elevar-se na gama de cores às quais o branco confere uma espécie de hierarquia? (Fanon, 2008, p. 82)

Em capítulos seguintes, o martinicano de coração argelino dá um papel extremamente importante à alteridade para o negro. Ele insinua que o sujeito negro faz apelo ao auxílio do

outro, neste caso em minúscula, mas que poderíamos pensar de forma análoga ao grande Outro da teoria lacaniana: tem uma vertente desse outro que produz “olhares”, “gestos”, “atitudes” que fixam o sujeito, parecido com o processo de alienação da teoria lacaniana (Lacan, 1963-64/1988).

A expressão “ser para-o-outro” de Hegel torna-se importante, pois evidencia, no uso que Fanon faz dela, que qualquer ontologia se torna irrealizável em uma sociedade colonizada e civilizada: “Há, na Weltanschauung de um povo colonizado, uma impureza, uma tara que proíbe qualquer explicação ontológica” (Fanon, 2008, p. 103). Quer dizer, não é possível dizer do Ser sem colocar o Outro na cena. Mas de qual Outro estamos falando quando pensamos na posição do negro?

Nessa linha, não é possível falar do “que é ser negro”, pois “o negro não tem mais de ser negro, mas sê-lo diante do branco” (Fanon, 2008, p. 104). E ele está profundamente em rejeição da ideia de que a situação tem um duplo sentido (no branco) porque “aos olhos do branco, o negro não tem resistência” (Fanon, 2008, p. 104). Vemos em Fanon que um dos elementos temporais principais da colonização é *destituição ontológica do negro*, que só pode dizer o que é a partir do olhar e do ideal do branco que o captura. Já vimos que não se trata da mesma ontologia com a qual a psicanálise lacaniana opera, não impedindo com isso um diálogo. A destituição ontológica não implica necessariamente a ontologia da negatividade, pois a negatividade implica uma parcela de perda tanto para o sujeito branco como para o negro. A negatividade estrutural do sujeito não é o mesmo que a negação que Fanon propõe, pois ela parte para via do apagamento.

Na linha de Fanon, o corpo fica atingido por essa destituição. Para Fanon (2008), no mundo branco o homem negro tem dificuldades na elaboração de seu esquema corporal: “O conhecimento do corpo é unicamente uma atividade de negação. É um conhecimento em terceira pessoa. Em torno do corpo reina uma atmosfera densa de incertezas” (Fanon, 2008, p.104). O autor sugere, assim, que o branco tece em relatos as bases para o esquema corporal do negro, existindo embaixo do esquema corporal um *esquema histórico-racial*. Ainda que ele não o mencione dessa forma tão textual o autor faz alusão ao olhar do semelhante na constituição da negritude como campo de referência. Essa reflexão é construída partindo de uma cena na qual uma criança, ao vê-lo, fala para sua mãe: “mãe, olhe um preto”. No último capítulo, desdobraremos melhor, com ajuda de Fanon, dentre outros, a relação entre o olhar, corpo e colonização.

O Outro aqui é extremamente importante. Antecipando-se a um famoso aforisma de Lacan sobre a mensagem invertida que se recebe do Outro, Fanon expõe: “Como assim? No momento em que eu esquecia, perdoava e desejava apenas amar, devolviam-me, como uma bofetada em pleno rosto, minha mensagem!” (Fanon, 2008, p. 107).

Mesmo diante desse cenário cristalizado para o negro, Fanon (2008) percebe como saída a de se reconhecer como negro e se fazer reconhecer diante do semelhante. E para concluir esse argumento, essa destituição ganha o nome em Fanon de uma *inexistência*. Para o autor, o negro sofre não de um sentimento de inferioridade, senão de um sentimento de inexistência (Fanon, 2008). Vemos como a escravização, ao invés de produzir uma inferiorização, produz uma anulação da subjetividade. Uma herança da colonização e da escravização extraída do texto fanoniano, que fica sem tratamento até hoje, é um *sentimento de culpa no negro sem motivo nenhum* (Fanon, 2008). Será que a culpa ganha na violência e na morte alguma vazão? A mortalidade por causas violentas, em todos seus âmbitos, atinge principalmente a pessoas negras, isso não pode ser lido sem o elemento subjetivo que ficou dessa cena colonial que traça um destino pronto para o negro.

É quiçá no capítulo sobre “O negro e a psicopatologia” que Fanon faz seu comentário mais importante sobre os elementos inconscientes envolvidos na colonização. A partir de algumas afirmações é possível pensar em alguma *defesa encriptada* (palavras nossas) descrita pelo martinicano. O autor assume, seguindo Michel Leiris, que existiria no homem negro uma atitude de defensiva ao mundo branco como consequência da instalação de uma “instância representativa do senhor” na consciência de si. Mas isso não se sustentaria muito, pois não existiria uma cena “traumática” anterior no homem de cor. A ideia de *catarse coletiva* auxilia a argumentação de Fanon. Existiria na produção audiovisual (livros, histórias) da época uma produção de um preconceito de cor que coloca o negro no lado do selvagem e do assassino nas figuras do Mago, do Diabo e do Gênio malvado dessas histórias. Por essa instância, poderíamos entender um significante ou um efeito de um significante que, sem ser vivenciado pelo sujeito, sobre ele incide. É uma cristalização de um passado que o condena a um destino: o selvagem, o malvado, o perigoso.

Para Fanon, essa “atitude defensiva” não é corolário de uma situação traumática anterior que acontece de forma individual, mas sim ao efeito da história colonial e da relação com a alteridade branca, afirmação que dá lugar para diálogos com o que estamos argumentando aqui. Mas é também uma resposta que a própria cultura já produz sobre o negro. Como se o roteiro

dessa cena já tivesse sido escrito, quase da ordem de uma repetição, cuja gênese é localizada não na história subjetiva da construção (*story*), mas na história coletiva (*History*).

Por um mecanismo de defesa, o mundo colonizado reproduz na figura da vítima (o Indígena, o Negro escravizado) a hostilidade que corresponde ao colonizador (Fanon, 2008). O negro das Antilhas identifica-se assim com o explorador (o “civilizador branco”, nas palavras de Fanon): “o jovem negro adota subjetivamente uma atitude de branco” (Fanon, 2008, p. 132). Mas essa identificação carrega a agressividade do “herói branco”, na medida que é o colonizador, e essas experiências teriam um traço traumático.

Há, também, um *escancaramento do complexo*, categoria que na época do texto de Fanon (2008) estava no centro do debate da psicanálise. A diferença dos brancos que conseguem colocar no inconsciente os complexos, gerando sentimento de culpa, os complexos de superioridade e de inferioridade nos negros são conscientes, sendo utilizados o tempo todo: “Eles existencializam seu drama. Não há neles a amnésia afetiva que caracteriza a neurose-tipo” (Fanon, 2008, p. 134). O negro não teve tempo de inconscientizar seus dramas, acrescenta Fanon. Isso é curioso. É como se o mecanismo do recalçamento não desse conta de colocar um véu no complexo e deixasse o sujeito negro exposto a um Real difícil de assimilar ou a um Real que ganha um envoltório que o congela ou o encripta.

De forma mais radical, Fanon menciona que existiria uma psicologia do branco e uma do negro. E a psicanálise, mesmo que o auxilie na sua reflexão, não pensou nos negros (Fanon, 2008). Acrescenta que a neurose não é constitutiva da realidade humana e que o complexo de Édipo está longe de surgir entre os negros, pois as famílias antilhanas seriam “incapazes” de reproduzir uma neurose edipiana (Fanon, 2008).

Um elemento interessante da sua psicopatologia do negro são alguns termos que ele utiliza para falar de racismo. Por exemplo, o autor não menciona a palavra “racismo”, mas a negrofobia. Isso talvez responda a uma contingência histórica do uso do termo ou a uma fineza clínica na compreensão do fenômeno. A fobia implica uma evitação que caracteriza o racismo no Brasil, o mito da democracia racial que às vezes afasta a ligação de acontecimentos e situações coloniais ligada ao racismo estrutural. O mecanismo da fobia, talvez seja interessante para ler o racismo no Brasil, onde tanto o negro como o branco “evitam” pensar sobre o racismo.

Ehrlich & Darriba (2013) fazem um percurso com a pergunta de se a fobia poderia ser considerada como uma entidade clínica, passando por algumas definições de Freud e Lacan. Por exemplo, chegando à conclusão de que mesmo Freud definindo em vários momentos o

lugar da fobia, para ele se trata da série de evitações do objeto fóbico (Ehrlich & Darriba, 2013). Freud localiza, assim, em 1914 e 1917 a fobia como uma histeria de angústia, no âmbito das neuroses de transferência. Já para Lacan (1956-57/1995), o objeto fóbico exerce a função de complemento com relação a um furo na realidade (Ehrlich & Darriba, 2013). Em comum, a fobia permanece ligada à castração e sua angústia decorrente, porém, em Lacan se trata da castração da mãe. Para os autores, a fobia em Lacan possibilita uma passagem do instante de ver ao tempo de compreender, assim, “o objeto fóbico passa da imaginarização a algum grau de simbolização que permite preencher o mundo fóbico das significações” (Ehrlich & Darriba, 2013, p. 67).

O mecanismo principal, tomando como referência o caso Hans, na fobia é a evitação da castração diante da carência do pai real, o que pode responder menos à fobia como estrutura (ao ser questionada sua estabilidade) e mais a uma forma de manter a questão da castração em suspense (Ehrlich & Darriba, 2013). O movimento de distância é privilegiado na fobia, além de existir uma predominância do imaginário, diferente dos mecanismos de condensação (metáfora) e deslocamento (metonímia) próprios do sintoma.

Nessa perspectiva da fobia, Fanon menciona que o “negro” é “fobogeno” e “propenso à ansiedade” (Fanon, 2008):

O negro cessa de se comportar como indivíduo racional. O sentido de sua ação estará no Outro (sob a forma do branco), pois só o Outro pode valorizá-lo. No plano ético, ou seja, valorização de si. Mas há algo mais. (Fanon, 2008, p. 136).

Para o autor, a base da *negrofobia* tem um componente sexual fazendo um comentário extenso sobre o assunto e afirmando que na forma inaugural da racialização e sua manutenção contemporânea há uma fantasia sexual que é atribuída ao negro e que é apagada pela via da dominação. Por exemplo, quando afirma que: “É que, na realidade, a negrófoba é uma suposta parceira sexual – como o negrófobo é um homossexual recalcado” (Fanon, 2008, p. 138). Isso se sustentaria em uma defesa sobre uma potência sexual que o negro representaria para o branco, que em parte tem a ver com uma atribuição imaginária a seu genital. A mulher branca dimensionaria imaginariamente a potência sexual do homem negro e no homem branco essa construção imaginária produz um sentimento de impotência (Fanon, 2008). Fanon se pergunta: “Sendo o ideal de virilidade absoluto, não haveria aí um fenômeno de diminuição em relação ao negro, percebido como um símbolo fálico?” (Fanon, 2008, 139). Ele fala que a superioridade do negro não é real, mas que o pensamento “pré-lógico” próprio da fobia interfere na escolha. Quer dizer, sem entrar nos detalhes da forma como essa virilidade do negro ameaça o branco,

não podemos evitar pensar que há nessa forma de fobia ao negro uma ameaça de castração: perder o falo, ou perder para um falo maior e mais potente (no imaginário).

A partir desse ponto, o autor faz uma importante distinção entre antissemitismo e *negrofobia*; o antissemitismo estaria motivado pela ameaça em termos de dinheiro, e a *negrofobia* como uma questão que remete ao sexual. A negrofobia se localiza para Fanon no plano instintual, biológico: “através do seu corpo, o preto atrapalha o esquema postural do branco, e isto, naturalmente, quando surge no momento fenomênico do branco” (Fanon, 2008, p. 140). E acrescenta que com o preto inicia-se o “ciclo biológico” nas fobias do europeu.

Veremos com mais detalhe como o olhar se entrelaça com a racialização no capítulo dedicado ao corpo e olhar. Mas podemos extrair como conclusão desse ponto que o olhar sobre o corpo negro se serve de uma inflação do imaginário a partir da inexistência de uma superioridade genital e justifica uma investida de dominação em função de minimizar uma potência atribuída a esse corpo. Além de que utiliza principalmente o mecanismo da evitação, no qual o objeto fóbico é afastado como consequência dessa operação.

Esse processo leva também a uma *domesticação do negro*. Um exemplo dado pelo autor para justificar a diferença do racismo aos antissemitas com relação ao dos negros é o fato de que os antissemitas não castravam os judeus, os matavam ou os esterilizavam. Mas o negro é castrado. No caso do judeu se ataca principalmente sua ancestralidade, sua estirpe, sua história. Isso também é ameaçado para o negro, mas é na corporeidade que se atinge. É na sua pessoa concreta que ele é “linchado”. No processo de escravização vemos que o negro não é exterminado intencionalmente. Inclusive como Quijano (2000) nos mostra: a trajetória no Brasil não foi de extermínio aos negros após abolição, como o caso do cone Sul da América, mas sim uma tentativa de miscigenação e de incorporação na forma de subcidadania. Isso só prova uma tentativa de domesticação do negro no dispositivo colonial. Expressões como “empregada doméstica” só foram possíveis neste território. Só um animal precisa ser domesticado:

O branco está convencido de que o negro é um animal; se não for o comprimento do pênis, é a potência sexual que o impressiona. Ele tem necessidade de se defender deste “diferente”, isto é, de caracterizar o Outro. O Outro será o suporte de suas preocupações e de seus desejos (Fanon, 2008, p. 147).

Fanon vai além dessa leitura e indica que a questão do branco com o negro não é somente o genital. O negro representa o “mal”. O branco atribui ao negro o símbolo do Mal e do Feio. (Fanon, 2008, p. 154). Exemplificando a partir de Sartre que o judeu para reagir contra

o antisemitismo faz-se antissemita, Fanon (2008) afirma que o que o branco como alteridade descreve como o “Mal” em relação ao judeu, aplica também para o negro, repetindo-se as dicotomias Bem-Mal, Bonito-Feio, Branco-Negro. Assim, constitui-se um fenômeno que Fanon toma de Dide e Guiraud como “maniqueísmo delirante”. Acrescentamos a isso que, no Brasil, esse maniqueísmo é protegido por uma estrutura simbólica muito complexa e enraizada na cultura a partir do mito da democracia racial, e que poderia incluir na evitação uma forma de sustento. Pois evita-se falar de racismo, já que se finge que ele não existe e que “somos todos iguais”.

Para Fanon, o embranquecimento do negro parte de uma “imposição cultural irrefletida” (Fanon, 2008, p. 162), como se ele possuísse um inconsciente coletivo do europeu, sendo normal que o antilhano seja negrófobo. O negro seria uma “vítima” da colonização branca:

Um antilhano é branco pelo inconsciente coletivo, por grande parte do seu inconsciente pessoal, pela quase totalidade do seu processo de individuação. A cor de sua pele, que Jung não menciona, é negra. Todos os malentendidos provêm deste quiproquó. (Fanon, 2008, p. 163)

Não nos interessa desdobrar uma referenciação do inconsciente coletivo que Fanon toma de Jung, mas que ao mesmo tempo reformula, mas sim extrair consequências de suas constatações. Inclusive porque, como veremos no final desta seção, o inconsciente é sempre coletivo, como nos lembra Freud (1939/2018), sendo inoperante uma distinção entre um inconsciente individual e outro coletivo. Dessa forma, como conclusão, a pele negra com máscaras brancas se constitui assim a partir de um elemento arcaico que é transmitido. Quais elementos podemos utilizar dentro do campo psicanalítico para formalizar essa transmissão? Essa é a aposta da última parte deste capítulo e das últimas duas seções desta tese.

Como o último comentário mais relevante de Fanon nesta obra sobre a herança de um passado que se incrusta no presente, o autor faz uma reflexão sobre a consciência de si e a alteridade a partir de uma discussão com Hegel. Acompanharemos a reflexão de Fanon sobre a “consciência de si” com Deivison Faustino (2021) como articulador crítico do uso que Fanon faz da obra de Hegel. É importante mencionar que esta leitura de Hegel que retomamos é só um ponto de vista dentro das diversas leituras possíveis que o texto do filósofo tem no campo da filosofia.

Para Faustino (2021), o ponto central de discussão entre Hegel e Fanon no texto referido do autor martinicano é a afirmação de que na lógica do senhor e do escravo, para Hegel, há reciprocidade, enquanto para o caso do negro, o senhor despreza a consciência do escravo. E é

nesse sentido que há uma pergunta pela ruptura, reafirmação ou transfiguração da dialética hegeliana (Faustino, 2021). Como Faustino (2021) aponta, para Hegel, a consciência de si depende da interação e reconhecimento que os outros atribuem: “A consciência-de-si é em si e para si quando e porque é em si e para si para uma outra: quer dizer que só é como algo reconhecido” (Hegel, 1988, p. 126, apud, Faustino, 2021, p. 460).

Vejam os com Fanon. Para esse autor, o homem só vira homem (referindo-se ao humano, porém atravessado pelo patriarcalismo acadêmico) em função de ser reconhecido pelo outro. A consciência de si requer um reconhecimento de outra consciência de si, precisa do outro para poder constituir-se. Mas isso só acontece se existe um risco de vida: “Este risco significa que ultrapasso a vida em direção a um bem supremo que é a transformação da certeza subjetiva, que tenho do meu próprio valor, em verdade objetiva universalmente válida” (Fanon, 2008, p. 181).

Faustino (2021) identifica convergências do pensamento hegeliano e fanoniano, ao afirmar que

Tanto em Hegel quanto em Fanon a consciência de si é em-si e para-si porque é legitimada por outra consciência e, portanto, o movimento de reconhecimento pressupõe ir além do em-si do próprio sujeito, identificando o seu ser no Outro. (Faustino, 2021, p. 460).

Para Hegel, há uma luta da consciência para se provar a si mesma e a uma outra o seu valor, e “é somente a partir dessa luta que a consciência pode elevar-se à certeza-de-si” (Faustino, 2021, p. 461). É preciso arriscar a vida em busca da afirmação de si, quem não o fez em função da liberdade não pode ter “certeza de si mesmo”, sendo que a consciência que se afirma é o senhor e a dependente, que não se arriscou, é o servo, subsumido, fora de si (Faustino, 2021). O autor identifica que Fanon (2008) e Hegel estabelecem uma relação entre diferença e identidade que não é de exclusão e sim de reciprocidade, “o Eu é dependente do Outro e se constitui com ele em uma determinação reflexiva de negação e afirmação” (Faustino, 2021, p. 463). O que Fanon destacaria é a relação recíproca entre a identidade e a diferença. Ou seja, para que exista um processo de consciência-de-si é preciso de uma reciprocidade entre os dois polos. O fato da identidade não ser um conceito psicanalítico, não impede que isso tenha consequências para nossa discussão.

Para introduzir um ponto de diferença entre Hegel e o uso que Fanon faz do autor alemão, Faustino (2021) se pergunta pelo fato da reciprocidade ser a característica desse processo de desenvolvimento do espírito humano, o que faz com que os africanos e seus

descendentes “não sejam reconhecidos como parte deste processo humano de desenvolvimento universal?” (p. 464).

Fanon (2008) relativizaria o alcance de Hegel diante das particularidades coloniais (Faustino, 2021) e nos sugere que existe uma dificuldade para o negro adquirir uma consciência de si, pois para ser constituída ela precisa do reconhecimento do outro. Isso é quase impossível devido ao lugar que ocupa o negro na fantasia do branco, como já vimos. O branco é quem deveria o reconhecer (em função de seu lugar dominante), mas não o reconhece. Segundo essa apropriação hegeliana, pós-abolição “o preto é um escravo a quem se permitiu adotar uma atitude de senhor” e o branco “é um senhor que permitiu a seus escravos comer na sua mesa” (Fanon, 2008, p. 182). Fanon critica que essa operação não foi agenciada pelo negro, e que ele passou de um modo de vida ao outro, mas não de uma vida a outra. É uma liberdade pela qual o preto não lutou, portanto, ignora seu preço. Tudo isso nos permite entender que na perspectiva fanoniana (de quem não esqueçamos, tornou-se um revolucionário) existem consequências subjetivas quando não se luta pelo reconhecimento de si. Mas, ao mesmo tempo, o reconhecimento de si encontra uma barra nas particularidades coloniais que impedem uma reciprocidade.

Em consequência, o ponto central que impede essa saída pelo reconhecimento de si, parece ser o lugar que o negro ocupa para o branco. Fazendo uma revisão direta do texto em francês de Fanon, no qual identifica a palavra *nègre* e não *noir* (como oposição ao branco), Faustino (2021) aponta que o que está em jogo na crítica de Fanon é o decaimento do *nègre* para baixo da dimensão humana, “enquanto coisidade inessencial” (Faustino, 2021, p. 467), lembremos do sentimento de inexistência que já destacamos em Fanon (2008).

Há uma diferença no estatuto de servo (*knecht*) de Hegel e de escravo (*esclave*) de Fanon (Faustino, 2021). O servo, como filho de Deus “guarda em seu voluntarismo assujeitado, um certo pacto que oferece algum benefício ao submisso, em nome da satisfação do desejo do mestre, mesmo que seja o prazer da sua segurança a partir da inserção garantida em uma comunidade maior” (Faustino, 2021, p. 468). Agora, pelo lado do escravo de Fanon, ele é utilizado, e o outro o destrói, manipula, descarta, como uma humanidade inconcebível (Faustino, 2021).

A trajetória do autor acompanha sua obra, como elucida Faustino (2021) ao apontar a inserção de Fanon nos movimentos emancipatórios que colocaram em xeque o colonialismo francês. Tomando como referência a Judith Rollins e Ato Sekyi-Otu é possível pensar que

Fanon se afasta da interpretação especulativa da dialética de Hegel (que é silencioso com relação à revolução haitiana) aproximando-se de um “humanismo radical” que encontra lugar na prática revolucionária (Faustino, 2021). O autor defende com base em outras referências uma “apropriação crítica”, “canibalizada” e “crioulizada” de Hegel por Fanon nos seus escritos (Faustino, 2021). Essa apropriação aponta para uma

.... práxis dialética (e humanista) que permita a afirmação das particularidades negadas, enquanto *negação da negação* que se afirma diante de pseudo-universalizações castradoras, mas não deixe de se negar- sobre o mesmo processo pelo qual se afirma - a própria condição de particularidade ao qual foi submetida, em direção ao encontro com a universalidade concreta do gênero humano. (Faustino, 2021, p. 476).

É um humanismo que aparece, mas com a radicalidade que implica a afirmação da particularidade negada. Isso aponta para a violência e a revolução. Essa prática revolucionária no horizonte se torna interessante como elemento para identificar os “sintomas” que a ausência de resposta da cena colonial produz. Mesmo com toda a resistência quilombola, de mocambos, dos “maroons” e “palenquera”, a abolição da escravização nas Américas não foi, a rigor, uma luta ganha pelos negros com sangue branco como na revolução do Haiti, mas um movimento externo de apropriação de ideais civilizatórios europeus que foi aplicado na América, motivado também pelas implicações econômicas dessa mudança de sistema. Há algo que prescreveu para negro nessa luta a favor da sua liberdade e por isso o racismo retorna de uma forma tão cruel e mal resolvida?

Na conclusão de *Peles negras, máscaras brancas*, e citando a Merleau-Ponty, Fanon (2008) expõe que o negro, em determinados momentos, fica enclausurado no próprio corpo. Em consequência, o negro não alcançou essa consciência de si e é escravo do passado. Mas isso não implica, para o autor, ressuscitar a cultura negra aplastada pela colonização, mas sim, um processo de “desalienação” que lhe permita ou sair do passado ou recusar a atualidade colonial como definitiva. Como vimos com Faustino (2021), não se trata, a rigor, da desalienação que propõe Hegel dado o lugar de inexistência que o negro ocupa para o branco nessa dialética, mas de um processo de humanismo radical no qual a revolução se torna uma das saídas possíveis.

Podemos inferir que a frustração é uma consequência da abolição nas Américas, pois impossibilita o que Fanon chama com Hegel de “consciência de si” ou “desalienação”, mas que podemos nomear a partir de Lacan como um processo de *separação do destino colonial*, no qual o sujeito precisaria se libertar do significante mestre encriptado do passado que o cristaliza hoje em uma posição de gozo (S1 <> a), devido a que “a desgraça do homem de cor é ter sido escravizado” (Fanon, 2008, p. 190).

Se tomamos o comentário de Faustino (2021), podemos pensar que em *Condenados da Terra*, Fanon (1961/1968) produz uma obra menos sobre os processos subjetivos envolvidos na colonização e se enfoca mais no tratamento em duas vertentes. A primeira é política, na qual aparecem proposições libertadoras e descolonizadoras pela via da revolução, que ele mesmo empreende na Argélia; e uma segunda é mais clínica ao refletir sobre as consequências clínicas da tortura dentro dessa guerra pela descolonização, para o qual Fanon (1961/1968) lança mão de vinhetas clínicas de casos atendidos por ele mesmo.

Se em *Pele negra, máscaras brancas*, Fanon fala mais da colonização e suas consequências, aqui o célebre martinicano descreve as características da colonização e torna viável a resposta revolucionária. É o caso de quando afirma que “A descolonização é sempre um fenômeno violento” ou que ela é “simplesmente a substituição de uma ‘espécie’ de homens por outra ‘espécie’ de homens” (Fanon, 1961/1968, p. 25) em que vemos uma tomada de partido com relação ao como se descolonizar que vai além da tarefa dialética. Esse processo seria “o encontro de duas forças congenitamente antagônicas que extraem sua originalidade precisamente dessa espécie de substantificação que segrega e alimenta a situação colonial” (Fanon, 1961/1968, p. 26)

Já que “O mundo colonial é um mundo maniqueísta” (Fanon, 1961/1968, p. 30), podemos pensar que a solução que Fanon (1961/1968) propõe implica uma violência na qual descolonização significa, também, que os últimos se tornem os primeiros: “O colono sofre de uma “tensão muscular” produto de ter ficado “quieto” no seu lugar. Tensão que se manifesta nos sonhos, na violência, primeiro com os seus e depois libera-se periodicamente em explosões sanguinárias” (Fanon, 1961/1968, p. 40). Cusicanqui (2021) expõe, também, que a memória histórica não tratada se reativa nas crises e rebeliões posteriores, exemplificando os episódios de violência da Bolívia, especialmente desde 1970. Essa situação precisa de uma ação, pois “O colonialismo só larga a presa ao sentir a faca na goela” (Fanon, 1961/1968), p. 46). A violência aparece no horizonte como saída emancipatória:

O aparecimento da nova nação e a demolição das estruturas coloniais são o resultado, ou de uma luta violenta do povo independente ou da ação, constritora para o regime colonial, da violência periférica adotada por outros povos colonizados. (Fanon, 1961/1968, p. 53).

Nesta obra Fanon traz um ensaio das consequências políticas da colonização em nações prestes à revolução, e faz uma leitura da violência que continua operando, inclusive, nos líderes políticos após a libertação, indicando que esses líderes são “impolidos” (Fanon, 1961/1968, p.

59). Isso implica que o homem colonizado se liberta na e pela violência. Inclusive, o maniqueísmo do colono produz um maniqueísmo no colonizado, que por sua vez precisa imaginar as combinações para conseguir aniquilar o colono.

Como vimos, a vertente política deste texto está fazendo uma leitura das considerações ao redor da descolonização em nações que utilizam a via armada para consegui-lo, mas enfaticamente está tornando possível a violência como a saída que permite romper com o maniqueísmo próprio que é herdado da colonização.

Em um segundo momento desse texto, o autor se preocupa pelas “perturbações mentais” de sujeitos argelinos que estão lutando pela libertação nacional. Diferentemente das consequências que Fanon extrai com relação ao processo de colonização na primeira obra citada, vemos que aqui há um foco maior nas consequências diretas da guerra para cada sujeito, e menos no enlaçamento passado-presente que nos interessa neste momento. Porém, podemos ressaltar algumas afirmações. Por exemplo, a ideia de que a primeira “perturbação mental” por excelência, seria o fato do colonizado ser desumanizado e colocado no lugar de paisagem da natureza. Assim, podemos extrair algumas conclusões a partir do estudo clínico-político que Fanon (1961/1968) faz; que o sentimento de culpa é inerente à neurose, independentemente da montagem subjetiva do sujeito, como já tinha mostrado anteriormente. De fato, ele retorna de forma sofisticada, em fenômenos elementares ou em formações sintomáticas neuróticas, como os casos de Fanon evidenciaram. Fanon (1961/1968) cita três tipos de casos. Os da classe A que apresentam perturbações tipo “reacional”, incluindo algumas psicoses. A classe B reúne os casos em que o acontecimento desencadeador é a atmosfera da guerra que acontecia na Argélia. E, por último, a classe C inclui os pacientes graves cujas perturbações são produto da tortura, incluindo vários subtipos clínicos.

Outra consequência é que a segregação racial, política e de classe, “tratada” pela violência colonial e pela resposta dos colonizados, está enraizada na forma como se produzem os sintomas. O atravessamento político não pode ser desligado das consequências clínicas. Por mais de que estejamos tratando uma violência de guerra que se assemelhe a outras formas de guerra já conhecidas, o elemento da segregação inerente ao processo traz consequências diferentes para os colonos e os colonizados. A resposta paranoica dos colonizados diante dos colonos que Fanon (1961/1969) retrata em um caso, no qual envolve o assassinato de uma criança europeia, pois eles já estão “sendo assassinados” e “todo mundo está com os franceses”. Nesse caso o elemento político da guerra penetra a formação sintomática.

É interessante pensar, a partir desta obra, que o maniqueísmo próprio da colonização encontra sua ressonância na forma como se estruturam os padecimentos psíquicos da guerra de descolonização, especificamente nas respostas perante a guerra de pessoas argelinas. E, assim, podemos concluir que para Fanon o tratamento desse passado colonial que cristaliza implica uma violência, que permita fazer um corte dessa dinâmica temporal já estabelecida pelo dispositivo colonial. Para Fanon, talvez, o encriptamento se desfaz a partir de uma escavação profunda que mexe com as suas bases e a destrói. Mas essa violência só é possível de ser operacionalizada com o uso da revolução armada?

Em síntese, os anacronismos que Fanon propõe e que se destacam para nossa indagação são diversos, mas podemos resgatar alguns mais importantes. Primeiro, o sentimento de inexistência que o sujeito negro sente constantemente em uma *situação colonial* e a necessidade de se espelhar no branco para existir. Isso é acompanhado de uma *fantasia abandonica* que o negro reafirma nas suas parcerias, nos seus sintomas e na relação com o mundo. Essa fantasia pode não ter nenhum correlato com a história individual. A defesa constante do negro, que denominamos como *defesa encriptada* é um elemento que não responde a um trauma individual, mas a uma história do coletivo: é como se o negro estivesse à defensiva por causa da cena colonial na qual seu coletivo foi colocado outrora. Outro elemento interessante é um *esquema corporal fraturado pelo outro* no qual o negro, na ótica de Fanon, precisa constituir ainda uma imagem do corpo, ao ser destituído da sua humanidade constantemente, inclusive pela noção de *selvageria* e *maldade* que a ele é atribuída sem motivo nenhum, e que se representa nas histórias, fantasias, sonhos e personagens caricaturescos da época que se criam sobre o negro.

Uma das cristalizações que Fanon denuncia de forma brilhante e que mais interessa para este trabalho é a impossibilidade de reconhecimento de si (partindo da dialética de Hegel) por causa da humanidade do negro estar em questão. Isso faria com que a constituição da consciência de si implicasse em um processo violento no qual, a partir de um humanismo radical, o negro reclama por sua humanidade. Isso seria o que Fanon sugere como uma resposta maniqueísta a um problema maniqueísta: os últimos serão os primeiros.

Fanon expõe eruditamente, também, com uma escrita visceral, como a sujeição psíquica do negro (implicando uma série de processos inconscientes) no seu contemporâneo (podemos extrair consequências para o nosso também) responde a marcas coletivas e políticas alheias a sua história individual. Porém, sua manifestação em termos de “psicopatologia” do colonizado retorna para o sujeito com uma sutil intimidade. Quer dizer, talvez Fanon elabore uma

psicopatologia cuja gênese vai além da semiologia individual e aponta para a história e o coletivo.

Contudo, a saída que encontramos em Fanon é a de perturbar o maniqueísmo do passado-tão-presente colonial. Concordamos que a ação e o movimento próprios da descolonização precisam colocar o sujeito negro e colonizado no centro, e que talvez o processo de abolição da escravização (como descolonização) ou a independência do Brasil não foram conseguidos por um movimento de agência desse sujeito, mas por uma série de acordos e concessões do colonizador. Talvez, essa ausência de violência implique em um não tratamento desse maniqueísmo, e uma elocubração simbólica (sintomática) que resiste até hoje através do mito da democracia racial, forma de denegação, como veremos com Lélia Gonzalez. É preciso colocar no horizonte, a partir de Fanon, os efeitos subjetivos da ação do sujeito negro no seu próprio processo de desalienação/separação. Talvez essa seja uma das melhores formas de romper com a cristalização desse passado que sobrevive no presente.

c. Com Grada Kilomba: a metapsicologia da plantação.

Grada Kilomba é uma autora (psicóloga, psicanalista e artista) que ganhou reconhecimento nos últimos anos graças a sua tese de doutorado publicada em formato de livro denominada *Memórias de plantação: episódios de racismo cotidiano*, na qual analisa falas de algumas mulheres negras que vivem em contextos eurocêntricos e brancos que narram a forma como o racismo aparece nos seus cotidianos. Este livro também foi adaptado para o teatro em 2013, o que levou a autora a um reconhecimento ainda maior e a uma popularização das suas ideias em públicos diversos para além dos campos da psicologia, da psicanálise e das relações étnico-raciais. É sobre este livro que tentaremos extrair algumas consequências para nossa questão. Acreditamos que Kilomba (2019) faz um tecido argumentativo visando uma metapsicologia da plantação, com o objetivo de entender os mecanismos em jogo no racismo cotidiano que é produto de uma lógica colonial não superada, uma ferida aberta, como ela disse. Porém, nessa metapsicologia o foco nas relações do *eu* é notório dando mais relevância para o ponto de vista dinâmico, o que não é sem consequências, como veremos no final.

O primeiro elemento que chama nossa atenção é o título que com a ideia de “memória” de “plantação” sugere um elemento temporal da memória que é próprio da experiência da colonização e da sua reverberação contemporânea. Pensamos que Kilomba (2019) faz uma leitura psicanalítica dos elementos inconscientes próprios dos herdeiros da colonização, do lado

do colonizado e do lado do colonizador, ressaltando que, a diferença da teoria lacaniana, sua proposta parece estar enraizada na perspectiva da psicologia do eu.

Ela começa seu texto indicando o ato de escrever como um ato para tornar-se sujeito:

Esse verso descreve como o processo de escrever é tanto uma questão relativa ao passado quanto ao presente, e é por isso que começo este livro lembrando do passado a fim de entender o presente, e crio um diálogo constante entre ambos, já que o racismo cotidiano incorpora uma cronologia que é atemporal. (Kilomba, 2019, p. 29)

Kilomba (2019) nos aponta de entrada à noção de que o racismo guarda uma atemporalidade, e por isso passado e presente estão entrelaçados de forma íntima: “De repente, o passado vem a coincidir com o presente, e o presente é vivenciado como se o sujeito negro estivesse naquele passado agonizante, como o título do livro anuncia” (Kilomba, 2019, p. 30).

O simbólico e a imagem também ganham protagonismo no texto de Grada, pois “A máscara representa o colonialismo como um todo” (Kilomba, 2019, p. 33). Essa máscara produz uma deformação que implica que:

Enquanto o sujeito negro se transforma em inimigo intrusivo, o branco torna-se a vítima compassiva, ou seja, opressor torna-se oprimido e o oprimido, o tirano. Esse fato é baseado em processos nos quais partes cindidas da psique são projetadas para fora, criando o chamado ‘Outro’, sempre como antagonista do ‘eu’” (Kilomba, 2019, p. 34-35)

A explicação a partir do elemento projetivo e dos mecanismos de defesa do eu é amplamente utilizado por Kilomba no seu texto: negação e projeção da cisão da parte má e boa são explicitadas como um dos maiores pressupostos teóricos da sua tese. Mas o elemento mais interessante dessa oposição é a ideia de que a branquitude forja o inconsciente da negritude, pois é como se o “inconsciente coletivo” (sem críticas ou maiores elaborações do termo jungiano) fosse programado para a alienação, decepção e trauma psíquico, pois a imagem da negritude não é realista e corresponde a uma projeção da branquitude (Kilomba, 2019). No mesmo caminho que vimos com Fanon, a autora menciona uma inexistência: “No racismo o indivíduo é cirurgicamente retirado e violentamente separado de qualquer identidade que ela/ele possa realmente ter” (Kilomba, 2019, p. 39).

E para a autora, o trauma carrega um elemento de transmissibilidade que não remete a uma primeira cena traumática vivida pelo sujeito, mas a um elemento da história anterior ao sujeito e essa fundamentação traumática tem a ver com uma alteridade radical na qual o negro é colocado com relação ao branco:

Parece, portanto, que o trauma de pessoas negras provém não apenas de eventos de base familiar, como a psicanálise argumenta, mas sim do traumatizante contato com a violenta barbaridade do mundo branco, que é a irracionalidade do racismo que nos coloca sempre como a /o ‘Outra/o’, como diferente, como incompatível, como conflitante, como estranha/o e incomum. (Kilomba, 2019, p. 40)

Quer dizer, para Grada Kilomba, o elemento encriptado do colonialismo radica na colonização perpétua do homem ou da mulher negra no lugar de outrem radical para o branco, mas sendo o branco quem dispõe desse lugar e quem tem o privilégio de nomear a diferença. Para isso, o branco lança mão de diversos mecanismos de defesa, como a projeção, a negação e a cisão, além da racionalização e da intelectualização que “acalmam” seu sentimento de culpa (Kilomba, 2019). Por exemplo, quando o branco justificou o racismo de forma científica ou quando monta uma estratégia para investir esforços em acreditar que a raça não existe para reduzir os desejos inconscientes agressivos com relação às outras/os.

A tese principal, a nosso ver, é que a metapsicologia da plantação se produz por uma cisão radical que o branco faz, ao colocar a branquitude como orientação e ideal, e ao pôr nas costas do sujeito negro o resto que sustenta a branquitude, seja pela via da projeção do pior, da negação do racismo, e da racionalização de uma posição racista, constituindo o sujeito branco como o “civilizado” e “decente” enquanto homens e mulheres negras ocupam o lugar da selvageria, infantilização e erotização.

Assim, o racismo cotidiano, como memória da plantação é definido, não como um “ataque único” ou “evento discreto” e sim como: “uma ‘constelação de experiências de vida’, uma ‘exposição constante ao perigo’, um ‘padrão contínuo de abuso’ que se repete incessantemente ao longo da biografia de alguém – no ônibus, no supermercado, em uma festa, no jantar, na família” (Kilomba, 2019, p. 80).

A partir dessa definição, Kilomba (2019) extrai elementos do discurso de algumas mulheres negras que são entrevistadas sobre o racismo cotidiano. Para efeitos da nossa pesquisa, mencionaremos só as principais conclusões que desse estudo nos ajudam a entender a atemporalidade da colonização, e em consequência do racismo, e assim as provocações que Kilomba faz e contribuem para nossa pesquisa.

A temporalidade mistura-se com a espacialidade quando mulheres negras nascidas em contextos europeus são questionadas com a pergunta “de onde você vem?” que poderia traduzir ou ser um aviso do apontamento “onde você deveria estar” (Kilomba, 2019). Isso verifica o elemento atemporal da colonização que assinala um estranhamento para a corporeidade negra,

como se estivéssemos em séculos passados em que essa convivência racial seria impensável: um negro com residência e status de cidadão na Europa. No Brasil, poderíamos pensar isso no estranhamento que causam homens e mulheres negras em espaços ligados a uma classe social alta (e em consequência branca), como os repetidos episódios que já a mídia retratou nos quais mulheres que estão circulando nesses espaços são fácil e rapidamente confundidas com empregadas da limpeza. Não é diretamente uma pergunta como “de onde você é?”, mas sim uma pergunta invertida sobre “onde você deveria estar?” que ganha uma tradução imediata para o Brasil: seu lugar é na Senzala ou na cozinha me servindo.

Um traço, esta vez do corpo, que ganha uma relevância presente, mas que está ancorado no passado é o cabelo, como nos ensina Kilomba (2019), quem expressa que o cabelo se tornou o instrumento mais importante da consciência política entre africanas e africanos da diáspora por ser o sinal mais significativo de racialização. O apagamento desse traço evidencia, assim, uma tentativa de controle do corpo negro e um assujeitamento da negra/negro a um ideal que é alheio que lhe nega sua própria corporeidade. É como se o cabelo fosse um traço de animalidade reconhecido assim a partir da diferença colonial que implicou na racialização. Traço que precisa ser apagado pela via do corte ou do alisamento.

Com a palavra N. vemos um desdobramento maior de uma teoria do trauma e da temporalidade nesta autora. Essa palavra surge no contexto colonial de desumanização de sujeitos da diáspora africana e entra em uma cadeia de equivalências de termos como primitividade, animalidade, ignorância, preguiça, sujeira e caos. Nesse caso, a linguagem tem um poder de perpassar a temporalidade: quando uma pessoa negra é chamada de N está sendo colocada em uma cena colonial (Kilomba, 2019). Em uma cena colonial que é vivida a partir de uma *situação colonial* como denominamos esses momentos do presente que remetem a uma experiência de uma história que não é exclusiva do sujeito, mas que abrange a da colonização:

Experiencia-se o presente como se estivesse no passado. Por um lado, cenas coloniais (o passado) são reencenadas através do racismo cotidiano (o presente) e, por outro lado, o racismo cotidiano (o presente) remonta cenas do colonialismo (o passado). A ferida do presente ainda é a ferida do passado e vice-versa; o passado e o presente entrelaçam-se como resultado. (Kilomba, 2019 p. 158).

Quer dizer que a linguagem tem o poder de transportar o sujeito ao passado e o deixar preso na cena colonial à qual ele é convocado pela alteridade branca que o racializou. Há uma experiência de corpo quando essa palavra é convocada, como demonstra Kilomba (2019) a partir das entrevistas realizadas.

Outro elemento sobre o tempo que se coloca nessa tese é a impossibilidade que os homens e mulheres negras têm de responder pelo passado e seus antepassados, o que permite a Kilomba (2019) definir as pessoas da diáspora africana com identidades fraturadas: “O passado, portanto, coexiste com o presente, e a memória da escravização é parte do presente. Essa sensação de atemporalidade é uma característica do trauma clássico” (Kilomba, 2019, p. 181).

Vimos com Fanon que, diferente do extermínio das origens que o antisemitismo promove, o racismo ao negro implica uma desumanização e um apagamento. Kilomba (2019) dá continuidade a esse lugar que o negro ocupa na branquitude para evidenciar como o suicídio aparece como elemento que cristaliza essa posição, já que:

O racismo força o sujeito negro a existir como ‘Outra/o’, privando-o de um eu próprio. O suicídio pode assim, de fato, ser visto como um ato performático da própria existência imperceptível. Em outras palavras, o sujeito negro representa a perda de si mesmo, matando o lugar da Outridade. (Kilomba, 2019, p. 188)

Quer dizer, se para Kilomba (2019) o ponto de atemporalidade que cristaliza a subjetividade do negro é lugar de ser outridade radical para o branco, no qual recebe o “pior” da cisão que a branquitude faz entre o “bom” e o “ruim”, o suicídio seria a máxima expressão dessa herança. No suicídio que o negro faz ligado ao racismo, a existência imperceptível se contesta, pois ele renega um lugar como outridade apagada. Não podemos esquecer que a ausência de humanidade foi o argumento principal que permitiu a racialização de homens e mulheres negras e sua posterior escravização.

E em consequência, no contexto da colonização, o suicídio poderia, segundo Kilomba (2019), emergir como um ato de tornar-se sujeito: “decidir não mais viver sob as condições do senhor branco é uma performance final, na qual o sujeito negro reivindica sua subjetividade” (Kilomba, 2019, p. 189).

O suicídio seria uma resposta para advir como sujeito, de acordo com isto: “O suicídio é, em última instância, uma performance da autonomia, pois somente um sujeito pode decidir sobre sua própria vida ou determinar sua existência” (Kilomba, 2019, p. 189). Porém, ele também é a perfeição da existência como Outro do branco, um retrato perfeito de uma desqualificação (Kilomba, 2019), um ato de não existência levado até as últimas consequências.

Para concluir, Kilomba (2019) proporciona uma interessante reflexão sobre a descolonização do eu que nos ajuda nessa empreitada entre o tempo e a colonização. Como primeira medida, ela afirma que “a teoria da memória de Freud é, na realidade, uma teoria do esquecimento” (Kilomba, 2019 p. 213). Quer dizer, a teoria da memória seria uma teoria da sua

própria falha, falha que estaria ligada ao traumático. É nesse ponto que o racismo cotidiano e trauma se enlaçam a partir da ideia de plantação:

A ideia de ‘esquecer’ o passado torna-se, de fato, inatingível; pois cotidiana e abruptamente, como um choque alarmante, ficamos presas/os a cenas que evocam o passado, mas que, na verdade, são parte de um presente irracional. Essa configuração entre passado e presente é capaz de retratar a irracionalidade do racismo cotidiano como traumática. (Kilomba, 2019, p. 213).

O esquecimento se torna impossível dado que a ferida colonial permanece aberta e no cotidiano lembra ao sujeito esse lugar que lhe é imposto como alteridade pela branquitude. Interpretamos essa corroboração como se existisse por trás dessa sensação de um “passado incrustado no presente” um *continuum colonial*. Assim, sem conseguir esquecer ou elaborar, o sujeito negro se torna preso da repetição da mesma situação colonial com diversas faces, como Kilomba (2019) ilustra com narrativas de mulheres negras.

Essa repetição é produto do trauma colonial que tem três características: o choque violento, a separação e a atemporalidade (Kilomba, 2019). O racismo cotidiano está longe de ser um evento isolado e pertence a um acúmulo de episódios que repetem uma história de “trauma colonial coletivo”, nas palavras da autora. O choque violento não é somente um resultado de uma agressão racista, mas do efeito de retorno (como vimos com a palavra N): de ser colocado de volta para o cenário colonial. Nos termos que implicam o Brasil, de ter que voltar para Senzala. A separação implica a colocação do negro no lugar do Outro, a hipótese forte da autora. E a atemporalidade disse dessa indiferenciação do passado e do presente, no qual o momento do passado é vivenciado como se fosse do presente e vice-versa. Racismo e colonialismo coincidem em um mesmo tempo, ainda que pertençam a momentos históricos diferentes, o primeiro é consequência do segundo: “A escravização e o colonialismo podem ser vistos como coisas do passado, mas estão intimamente ligados ao presente” (Kilomba, 2019, p. 223). Kilomba (2019) afirma que o racismo cotidiano nos coloniza de novo ao nos colocar em cenas do passado colonial.

Como consequência de seu pensamento, acreditamos que para Kilomba (2019) o racismo cotidiano tem a função de manter viva a chama do colonialismo e de dar corpo para essa assombração colonial ao colocar o sujeito negro de novo nesse lugar de Outra/o radical para o branco. E isso se deve, como a autora expressa no final, a um mau tratamento do luto por parte do sujeito branco que se recusa a que os Outros/as racializados se tornem iguais a ele. A palavra violência não aparece no vocabulário de Grada Kilomba como uma saída para a descolonização, porém, como romper essa maldição senão com um ato que gere uma fratura na

estrutura da cena colonial? A saída que Grada Kilomba propõe para a descolonização é a de tornar-se sujeito a partir da escrita e da enunciação própria, quase como um avesso e recusa ao lugar de Outra/o que é dado pela instauração da metapsicologia da plantação.

É interessante o quanto essa elaboração contribui na nossa pergunta, validando a partir de uma tese já elaborada a hipótese de que o colonialismo se sustenta até os dias de hoje através de mecanismos e processos inconscientes que se fundamentam em uma outra relação com o tempo. A tese de Kilomba é basicamente a ideia de que o racismo cotidiano trabalha para o colonialismo que se recusa a abandonar os corpos negros e que se sustenta na alteridade radical na qual sujeitos negros/as são colocados/as. Porém, grande parte das suas elaborações tomam como referência os mecanismos de defesa do eu, e o *eu* sozinho é por excelência uma instância que lida com o presente na sua função integradora. Inclusive, quando Freud (1923/1976) desenha no *Eu e o isso* as diferentes vertentes do *eu* nessa reformulação tópica, vemos como a memória pulsional se localiza também do lado do *supereu* (ao ser feito, não só, de resíduos e escolhas objetais do *isso*) a partir da influência que tem as percepções auditivas quando fazem traço mnêmico, como Freud lembra: as palavras são o resíduo mnêmico de palavras que foram ouvidas. Quer dizer, o *eu* na teoria freudiana, no começo, mas também a partir da segunda tópica está mais relacionado aos processos da percepção e da consciência do mundo exterior em interação com os processos mnêmicos que dizem do que se transmite pela via da linguagem. O *eu* sozinho não tem a capacidade de transmitir algo da história coletiva, a nosso ver, por isso, talvez, uma sustentação dessa atemporalidade e transmissibilidade da colonização pela teoria que se enfoca exclusivamente nos mecanismos e defesas do *eu* encontra-se em um ponto de limite. Porém, é indubitável o valioso aporte de Grada Kilomba, mas nos perguntamos: como ler essa atemporalidade para além da centralidade do *eu*? Como pensar essa transmissibilidade com a psicanálise apelando ao recurso mnêmico como ele é definido inicialmente por Freud? Retomaremos isso mais adiante.

d. Com Lélia Gonzalez: há neurose brasileira.

Lélia Gonzalez é uma grande figura para o movimento negro no Brasil, especialmente para o feminismo negro, crescente na época dos seus mais importantes ensaios. Sua história de escalonamento político e social e de notoriedade no seu pensamento é admirável e seguida por pessoas de diversas áreas e interesses. Mas, além disso, Gonzalez foi uma leitora da psicanálise (e analisante), como também da cultura brasileira com as lentes da neurose psicanalítica. Assim, alguns textos essenciais desta autora permitem continuar a reflexão sobre um passado colonial

que sobrevive ou se incrusta no presente a partir da advertência que a autora nos faz: há uma neurose particular que cabe ao Brasil tratar.

Em *Racismo e sexismo na cultura brasileira*, Gonzalez (1983) apresenta algumas hipóteses sobre o que ela denomina como sendo a neurose cultural brasileira, sendo o racismo o sintoma que a caracteriza. Seus postulados iniciais são interessantes para essa dimensão do tempo que estamos indagando. A autora estrutura seu argumento a partir da ideia de *consciência* como lugar do encobrimento e da alienação e de *memória* como o não saber que se conhece, de emergência da verdade como estrutura de ficção, de forma muito parecida como opera a teoria freudiana. Dois conceitos que nomeiam, de um lado, o encobrimento do simbólico e, do outro, o que está encriptado e retorna. Por exemplo quando afirma que “a consciência faz tudo pra nossa história ser esquecida, tirada de cena. E apela para tudo nesse sentido... Só que isso tá aí... e fala” (Gonzalez, 1983, p. 226-227).

É interessante como o texto de Gonzalez coloca questões que parecem já ter sido abolidas, mas que continuam aparecendo, como a perseguição policial aos negros e a coisificação do corpo da mulher negra. Isso nos convida a pensar em um anacronismo do racismo ao negro no Brasil, contribuindo na relação entre psicanálise e história. Parece que há várias questões que resistem a mudar com o passar do tempo, como se respondessem às leis atemporais do inconsciente, no caso, dessa *memória* como a autora colocou e como veremos também no final deste capítulo. Parece que a noção de memória freudiana se torna relevante para entendermos essa dimensão atemporal da experiência da colonização. Esse assunto parece ser entendido de forma mais extensa com relação ao lugar da mãe-preta e da mulher preta. Por exemplo, no carnaval, quando a mulher preta é erotizada e ganha um protagonismo que contrasta com um apagamento que acontece o resto do ano.

Essa mãe-preta no exercício da sua função materna “passou todos os valores que lhe diziam respeito pra criança brasileira, como diz Caio Prado Júnior. Essa criança, esse infans, é a dita cultura brasileira, cuja língua é o pretuguês” (Gonzalez, 1983, p. 235). Com essa afirmação teríamos um importante correlato de transmissão da marca da colonização pela via da linguagem e da língua portuguesa, agora o pretuguês, que foi subvertido de forma sutil pelas invenções que o encontro da língua tem com a corporeidade de sujeitos da diáspora africana. Essa provocação de Lélia Gonzalez se torna indispensável para o que iremos trabalhar no capítulo dedicado à voz e à linguagem, pois com Lacan temos suficientes elementos para propor uma formalização dessa hipótese a partir do conceito de *lalíngua* como já o fizemos em outro momento (Moreno, 2021) e que retomaremos.

Em outros momentos, Lélia Gonzalez faz um uso da psicanálise para a leitura da subjetividade implicada no processo de colonialismo/escravização no Brasil. Por exemplo, na *Entrevista ao Pasquim* quando menciona que a ideologia do branqueamento é um mal principal que atinge aos negros, e consiste na ilusão de pensar que você é diferente dos outros negros, criando assim uma cortina ilusória (Gonzalez, 1986/2020a). Algo que se parece com o que já vimos em Fanon, como se houvesse uma tentativa de apagar a história do corpo negro a partir de um movimento de aproximação com o ideal da branquitude. Como se o escravo ganhasse sua liberdade na medida que consegue colorir sua fantasia de ser branco.

Gonzalez (1988a/2020b) propõe, também, uma categoria político-cultural de “amefricanidade” que permitiria fazer contraponto às tentativas imperialistas dos Estados Unidos de não enxergar o resto da América. O racismo à brasileira opera em uma negação a partir do mecanismo de *verneinung* ou de denegação. Hipótese resgatada também por Guerra (2021).

Nessa perspectiva da temporalidade, é importante a denominação que ela dá para esse racismo. Indica que o que acontece na “América Ladina” é um *racismo por denegação*, no qual as teorias da miscigenação à falsa democracia racial ganham protagonismo (Gonzalez, 1988a/2020b). Isso é atribuído à colonização luso-espanhola e encontra na história da formação dos países ibéricos uma explicação. Para a autora, a história de invasão de impérios árabes africanos na península ibérica faz com que eles tenham adquirido uma “sólida experiência quanto aos processos mais eficazes de articulação das relações raciais” (Gonzalez, 1988a/2020b, p. 118). As sociedades da América Latina foram herdeiras das lógicas de classificação social e das técnicas administrativas e judiciárias dessas cidades europeias. Essa lógica só se sustenta pela ideologia do branqueamento e alimenta uma superioridade branca e um desejo do negro de se embranquecer, acompanhado pela negação da própria raça e cultura, contrário ao que acontece com o *racismo aberto ou de segregação explícita* que reforça a identidade racial dos negros, caso dos Estados Unidos e da África do Sul.

A força e resistência nos países onde há *racismo por denegação* se apresenta pela via cultural principalmente. O que restou como resistência precisou de uma sutileza penetrante na cultura diante da ausência de nomeação, talvez por isso o dispositivo analítico permita compreender a diferença colonial, pois encara a contradição tão necessária para entender essa transmissão. Com esse panorama, o reconhecimento dos “amefricanos” e das “amefricanas” como a descendência dos africanos trazidos pelo tráfico negreiro, identificados na diáspora uma

experiência histórica comum que merece ser conhecida, torna-se o melhor tratamento desse racismo.

Com Lélia Gonzalez entendemos que há uma neurose brasileira a ser tratada para além do indivíduo. Freud (1939/2018) nos ensina que à massa podem ser aplicadas regras e mecanismos análogos aos do indivíduo neurótico, então faz sentido que a neurose cultural brasileira seja colocada no foco da psicanálise. O lugar da mulher e da mãe-preta é essencial para entender essa neurose, pois é um lugar cheio de complexidades e de situações históricas abertas, o contraste entre apagamento e erotização da figura da mulher negra é corolário disso. Finalmente, o pretuguês se apresenta como os restos das línguas africanas que eram faladas pelos homens e mulheres escravizados que sobreviveram na língua formal. Podemos pensar que como fósseis da colonização ou criptas, como veremos no final.

Estas três importantes referências para a formalização da subjetividade envolvida na colonização e no racismo, Fanon, Kilomba e Gonzalez, permitem dar maior sustento a nossa hipótese de que há anacronismos que aparecem como marcas da colonização e que se apresentam para o sujeito negro como um elemento do passado que se incrusta no presente ou de um *continuum* que vem de um passado e se presentifica “o tempo todo”. Essa atemporalidade irá sustentar nosso trabalho a partir de agora. Esse é o motivo deles terem ocupado uma grande parte neste capítulo, além de ser indispensável reconhecer o seu aporte aos estudos sobre as relações étnico-raciais e à psicanálise. De diferentes épocas, territórios, antecedentes epistemológicos e interesses acadêmicos, esses três autores permitem extrair algumas conclusões importantes.

É explícita a fragilidade da linha que divide o passado e o presente quando refletimos sobre as experiências de colonização e de racismo. Para os autores, especialmente para Fanon e Kilomba, o passado e o presente estão misturados; em uma situação colonial não é possível reconhecer o que pertence ao passado e o que faz parte do presente, isso permite inferir uma temporalidade perturbada. Veremos como esse elemento ganha corpo quando é tratado pela psicanálise.

Outro elemento interessante que aparece em relação aos autores é a sensação de inexistência do homem e da mulher negra. Em Fanon, esse elemento é constitutivo e aparece como uma destituição subjetiva radical; em Kilomba, aparece a partir do estranhamento que causa o racismo cotidiano, no qual chega-se a questionar as origens e o lugar que ocupam mulheres negras em sociedades europeias.

A diferença racial traz consigo, também, um lugar para a alteridade racial. Para os três autores, o homem a mulher negra se colocam como uma outridade para o “mundo branco”. Quer dizer, ele aparece como uma alteridade radical. Mas, vemos que não aparece como uma alteridade recíproca, como nos lembra Faustino (2021), no qual o sujeito branco toma como referência para sua constituição, mas como uma outridade que poderíamos entender está “cristalizada” no destino colonial de dominação. As cenas de racismo cotidiano que Grada Kilomba menciona apresentam essa cristalização, assim como o lugar de selvageria que o homem negro ocupa na fantasia do branco que Fanon denuncia e que chega a ser tão inassimilável para este último que o negro progressivamente se torna “branco” ao falar melhor a língua do colonizador. Também em Fanon, encontramos a dificuldade de o negro atingir a “consciência de si”, pois o lugar que ocupa para o branco é um lugar desumanizado, que tem mais a ver com a figura do escravo que a do servo que Hegel propõe. Já em Gonzalez, vemos como a mulher negra se torna esse elemento representativo de alteridade radical, ao mesmo tempo erotizada e exaltada como troféu no Carnaval e delegada às funções de doméstica, “mucama” o resto do ano.

Enfim, há marcas da colonização que se transmitem? Sem dúvida esses autores permitem afirmá-lo. Nesta pesquisa, ocupar-nos-emos da marca da linguagem que cristaliza a subjetividade da pessoa racializada e de seu retorno pela via do corpo. Mas, antes, é preciso voltar às nossas perguntas para tentar formalizar o mecanismo ou a forma pela qual essa temporalidade aparece perturbada e o modo como essas marcas se transmitem. É com Freud que iremos começar esse percurso.

e. Transmissão e verdade histórica: o passado no presente a partir de Moisés.

Retomemos a nossa primeira afirmação e hipótese de que há anacronismos na experiência colonial que criam a sensação de um passado que se incrusta no presente. Isso permite costurar uma relação entre o colonialismo interno (um conceito próprio dos estudos pós/de/contra coloniais) e uma materialidade inconsciente dessa experiência.

Como se transmite a experiência da colonização ao ponto de uma experiência “comum” se tornar uma *situação colonial*? Fanon, Kilomba e Lélia Gonzalez esboçam algumas ideias sobre essa transmissão, por exemplo. Fanon o faz a partir da noção de uma ausência de consciência-de-si para o negro dada a impossibilidade de ser reconhecido como humano pelo branco, uma “zona de não ser” como o mesmo autor menciona. Grada Kilomba argumenta menos sobre um mecanismo de transmissão e mais sobre uma descrição do processo de

atualização que acontece quando o racismo cotidiano retorna o sujeito para a cena colonial, dado um lugar de alteridade (o sujeito negro/a como Outro/a do branco) que ainda não conseguiu se desvencilhar. Lélia Gonzalez, por outro lado, faz uso da hipótese da linguagem como mecanismo pelo qual a neurose brasileira se perpetua até hoje, mas também a forma de resistência que o negro encontra, vemos no pretuguês uma configuração disso.

Vamos retomar Freud para lançar algumas luzes sobre essa transmissão. E com seu texto sobre Moisés, *O homem moisés e a religião monoteísta*, de 1939 (escrito em vários momentos, mas concluído só nesse ano), temos elementos para lançar algumas hipóteses. A afirmação de que “Tudo o que é novo teve seus preparativos e condições no que veio antes” (Freud, 1939/2018, p. 20) poderia servir como resumo simples do que Freud propõe nesse texto e que vai servir para nossa reflexão, especialmente a partir do conceito ou noção de *verdade histórica*, ligado à transmissão da tradição, ao trauma e ao retorno do recaiado. A questão principal que tentaremos desdobrar é *como a noção de verdade histórica ajuda na compreensão desse passado escravista que se incrusta, permanece ou reverbera no presente?* Finalmente, algumas noções auxiliares à compreensão freudiana nos ajudariam a contornar nossa pergunta, tais como o papel das insígnias na transmissão de um passado colonial, a própria forma como a tradição acontece, extraíndo considerações do texto freudiano e a ideia de “criptas” de um passado que tem efeito no presente. Partimos da hipótese de Freud sobre Moisés, para desdobrar algumas reflexões que o autor traz sobre o trauma e a transmissão, para assim, explicitar a importância do retorno do recaiado e a forma como a verdade histórica se torna um articulador interessante.

Sendo um texto cujo protagonista é Moisés, não é possível avançar na discussão sem falar do líder da matriz religiosa monoteísta. Porém, não é sobre ele que nossos argumentos versam, mas sobre o que Freud extrai da função de Moisés na constituição da religião monoteísta, sendo ele, e a religião, secundário para nossa reflexão, porém de extrema importância para formalizar aquilo que aparece de inédito naquele momento da obra de Freud.

Freud (1939/2018) começa seu primeiro ensaio sobre Moisés indicando a tradição de heróis que são largados pelos pais e retornam se vingando deles, tais como Moisés, Ciro, Rômulo, Édipo, Perseu, Hércules, entre outros. É sobre esse efeito de retorno que sua argumentação vai ganhar corpo no final do texto. Para falar de Moisés, Freud argumenta de diversas formas, e várias vezes no texto⁶, uma hipótese de que ele seria egípcio e não hebreu.

⁶ Texto que é feito em três ensaios escritos em diferentes momentos da história do autor, com os atravessamentos políticos que a Guerra e o terceiro Reich implicaram na sua construção e na sua publicação (Moreira, 2014).

O monoteísmo teria uma origem egípcia que depois seria difundida a partir do judaísmo. O judaísmo, nessa perspectiva, teria herança na religião de Aton, uma das primeiras religiões monoteístas da história promulgada pelo faraó Akhenaton, também conhecido como Amenófis IV.

Após a morte do Rei, a religião que ele impôs, e que teria sido resultado de uma abolição do politeísmo, criou nesse Moisés egípcio uma posição messiânica: “era uma tentativa heroica de lutar contra o destino” (Freud, 1939/2018, p. 25). Moisés tomou para si um desses povos de tribos semitas e se colocou à frente da sua migração com “mão forte”. Para Freud, esse êxodo ocorreu de modo pacífico e sem perseguição.

Outra hipótese que Freud coloca no trajeto do texto é que Moisés teria sido morto em um ato de rebelião e com sua morte a religião foi abandonada, sem isso impedir que a transmissão acontecesse por vias diferentes ao registro escrito. O autor fundamenta seu argumento no fato de que entre a derrocada de Moisés e o estabelecimento da religião em Cades passaram duas gerações ou mesmo um século. Quer dizer, há uma lacuna de tempo que abre possibilidades interpretativas sobre o que teria acontecido. Nesse ponto, ele argumenta a circuncisão como uma prática egípcia que foi herdada por essa matriz egípcia desse Moisés, sendo esse elemento um “fóssil-guia” (Freud, 1939/2018).

Para Freud, a época entre o êxodo e a tomada de Canã é “particularmente nebulosa” (Freud, 1939/2018, p. 47). Em consequência teria existido, posterior à morte do Moisés egípcio, um outro Moisés, um midianita. Freud argumenta que o Moisés egípcio talvez nunca esteve em Cades e nunca ouviu o nome de Jeová assim como o midianita jamais esteve em Egito e nada sabia de Aton. Haveria aí uma espécie de junção: “com a finalidade de juntar as duas pessoas, coube à tradição ou à lenda a tarefa de levar o Moisés egípcio para Midiã, e vimos que circulava mais de uma explicação para isso” (Freud, 1939/2018), p. 34). Assim, instalou-se uma nova religião com o apagamento das anteriores e todo traço egípcio foi negado. Jeová foi perdendo suas características próprias e adquiriu semelhança com o Deus de Moisés, Aton.

Essa seria a hipótese central de Freud para descrever a história de Moisés e do nascimento do monoteísmo, em uma preocupação, talvez por entender o lugar do judeu no mundo (sua particularidade, caráter, como ele coloca várias vezes no texto) e dando algumas indicações sobre o antissemitismo de forma mais sutil. Freud se serve das hipóteses de Meyer (unificação de religiões, Moisés com egípcio) e de Sellin (assassinato de Moisés pelo seu próprio povo) para argumentar essas afirmações. O interessante para esta pesquisa são os

argumentos psicanalíticos que são elaborados por Freud para sustentar sua indagação e que permitem estabelecer uma pergunta sobre a temporalidade da colonização. Uma lacuna de tempo, pois entre a saída do Egito à fixação do texto bíblico sobre Esdras e Neemias aconteceram uns oitocentos anos, o que implica que a religião de Jeová tinha se transformado e “retrocedido” até chegar em concordância com a religião original de Moisés. A narrativa dos sacerdotes teria servido, para Freud, como uma forma de estabelecer um continuum entre o seu presente e a antiga era mosaica, negando o fato mais saliente para Freud da religião Mosaica: a lacuna entre a legislação de Moisés e a posterior religião judaica que gradativamente foi fechada pela união dessas duas religiões.

Como se chegou a esse ponto? Como se preencheu essa lacuna? Não é possível explicar essa hipótese deixando de lado a noção de trauma, e para esses acontecimentos haveria uma dimensão traumática que estaria por trás da instauração do monoteísmo. Essa condição traumática teria precisado de uma materialidade inconsciente na transmissão com o período de latência, que é o outro nome que ganha essa lacuna. A partir disso, Freud proporciona elementos para desdobrar argumentos a favor de uma transmissão de elementos do passado que se incorporam no presente de uma cultura ou de uma “massa”, como ele chega mencionar no texto.

Freud menciona, dessa forma, dois tempos na fundação da religião judaica:

Expressando nosso resultado numa formulação bastante sucinta: às conhecidas dualidades dessa história — dois povos que se unem para formar a nação, dois reinos em que esta nação se divide, dois nomes de divindade nos textos-fonte da Bíblia — acrescentamos duas novas: duas fundações da religião, a primeira reprimida pela segunda e, contudo, ressurgindo depois vitoriosamente por trás dela; dois fundadores da religião, ambos denominados Moisés e cujas pessoas devemos distinguir uma da outra. E todas essas dualidades são consequências necessárias da primeira, do fato de que uma parte do povo sofreu uma vivência considerada traumática, que a outra parte não teve. (Freud, 1939/2018, p. 42).

Ou seja, na fundação da própria religião judaica há uma trajetória de solução sintomática a algo traumático. Uma geração sofreu uma vivência traumática e uma segunda sofre as consequências desse acontecimento. Sobre o trauma, Freud expõe que os traumas são esquecidos e tratados com lembranças encobridoras e tem um conteúdo sexual agressivo. Mas o mais importante é que nada do trauma pode ser lembrado ou repetido, por isso aparecem as evitações, inibições e fobias (Freud, 1939/2018). A analogia com a sexualidade infantil se torna importante dado o longo período de latência que caracteriza a sexualidade humana (e que não acontece com outras espécies). No caso do sujeito, a latência implica uma passagem da

sexualidade infantil até a neurose adulta que se torna definitiva com um efeito retardado do trauma.

Sobre a transmissão, Freud aponta uma concordância entre o indivíduo e a massa, sendo que nas massas a impressão do passado permanece conservada em traços mnêmicos inconscientes (Freud, 1939/2018). Quer dizer, sob essa perspectiva a massa teria memória. E com memória também há retorno do reprimido.

Freud faz uma analogia entre traumas individuais e as heranças ancestrais. Sobre os traumas da infância, pensa que seus resíduos mnêmicos estão inconscientes e agem a partir do *Isso*. Ao mesmo tempo, na vida psíquica podem existir conteúdos não vivenciados pelo indivíduo, mas sim, dados uma “herança filogenética”, uma *herança arcaica*, nas palavras de Freud (1939/2018). Para ele, há traços mnêmicos de vivências de gerações antigas, chegando a afirmar que “Podemos tratar os povos como tratamos os indivíduos neuróticos” (Freud, 1939/2018, p. 76).

Freud (1939/2018) se pergunta em um momento crucial de seu texto como se deu a aquisição da crença em Deus e o que permitiu que ela se conservasse até hoje. Ele extrai sua conclusão a partir de Moisés, que fez o povo participar da nova concepção de Deus: afirmava que esse povo foi o escolhido por Deus, impunha a ele o avanço da espiritualidade e abria espaço para uma elevada estima do trabalho intelectual (em detrimento da sensorialidade) para novas renúncias pulsionais. Mas, é a partir do retorno do recalçado que se esboça uma hipótese. Há uma reivindicação pulsional que pede satisfação como consequência de uma vivência, ao que o *eu* recusa seja porque vê um perigo ou é paralisado pelo tamanho da reivindicação. Em consequência, aparece uma força pulsional remanescente colocada em uma satisfação substituta como no sintoma. Esse fenômeno da formação de sintomas é definido como um “retorno do recalçado”, porém, um retorno deformado.

Há um “tempo de incubação” do trauma, que seria o tempo que passa entre um acidente e o primeiro aparecimento dos sintomas. Essa lacuna é tratada por Freud como um período de latência que permite explicar que em uma massa psicológica, assim como no indivíduo neurótico, exista um período de latência no qual há algo do traumático que se elabora.

Aqui, a tradição oral, como veremos, foi de extrema importância para a transmissão do que teria acontecido em Cades. Haveria uma oposição entre o registro escrito e o oral (próprio da tradição) “o que fora omitido ou modificado na redação pode muito bem ser conservado e intacto na tradição” (Freud, 1939/2018 p. 53). Quer dizer, o registro oral seria de extrema

importância para entender a transmissão de elementos traumáticos próprios do real que ganham na tradição possibilidade de uma permanência no tempo. Para Freud, as tradições se tornaram mais poderosas ao longo dos séculos e penetraram nas elaborações de relatos oficiais até incidir de maneira decisiva no “pensamento” e na “ação” do povo. Assim, no caso de Moisés, orientador da discussão de Freud, algo da tradição de Aton continuou na história de Jeová, e se incorporou a ela: “uma tradição caída no esquecimento voltou a ter um efeito poderoso na vida psíquica de um povo” (Freud, 1939/2018, p. 54).

O trauma seria a “analogia” para entender essa transmissão, sendo indiferente se a etiologia da qual se serve essa analogia é traumática ou não (Freud, 1939/2018). Nesse sentido, o processo consiste em uma passagem da sexualidade infantil, pela latência, até a neurose adulta, na qual se torna a neurose definitiva a partir de um efeito retardado do trauma. Isso se aplica para todos os seres humanos e demanda um esforço de elaboração. Essa seria, então, segundo nossa leitura, a principal condição traumática que o ser humano precisaria tratar.

O trauma se torna escandaloso quando ele reverbera a partir dos sintomas que tentam dar uma solução, como vimos no caso Emma. Para Freud (1939/2018), a “doença” que no caso seria a neurose adulta é uma tentativa de cura, “esforço de reconciliar as partes do Eu dissociadas por influência do trauma com o restante (do eu) e reuni-las num todo forte perante o mundo exterior” (Freud, 1939/2018, pp. 59-60).

Portanto, haveria uma sequência para desenvolver uma neurose. Primeiro, um trauma antigo, que desemboca em uma defesa, que após um período de latência irrompe com um adoecimento neurótico que traz um retorno do recalado inicialmente na cena traumática. Freud (1939/2018) convida a pensar que na vida da espécie humana aconteceu algo semelhante ao que sucede com os indivíduos na aparição da neurose.

Já depois, no texto, para falar de evolução da verdade histórica em função de argumentar sua hipótese de Moisés, Freud irá se delongar bastante sobre a figura do pai primevo de *Totem e tabu* para estabelecer uma explicação com o surgimento do monoteísmo, como veremos. Porém, há dois elementos que se colocam como consequência de levar a sério *Totem e tabu*: fixações na antiga história familiar e “restaurações do passado, retorno do esquecido após longos intervalos” (Freud, 1939/2018, p. 65). Todo desdobramento posterior de Freud a partir desse momento, uma vez explicitado a forma como funciona o trauma na neurose, e na massa, parte da noção do assassinato ao pai primevo. Em *Totem e tabu*, Freud (1913/1976) se pergunta pela origem da proibição ao incesto e do totemismo. Para responder, descreve dois momentos.

No primeiro, retoma a ideia do pai da horda primeva, descrevendo nela a existência de um pai violento e ciumento que guarda todas as mulheres para si próprio e expulsa os filhos à medida que crescem. Disso, os irmãos que tinham sido expulsos retornaram juntos, mataram e devoraram o pai, colocando assim um fim à horda patriarcal. Pelo ato de devorá-lo, faziam a identificação com ele, cada um deles adquirindo uma parte de sua força. É uma identificação que acontece pela via da incorporação como Lacan (1960-61) interpreta. Em um segundo momento, a malta de irmãos estava cheia dos mesmos sentimentos contraditórios dos pacientes neuróticos que Freud descreve. Assim, depois do assassinato do pai, essa parte de identificação com ele volta na cara do remorso. Um sentimento de culpa surgiu o qual, nesse caso, coincidia com o remorso sentido por todo o grupo. “O pai morto tornou-se mais forte do que o fora vivo – pois os acontecimentos tomaram o curso que com tanta frequência os vemos tornar nos assuntos humanos ainda hoje” (Freud, 1913/1976, p. 103).

Criaram do sentimento de culpa filial os dois tabus fundamentais do totemismo, que por essa própria razão, correspondem aos dois desejos reprimidos do complexo de Édipo: a proibição do incesto e o parricídio. Cria-se com isto dois mitos. O primeiro é proteger ao animal totêmico (este tem a ver com identificação fraternal e identificação com o pai). O segundo é a proibição do incesto, nenhum deles poderia ter a força para assumir o lugar do pai e decidiram instituir a lei do incesto pela qual todos renunciavam às mulheres que desejavam e que tinham sido o motivo principal para se livrarem do pai. O totem se edifica como reconciliação com o pai e como tentativa de garantir uma não repetição do ato que causara a destituição do pai real. A satisfação do triunfo sobre o pai levou à instituição do festival comemorativo da refeição totêmica.

Retomando esse trabalho, Freud (1939/2018) menciona um retorno desse sentimento de culpa com a história de Moisés. Um sentimento de culpa tomou o povo judeu e inclusive, disse Freud, ao mundo inteiro civilizado daquela época, como um retorno do conteúdo recalado. O crime que gerava um sentimento de culpa era o pecado original que, para Freud, seria o assassinato do pai primevo. Ele não foi lembrado “foi fantasiada a sua expiação, e por isso tal fantasia pôde ser saudada como mensagem de redenção (*evangelium*)” (Freud, 1939/2018, p. 66).

Assim, do ponto de vista do retorno do recalado, o cristianismo foi um avanço e a religião judaica um fóssil (Freud, 1939/2018). Moisés repete a figura paterna do pai da horda e o atuar tomou o lugar do recordar. A figura de Moisés é uma tentativa de repetir a história do pai, assim como a de Jesus Cristo foi uma tentativa de continuar com a tradição daquela religião

mosaica (Freud, 1939/2018). O assassinato de Moisés seria o elo entre o evento esquecido do tempo primitivo e a posterior emergência das religiões monoteístas. Na sequência das religiões, Cristo foi o substituto de um primeiro Messias assassinado. Há algo de “verdade histórica” no Cristo ressuscitado, pois ele era o Moisés ressuscitado e por trás dele também o pai primevo retornado como filho e posto no lugar do pai (Freud, 1939/2018).

Uma questão importante que Freud coloca para nosso tema a partir disso é “sob que forma a tradição atuante está presente na vida dos povos, uma questão que não há no caso do indivíduo, pois neste é resolvida pela existência de traços mnêmicos do passado no inconsciente” (Freud, 1939/2018, p. 71). Com a história das religiões, que tem origem na refeição totêmica, Freud se permite indagar talvez a operação da memória em povos ou massas? Freud está às voltas sobre como se transmite a tradição. A massa teria uma memória? Pergunta nossa.

Ele não responde a essa pergunta de forma direta, mas ao tratar do recalçado, e de seu retorno, pensamos que há uma tentativa de se servir da teoria psicanalítica dos processos individuais para entender o que acontece com as massas e a cultura. Esse retorno acontece por um excesso de forças que atingem o *eu*, como no caso do sono, quando elementos pulsionais ligados ao reprimido tem um reforço especial (como no caso da puberdade) e quando vivências de vida são tão semelhantes que conseguem despertá-lo (Freud, 1939/2018).

Nesse ponto, é preciso lembrar que esta pesquisa surge na metade de 2018 como uma tentativa de entender a violência colonial no Brasil, mas sem esquecer um contexto no qual ameaças de regredir civilizatoriamente estavam no horizonte com o crescimento do bolsonarismo. Algumas leituras dos jornais apontavam ao crescimento do bolsonarismo como algo propriamente “novo” e “estranho” à cordialidade que sempre caracterizou o povo brasileiro no mundo. Mas, sua força não indica que responde a algo que já estava lá? Não é melhor pensar o bolsonarismo como algo que é ativado e aparece como de um retorno do recalçado? Nesse caso, um retorno “deformado” enfeitado por ideais morais ligados à religião que só encobrem o ódio e a barbárie de um tempo de outrora onde era “legal” escravizar, torturar e usufruir como senhores de outros corpos? É claro que este texto freudiano nos ajuda a fazer leituras da cultura, para além do elemento religioso.

Freud (1939/2018) retoma a divisão consciência/inconsciente/pré-consciente com as atualizações próprias dos últimos anos da sua obra para indicar que a consciência se liga à percepção e os processos de pensamento se ligam ao *Id (isso)*, são inconscientes e adquirem

acesso à consciência ao se vincularem a resíduos mnêmicos de percepções visuais e auditivas pela via da função da fala (Freud, 1939/2018). Assim, há uma divisão entre processos da memória e da consciência. Nos processos da memória, estão incluídos os traços mnêmicos da percepção (aquilo que fica da experiência), na consciência é a própria percepção que acontece mais em termos qualitativos (Freud, 1939/2018).

Com isso, pensamos que a consciência pode operar como encobrimento do racismo estrutural e a memória, como aquilo que está reprimido e é resultado da experiência traumática, com o colonialismo e o racismo. Podemos encontrar aí uma boa alternativa de leitura que explique o racismo à brasileira que se caracteriza por uma negação da própria condição de negro e do racismo, ao mesmo tempo que opera com brutalidade no cotidiano. É como se a consciência obturasse as marcas da violência colonial/escravagista e racista. Freud auxilia nesta indicação ao apontar que na vida psíquica de um indivíduo podem existir traços mnêmicos de conteúdos não vivenciados pelo sujeito, correspondendo isso a uma *herança arcaica*. Para ele, essa herança são predisposições características a todo ser vivo. É o fator “constitucional do indivíduo” (Freud, 1939/2018, p. 75).

A hipótese de Freud parece ser, então, que a religião de Moisés teve efeito no povo judeu apenas ao se tornar tradição. Para ele, a solução dos devotos (monoteísmo e crença na potência de seu Deus) contém uma verdade histórica e não uma verdade material: “...A solução dos devotos contenha a verdade, mas não a verdade material, e sim a histórica” (Freud, 1939/2018, p. 97). Tomando como ponto de partida o retorno do recalcado como algo “deformado”, Freud adverte que a verdade histórica é denominada como verdade quando traz o retorno do passado. Sem esse retorno, seria caracterizado como delírio, mesmo que o delírio contenha um quê de verdade. É o que Freud vai argumentar com a evolução da verdade histórica em Moisés. Não é uma “verdade material”, mas também não é uma invenção completamente tirada de um quadro em branco, ela é feita de restos da história que se colocam como traços mnêmicos com um caráter traumático. Ainda que não exista uma definição concreta de “verdade histórica” para Freud como conceito, podemos inferir que a verdade histórica é uma solução que vem dar tratamento a um período de lacuna de uma cultura que é antecedido por um conteúdo traumático e que é o que se faz com restos de passado através da tradição que, como veremos, guarda uma estreita relação com a parte mais inacessível à racionalização do inconsciente.

Podemos pensar que a verdade histórica é uma noção análoga à criação de um sintoma que acontece quando o neurótico se serve do período de latência para lidar com o trauma

inerente da sexualidade infantil. A verdade histórica, então, viria suprir essa ausência de compreensão e aparece como uma solução de compromisso, porém, coletiva. Essa verdade histórica não inventa algo novo do zero, ela retoma elementos da tradição que sobrevivem ao apagamento do recalque. Mas qual linha para diferenciar um tratamento do recalque como retorno do recalçado de um denegatório?

De acordo com Moreira (2014), o desmentido (*verleugnung*) está para Freud não exclusivamente ligado à psicopatologia do fetiche, mas também se institui na cultura, pois em Moisés houve uma tentativa de desmentir que haviam tido uma religião anterior. Esse texto seria uma demonstração de como o desmentido opera na cultura: “Freud se põe justamente atrás dos restos, dos fragmentos, das lacunas com as quais vai se deparando ao longo de seu trabalho e que denunciam a ocorrência da operação do desmentido” (Moreira, 2014, p. 172). Esse conceito seria extensivo à neurose, à psicose e à perversão, para a autora.

Moreira (2014) constata que é a partir da ausência de provas factuais sobre Moisés que inicialmente Freud nomeia seu livro como *romance histórico*, sendo precursor da verdade histórica. Construção que se assemelha a um caso clínico: a partir de fragmentos e lacunas será recriada uma história que não necessariamente diz respeito a uma verdade fatural (Moreira, 2014). Freud abre mão dessa nomeação, pois “É por se dar conta que a inscrição da verdade independe da aparição de provas factuais que a ideia de romance histórico deixar de ter seu peso” (Moreira, 2014, p. 187). Esse texto contaria com um estatuto de trabalho psicanalítico, pois a noção de verdade não responde à da ciência iluminista, e o que interessa no trabalho do analista é a dimensão da construção, como irá demonstrar no trabalho contemporâneo a *Moisés*, no qual, assim como o arqueólogo, o analista precisa construir uma parte da história a partir de vestígios encontrados (Moreira, 2014).

A verdade histórica parece demarcar a emergência de um ponto irrepresentável, como se Freud terminasse encontrando o real ao buscar a verdade histórica (Moreira, 2014). A diferença entre recalçado e desmentido é que o primeiro é o tratamento de um conteúdo inadmissível e o segundo é uma alteração da percepção (Moreira, 2014), sendo possível pensar um retorno do recalçado coexistindo com um tratamento denegatório. A função da noção de verdade histórica conecta-se ao real mítico que Lacan atribui à vertente real do pai, sendo a construção, a posteriori, o que permite uma resolução com aquilo que resta dessa versão do pai. E vemos, então, a possibilidade dessa construção ter uma marca denegatória, sem isso implicar que todos os cobiçados nesse racismo à brasileira sejam perversos.

Com isso, podemos retomar a ideia do bolsonarismo como a máxima expressão do colonialismo interno no contemporâneo no Brasil, além de todas as vertentes fascistas das quais se serve? Essa presença do passado no presente poderia explicar a solidificação da ideia da superioridade “branca”, “heteronormativa” e conservadora que se estabeleceu nas eleições de 2018, porque no final da história, ou no começo, esses três elementos constituíram o Brasil na época colonial e pós-abolição. É como se não se quisesse superar a história colonial. E é com Freud que partiremos um percurso para pensar a temporalidade dessa história colonial. Vejamos.

f. Reverberações do texto freudiano para a temporalidade da colonização.

O que tem a ver a configuração do monoteísmo e a figura do Moisés com as consequências subjetivas da violência da colonização e sua reverberação que atravessa uma dimensão temporal cronológica ao incrustar elementos do passado no presente? Antes de partir para nossa questão, é importante explicitar que mesmo tratando do passado, das heranças arcaicas e da memória do povo ou da massa, Freud, diferente de Fanon (2008) e Kilomba (2019), não lança mão da ideia de inconsciente coletivo vinda de Jung. É interessante mencionar que contrário à ideia de um inconsciente coletivo que se ativa em um dado momento e que difere do inconsciente individual, Freud (1939/2018) afirma que o inconsciente é sempre coletivo, “é patrimônio universal dos seres humanos” (p. 99). Pelo que afirma que não pensa em equiparar a psicologia da massa à do indivíduo, mas as toma por análogas. É sobre esse patrimônio que pensamos algumas articulações a partir de agora.

Quiçá seja evidente e grosseira, a forma como o pai primevo retorna no contemporâneo no Brasil toma a figura do homem “imbrochável” que xinga qualquer referência ou concepção de mundo diferente da heteronormativa, patriarcal, cristã e branca e que ganhou corpo e poder em 2018. Não é preciso ir muito longe para pensar que o pai primevo retorna nas mais diversas formas de barbáries que dão acesso a um gozo sem limites que se sustenta à custa da privação e submissão do gozo do outro. Seria isso um gozo colonial?

Porém, pensamos que a questão do texto de Moisés apresenta um cenário mais complexo para nosso trabalho e para nossas perguntas, pois Freud formaliza um mecanismo que tenta explicar a transmissão do trauma e do tratamento dado em um momento contemporâneo para esse trauma que, ao mesmo tempo, é produto de uma herança arcaica da qual é difícil escapar. Assim, três elementos se destacam do mencionado texto. O primeiro, a sugestão de Freud acerca da importância da tradição oral na transmissão do traumático e da

herança arcaica, aspecto esse que articularemos para pensar na destituição linguística consequência do projeto da colonização, assim como buscaremos evidenciar como os sujeitos da diáspora permitiram que restos das línguas mães permanecessem através de uma invenção sutil. Daí, colocamos como hipótese que a *verdade histórica* poderia explicar o tratamento que o mito da democracia racial faz ao sentimento de culpa do colonialismo, escravagismo e racismo no Brasil.

Posteriormente, indo além de Freud, mas nos servindo dele, iremos introduzir, a noção de “cripta” e de “insígnia” como elementos que permitem entender o “descongelamento” de elementos encriptados no trauma e na herança arcaica pelo trabalho com a linguagem. E, sobre isso, iremos dedicar mais algumas linhas.

Como vimos, Freud sugere uma distinção entre o registo escrito e a transmissão oral (tradição) no processo que teria acontecido em Cades de junção de dois povos para uma mesma religião: “o que fora omitido ou modificado na redação pode muito bem ser conservado e intacto na tradição” (Freud, 1939/2018, p. 53). Ou seja, a tradição oral perdura e se transmite por vias às vezes diferentes da escritura. Podemos, com isso, pensar em uma relação particular entre a tradição oral e a transmissão inconsciente:

Para concluir, uma observação que envolve um argumento psicológico. Uma tradição que se baseasse apenas na comunicação não poderia criar o caráter compulsivo que é próprio dos fenômenos religiosos. Ela seria ouvida, julgada e eventualmente rejeitada como qualquer outra notícia de fora, jamais alcançaria o privilégio de se libertar da coação do pensamento lógico. Precisa antes haver experimentado o destino da repressão, o estado de permanência no inconsciente, até que, em seu retorno, possa produzir efeitos tão poderosos e arrebatador as massas, como vimos no caso da tradição religiosa, com assombro e até o momento sem compreensão. E essa reflexão tem grande peso em nos fazer acreditar que as coisas realmente ocorreram assim como nos empenhamos em descrever, ou pelo menos de forma semelhante. (Freud, 1939/2018, p. 78)

Quer dizer, para que uma tradição não sofra os efeitos da racionalização e seja pulverizada pela consciência, ela precisa permanecer recalcada. Algo, então, da experiência da transmissão precisou de um silenciamento que só o inconsciente proporciona para que pudesse sobreviver por tantos anos e só depois reaparecer na forma do monoteísmo judeu. Essa afirmação de Freud é muito interessante porque a “comunicação” (principalmente escrita) é alvo de julgamento, rejeição ou qualquer tipo de mecanismo que a submeta ao pensamento lógico, e com isso haveria uma pulverização. Nesse sentido, aquilo que permanece “duro” no inconsciente e não se submete aos mecanismos da “comunicação”, no caso a tradição religiosa,

ganha uma força poderosa, pois opera por caminhos diferentes. Tomando a diferenciação freudiana entre os processos da memória (traços mnêmicos) e os da consciência (percepção) vemos que há nos primeiros uma força e uma materialidade que permite explicar o passado presente da colonização. Os mecanismos que permitem uma transmissão têm um componente pulsional marcante e, dada sua natureza pulsional, inconsciente e Real, resistem à racionalização e à dissolução, insistindo e retornando pela via do corpo, como argumentaremos em um capítulo dedicado só a esse retorno.

Vejamos como isso opera com Freud. Queremos identificar dois processos e mecanismos muito diferentes que aparecem na teoria desenvolvida por Freud desde os textos pré-psicanalíticos, passando pelos textos psicanalíticos e culminando com os metapsicológicos: a memória e a percepção. A hipótese que Freud (1896/1976) desenvolve na *Carta 52* é a de que o aparelho psíquico se formou a partir de uma certa estratificação, com uma sobreposição de camadas e de tempos em tempos o material presente na forma de traços mnêmicos sofre uma reorganização, uma reescrita a partir de novas relações. (Freud, 1896/1976).

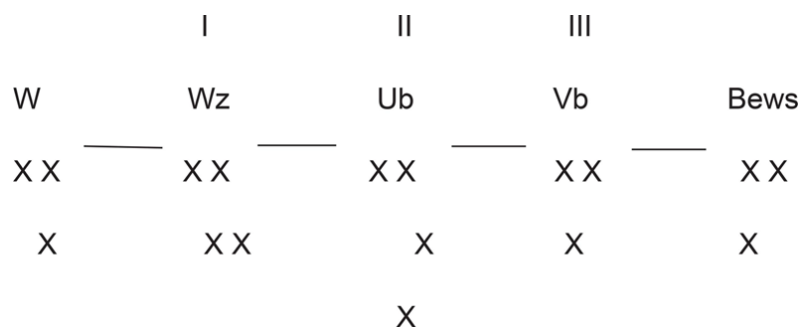


Figura 2. Esquema do aparelho psíquico na Carta 52. Fonte: Freud, (1896/1976).

Neste esquema inicial, W indicam os “neurônios” que originam as percepções, mas que não retêm nenhum vestígio do que aconteceu; Wz seriam os signos de percepção, modos de escrita das percepções incapazes de produzir consciência; Ub seria a própria “inconsciência”, um segundo modo de escrita que corresponde aos traços e lembranças inacessíveis à consciência; Vb seria a pré-consciência, que como terceiro modo de escrita, está ligado às representações da palavra, correspondendo ao eu, tornando-se consciente a partir de algumas regras; a Cs é a consciência propriamente dita que não produz traços mnêmicos.

Nesse caso, a tradução do material psíquico de cada um dos três registros acontece entre épocas. Há um ajustamento quantitativo, em que cada transcrição subsequente inibe a anterior e lhe reitera o processo de excitação:

Quando falta uma transcrição subsequente, a excitação é manejada segundo as leis psicológicas vigentes no período anterior e consoante as vias abertas nessa época. Assim, persiste um anacronismo: numa determinada região ainda vigoram os “*fueros*”; estamos em presença de sobrevivências (Freud, 1896/1976, pp 176-177).

Vemos que nesses *fueros*, especialmente no *Ub*, podemos encontrar argumento para a ideia de que o inconsciente está repleto de anacronismo, por constituição. O recalçamento aparece nesse momento como produto de um desprazer que é gerado pela tradução, gerando um “distúrbio do pensamento” que não permite um trabalho de tradução (Freud, 1896/1976). O trauma aconteceria quando um evento que não consegue ser traduzido em uma fase, desperta, na lembrança, uma nova excitação sexual, gerando um componente compulsivo quando há uma marca de prazer nessa experiência e um recalçamento respondendo ao desprazer. Também a palavra “anacronismo” serve para descrever a ausência de tradução de uma experiência no inconsciente em determinado momento e que perdura, insiste, como *fueros*. Anacronismo, então, não seria um termo estrangeiro à psicanálise.

A consciência e a memória pertencem a um mesmo sistema, mas respondem a leis diferentes. Se na consciência não há registro de traços mnêmicos, a memória se localizaria no registro *Ub*, que porta os traços mnêmicos que são inacessíveis à consciência. E é interessante o papel da palavra que Freud dá aqui. Pois só as representações ligadas à palavra são suscetíveis de ganhar lugar na consciência.

Essa elaboração corresponde aos textos contemporâneos da época de quando Freud partia da neurologia para pensar o funcionamento do psiquismo. Neles, podemos incluir o *Projeto para uma psicologia científica* (1895/1976), que é facilmente um prelúdio do que Freud irá definir na psicanálise com seus conceitos principais nos próximos anos. Ele vai fazer uma distinção entre “células perceptuais” e “células mnêmicas”. Os primeiros deixam passar a “quantidade” como se não houvesse barreiras de contato e permanecem inalterados.

Nos seguintes, as barreiras de contato aparecem e permitem a passagem de quantidade com dificuldade ou parcialmente, ficam alterados com a passagem de excitação, sendo que “a memória está representada pelas facilitações existentes entre neurônios” (Freud, 1895/1976, p. 227). E a facilitação vai depender da quantidade nas excitações que passa por esses neurônios, sendo maior quando a excitação é maior também. O neurônio perceptual está ligado à periferia

e o neurônio mnêmico à parte interior. A consciência também está ligada à percepção e à qualidade, enquanto o esboço de uma noção de inconsciente está associado à quantidade e à memória, derivada das experiências, das catexias e das facilitações permitidas pela experiência (Freud, 1985/1976).

Tomando como referência essas duas elaborações, encontramos algumas conclusões importantes e fundantes da psicanálise sobre a relação entre consciência e memória que, posteriormente reformuladas e atualizadas por Freud e outros, não deixam de ter um caráter estruturante para entender o funcionamento do inconsciente. Por um lado, a consciência e a percepção estão ligadas aos fenômenos externos e àqueles mais passageiros no tempo, aqueles que dão qualidade, mas não ficam. A memória está ligada à excitação vinda de vivências, permanece de forma interna com os traços que se escrevem e perduram no tempo, inclusive condicionando as facilitações que as próximas experiências vão ter para o sujeito. O traço mnêmico está incluído nesse sistema. Podemos pensar, assim, que os anacronismos coloniais evidenciam uma ausência de tradução e respondem aos fenômenos da memória. Uma ausência de ligação da experiência à representação pela palavra, outro elemento interessante no sistema freudiano para nossa pergunta, cria o anacronismo, os *fueros*. Já vimos que é a desse isolamento da experiência com relação à linguagem e à possibilidade de nomeá-la que algo da colonização insiste e persiste.

Já no *Eu e o isso*, Freud (1923/1976) se permite subverter essa dimensão tópica do inconsciente ao flexibilizar as linhas que separam os diferentes registros e escritas do aparelho psíquico. Acreditamos que não se trata de uma substituição da noção do inconsciente que já tinha sido trabalhada desde os textos pré-psicanalíticos, mas uma subversão dessa topologia, com efeitos na teoria e na clínica. O autor indica que permanece inalterada a divisão entre a consciência e o inconsciente, sustentada pelo recalque, apoiando-se na resistência como a força que mantém a divisão (Freud, 1923/1976). Mas, Freud (1923/1976) define o inconsciente como aquilo reprimido dinamicamente, e a definição de inconsciente não dá a ele um lugar meramente descritivo.

Nesse texto, a dificuldade em definir a neurose a partir de uma distinção entre consciência e inconsciente torna necessário outras hipóteses explicativas. Por isso, a separação das vertentes do “*eu*” é um ponto de inflexão importante para a teoria do inconsciente, fazendo, assim, uma “correção dinâmica” da sua teoria. Existiria uma parte inconsciente do eu. A consciência mantém sua definição e localização como a parte mais exterior do sistema, sendo que as percepções que vêm de fora (e de dentro) são da Cs desde o início. O papel da percepção

é tão importante que Freud (1923/1978) chega a definir o eu como sendo principalmente um *eu corporal*, uma projeção em superfície, sendo principalmente o corresponde ao *eu consciente*.

No trabalho em menção, Freud se propõe uma nova tópica do aparelho, no qual o que interessa não é somente como se dividem os sistemas, mas como o próprio eu (ou suas vertentes) comportam características de diferentes sistemas. Porém, vemos que não há um abandono da oposição entre consciência e memória. Inclusive, verificamos isso quando Freud propõe que o *supereu* é feito, também, de escolhas objetivas primitivas do *isso* e tem um caráter inconsciente. Ou seja, que há no supereu um componente importante ligado ao traço, à memória. E, talvez, daí sua insistência e força, seu imperativo categórico. Ele é resíduo e expressão dos mais poderosos impulsos e das mais importantes vicissitudes libidinais do *isso*, tornando-se representante do mundo interno, enquanto o eu, do externo.

Encontramos, mais uma vez, um contraste entre o que faz parte da consciência, percepção em oposição à memória, o traço e o recalcado, só que com um dinamismo mais marcado. Também, Freud sugere, sobre a herança arcaica, que essa estaria presente mais nos processos do *isso*, que interagem com os do *eu*, o que nos sugere que a parte mais “inconsciente” é também a mais “arcaica”, na história coletiva, ou filogenética, para usar as palavras de Freud. “Quando o eu forma o seu supereu a partir do *isso*, pode talvez estar apenas revivendo formas de antigos *eus* e ressuscitando-as” (Freud, 1923/1976, p. 24).

Com a nova topologia freudiana, ganhamos uma compreensão do funcionamento do *eu*, e até uma redução da centralidade que ele tinha como “organizador” e “integrador” da vida psíquica, sendo essa função reduzida a uma ilusão, a uma projeção sobre uma superfície. O *supereu* se torna um conceito fundamental para entender a insistência no sujeito da compulsão e o *isso* se torna o nome para aquilo que fica inacessível à representação. Mas, permanece a noção de que os processos da memória estão ligados ao inconsciente, ao traço, à marca, como vimos, e os da percepção à consciência, mais evanescente e menos perdurável.

Com Freud, encontramos que a matriz de transmissão oral ou daquela que não é suscetível de racionalização permite um encriptamento de uma experiência, ao ser desligada da representação pela palavra, o que não é “eliminado” do sistema, mas perdura cristalizado e protegido dos efeitos do tempo e reaparece, eventualmente, na formação de sintomas, mas também na forma como se colocam os sintomas sociais e os arranjos culturais e civilizatórios. *Moisés* é uma evidência disso.

Para Claudia Moreira (2014), no terceiro ensaio sobre *Moisés*, do qual extraímos os principais pontos, Freud estabelece uma outra lógica temporal da tradição e propõe uma articulação inédita entre trauma e transmissão. De acordo com a autora, a tradição é a mola propulsora desse último ensaio. Para ela, em *Moisés*, Freud traz o *Mais além do princípio do prazer* com o debate ao redor da pulsão de morte. E nesse sentido, a *latência*, como vimos, é fundamental como articulador teórico:

... ela funciona como uma espécie de chave que promove o acesso a uma série de reflexões advindas desta aproximação do enorme lapso de tempo entre o assassinato de Moisés e a irrupção do monoteísmo e o intervalo de tempo entre o trauma e sua irrupção na clínica das neuroses (Moreira, 2014, p. 98).

Há uma oposição entre a “fixação escrita” e a tradição (compreendida como transmissão oral). Segundo a autora: “os elementos omitidos ou deturpados na fixação escrita conservaram-se intactos na tradição. Neste sentido, a tradição ao mesmo tempo em que complementava a história também a contradizia” (Moreira, 2014, p. 99).

Quais condições permitiram a tradição se manter viva por tantos séculos? É possível destacar a ação do desmentido na composição escrita, pois o texto não contém propriamente uma verdade inteira (Moreira, 2014). Por outro lado, na tradição, algo do que aconteceu “fica preservado” e ganha força no tempo, mas é nos elementos falsos ou imprecisos da escrita bíblica que Freud encontra argumentos para a hipótese do assassinato de Moisés (Moreira, 2014). E aqui, tradição e escrita comportam consequências diferentes:

Por outro lado, é na fixação escrita dos acontecimentos que podemos ler - nas marcas deixadas no texto pela ação do desmentido - pedaços da realidade que havia sido recalçada... Se a palavra pode transmitir algo que se relaciona diretamente ao que foi vivido, o escrito por sua vez transmitirá o quê deste dizer, desta experiência e deste saber toca no real (Moreira, 2014, p. 100).

Essa leitura aponta que para uma tradição se impor, precisa passar por um “estado de permanência do inconsciente”, como Freud nos disse, e essa estadia determina o caráter vigoroso da tradição, sendo inconciliável à consciência (Moreira, 2014, p. 101). Para a autora, a força da tradição religiosa se funda na verdade histórica em estreita ligação com o assassinato do pai primevo e depois de Moisés. Com isso, fundamenta-se uma releitura da transmissão a partir de Freud. Existe uma lógica *a posteriori* da mesma que está fundada em uma temporalidade que não é linear: “Uma tradição para se tornar forte a ponto de influenciar o pensamento de um povo comporta em seu seio a marca da descontinuidade. Esta é a novidade freudiana em relação à dinâmica de uma tradição” (Moreira, 2014, p. 109). A autora nos atenta,

também, a considerar aquilo que, ao nível inconsciente, opera no decorrer das gerações quando se trata de tradição, sendo traços mnêmicos inconscientes que constituiriam uma herança arcaica (Moreira, 2014). Isso implica que os processos de ruptura sejam valorizados, assim como a função da latência na tradição (Moreira, 2014).

Em síntese, vemos que o que permite que algo do inconsciente se transmita de uma geração a outra, se é que essa afirmação não nos afasta da psicanálise, é o elemento anacrônico característico dos processos da memória que, com o traço mnêmico, instalam-se no inconsciente e podem permanecer inalterados se não se incide sobre eles, a partir de um deslocamento, condensação ou outro processo que movimenta a significação. Esse anacronismo do aparelho freudiano é estendido pelo mesmo autor à leitura da cultura e dos processos coletivos, mas guardando uma certa familiaridade com o mais íntimo (e estranho) que tem um sujeito no um a um: seu inconsciente. A consciência, por sua vez, faz um tratamento disso, elucubrando a ausência de “tradução” e criando narrativas e arranjos que permitam contornar esse inacessível, algo que com Lacan poderíamos equiparar aos efeitos de sentido da significação, amarrados ao Imaginário.

Podemos extrair, como consequência, com Freud, que a tradição oral tem uma natureza essencialmente pulsional. Isso explicaria, por exemplo, que os restos da África não morreram com o dispositivo escravagista, com a morte de homens e mulheres africanas despojados das suas raízes linguísticas e culturais. O trabalho de Lélia Gonzalez, por exemplo, foi uma tentativa de demonstrar como a tradição oral, vinda de sujeitos escravizados, influenciou a cultura brasileira na conformação da sua própria neurose cultural. E isso só foi possível como derivação da tentativa de apagamento da cultura africana e das diversas línguas africanas que não tiveram uma alternativa diferente que resistir e insistir de forma sutil, pulsional. Sobre isso iremos nos desdobrar no capítulo dedicado exclusivamente à relação entre linguagem, colonização e voz.

Mas, podemos lançar a hipótese de que a enunciação (que entendemos a partir da comunicação que Freud explicita) ganha uma significação simbólica passível de substituições e reformulações; e a tradição oral, principalmente através do não dito, tem uma natureza principalmente pulsional (em consequência Real) que opera como resto, ainda quando algumas enunciações se servem do escrito que concede uma série de inscrições, também pulsionais.

Lacan se debruçou sobre a função da escrita como inscrição no inconsciente de forma ampla. O que Freud aporta aqui na reflexão da decolonização é a importância que tem a oralidade representada na tradição como forma de resistir à tentativa de universalização da

verdade contida na história enunciada e escrita pelo colonizador. Isso é de tamanha importância, pois aporta uma materialidade inconsciente aos estudos que se preocupam com a experiência da colonização a partir da psicanálise.

Agora, podemos pensar o mito da democracia racial como uma solução sintomática que se serve da *verdade histórica* como consequência do apagamento das narrativas e fatos dos povos escravizados e dos sujeitos recém libertos no período pós-abolição? Vimos com a hipótese freudiana do surgimento do monoteísmo que a verdade histórica não é uma verdade absoluta concreta ou fatural. Nessa perspectiva, podemos entender que a *verdade histórica* é o tratamento que se dá perante o sentimento de culpa ocasionado por um acontecimento de uma primeira cena. Assim, é a solução que se confere à deformação que o retorno do recaiado leva, quando, por exemplo, vemos o esquecimento como elemento dessa deformação. Parece que, para Freud, a *verdade histórica* se sustenta no subterfúgio do movimento de retorno do recaiado e nada diz de forma fidedigna sobre os fatos, mas expõe um tratamento que é produzido a partir de uma lacuna que, em psicanálise, denominamos de latência. Lembremos que para Freud (1939/2018) a história da religião monoteísta, que tem com eixo a invenção de uma religião a partir dos restos de uma outra antiga, demonstra um tratamento ao sentimento de culpa e à renúncia pulsional consequência dele. Assim ocorre, quando explica que o mandamento da exogamia, a partir da ideia de a noção do incesto ser uma vontade do pai que é eliminada, após sua eliminação.

Para Freud, essa solução, que inclusive permite uma retomada ética e delimitação dos direitos de uma comunidade e do indivíduo, é a credora da vontade daquele pai da horda:

Retornando à ética, podemos dizer, em conclusão, que uma parte dos seus preceitos se justifica racionalmente pela necessidade de delimitar os direitos da comunidade ante o indivíduo, os direitos do indivíduo ante a sociedade e os dos indivíduos reciprocamente. Mas aquilo que na ética nos parece grandioso, misterioso, evidente de maneira mística, deve tais características ao vínculo com a religião, com a origem que tem na vontade do pai. (Freud, 1939/2018, p. 92).

Podemos inferir, com isso, que por trás da ética, e das normas, também existe um resíduo pulsional e voraz de tamanhas proporções. Em 1939, Freud estava às voltas com a compreensão do povo judeu e paralelamente oferece algumas leituras que permitem entender o antissemitismo. Mas talvez, o antissemitismo seja um excelente argumento para denotar a origem sádica e voraz da “civilização” europeia - com todas as ressalvas que esse termo carrega para o campo dos estudos decoloniais. Aime Césaire (1978) expõe que o nazismo é um certo

continuísmo do racismo aplicado pelos povos europeus, chegando inclusive a sugerir (e deixa para posteriores indagações sem desenvolver muito) que Hitler vive no burguês do século XX:

Sim, valeria a pena estudar clinicamente, no pormenor, os itinerários de Hitler e do hitlerismo e revelar no burguês muito distinto, muito humanista, muito cristão do século XX que traz em si um Hitler que se ignora, que Hitler vive nele, que Hitler é o seu *demônio*, que se o vitupera é por falta de lógica, que, no fundo, o que não perdoa a Hitler não é o *crime* em si, o *crime contra o homem*, não é a *humilhação do homem em si*, é o crime contra o homem branco, a humilhação do homem branco e o ter aplicado à Europa processos colonialistas a que até aqui só os árabes da Argélia, os “coolies” da Índia e os negros de África estavam subordinados (Césaire, 1978, p. 18)

Para o autor, o nazismo é o ponto final de um processo que começou com a escravização dos africanos e com a colonização de outros povos. Parece como se houvesse um retorno do recalco - da própria história europeia - na figura e no corpo do homem branco da Europa. Um retorno pela via do pior. O que indica que os mecanismos da *verdade histórica*, inclusive, a que apaga a história da escravização e coloca o nazismo como a máxima barbárie jamais ocorrida - entretanto inaugural de todas as outras do nosso contemporâneo -, é um operador interessantíssimo para pensar traumas que incidem no coletivo.

Acreditamos que há nessa noção elementos importantes para pensar a transmissão de restos, mensagens encriptadas e elementos da situação colonial que reverberam com uma atualidade que surpreende. Como gostaríamos de colocar, o bolsonarismo, por exemplo, não é novo, pelo menos se ele é novo ele se serve de fósseis, insígnias e heranças muito arcaicas e muito anteriores ao surgimento do fascismo na Europa, não é preciso nem lembrar as máximas bolsonaristas ao se referir a indígenas e negros.

Já vimos a afirmação de diversos autores de que o sujeito colonizado lida com o trauma de uma experiência que não viveu. É notável o caso da Marisa, uma mulher que se autodeclara preta, que chega até o “cansaço” como o nome que ganha seu mal-estar perpétuo na clínica: “eu sou uma pessoa cansada e isso está me atrapalhando”. Ela denomina esse cansaço como algo que acontece após uma frustração e que permanece por muito tempo, mas que ao mesmo tempo é um traço dela, desde muito nova, pois dorme mais do que deveria e fica facilmente sem vontade de fazer nada. “Eu queria ficar aqui, quietinha no meu cantinho”. Perguntando-se por algum fator de saúde em jogo, ela consulta o médico e após uma bateria de exames, descarta qualquer hipótese de doença ou condição de saúde que gere esse cansaço. Argumenta na análise que o cansaço “só pode ser psicológico” e enuncia que ele se agudiza com a frustração, mas

que ao mesmo tempo é uma forma de dar ao outro o controle, pois o cansaço não lhe permite fazer nada, deixando tudo nas mãos do outro.

Interessante perguntar-se de onde vem esse cansaço? O que o cansaço poderia ter a ver no dialeto da escravização? Qual é o lugar de um escravo cansado? Estar cansado é uma forma de resistir à opressão colonial (pois sem trabalhar o colono não usufrui dele) ou uma forma de se entregar a esse outro? A ideia de algo que não necessariamente tem a ver com a história individual do sujeito, mas da sua história coletiva e que se coloca no presente com uma atualidade pode ser entendida a partir dessa noção de *verdade histórica*. O caso da Marisa é uma provocação para a discussão.

Agora, voltando no mito de democracia racial que diz basicamente “todos somos iguais” e “não há racismo no Brasil”, como rezam outras expressões que negam a existência inclusive da mesma escravização, pensamos que há um elemento de verdade histórica ali. Há um período na história do Brasil de mais de 300 anos que tenta ser apagado e colocado no lugar de Lacuna quando essa afirmação se sustenta. Inclusive, o hino da Proclamação da República mostra esse mecanismo ao dizer “Nós nem cremos que escravos outrora tenha havido em tão nobre país”. Esse “salto” de um episódio que com certeza se constitui como traumático para muitos é simplesmente substituído por uma ideia de uma nação cordial, onde todo mundo é igual e onde o racismo é só uma situação de uma realidade estrangeira.

Pensamos que essa solução tenta tratar o sentimento de culpa, assim como no caso do monoteísmo o foi a junção de duas religiões diferentes e dois Moisés diferentes. Negar o racismo e constituir uma narrativa de uma nação cordial é um tratamento da cultura para um passado vergonhoso e para uma culpa pelas atrocidades da escravização e que é recusada, que ao mesmo tempo atualiza uma culpa fundante e estrutural nos primórdios da cultura. Em ambos, há uma tentativa de aliviar o sentimento de culpa e de criar uma narrativa de continuidade. Entretanto, toda verdade histórica aparece deformada, e não é sem consequências. Ela está fundamentada na lógica do retorno do recaiado, como vimos. E o recaiado retorna às vezes na formação de sintomas de compromisso que dão um sentido para o sujeito, ou pela via do pior. Andréa Guerra (2020) permite compreender que esse retorno daquilo da colonização e o racismo que não ganha significação não se serve apenas do processo do recalque. Pelo contrário, ele lança mão de qualquer um dos mecanismos de organização da estrutura que vemos com Freud e que é formalizado estruturalmente por Lacan:

A percepção traumática da cor de pele negra, atualizada no cotidiano do preconceito velado, assim, nos parece ora ser vivida como não inscrição, foraclusão, retornando pela via da pulsão de morte nos sentimentos de despersonalização e alucinação negativos, ora como recusa, desmentido, vivenciada de maneira ambivalente como fetiche da branquitude, ora como recalçamento, retornando de maneira sintomática pela culpa, pela configuração de problemas narcísicos e pela formação de sintomas do sofrimento psíquico no corpo negro. (Guerra, 2020, p. 10).

Césaire (1976) nos ajuda a entender esse retorno pela via do pior com o nazismo na base. E no Brasil, país cordial e onde “todos somos iguais”, os acontecimentos políticos dos últimos 4 anos (e antes), que se apresentam como “novos” e “assustadores” não são mais do que um retorno de um passado escravagista e colonial que nunca foi tratado e que evita ser nomeado?

Por outro lado, na perspectiva da resistência, Beatriz Nascimento, acadêmica e importante ativista do movimento negro no Brasil, toma o mito contido no *Moisés* de Freud para pensar a relação entre a construção de um herói e a resistência de um povo oprimido. Assim, ela entende *Moisés* sob a ótica de um herói criado por Freud como iniciador de um processo civilizatório e cultuado (Nascimento, 2021). Ela equipara essa procura por herói no Brasil no movimento negro a partir da década de 1970 com a figura de Zumbi dos Palmares. O mito de uma terra prometida, o Quilombo, e de um herói, conflui interpretações diferentes às conhecidas pela história sobre a escravização (Nascimento, 2021):

O mito surge, então, do real para o simbólico, e o herói seria mormente um conciliador banido da própria história do Brasil, ele preencheria a lacuna daqueles que, vivos, em vinte anos (1964-84), foram cassados em seus direitos individuais e privados de seus símbolos coletivos (Nascimento, 2021, p. 154).

g. Cripta, insígnia e inconsciente.

Agora, como se explica que algo que está “encriptado”, “congelado”, ou “inativo” da herança arcaica retorne na história individual do sujeito ou na coletiva de uma cultura? Qual é o mecanismo ligado a isso? A compreensão psicanalítica de uma cripta e de uma insígnia nos auxiliam a dar um pouco mais de corpo a nossa hipótese.

De acordo com Derrida (2000), Nicolas Abraham denomina como *núcleo* aquilo que é irrepresentável em uma tradução, seria um “irrepresentável, que é preciso pelo discurso traduzir em presença sem nada trair dessa estrutura” (Derrida, 2000, p. 192). Para começar é interessante que um autor como Abraham apareça em nosso auxílio, pois ele dá à temporalidade uma

condição especial para a psicanálise⁷. Segundo Abraham (1962, citado por Antunes, 2003), não há nenhum conceito psicanalítico que não implique uma dimensão da temporalidade, uma dimensão genética do tempo que leve a uma origem. A noção de cripta aparece dentro dessa interpretação da obra freudiana, por Abraham e Maria Torok, associada inicialmente à “doença de luto” (Antunes, 2003). Torok identifica na sua clínica um “aumento libidinal” após a perda do objeto, como uma “irrupção orgástica” que invade o sobrevivente. Disso se deriva que, além de ser tomado pela libido, produza-se uma vergonha e, em consequência, o segredo, tornando-se esses últimos dois aspectos ligados à doença de luto e à constituição da cripta (Antunes, 2003). Instala-se, nesses casos, uma relação secreta com o morto. “Por isso, nessas situações, não é a morte em si que faz sofrer, mas a vergonha e o segredo de uma irrupção libidinal que se introduz na relação com o objeto perdido, há muito complicada e dilacerada” (Antunes, 2003, p. 43).

Rand (2001, citado por Antunes, 2003) localiza a “doença do luto” como parte de uma “neurose intergeracional”, pois o luto impossível remete “ao desarranjo libidinal que havia marcado a vida do objeto perdido” (Antunes, 2003, p. 44). Um quadro de luto só consegue operar após uma “fixação imaginal” e corresponde “ao momento em que o desejo do sujeito, que não pode ser acolhido devido à ambivalência do objeto, é forçado a ser “enterrado”, ou seja, “incorporado” (Antunes, 2003, p. 45). O desejo é desenterrado através de uma irrupção “surpreendente” e “vergonhosa” no momento da morte do objeto.

Todavia, o interessante para nossa pesquisa é o que disse Torok sobre o sofrimento. Para ela, nas palavras de Antunes (2003), não é o enlutado quem sofre de ambivalência com relação ao morto, pelo contrário, é o falecido que já tinha manifestado um conflito de ambivalência de ordem com relação ao enlutado. Ou seja, é um sofrimento transgeracional que tinha se projetado do falecido ao enlutado com relação a esse último. A “fixação imaginal” ocorre como sinal de uma substituição de um processo de introjeção por um de incorporação, dois conceitos que Torok diferencia especialmente (Antunes, 2003)

Torok distingue os dois conceitos indicando que a força motriz da introjeção não pode ser a perda de um objeto de amor (Antunes, 2003). Por outro lado, a introjeção é uma forma de interiorização da “relação simbiótica com a mãe”, nos termos de Abraham. Para eles, a distinção entre incorporar e introjetar aponta que o último é resultado do reconhecimento do objeto e da

⁷ Nesta oportunidade, não fomos às referências diretas do longo e robusto trabalho de Abraham e de Maria Torok, mas nos servimos do comentário de Derrida e de uma pesquisa que compila os trabalhos e o pensamento dos dois realizada por Suzana Pons Antunes.

independência com relação a ele, algo parecido a uma “inclusão”, tendo pouco ou nada a ver com a perda (Antunes, 2003). Já a incorporação aparece quando o processo de introjeção encontra obstáculos. “A incorporação significa um fracasso da introjeção, revelando a presença de um impedimento à elaboração permanente das experiências vividas pelo indivíduo” (Antunes, 2003, p. 51). Se com o vazio, a introjeção conseguia integrar algo do objeto, esse processo não é integral nem completo:

O vazio da boca que chama em vão, falas introjetivas, torna-se novamente a boca ávida de alimento antes da fala: por não poder se nutrir das palavras trocadas com outrem, ela vai introduzir, fantasisticamente, pessoa inteira ou parte dela, como única depositária do que não tem nome (Abraham & Torok, 1972, p. 247, citado por Antunes, 2003, p. 51).

A introjeção seria um processo e a incorporação parte da fantasia, assim como essa fantasia carrega uma função conservadora tendendo a transformar o mundo em função do sujeito, na concepção do casal de autores (Antunes, 2003). Para eles, a fantasia de incorporação tenta perpetuar uma tópica que é mantida em segredo e há aqui algo extremamente importante para nossa pergunta: “Desse modo, a dificuldade clínica referente à abordagem das fantasias incorporativas está ligada ao fato de que o discurso de negação com relação aos traumas do sujeito não é articulado, posto em palavras, mas agido” (Antunes, 2003, p. 52). Na incorporação, vemos que não há uma mediação significativa e sim uma predominância da atuação. Há na incorporação, também, uma instalação do “objeto” no interior de si (Landa, 1999, citado por Antunes, 2003).

Aqui é interessante lembrar o que Lacan nos ensina sobre a incorporação como forma de identificação, sendo a identificação ao pai a primeira forma de identificação, caracterizada por uma incorporação que produz alguma coisa no nível do corpo (Lacan, 1961-62). Isso não é novo, pois Freud disse que os irmãos da horda adquiriram os traços do pai depois de incorporar uma parte dele de forma canibalística. E é aqui que a incorporação canibal marca um ponto de uma identificação insolente e inflexível. São processos distintos. Uma elaboração como a introjeção coloca em jogo uma operação diferente em relação a uma incorporação, que “engole” tudo aquilo desse traço, mas, mesmo assim, isso não acontece sem restos. A ideia de incorporar nos remete a algo que aparece principalmente no registro do real, do irrepresentável. A incorporação também fala de uma transmissão que não conhece inflexão, podemos fazer uma relação com a língua, especialmente materna, que se incorpora para o sujeito de forma fonemática inicialmente. O conceito de *lalíngua* opera em auxílio, como veremos depois, pois

a intrusão da linguagem não permite que o sujeito, pelo menos neurótico, faça um apelo radical e efetivo à linguagem.

Na sequência da nossa leitura sobre Abraham e Torok, a cripta é uma zona clivada do *eu*:

Na tópica, essa cripta corresponde a um lugar definido. Não é nem o Inconsciente dinâmico, nem o Ego da introjeção. Seria antes como um território encravado entre os dois, espécie de Inconsciente artificial, instalado no próprio seio do Ego. A existência de tal túmulo tem por efeito obturar as paredes semipermeáveis do Inconsciente dinâmico. Nada deve filtrar para o mundo exterior (Abraham & Torok, 1971, p. 239, citado por Antunes, 2003, p. 54).

Para Abraham e Torok, haveria uma distinção entre o recalçamento histórico e aquele que acontece em “portadores de uma cripta”, denominado como “recalçamento conservador” (Antunes, 2003). O recalçamento histórico permite deslizamentos simbólicos através da formação do sintoma, e o *recalçamento conservador* atua em direção oposta: “conservando, na zona clivada do ego, um momento de realização de um desejo ilegítimo e, portanto, inconfessável” (Antunes, 2003p. 54). Na cripta, se esconde o segredo de uma realidade vergonhosa que não deve ser conhecida, composta de palavras que se mantêm “indizíveis”:

Seja lá como for, esse conteúdo tem a particularidade de não poder se exhibir sob a forma de palavras. No entanto, é de palavras que se trata, precisamente. E incontestavelmente no ventre da cripta se mantêm indizíveis, semelhantes às corujas numa vigilância sem descanso, palavras enterradas vivas. O fato realitário consiste nessas palavras cuja existência oculta se atesta em sua ausência manifesta. O que lhes confere realidade é serem desafetadas de sua função costumeira de comunicação (Abraham & Torok, 1971, p. 240).

De novo, a comunicação aparece como algo que impede a transmissão de algo encriptado, como vimos com Freud. E tal segredo que recobre a cripta é assimilável a um crime (Antunes, 2003) e, portanto, ao não se constituir como parte do interdito (como no caso histórico), torna-se “inominável” (Abraham & Torok, 1917, citado por Antunes, 2003). Esse processo estaria ligado a algo que o casal denomina como “antimetáfora”, no qual o processo de incorporação produz uma “desmetaforização”, sendo uma tomada ao pé da letra do figurado, pois a boca não pode enunciar certas frases que se tornam a própria coisa. Essa teoria, também, está ligada à teoria do luto, pois, por trás da fantasia de incorporação que sustenta a cripta, há um luto inconfessável, precedido por um estado do eu carregado de vergonha. Aqui que a noção de cripta se relaciona com o luto e a incorporação:

A construção de uma cripta se efetua a partir do momento em que o desejo do sujeito, que não pode ser acolhido devido à ambivalência, sedução ou carência do objeto, é

forçado a ser incorporado, isto é, “enterrado” em uma região inacessível do psiquismo (Antunes, 2003, p. 56).

Isso se sustenta pelo fato de que para os autores em menção à operação de clivagem que origina uma cripta que guarda semelhança com aquela que acontece com o sujeito melancólico. E acrescentam, em que pese as tentativas da fantasia de pôr o conteúdo da cripta em hibernação, as palavras indizíveis “não cessam de desenvolver sua ação subversiva” (Abraham e Torok, 1971, p. 251, citado por Antunes, 2003). Tomando o efeito que tinham as palavras para o homem dos lobos, em um artigo dedicado a uma análise do caso sobre essa perspectiva nova, Abraham e Torok (1976, citado por Antunes, 2003) definem algumas palavras impronunciáveis, que com múltiplos sentidos escondem por sua alusão uma significação estrangeira e oculta como *criptônimos*.

Avançando mais na sua teoria, o casal de analistas dá um lugar destacado à incorporação (fantasia de não-introjeção) criada a partir de uma perda sofrida pelo psiquismo de um objeto indispensável e que deixou impossibilitado o sujeito da comunicação ao redor dessa perda (Antunes, 2003). Esse seria o caráter “críptico” das fantasias de incorporação, nas quais não se pode confessar a perda. “O luto indizível instala no interior do sujeito uma sepultura secreta” (Abraham e Torok, 1972, p. 249, citado por Antunes, 2003). Essa cripta guarda uma sepultura secreta de lembranças de palavras, de imagens e de afetos, assim como de “correlato objetual” da perda.

Nos últimos momentos do desenvolvimento do conceito de cripta, os autores irão introduzir o conceito de “identificação endocríptica” que consistiria em trocar a própria identidade por uma identidade da fantasia com a vida de alguém-túmulo, efeito de um “traumatismo metapsicológico” (Abraham e Torok, 1972, citado por Antunes, 2003). O conceito de fantasma para eles tem a acepção de dar conta da realidade vergonhosa ou do segredo de um antepassado que se carrega sem saber.

Conversando um pouco com essa teoria, vemos que há um interesse na vergonha ligada a um elemento sexual da relação com o ser perdido que origina a cripta, tomando como referência casos clínicos nos quais aparecia a excitação sexual após a perda de um ser querido. Porém, há algo que chama nossa atenção que é o fato de se tratar de um luto indizível quando pensamos nas origens da cripta. Mesmo que nossa pergunta não tenha como pano de fundo uma excitação sexual inerente, esse elemento pode ser aparelhado com a impossibilidade de resposta que impõe a colonização. No dispositivo colonial, é melhor engolir tudo sem reclamar, como se fosse uma incorporação brusca.

Interessante também pensar que as palavras não ditas são precisamente aquelas que constituem a cripta. Palavras ou significantes que não se ligam a um outro significante e que condensam um elemento pulsional, em consequência do gozo, sob a ótica lacaniana, que sem a possibilidade de se manifestar, de “comunicar” para fora, mantém sua atemporalidade. O que quer dizer essas palavras não-ditas? Parece que elas estruturam o inconsciente na visão dos autores citados acima. Mas a cripta mostra que além de serem palavras não-ditas, são palavras mal-ditas, fixas, pois elas têm um retorno “subversivo” que insiste e não cessa de aparecer. Esse retorno nós o indagamos quando pensamos na elaboração de um trauma histórico que um sujeito nunca viveu.

Desse ponto de vista, cripta é uma palavra que não se desliza na cadeia significante e que é herdada do Outro. Ela pode ser um signo que ganha tradução posterior quando o olhar intervém, por exemplo, ou que manifesta um arranjo, mas que continua sem ser interdita pois não é dita. Pensamos que a perda de humanidade que a colonização traz consigo leva a um luto indizível, pois o colonizado pouco ou nada pode falar, o que fica encriptado e que se transmite a partir das palavras que ganham forma no corpo. Se existe uma passagem da cripta como palavra e a sua reverberação no corpo como signo, elaboraremos melhor esse desdobramento com a noção de insígnia.

Agora, como se transmite isso, segundo esses autores? A chave-guia nesse caso é o conceito de fantasma, que, para Torok e Abraham, está ligado à “transmissão geracional” que deriva das descobertas de Abraham sobre o efeito dos segredos da família sobre as gerações seguintes (Antunes, 2003). A esse respeito, o pensamento dos autores é bem incisivo quanto à transgeracionalidade:

Por menos segredos que tenham seus pais, eles lhe transmitirão uma lacuna no próprio inconsciente, um saber não sabido, uma nesciência (...) Um dizer enterrado em um dos pais se torna para a criança um morto sem sepultura. Esse fantasma retorna, então, a partir do inconsciente e vem assombrar, induzindo fobias, loucuras, obsessões. Seu efeito pode chegar até a atravessar gerações e determinar o destino de uma raça (Abraham & Torok, 1974, p. 278, citado por Antunes, 2003)

Está claro que para eles não há dúvida de que entre uma geração e outra, transmite-se um saber não sabido, um segredo, uma sepultura. Mas isso não é sem consequências, pois retorna e vem assombrar, adoecendo um sujeito de outra geração. A explicação que eles vão dar sobre isso localiza o problema em uma “perturbação grave” da “relação benéfica ou maléfica” entre os pais e o bebê (Antunes, 2003), o que outorga ao trabalho deles um viés desenvolvimentista que tenta localizar na história do sujeito o momento exato que aconteceu

um desvio, a nosso ver. Porém, isso não nos impede de extrair de sua teorização algumas considerações.

Haveria uma unidade dual, na qual a criança chega a constituir sua própria mãe a partir de um “instinto filial” e não de um “instinto materno” (Antunes, 2003). O que vem da mãe para o filho é uma resposta identificatória ao que o instinto filial de seu filho lhe produz. Ele provém do instinto de agarramento, que é um vestígio filogenético dos primatas. Mas, ao mesmo tempo, os autores estabelecem que o fantasma responde a uma unidade dual originária, que indica que os pais também sofreram da mesma perda que as crianças sofrem a partir de uma separação dessa unidade dual, criando para o fantasma um efeito “estruturante do psiquismo” e não somente patológico (Antunes, 2003, p. 65).

Sobre essa concepção de fantasma, o papel da linguagem, especificamente das palavras, torna-se bem relevante. Em síntese, para esses autores, a aquisição da linguagem falada marca para a criança uma mudança radical, pois antes disso ela não tem outro inconsciente que não seja o da mãe. Essa linguagem falada funciona como instrumento de ligação e separação “da mãe”, sendo testemunha de uma “unidade dual” que foi rompida, uma “des-maternalização” (Abraham, 1974, citado por Antunes, 2003). Porém, com a fala se transmite, na perspectiva de Abraham, o aparelho psíquico da mãe para a criança. E a palavra, como “traço mnésico” é colocada sob forma de representação acústica, ligando-se no interior a “representações de coisas” enxertadas nas pulsões (Abraham, 1974, citado por Antunes, 2003), existindo uma dupla polaridade das palavras. Uma primeira consciente, mediada pelo uso da língua, e outra inconsciente “onde as palavras têm uma presença fonética, auditiva e cinestésica, pelas quais elas fazem parte das ‘representações coisa’ (são de certa forma ‘palavras-coisa’) e são ligadas aos afetos no contexto dos quais elas surgiram” (Nachin, 1992, p. 73, citado por Antunes, 2003, p. 68). E nesse sentido, o inconsciente materno está contido na fala da criança, na forma de fantasma (Abraham 1974, citado por Antunes, 2003), referindo-se a uma presença universal e estruturante do outro no sujeito (Antunes, 2003). Essa introjeção do fantasma implica uma progressão do desejo realizado ou não pelos ascendentes (Antunes, 2003). É importante ressaltar que a visão de fantasma lacaniana é mais complexa do que os autores colocam, pois não se suporta na via da introjeção, mas do enquadro do mundo como resposta à castração que implica uma relação específica com o objeto causa de desejo.

Há um obstáculo quando se apresenta um segredo. Se a organização parental estiver organizada ao redor de um conteúdo secreto, a criança é habitada por “palavras intransponíveis” impedindo sua “autonomização” (Antunes, 2003, pp. 69-71). O “fantasma patológico”, como

eles descrevem para diferenciá-lo do “estruturante”, responde a uma lógica da compulsão à repetição, ligada à pulsão de morte, e assombra o sujeito. Isso é explicado por uma irrupção de uma “objetividade secreta”, “de modo que as palavras do segredo parental atuarão, sob o modo da assombração, como ausências ou rupturas inassimiláveis ao próprio interior do discurso da criança” (Antunes, 2003, pp. 70-71). São palavras que subsistem, mas que não se integram no aparelho psíquico (Torok, 2002, citado por Antunes, 2003). O fantasma, nesse caso, quando aparece nos “efeitos sobre seu descendente daquilo que tivera, para o pai ou para a mãe, valor de ferida e até de catástrofe narcísica” (Abraham, 1974, p. 394, citado por Antunes, 2003, p.71). Para Abraham, é aos filhos daqueles que carregam um túmulo ou são portadores de uma cripta que cabe o destino de “objetivar” os túmulos escondidos. Quer dizer, de tratar os túmulos herdados pelos pais.

Isso acontece graças a uma “lacuna do indizível”, na qual palavras percebidas pela criança na fala dos pais retornam como assombração do fantasma (Abraham, 1975, citado por Antunes, 2003), originando-se uma lacuna, produto do segredo dos pais, e assim, sucessivamente. A aparição desse “fantasma patológico” implica o fracasso da operação do símbolo, pois a imago parental comporta uma zona que aparece como inacessível no psiquismo da criança e termina assombrando-a, correspondendo ao eu (ou ao sujeito, a nosso ver) uma solução que permita aliviar o pai aflito (Antunes, 2003).

Vemos que a lacuna se torna um elemento chave para entender a transmissão. Com Freud (1939/2018), ela se assemelha ao período de latência do qual o sujeito se serve para elaborar o trauma sexual. E aqui ela aparece como a impossibilidade de nomear, de colocar as palavras no trabalho da representação, elas são reduzidas ao estatuto de coisas, de túmulos que não se ligam com nada. É impossível não ligar isso com a ideia de exame significativo que iremos comentar em breve, ou da importância do Um absolutamente sozinho que marca uma mudança na perspectiva de Lacan sobre o significante, sendo possível encontrá-lo fora da cadeia, ou melhor, independentemente da cadeia, especialmente nos últimos momentos de seu ensino (Miller, 2016).

Quando os autores acima mencionam essa parte das palavras que ganham uma significação e outra que fica reclusa no inconsciente, podemos interpretar que é a própria divisão subjetiva que a psicanálise mostra que permite abrir caminhos para se pensar a colonização se servindo desse campo teórico, clínico e político. Pois são as próprias noções de inconsciente freudiano, pós freudiano e lacaniano (como vimos com a diversidade de autores citados) que permitem pensar que algo da colonização é transmitido pela via do inconsciente.

E isso acontece com as palavras, através das quais a relação entre linguagem, inconsciente e colonização é extremamente importante para entender como se transmitem as marcas da colonização.

A cripta são as palavras que se incorporam no inconsciente, mas que não são quaisquer umas. Podemos pensar com Lacan (1975-76/2007) que se trata de uma vertente Real do inconsciente, que fica protegido da interpretação e da interpelação da linguagem. Não é possível pensar a cripta a não ser na perspectiva do ponto mais “irrepresentável” e desligado da significação que a categoria do Real. Como se transmite isso? A própria natureza desse inconsciente impede de tecer uma hipótese “explicativa” e detalhada de como aconteceu esse processo. Dessa forma, o que podemos dizer sobre o inconsciente Real? Inclusive, no campo das neurociências, já se fala em epigenética para pensar o trauma, sugerindo a transmissão de traumas entre gerações ou a facilitação da sua manifestação em outras gerações (Carvalho, 2020; Ospina, Loaiza & Aguirre, 2021). O que a gente pode se atentar com mais segurança é para o elemento contingencial desse fato, e seu tratamento posterior. Nesse caso, a cripta como formulação que permite entender como um elemento do passado persiste na cultura e passa de um sujeito para o outro, e a insígnia, que veremos, implica uma reverberação disso que está encriptado.

Como o encriptado retornaria? Acreditamos que a problematização ao redor das insígnias seja um orientador para pensar, por exemplo, como é que o cabelo afro se torna um elemento de profunda rejeição nas relações raciais, que cristalizam a subjetividade a partir do olhar do outro em questão de instantes, ao mesmo tempo que se torna um elemento de resistência coletiva. A ideia de insígnias que marcam corpos e subjetividades, que retornam na experiência da *situação colonial*.

Assim, Márcia Rosa (2009) ao discutir a passagem epistemológica da cadeia significante aos signos de gozo na teoria lacaniana, resgata em Lacan a noção de constelações como formas de subjetivar o real. Para Lacan no *Seminário 8*, sobre *A transferência*, a constelação se trata da “coerência significante que existe entre a primeira constelação (isto é a primeira geração) e aquela que se segue” (Lacan, 1960-61/1992, p. 310). Nesse sentido, Márcia Rosa (2009) introduz a constelação de insígnias que Lacan elabora a partir da função que tem no ideal do *eu* do sujeito. Há ali, de acordo com Miller (1987/1999), uma oposição conceitual entre constelação e cadeia. De acordo com o mesmo autor, nas palavras de Márcia Rosa (2009), “esses significantes emblemáticos introduzem um modo de identificação diferente daquele que

é o agrupamento de traços em cadeia significativa” (p. 55). Para Márcia Rosa, quem resume de forma muito interessante essa elaboração, Lacan:

... ao apresentar o Ideal do Eu como uma constelação de insígnias, Lacan deixa indicado que os traços que o sujeito toma emprestados ao Outro podem funcionar como significantes civilizadores que, além de representá-lo, fazem com que seja reconhecido pelo Outro (idem), mas podem também se soltar do sistema significativo, serem extraídos da cadeia significativa, e se transformarem em insígnias que existem *tout seul*, — absolutamente sós, como tão bem traduziu Branco (2000). (Márcia Rosa, 2009, p. 56).

Elas operam como letra. Com “Lituraterra”, Lacan teria formulado, a partir da compreensão do sujeito japonês que este se apoia não só na identificação ao traço unário, mas no céu constelado, que seria uma constelação de traços (Lacan, 1971, 2003, citado por Márcia Rosa, 2009). A identificação sofre uma pulverização e o sujeito japonês se apoia nas variações das leis da polidez (Márcia Rosa, 2009). Devido à história da língua japonesa, especialmente a sua grafia, Lacan afirma que dentro da língua japonesa existe uma dimensão de tradução, em que parece que o “sujeito japonês escreve uma coisa e fala outra” (Rosa, 2009, p. 58), em um movimento constante de tradução, sendo Japão o país do intérprete.

Com essa noção, há uma destruição da linearidade do tempo que acontece através de imobilização como um tempo saturado de “agoras”, da cristalização ou fixação, do salto como rupturas, do relâmpago como a imagem que relampeja o presente e do choque como elementos heterogêneos lado a lado (Márcia Rosa, 2009).

Há algo aqui que se torna interessante e indispensável para nossa discussão, e é a existência de uma mudança teórica no trabalho lacaniano na década de 1970 que implica que “se na perspectiva linear há um movimento associativo, conectivo, articulativo (S_1-S_2), na outra, constelar, ocorre um movimento de dissociação e ele introduz uma desconexão, uma desarticulação entre os significantes (S_1/S_2)” (Márcia Rosa, 2009, p. 68). Nessa passagem, o significante se solta e se transforma em insígnia (Miller, 1987/1999, citado por Márcia Rosa, 2009), ganhando o estatuto de letra, que é uma unidade da linguagem que não se refere a outras, ela está fora dos efeitos de sentido, isso fala, e o isso subsiste como tal (Márcia Rosa, 2009). A insígnia seria assim um signo de gozo. Nesse enxame de significantes, restam alguns S_1 indecisos “entre a palavra, o fonema, a frase e o pensamento” (Márcia Rosa, 2009, p. 69). Seria uma concepção do inconsciente conformado por traços ímpares e memórias de gozo.

É interessante que no percurso desse trabalho, Lacan descobre uma outra forma de organização da linguagem em seu encontro com o oriental. O que é visto como o fato de o

pensamento ocidental estar baseado na gramática que ao mesmo tempo é herdeira da lógica aristotélica (Márcia Rosa, 2019) que cria normas de simbolização fechadas e lógicas, ou melhor uma lógica ocidental. Naquilo não-ocidental, podemos incluir a experiência dos países “ocidentalizados” pela colonização, há vestígios de uma redução da natureza ao cosmos e aos signos, daí que seja possível pensar nessa constelação de signos.

Com esta breve menção à insígnia, voltamos à ideia de uns significantes, marcas, traços, palavras que, soltos, estão afastados da representação e da possibilidade de “inconscientização”. A cripta não obedece às regras do tempo, mas as palavras perduram, na língua e nos sujeitos, com deformações no tempo. Assim, há uma oposição entre a representação e um elemento pulsional e de gozo isolado da cadeia significante. Esse gozo sem tradução, pode perdurar às épocas, pode nunca sair da sua atemporalidade inconsciente.

A palavra insígnia é referida em dicionários online de português como “sinal distintivo”, “emblema”, “o que distingue alguém pela relação de poder” e vem do latim “*insignis*” que denomina as coisas mais notáveis ou que resultam distintivas (Dicionário de Etimologia de Chile). A sua divisão entre *in* (o que está dentro) e o sufixo derivado do *signum*, que é a raiz da palavra signo ou sinal, sugerem que a insígnia é o que carrega um signo, o que contém esse signo. Se elevamos essa noção de insígnia a um ponto de vista que vai além do extremamente singular como vimos com Márcia Rosa (2009) e Miller, que são os signos de gozo, podemos pensar que ela responde a uma reverberação do signo diante do outro, neste caso, tomando o signo em uma perspectiva de Charles Sanders Peirce (Peirce, 1918/2020), como um signo fechado e ligado ao enunciado e ao processo de enunciação.

A hipótese que queremos sustentar é que o corpo tem um destaque especial como mediador da colonização, por isso, a insígnia é um operador interessante para pensar no retorno, na via do corpo, daquilo que ele carrega como emblema e que sugere algo de seu portador. Vemos nisso, o cabelo, a pele, o nariz, as gírias e a roupa, por exemplo, no caso de homens e mulheres negras. Insígnias que geram uma resposta quase automática no outro, seja de repúdio, fetichização, evitação, violência policial etc., engendrando um modo de gozo. Isso às vezes para o autor da violência racista, que pode ser o mesmo sujeito que deprecia algo de seu corpo, não tem uma significação ou explicação plausível. O colonialismo, e seu conseqüente racismo, está tão bem arraigado na subjetividade brasileira que ele se serve de mecanismos outros e alternativos ao simbólico para se manter. Mas também a resistência se serve dos mesmos mecanismos para sustentar, apesar das condições, algo de sua própria identidade nos restos da

colonização, como aconteceu com o *pretuguês* e com muitas manifestações da cultura brasileira que tem heranças africanas.

A insígnia seria a manifestação como signo daquilo que outrora foi encriptado. Ela associa um significante mestre, S_1 , a um modo de gozo, objeto a . Só que essa manifestação acontece na relação com o Outro, sendo esse Outro quem dá o valor para essa insígnia. Daí que o cabelo cacheado seja na maioria dos casos um sinal de feiura e de inferioridade estética e para outros um emblema de resistência, o famoso Black Power. Mas não podemos esquecer que a insígnia em psicanálise aparece ligada ao gozo. A torção que propomos aqui é que na perspectiva da leitura da colonização, a insígnia disse do gozo do sujeito que a carrega, mas também do gozo do Outro, colonizador que dá um valor e que responde a esses signos. O desprezo, o medo, o nojo, a evitação, o burlar, a violência e a exploração são formas nas quais esse gozo racista e colonial se manifesta quando a insígnia do corpo preto se coloca na cena. Muitas das vezes sem uma intencionalidade, como quando uma mulher à luz do dia desconfia de um homem que passa por perto na rua, atravessa a rua para se “proteger” e só depois que repara que se trata de um homem preto. Nesse caso, não há premeditação ou intencionalidade “consciente”, mas algo do gozo racista se revela nessa saída automática.

Assim, a hipótese que trabalharemos é que nessa temporalidade perturbada que a colonização nos apresenta, como passado que se incrusta no presente ou como presentificação do passado colonial que assombra, pode ser lida a partir de uma ótica que leve em consideração uma hipótese da transmissão dos restos da colonização. Freud aporta os elementos iniciais para caminhar com essa hipótese e encontramos na ideia de tradição e de verdade histórica uma maneira de entender a transmissão. Porém, não é suficiente isso quando se trata da colonização, e a noção de cripta e insígnia se tornam elementos de leitura importantes para pensar que essa transmissão, assim como no trauma, acontece em dois tempos.

Na perspectiva de um simbólico que encobre algo do campo do real, o encriptado, o indizível da colonização, propomos como hipótese, dois tempos para a experiência da colonização que retorna na forma do racismo ao negro no Brasil. Estes dois tempos, a seguir, estão longe de ser uma resposta explicativa à questão, mas uma tentativa de formalizar algo sobre esse processo de transmissão e de perturbação temporal que a colonização representa, inclusive é uma hipótese incompleta, pois, como vimos, a própria condição encriptada da colonização impede fazer mais do que formulações e leituras. Assim teríamos:

1. Um primeiro momento, no qual a violência da colonização se impõe através da violência física, mas especificamente de uma violência associada à linguagem. É uma captura irreduzível que marca a experiência do ser falante. Nela se destaca a destituição linguística que acontece no período colonial, assim como a cristalização de sujeitos africanos na palavra “negro”, associando-os com o pior, a bestialidade, a animalidade. Essa operação é veiculada pela voz, como substrato pulsional. Nesse tempo, há algo que se encripta que é impossível de ser tratado pelo simbólico. Esse tempo caracteriza, principalmente, a experiência de colonização/escravização que aparentemente foi abolida do plano político. Esse momento distingue-se pela ausência de uma resposta direta a essa violência, dadas as particularidades e fechamento em si do dispositivo colonial. É a linguagem, que através da voz como pulsão, faz marca e produz criptas, que são também palavras. Como veremos, também há um componente de resistência e invenção importante através da linguagem, por parte dos sujeitos racializados e colonizados.
2. No segundo momento, esse resto encriptado ganha corpo. Há um mutismo e anomia que sustenta esse encriptar. Ainda sem definir se se trata propriamente de um retorno (ou outro tipo de mecanismo), é preciso dizer que algo escancarado da experiência do racismo ao negro indica o não tratado sobre a colonização/escravização. E é precisamente pela via do corpo que isso aparece, na cena racista e na situação colonial na qual o racismo ao negro é ativado, quando o olhar sobre o/do corpo negro coloca um imperativo e desfecho “quase pronto”. O encriptado ganha corpo ao se tornar insígnia, sinal ou signo de um lugar no mundo. Há uma cristalização que acontece pelo olhar. E o olhar racista e colonial, que nunca foi tratado, responde a esses signos com violência, velada, sutil e se servindo do registro simbólico para seu encobrimento. Nesse tempo, as cenas cotidianas de racismo veiculadas pela percepção do corpo ganham protagonismo, e isso só é possível a partir de uma experiência pulsional veiculada pelo olhar.

Esse passado que retorna, que insiste, que não cessa de não se escrever, é o ponto de partida para pensar os restos da colonização que é preciso tratar no campo da política, mas também, e especialmente para nosso interesse, no campo da clínica e da intervenção que o analista tem em territórios como os nossos. Nas próximas seções, iremos nos ocupar desses dois tempos, entendidos também como o tempo um e o tempo dois, o tempo da cripta e o tempo da

insígnia, a cena colonial e a situação colonial, o tempo da linguagem (e a língua) e o tempo do corpo, o tempo da voz e o tempo do olhar.

h. A psicanálise e a decolonização: por que a psicanálise?

Já sabemos que é possível pensar uma psicanálise sensível aos fenômenos da colonização, uma psicanálise implicada (Rosa, 2013), decolonial, em Elipse como propõe Guerra (2021), ou uma psicanálise do resto do mundo, como vimos no capítulo epistemológico e como sustentamos em outra oportunidade (Moreno-Cárdenas, 2022). Agora, um elemento que surge de forma paralela a nossa reflexão e que responde a questionamentos que fizemos na seção anterior é que a maioria dos autores que trabalham os elementos subjetivos ligados à experiência da colonização e do racismo fazem uso da psicanálise como ferramenta de leitura e tratamento da ferida colonial.

Fanon (2008) menciona que “só uma interpretação psicanalítica do problema negro pode revelar as anomalias afetivas responsáveis pela estrutura dos complexos” (Fanon, 2008, p. 27), porém, denunciando uma “inadequação” da psicanálise diante dos esquemas da realidade do negro. Lélia Gonzalez, por outro lado, confessa como a psicanálise, procurada por ela a partir de um rompimento amoroso se torna uma ferramenta de leitura do racismo: “Meu lance na psicanálise foi muito interessante, a psicanálise me chamou a atenção sobre os meus próprios mecanismos de racionalização de esquecimento, de recalçamento etc. Foi inclusive a psicanálise que me ajudou nesse processo de descobrimento da minha negritude.” (Gonzalez, 1986/2020a, p. 300).

Por que eles lançam mão da psicanálise? Tentar responder a essa pergunta só é possível após uma revisão dos pressupostos de Kilomba (2019), Fanon (2008) e Lélia Gonzalez (1983), pois, em todos, a psicanálise é uma ferramenta de leitura da subjetividade de pessoas racializadas e embranquecidas. É uma pergunta que talvez mereceria uma pesquisa exclusiva, porém, deixaremos para os fins dessa curiosidade três hipóteses.

A primeira que Freud dá um lugar importante à corporeidade e questiona o sucesso da intelectualidade. Lembremos que as leituras pós-coloniais e decoloniais denunciam que a modernidade se serve do colonialismo, e que o crescimento intelectual da Europa parte de uma ideia de superioridade e de linha evolutiva que os coloca acima do resto e como ponto final da cadeia evolutiva, além de só ter sido possível um avanço tecnológico (na cara da industrialização) às custas do usufruto da colonização. A importância da corporeidade é um elemento transversal na obra de Freud, e o conceito de pulsão talvez seja a melhor formalização,

pois Freud (1915/2014) propõe um arranjo entre o anímico e o somático que encontra no conceito fronteiro de pulsão (*trieb*) a sua máxima expressão. Porém, vemos que, no texto de *Moisés*, Freud se permite questionar esse avanço da intelectualidade em contraste com a corporeidade, quando indica, sem dar muito contexto⁸, que “O progresso fez um pacto com a barbárie” (Freud, 1939/2018, p. 42-43). Ele justifica a retomada de Moisés a partir disso. E mostra como o pensamento conservador e a igreja católica se tornaram protetores da barbárie. Aqui, o progresso econômico não implica necessariamente a civilização.

Haveria, a nosso ver, uma explicitação de Freud de um reino da espiritualidade acima da sensorialidade na proibição das imagens de Deus que impôs o monoteísmo. É como se o corpo tivesse sido jogado fora em uma tentativa de impor a centralidade da razão. Haveria, assim, para Freud, uma “onipotência dos pensamentos” (Freud, 1939/2018, p. 85). Porém, isso não é sempre visto com críticas. Para Freud, há uma mudança da ordem matriarcal para a patriarcal, indicando isso como um “avanço”, pois a maternidade é demonstrada pelo testemunho dos sentidos, e a paternidade se caracteriza em uma suposição baseada na inferência e na premissa. Com o monoteísmo, também aparece a descoberta da alma como princípio espiritual do indivíduo humano. Além disso, podemos inferir que se a modernidade tenta colocar o corpo de fora, com Freud ele é reintroduzido no psiquismo (e em consequência nos processos mentais) a partir do conceito de pulsão. E o corpo e a experiência sensível são elementos caros para uma perspectiva decolonial.

Outro elemento interessante é uma espécie de ligação entre o valor da intelectualidade e o narcisismo. Para Freud, os avanços da intelectualidade têm a consequência de aumentar o amor próprio do indivíduo, orgulhoso e superior àqueles que estão presos na sensorialidade. Podemos pensar que seja a partir disso que o colonialismo ganha a força que permitiu a racialização do mundo: “Talvez o ser humano simplesmente declare como o superior o que é mais difícil, e seu orgulho seja apenas o narcisismo exacerbado pela consciência de uma dificuldade superada” (Freud, 1939/2018 p. 89).

A segunda hipótese aponta que se bem as palavras encobrem o que caracteriza um elemento da colonialidade (como aponta Cusicanqui, 2021), a psicanálise se serve delas para desvelar o encobrimento do recalcado. Vemos isso com a técnica psicanalítica e a possibilidade

⁸ Entendemos que faz parte do momento histórico da Europa que implica um silenciamento de algumas afirmações que poderiam colocar em risco sua existência.

que brindam ao encontrar um novo sentido, um sentido outro, um sem sentido ou uma ligação pulsional por trás da elucubração do simbólico que contém a metáfora do sintoma.

Finalmente, a psicanálise, ao apresentar uma outra temporalidade do inconsciente e denominá-lo como atemporal (Freud, 1915/1976), demonstra que os processos inconscientes não se regem pelas leis da temporalidade. A teoria do trauma mostra isso, assim como a própria gênese da neurose ligada a um elemento arcaico da infância que ganha o estatuto de complexo e se apresenta com uma certa atualidade para o sujeito. Com isso, poderíamos nos delongar amplamente com vários conceitos que mostram que o inconsciente freudiano subverte qualquer lógica temporal já conhecida, e nele passado e presente se misturam, às vezes sugerindo que o presente é uma ilusão. O inconsciente que a psicanálise elaborou com Freud é uma ferramenta que permite ler a própria atemporalidade da experiência da colonização, pois ele é atemporal. Atemporalidade que, como vimos, é um ponto central no nosso trabalho.

V. O QUILOMBO COMO RESTO VALIOSO.

Folga Negro
Branco não vem cá
Se vier pau há de levar...
Folga Negro
Branco não vem cá
Se vier
O diabo há de levar
 (Auto dos Quilombos. Moura, 2020)

A experiência de colonização de um povo, de racialização de um grupo, de criação de uma alteridade e de escravização do outro não acontece na sua totalidade, nem de forma inteiramente satisfatória para o colonizador, ou mesmo, sem deixar marcas de resistência. Quando escrevemos sobre a “ausência de resposta” na seção anterior, ao localizar o que a *situação colonial* coloca para o sujeito negro, não queremos dizer que não haja resposta alguma, mas que se trata de um dispositivo e arranjo que visa não deixar lugar a uma resposta que coloque um ponto de basta na colonização ou que permita a organização de uma resistência.

Isso implica que é preciso inventar uma forma singular e/ou coletiva para sobreviver. Não é possível avançar para análise dos restos da colonização que queremos destacar, sem fazer uma localização histórica sobre a máxima expressão de resistência que restou à tentativa de captura colonizadora: o quilombo. Isso indica que não apenas a fuga, mas a organização simbólica de um discurso afirmativo fora do regime hegemônico é uma resposta e uma forma de sobrevivência, apesar de tudo o que implicava essa empreitada. O quilombo é um resto da colonização que indica a marca de uma violência atroz, mas, também, a resposta e a inquietação dos sujeitos e de um corpo coletivo que insiste em não se deixar dominar.

Como argumentamos, a colonização introduz para o coletivo, mas também para os sujeitos imersos em um contexto colonial, uma alteração da temporalidade que se assemelha com a temporalidade própria do trauma. Daí que as leituras psicanalíticas se tornem importantes para entender a subjetividade inconsciente em jogo nesse dispositivo, já que a psicanálise se orienta por uma definição de inconsciente que não conhece as regras do *kronos* às quais todos tentamos nos submeter quando articulamos a linguagem consciente. A cultura, a civilização e a tradição tentam criar uma continuidade a partir daquilo que é por definição descontínuo. É assim, também, com o racismo à brasileira que se caracteriza por uma negação da escravização e uma recusa de um tratamento disso que ficou. Imersa no discurso da branquitude, a sociedade

pós-abolição outrora ficou surpresa de que algo assim “alguma vez tenha ocorrido”, da mesma forma como se negam hoje as consequências do racismo. Vemos que, nesse processo, há marcas indeléveis que reaparecem, como Grada Kilomba ensina ao definir o racismo cotidiano, e trazem para o presente uma cripta do passado colonial.

Entendemos que essa lógica responde a uma lógica do resto, e iremos nos aprofundar mais em dois restos que correspondem também às duas pulsões parciais que introduz Lacan na teoria psicanalítica: a voz e o olhar. Nesse caso, a voz e o olhar aparecem como campos de gozo vazios e como organizações pulsionais, que possuem, cada um deles, um correlato e uma consequência: a voz com a língua e o olhar com o corpo. Dessa forma, entendemos que, na língua, há restos da colonização que é veiculado pela via da voz, e o corpo negro carrega insígnias da colonização, as quais se ativam pela via de um olhar racista que interpreta e reduz esse corpo a um signo.

Contudo, queremos destacar, neste capítulo, que há na experiência da colonização um resto por excelência, no sentido de se negar a ser capturado pela lógica universalizante do dispositivo colonial. Como resto, ele resiste e retorna insistindo e perturbando tudo aquilo que se pretende colonial e escravagista, desde o começo da diáspora até os dias de hoje: o Quilombo ou o Quilombismo hoje. O Quilombo é o que restou da captura do dispositivo colonial, além do que restou dentro do dispositivo como linguagem e configurações do corpo. Dessa forma, acreditamos que ele é um resto valioso que merece especial atenção. O que insiste no Quilombo como forma de referência subjetiva e de organização coletiva, a partir da incidência da experiência do inconsciente? Quais as consequências psicanalíticas da resposta que o quilombo representa? Podemos considerá-lo como uma metáfora linguística?

Nesta seção, curta, porém necessária para dar uma continuidade a nossa escrita, localizamos na história da colonização/escravização elementos que permitem compreender que essa relação com o tempo perpassa a experiência do sujeito racializado, fazendo um recorte ao redor da resposta possível à escravização que a história da colonização nos ensina.

Faremos uma breve caracterização do Quilombismo no Brasil como resistência possível ao sistema escravagista que perdura até os dias de hoje (Nascimento, 2000). Para isso, descreveremos algumas características dos quilombos que se ergueram durante a época da escravização, destacando suas principais formas de funcionamento, economia, organização familiar e política, tipologia, entre outros. Dessa forma, há nos dias de hoje o resultado de uma passagem territorial das senzalas e do quilombo à favela, com as consequências até hoje da

precarização das condições de vida que as políticas pós-abolição (ou a ausência delas) trouxeram para a população negra.

Em seguida, descreveremos o que insiste no Quilombo, em uma outra perspectiva discursiva, como forma alternativa de resistência (Abdias Nascimento, 2020). Nela, o Quilombismo emerge como o que não cessa de aparecer nas movimentações de resistência e nos arranjos subjetivos, coletivos, políticos e clínicos dos sujeitos que tomam o quilombo como marca insurgente. Assim, mesmo após a abolição, o quilombo se torna um símbolo de resistência política e subjetiva. Finalmente, retomaremos a ideia do quilombo como uma metáfora linguística do Brasil e como um resto valioso, elemento que permitirá abrir as portas para nossa argumentação sobre a lógica residual da colonização, a partir do resto vocal e escópico dessa experiência.

a. Comentário histórico: o que restou da escravização?

Mbembe (2018a) entende a escravização como uma das primeiras manifestações da experimentação biopolítica, e, conseqüentemente, necropolítica. Diferente do que acontece com a biopolítica, o escravo não participa da comunidade, pois ela implica o exercício do poder, da fala e do pensamento por seus membros. Para o autor camaronense, “a vida do escravo, em muitos aspectos, é uma forma de morte-em-vida.” (Mbembe, 2018a, p. 29). Para esse autor, a função do racismo é regular a distribuição da morte e tornar possíveis as funções assassinas do Estado (Mbembe, 2018a).

Enfim, o autor faz uma reflexão importante sobre o poder soberano, a soberania e o Estado de exceção com umas lentes que questionam o eurocentrismo e a modernidade para indicar que, no final, a necropolítica é *o poder da morte*. Dessa forma, podemos entender que uma das primeiras questões que restou da escravização colonial é uma estrutura do Estado na qual a morte é gerida, tratando-se mais de levar uma população a uma categoria de mortos-vivos e menos a uma tentativa de discipliná-los, como Foucault outrora o pensou para a sociedade europeia com o conceito de biopolítica. Nesse sentido, optamos por seguir a linha argumentativa de Mbembe ao invés de imergir no aporte foucaultiano, dado que nosso recorte visa o descentramento geopolítico operado pelo pensamento de/pós/contra colonial, presente neste autor.

Assim, para Mbembe (2018b), ao mesmo tempo, a escravização leva a uma perda genealógica na qual o negro é destituído do parentesco, ele é “sem parentes”. A escravização tem como consequência, no sujeito, uma “separação de si mesmo” na qual “o sujeito, tornado

estranho para si mesmo, teria sido relegado a uma identidade alienada e quase inerte” (Mbembe, 2018b, p. 143), produzindo assim uma cisão e desmembramento ao invés de ficar do lado de “si mesmo”.

Em consequência, o negro é o espectro da modernidade, ele “foi se desprendendo da forma-escravo, comprometendo-se com novos investimentos e assumindo a condição de espectro que ele pôde conferir a essa transformação pela destruição de um sentido de futuro” (Mbembe, 2018, p. 229). O autor resgata uma lógica fantasmal que implica um movimento da experiência, na qual a distinção presente, passado e futuro não obedece a uma genealogia, mas a um *enrolamento* de séries temporais e desconexas ligadas uma à outra por fios tênues.

Nesse contexto, o escravo é um sujeito fantasmal que não tem forma única nem conteúdo modelado de uma vez por todas. Ele se apoia em um “reservatório de lembranças e de imagens com ar de terem sido fixadas de uma vez por todas” (Mbembe, 2018b, p. 260). O escravo está feito de restos fixados pela memória (traços mnêmicos) e é escravo, ao mesmo tempo, da experiência que o constitui, se pudermos fazer uma releitura psicanalítica dessa afirmação.

Como mencionam Noemi Moritz Kon, Maria Lúcia da Silva e Cristiane Curi Abud (2017), “o Brasil é um país traumatizado que jamais ajustou contas com suas dores terríveis, obscenas, da colonização e da escravatura” (Kon, Silva e Abud, 2017, p. 9). É sobre a ideia de uma ferida aberta que não foi tratada ou que foi “mal-tratada” que argumentamos nossa discussão previamente. Essa escravidão deixou umas “sobras” para serem tratadas, como mencionam as autoras. Nesse sentido, cabe a pergunta sobre o que restou da escravização, em termos civilizatórios para abrir caminhos ao quilombo. Com Mbembe, vemos que o que resta para o negro é lidar com seu passado escravagista que marca sua (não) genealogia, seu corpo e o jeito que é visto pela alteridade branca, além de ser alvo de políticas da morte que tentam insistentemente colocá-lo como morto-vivo.

Hebe Mattos, Martha Abreu e Milton Guran (2014) realizam um comentário interessante sobre a necessidade de sustentar a memória histórica da escravização e sua resistência. Eles destacam que as “atividades negreiras” se desenvolveram tardiamente no mundo até no século XIX, mesmo sendo deslegitimado no mundo a partir do século XVIII (Mattos, Abreu e Guran, 2014). Os autores asseguram que “o combate ao racismo como forma institucionalizada de discriminação levou ao questionamento do silêncio sobre a violência da escravização como forma velada de expressão do racismo” (Mattos, Abreu & Guran, 2014, p.

258). Calcula-se que quase 4 milhões de pessoas foram tornadas escravas e trazidas brutalmente da África para o Brasil entre 1531 e 1855 (Kon, 2017). Além do número de pessoas escravizadas quando era uma prática legalizada, houve, no Brasil, a escravização de mais de 760 mil pessoas africanas e seus descendentes posterior à lei que proibia o tráfico negreiro (Mattos, Abreu & Guran, 2014).

A história da escravização começa na África quando homens e mulheres escravizados em seu continente, entre os séculos XVI e XIX, adquiriram a categoria jurídica de “escravos”, talvez como consequência de guerras entre os reinos que existiam naquela época no continente africano (Mattos, Abreu & Guran, 2014). A diáspora implicou, para eles, uma reorganização de identidades e novos sentidos para suas referências culturais, além de uma destituição linguística. Nesse sentido, palavra “escravizado” implica um caráter compulsório da atividade, enquanto a palavra “escravo” seria simplesmente o termo jurídico dessa condição (Mattos, Abreu & Guran, 2014). Com o objetivo de delimitar as relações de poder em jogo na escravização e de evitar cristalizar sujeitos em identidades prontas, desde o começo desta escrita, utilizamos o termo “escravizado” para se referir a quem se encontra ou encontrou naquela condição, evitando uma cristalização ontológica de quem atravessou essa condição.

Os autores citados acima realizam um *Inventário* do tráfico negreiro e uma visibilização de 100 lugares de memória e de história dessa atividade. Essa atividade implicou na construção de portos, locais de quarentena e de venda ao longo desse período colonial (Mattos, Abreu & Guran, 2014). É interessante como a lei jurídica é “denegada” quando olhamos para a história da abolição. Em um primeiro momento, proclamou-se uma lei em 1831 que proibia o tráfico negreiro, por exigência da Inglaterra. Ela foi ignorada pelos traficantes, acobertados pelo governo, sendo necessário criar outra em 1850 permitindo uma repressão da prática, mas não a extinguindo por completo senão até 1888, quando da abolição da escravatura (Mattos, Abreu & Guran, 2014). Esses desembarques ilegais em praias mais isoladas que caracterizaram a denegação dessa lei contavam com a tolerância de autoridades e apoio de fazendeiros, eles próprios traficantes ilegais.

Clovis Moura (2020) destaca uma imprecisão com relação às estatísticas das pessoas escravizadas que existiram no território brasileiro, em grande parte devido ao contrabando que caracterizou essa prática. Uma estimativa aproximada aponta que foram importados anualmente uma série de 50 mil negros no Brasil (Moura, 2020), sendo essa cifra um pouco imprecisa. Do que se tem certeza é que o Brasil foi o país que mais fez uso da escravidão no

“Novo Mundo”, com um aproximado de 40% do total de pessoas negras “importadas” para este país (Freitas, citado por Moura, 2020), seis vezes mais do que para Estados Unidos.

Sobre a distribuição dessa população, estima-se que em 1879 nenhuma região do Brasil tinha menos de 27% de escravos na sua população (Moura, 2020). Essa uniformidade na presença de escravizados proporcionou “a continuidade da escravidão, sua duração e a formação, em decorrência, de um modo de produção escravista entre nós” (p. 17-18). Assim, a relevância numérica de escravizados e uma distribuição abrangente foi o que caracterizou a especificidade da escravização no Brasil, com relação aos demais países da América do Sul e dos Estados Unidos (Moura, 2020).

Contudo, houve resistência. A presença de religiões africanas esteve no Brasil desde começo da colonização e os centros religiosos fundados a partir do século XIX mostram a “impressionante vitalidade” da tradição oral africana em território brasileiro (Mattos, Abreu, & Guran, 2014). Com relação às *revoltas e quilombos*, são encontradas várias referências nesse projeto. Segundo as autoras citadas acima, fugas e revoltas aconteceram em qualquer lugar onde houvesse escravização. Destaca-se a *Revolta dos Malês*, documentada por João José Reis, acontecida em Salvador em 1835, organizada por cerca de 600 iorubas adeptos ao Islã e com ajuda de outros escravizados não muçulmanos. Deixou 50 mortos desse grupo e 9 mortos por parte dos soldados da colônia (Mattos, Abreu & Guran, 2014).

Algo que ficou dessa atividade foi o *patrimônio cultural* relacionado a memórias, cantos, danças, performances e música (Mattos, Abreu & Guran, 2014), sendo que “o patrimônio imaterial africano é reconstruído por diversas comunidades e torna-se bandeira de luta por direitos e afirmação da identidade negra” (Mattos, Abreu & Guran, 2014, p. 268). Dentre essas expressões, destacam-se o Tambor de Crioula, o Maracatu, o Samba de Roda, a Capoeira, o Jongo, o Ticumbi e o resto de comunidades remanescentes de quilombos.

Iremos nos ocupar das implicações, na lógica do resto, do Quilombo e das comunidades quilombolas como máxima expressão do colonialismo ligado aos sujeitos escravizados no Brasil. Para Moura (2020), o quilombo é a principal forma de resistência ao escravismo e configura-se em uma manifestação de luta de classes. Se tivermos que fechar uma resposta para a pergunta acerca de como pensar o que resta dessa experiência política, pensamos que o que restou, de um lado, para herdeiros do corpo negro, foi uma cristalização no olhar e nas palavras que o outro emprega para tratar da sua condição racial, com todas as implicações subjetivas disso. Além disso, uma relação com a *polis* que os coloca no lugar de mortos-vivos, objetos de

inúmeras políticas de morte, o que é conhecido como *necropolítica*. Mas, ao mesmo tempo, restou o quilombo como elemento valioso de resistência que denuncia os furos e as impossibilidades do sistema escravagista (e porque não do discurso do mestre em jogo) de universalizar a existência. Desse último aspecto, iremos nos ocupar nas seguintes linhas dada sua relevância para nosso tema.

b. A resistência-invenção possível: o Quilombo.

Além da “intromissão” de elementos africanos na configuração da cultura brasileira, o legado africano dos escravizados subsistiu na forma de comunidades quilombolas, definidas pelo Decreto 4887, de 2003, como “grupos étnico-raciais, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida” (Mattos, Abreu & Guran, 2014, p. 268).

Queremos fazer uma menção ao Quilombo como máxima expressão de resistência e invenção, continuando com a lógica do resto, mas pensando-o como estratégia de leitura do colonialismo. A nosso ver, o Quilombo é o que restou das culturas, vidas e línguas africanas na tentativa de captura universalizante e de domesticação que implicava a colonização. Nessa perspectiva, Flávio dos Santos Gomes e Clóvis Moura se tornam referências importantes para nossa reflexão.

Para começar com sua conceituação, Gomes (2015) define quilombo da seguinte forma:

Não se trata de um passado imóvel, como aquilo que sobrou (posto nunca transformado) de um passado remoto. As comunidades de fugitivos da escravidão produziram histórias complexas de ocupação agrária, criação de territórios, cultura material e imaterial próprias baseadas no parentesco e no uso e manejo coletivo da terra. (Gomes, 2015, p. 7).

Nesse sentido, não é uma sobra como um fóssil do passado, mas um resto que implica uma invenção, uma transformação que tem uma grande complexidade. E é quiçá a questão da complexidade o que mais ressalta Gomes (2015) quando define um Quilombo, mostrando a grande variedade de organizações, as diversas interações que tinham, ou não, com o mundo branco e as vastas complexidades e contradições internas.

É importante ressaltar que o Quilombo é a nomeação que ganha no Brasil o processo no qual a saída e resposta das pessoas escravizadas foi a fuga. Moura (2020) ressalta uma definição dada pelo rei de Portugal em 1740, na qual um quilombo era tomado como: “toda habitação de negros fugidos que passem de cinco, em parte despovoada, ainda que não tenham ranchos levantados nem se achem pilões neles” (Moura, 2020, p. 21).

Porém, a fuga foi um fenômeno “hemisférico” que aconteceu na América de forma geral, mas com diferentes nomes e particularidades. “Marrons”, por exemplo, era a denominação que ganharam na Colômbia, Cuba, Haiti, Jamaica, Peru e Guianas, assim como *palenques* em Cuba e na Colômbia (Moura, 2020). Na Colômbia, San Basilio de Palenque é a comunidade de negros libertos mais antiga das Américas, datando desde 1599 e existente até os dias atuais. Hoje é possível visitar San Basilio onde moram a descendência desses primeiros homens e mulheres escravizados que conquistaram sua liberdade, eles compartilham a maioria de instituições e tradições da cultura ocidentalizada, mas falam uma língua crioula própria e têm algumas tradições culturais e religiosas particulares.

Um dos primeiros nomes que a comunidade desses “foragidos” ganhou no Brasil foi “mocambo”, que significava pau de feira e que talvez fizesse alusão ao material do qual eram feitos os acampamentos elaborados na África Central para a guerra. Uma explicação possível da denominação “Quilombo” pela corte portuguesa seria a de que teria utilizado essa palavra para “caracterizar as estratégias militares na África pré-colonial, como aquelas da resistência à escravidão na América portuguesa” (Gomes, 2015, p. 11).

Para Moura (2020), assim, a *marronagem*, em alguns países da América, e a *quilombagem*, no Brasil, eram fruto de contradições estruturais do sistema escravagista e refletiam uma negação desse sistema por parte dos oprimidos. Era a resposta, por excelência, que estava na mão dos escravizados para fazer resistência ao sistema colonial e escravagista. Moura (2020) ressalta que a quilombagem foi apenas uma das formas de resistência dos escravizados, outras incluem o assassinio de senhores, de feitores, o suicídio, as fugas individuais, as guerrilhas e as insurreições urbanas.

Diferente do que se imagina, os quilombos não estavam isolados e mantinham trocas econômicas com diversos setores da população colonial, tais como taberneiros, garimpeiros, pescadores e roceiros (Gomes, 2015). Assim, também, os cativos e quilombos constituíram práticas econômicas de intercâmbio entre si.

Algo que é associado como característica do quilombo é a sua ligação com o ataque e defesa. Segundo Gomes (2015), “os quilombos eram comunidades móveis de ataque e defesa. Não houve algo como um quilombo de resistência versus um quilombo de acomodação” (Gomes, 2015, p. 34). Um exemplo de um complexo sistema de defesa é encontrado no quilombo “Buraco de Tatu” em Itapuã na Bahia. Existia um grande intercâmbio entre quilombolas e contrabandistas de ouro e diamante, como no caso do quilombo do Ambrósio em

Minas Gerais (Moura, 2020), comércio que proporcionava ao quilombo meios para estar armado e manter seu reduto por muito tempo.

Alguns quilombos tinham uma organização muito bem estabelecida para manter e alimentar a população, como um setor artesanal. Isso permite concluir, de acordo com Moura (2020), que existia uma dupla atividade econômica dos quilombos, mantendo um intercâmbio com outras unidades da população e uma economia interna que permitiu possibilidades de sobrevivência na sociedade escravagista que os perseguia.

Na contramão do sistema escravagista, os quilombos tinham uma economia de policultura, distributiva e comunitária, que satisfazia às necessidades de todos seus membros, proporcionando “o acesso ao bem-estar de toda a comunidade” (Moura, 2020, p. 54).

Eles precisavam de uma organização que mantinha como preocupação o binômio *economia-defesa*, precisando manter grande parte da mão de obra ativa na agricultura e atividades produtivas e, ao mesmo tempo, sustentar um continente de defesa militar permanente para preservar sua integridade no território (Moura, 2020). Outra característica é que, de acordo com os registros escritos dos opressores, como aponta Moura (2020), existia uma obediência incondicional àquele que era escolhido como chefe pela comunidade.

Existem poucas narrativas sobre a organização familiar dos quilombos, sendo espaços majoritariamente ocupados por homens. Existiam relatos de presença de reis e rainhas em alguns deles como, por exemplo, no Quilombo Campo Grande. As práticas religiosas eram variadas, servindo-se de práticas de matriz africana, assim como da religião do colonizador (Gomes, 2015).

Com relação às misturas étnicas, há relatos que indicam trocas entre os primeiros “mocambos” e os indígenas, alguns deles inclusive conformando os grupos de fuga. Mas, também, tinham disputas e conflitos. Existe, ainda, uma ideia de uma substituição, na visão do colonizador, de uma população cativa de origem indígena, vista como preguiçosa e indolente, por uma africana adaptada e obediente, reproduzida em livros didáticos (Gomes, 2015). É interessante se perguntar, nesse caso, é preciso desmantelar a humanidade do escravizado para torná-lo frágil, “dócil” e “bom trabalhador”? Isso devido às narrativas constituídas com relação à “nova” mão de obra que implicou a diáspora africana. Parece que é necessária uma destituição cultural, religiosa e linguística imaginária que acompanha o desdobramento político e militar.

De acordo com Décio Freitas (citado por Gomes, 2015 e Moura, 2020), há sete tipos de quilombos caracterizados de acordo com o seu principal interesse como grupo: os roceiros ou de cultivo (todo o Brasil), os de extração (característicos do Amazonas), os mercantis (na Amazônia que adquiriam drogas dos indígenas), os mineradores (Minas Gerais, Bahia, Goiás e Mato Grosso), os pastoris (no Rio Grande do Sul), os de serviços (que saíam para trabalhar nos centros urbanos) e os reivindicatórios ou predatórios que eram um pequeno grupo que cometia furtos e existiam em toda parte.

Outra caracterização que aparece no horizonte é a forma de luta dos escravos, quando é pensada uma revolta organizada pela tomada do poder político, como aconteceu com os negros malês (muçulmanos) na Bahia entre 1807 e 1835. A insurreição armada e a fuga para o mato (da qual se derivam os quilombos) eram estratégias comuns, havendo três formas de luta, resistência e saída diferentes (Carneiro, citado por Moura, 2020). Outras formas de luta incluíam as guerrilhas, a participação de pessoas escravizadas em movimentos e o banditismo quilombola. Nesse último caso, denominado como mais “extremo” por Moura (2020), o quilombola terminava como bandoleiro, como é o caso de Lucas da Feira. Esses grupos eram móveis e eram descritos como uma “praga e sem remédio”, nas palavras dos colonos.

A máxima figura do Quilombo no Brasil é Palmares, símbolo da resistência quilombola e posteriormente do movimento negro, sendo um dos maiores quilombos que já existiu, assim como um dos mais difíceis de “desmembrar” pelo sistema escravocrata. Dele podemos extrair inspirações e consequências para entender o fenômeno da quilombagem como um todo. É descrito como uma economia vigorosa que possibilitava um excedente e facilitava trocas mercantis (Gomes, 2015). Assim mesmo, ele era distribuído em vários mocambos e sua existência foi interrompida pelas diversas investidas e expedições do governo holandês na tentativa de destruí-lo em 1695. Os quilombolas de Palmares também escravizaram “brasilenses” e tinham um rei, outros dados da história (Gomes, 2015).

Moura (2020) descreve Palmares como a maior manifestação de rebeldia contra o escravismo na América Latina, um quilombo que durou quase cem anos, desestabilizando na região o sistema escravocrata. Beatriz Nascimento (2021) fala que eles foram uma verdadeira ameaça ao sistema imperialista, uma brecha no sistema. A ausência de documentação escrita pelos quilombolas indica permanência da tradição oral africana no seu funcionamento.

O quilombo de Palmares começa sua organização quando quase quarenta africanos de Guiné se refugiaram nas matas de Palmares (Moura, 2020). A ocupação holandesa em

Pernambuco destaca-se como um fato que desarticulou e desorganizou as estruturas da dominação portuguesa e nativas, criando assim possibilidades para que os escravos se aproveitassem disso e fugissem para as matas (Moura, 2020). A composição de Palmares era diversa, incluindo indígenas fugitivos da justiça e até brancos. É possível inferir isso, pois existiam alguns “mulatos” entre os capturados quando o Quilombo foi desarmado. Mulheres negras e brancas poderiam ter sido raptadas pelos quilombolas, dada a baixa proporcionalidade de escravos entre homens e mulheres da diáspora africana no Brasil.

Palmares chegou a ter entre 20 mil e 25 mil habitantes, população que na proporção da população total da região era desafiadora para o sistema escravagista (Moura, 2020). Autores como Édison Carneiro e Décio Freitas chegam à conclusão de que a língua falada era basicamente o português misturado com outras formas africanas de linguagem, porém, com a existência de uma língua “palmarina”. Fato a partir do qual Moura (2020) conclui que se tratava de uma apropriação linguística em que o português foi a estrutura linguística que absorveu a grande quantidade de termos do vocabulário de línguas africanas, sendo necessária a presença de intérpretes de línguas nas expedições.

Existe uma conclusão de que a região banta era a que mais proporcionava pessoas escravizadas para o Brasil, tendo como consequência empréstimos léxicos de base bantu no português do Brasil e derivados portugueses formados a partir de uma raiz bantu como as palavras “cacunda/corcunda, caçula, fubá, angu, jiló, bunda, quiabo, dendê, dengo” (Castro, citada por Moura, 2020, p. 69). Emergiu, assim, uma espécie de língua franca que Yeda de Castro denominou como *dialeto das senzalas*. Moura (2020) batiza isso como o *dialeto dos quilombos* ou *dialeto de Palmares*, como o código de linguagem através do qual existia a comunicação. Essa seria, além de um dialeto, uma “nova língua” que era inacessível para os brancos, sendo necessário o auxílio de intérpretes quando o mundo colonial entrava em contato com Palmares (Décio, citado por Moura, 2020).

Moura (2020) destaca no quesito econômico que o sistema de produção se chocava com o sistema latifundiário-escravagista do tipo *plantation* da Colônia. Autores da história de Palmares resgatam escritos dos próprios opressores nos quais destacam uma economia solidária e uma distribuição da riqueza em função do coletivo, sendo denominada por Moura (2020) como uma “economia do confronto”. “Um exemplo de como o trabalho cooperativo e comunitário era superior àquele que existia onde predominavam os meios de coerção extraeconômicos mais degradantes, como acontece nas sociedades escravagistas” (Moura,

2020, p. 74-75). A economia foi principalmente agrícola, criando excedentes que eram distribuídos interna e externamente à República, sendo a base dessa economia a policultura.

Na história de Palmares, indica-se uma passagem que vai de uma série de mocambos que se agrupam e formam, posteriormente, uma república (Moura, 2020). Nesse sentido, para proteger a República, foi preciso a criação de um dispositivo militar que os resguardasse dos ataques externos, isso principalmente pelo aparecimento de uma economia agrícola regular e não mais recoletora e nômade.

Na organização política, encontra-se um rei que era eleito por um conselho e tinha poderes ilimitados. Na sequência, o conselho, que era representado com chefes dos diversos quilombos (cidades) e eram autônomos. Sobre a estratificação social interna, há poucos esclarecimentos e talvez era muito complexa e dinâmica (Moura, 2020).

A poligamia e a poliandria aparecem como formas de manter um equilíbrio familiar na distribuição dos gêneros, pois, geralmente, para cada mulher havia três ou mais homens (Moura, 2020). Nas faixas mais elevadas da organização social, existia poligamia e existiam famílias com poliandria, funcionando majoritariamente no conjunto da comunidade que não tinha poder decisório. A poligamia, pelo contrário, era um privilégio daqueles que tinham condições materiais para sustentá-la. De acordo com Décio Freitas, a família era a unidade social fundamental, o parentesco acontecia por linha materna e o mocambo constituía uma unidade habitacional e política (Moura, 2020).

Moura (2020) destaca que a destruição sanguinária do Quilombo que não perdoou nem crianças nem velhos indica uma tentativa de apagar a lembrança de um povo com grande importância social, política e cultural. Diante das reservas que gerava no seu povo, o acordo com as estruturas opressoras do colonialismo que Ganga-Zumba estabeleceu, Zumbi aparece como uma representação do mais íntimo da República. No fim, Zumbi foi “a síntese da capacidade de organização, de mobilização e de resistência da República, o seu herói-símbolo, porque sintetizou, na sua biografia, a biografia do seu povo, pelo qual deu a vida” (Mouro, 2020, p. 93). Se Palmares é a representação máxima da resistência quilombola e do povo negro, Zumbi corporifica essa luta e lhe dá rosto como herói de Palmares, mas também do coletivo negro.

c. Do Quilombo e da Senzala à favela.

O que a história dos quilombos mostra é que estes ficaram em disputa, em alguns casos, com as heranças de terras cedidas pelos antigos patrões ou seus descendentes, uma vez abolida

a escravatura (Gomes, 2015). O resultado disso é que muitos ficaram sem terra, constituindo, dessa forma, os primeiros assentamentos urbanos que hoje são conhecidos como “favelas”.

Próximo da abolição, existiam indícios de uma parceria entre colonos, migrantes europeus com escravos para uma revolta. Havia, assim, da parte senhorial (quem narra a história) um medo e uma sensação de perigo por causa dessa união (Moura, 2020). Da mesma forma, o “fantasma do comunismo” apavorava os senhores de escravo, assim como essa junção previamente mencionada (Moura, 2020). O que implica, na inscrição inconsciente, ser um povo sem terra? O que implica uma subjetividade desterritorializada? Essa desterritorialização permite entender o fenômeno da alta mortalidade infanto-juvenil nas favelas e as políticas de genocídio da população negra? São perguntas importantes que surgem eminentemente quando pensamos na abordagem da abolição da escravatura no Brasil, porém, por questões de recorte, não nos ocuparemos delas aqui.

O Quilombo, como veremos, não se reduz a uma experiência de resistência que aconteceu em um momento específico da história. O Quilombo não se extinguiu com a abolição da escravatura. Pelo contrário, o que podemos argumentar aqui é que ele persiste, insiste e resiste na história de luta contra o colonialismo interno, nas relações raciais e no sofrimento ligado ao racismo. Ele ressurge como expressão de resistência política nos anos 1960 e nos anos 1970 com a apropriação dele por parte movimento negro que o toma como luta e representação política contra a discriminação racial e como valorização da cultura negra (Gomes, 2015). Na época, ele poderia ser uma interpretação de resistência cultural, assim como de resistência contra a ditadura. Dessa forma, “o quilombo foi o paradigma da construção da identidade negra” (Gomes, 2015, p. 128).

Em contrapartida, enquanto os brasileiros negros carregam a marca do estranho e uma desumanização que outrora foi projetada neles, mas que nunca se tratou, houve a incorporação de “novos brasileiros” vindos da Europa, em algo que se denomina a política de branqueamento ou embranquecimento, animada pelo próprio Estado e que contribuiu mais ainda para a constituição do racismo à brasileira (Vannuchi, 2017). Essa política se estende de forma implícita até os dias de hoje, pois, no contemporâneo, o branqueamento se torna uma saída possível para alguns negros. De qualquer forma, na favela ou na classe média sobre os negros “resta em seus corpos a marca dolorosa e enclausurada da brutalidade” (Vannuchi, 2017, p. 67).

Podemos entender essa passagem territorial e geográfica como uma atualização pós-abolição da desumanização e precarização do povo negro no Brasil. A favela é o cenário que

exemplifica a necropolítica associada a esses corpos, mediante a precarização da vida, do acesso a serviços públicos, educação, saneamento, entre outros, mas, especialmente, aos episódios de violência de Estado. Com eles, na procura dos “bandidos”, se estabelece a pena de morte inconstitucional de forma deliberada e arbitrária contra qualquer um que esteja no caminho, bandido ou não.

Porém, a favela pode ser entendida também como o cenário de resistência e mobilização face ao colonialismo interno e ao racismo que marca o Brasil, isso através da militância política que tem uma grande mobilização por aí, como também às invenções culturais que a favela propõe. Veja-se, por exemplo, o Funk, ritmo condenado por uma grande parcela da população, com argumentos preconceituosos e de falsa erudição musical, mas que no final termina animando o final do segundo tempo de qualquer festa de casamento, até das mais conservadoras e elitistas. Outra ambiguidade do racismo à brasileira.

d. O inaturalável para o dispositivo colonial: o que insiste do Quilombo.

Neste momento, gostaríamos de localizar algumas questões que a leitura do quilombo, como forma de resistência política, coloca para a psicanálise. Tomaremos como referência alguns autores próprios da história dos quilombos no Brasil, assim como leituras contemporâneas, incluindo alguns trechos do livro *O racismo e o negro no Brasil: questões para a psicanálise*. Como veremos, são inspirados na proposta da crítica social colocar questionamentos para a psicanálise. Neste caso, nós o faremos a partir do recorte do quilombo.

De acordo com a visão de Clovis Moura, havia, no Brasil-Colonial duas classes sociais, os senhores e os escravos. Nesse sentido, é importante se perguntar como isso marcaria a posterior condição de desigualdade e laço social que caracteriza o Brasil. Apesar da imigração europeia acontecida após a abolição incluir outros fragmentos no meio de duas classes opostas, é interessante resgatar a marcada diferença social que permanece ainda hoje, testemunhando uma redução da classe média como tal (Moura, 2020).

Moura (2020) destaca na rebelião quilombola a possibilidade de reumanização do escravo:

Como vemos, o corpo do escravo era equiparado ao dos animais, violentado, mutilado e espancado até a morte. Somente através do espírito de rebeldia, da luta e da reelaboração de comunidades livres, ele conseguia a sua reumanização. Do alvará da colônia aos anúncios dos jornais, eles eram ferrados e tratados como gado (Moura, 2020, p. 38).

Destacando, principalmente, a ideia de “ser ferrado” como a marca com a letra “f” que era colocada aos escravos fugitivos uma vez recapturados (Moura, 2020), vemos aí uma incidência da lógica escravagista nos usos da linguagem hoje em dia, um resto, um “se ferrar” que remete a um passado colonial.

O que insiste do Quilombo pensamos que se localiza na dimensão de resposta à violência que essa saída implica. Para Moura (2020), a repressão escravagista era de uma violência tão grande que só poderia ser combatida com uma violência idêntica, mas com um sentido contrário (Moura, 2020). A defesa era uma característica desses sistemas de organização, como já vimos.

Algo que podemos resgatar da leitura histórica e política que Moura (2020) faz dos quilombos é que onde houve tentativa de universalização da experiência, de dominação e de desumanização, sempre houve resistência. Encontramos uma na história do quilombo, o registro de um *continuum* de forças de insurreição desde o começo da escravização até às vésperas da abolição (Moura, 2020). O autor destaca uma característica, por exemplo, do escravo negro paulista, como um “rebelde permanente”, de acordo com dados da história dos quilombos nessa região.

Já o nordeste pernambucano, destaca-se pela sua agrupação quilombola (Moura, 2020). A conclusão à que Moura (2020) chega é que:

onde quer que a escravidão tivesse se instalado, os quilombos eram uma constante. Elemento de fricção e desgaste permanente, os quilombos contribuíram, por isso, ao minarem e deteriorarem as relações entre senhores e escravos, para a mudança social que desembocou no trabalho assalariado. (Moura, 2020, p. 49)

Trata-se de um movimento dinâmico de desgaste das relações escravistas, menos como uma manifestação esporádica de pequenos grupos de escravos marginais, e sim como “um movimento que atuou no centro do sistema nacional, e permanentemente” (Moura, 2020, p. 49).

É interessante a menção que Schwarcz (2017) faz do *Correio Paulistano* em 1886 que definia que o negro era a denominação que ganhava o escravo insubmisso e rebelde e o preto era o cativo fiel. Podemos dizer, nessa lógica, que só há quilombolas negros e não negros. Essa mesma autora define uma certa “cura do escravo” nos dias de hoje que indica o aumento do status social e um embranquecimento quando o negro se torna “soldado”, “dono”, “professor”, por exemplo (Schwarcz, 2017). Pensamos que isso é uma tentativa de impor uma marca de cor com um emblema social que tem impactos na linguagem. Além disso, a autopercepção racial

depende, como mostra Nelson do Vale e Silva, também do status social, como se se embranquecesse por dinheiro ou se “empretece” por uma queda social (Schwarcz, 2017).

Outro elemento interessante é pensar as consequências, no inconsciente, do racismo ligado ao corpo, quando no Brasil não houve um *apartheid* político. De acordo com Isildinha Batista Nogueira (2017), na ausência dele existiu um *apartheid psíquico* que operou como segregação silenciosa deixando para o negro um sentimento persecutório, a cor negra aparece como um significante atrelado a discursos e formas de organização pulsional.

Mariana Mollica Ribeiro, Paulina Rosa e Geisa de Assis (2022) sustentam que o fenômeno do quilombo permanece “vivo no inconsciente coletivo”, embora date da época da escravização e colonização. As autoras destacam, partindo da definição de Abdias Nascimento, que o quilombo torna o resto em resistência, como meio de combater a lógica colonial e o sistema capitalista.

Nessa empreitada, com Abdias de Nascimento (2020), o quilombo tem algumas funções tais como a de memória, ao ressaltar a antiguidade do saber africano, fazendo barra à inferioridade racial como ficção criada para argumentar a exploração; a consciência negra ou o sentimento quilombista. Assim, o quilombo, para Abdias de Nascimento, é uma práxis afro-brasileira que se manifesta em outras agrupações como irmandades, clubes, grêmios, terreiros, entre outros (Ribeiro, Rosa e Assis, 2022). Esse é o caso dos remanescentes quilombolas que, assim como destaca Santos (2015), é um importante elemento de resistência que permite expandir, pela via do jurídico, a definição do quilombo, além da sua colocação como um assunto do passado.

Ao mesmo tempo, a cultura quilombola, como cenário de “identidades em curso” faz com que os grupos quilombolas se tornem grupos que criam respostas alternativas ao ideal do eu movido pelos significantes mestres da branquitude, na possibilidade de responder pelo próprio nome e de inscrever a sua própria história (Ribeiro, Rosa & Assis, 2022).

Perguntando-se a qual grupo o quilombo responde, na perspectiva de uma retomada de *Psicologia das massas e análise do eu* para ler as massas coloniais, as autoras aproximam o quilombo à lógica do cartel da psicanálise lacaniana (no qual o mais-um se ergue como ponto que demarca o significante faltante no campo do saber). No quilombo, haveria uma abertura para o objeto, causa de desejo, “seja o desejo pela sobrevivência, pela vida ou pela própria possibilidade de não ser um objeto-resto, capricho do gozo do Outro” (Ribeiro, Rosa & Assis, 2022, p. 87).

Queremos dar um destaque à potência da fronteira na história dos quilombos. Um ensino que podemos extrair da leitura que Gomes (2015) faz dos quilombos parte de um dado histórico no qual os quilombos que estavam localizados em regiões fronteiriças do norte do País eram vistos como perigosos pela dificuldade de ter controle sobre eles. Esse benefício sobre a fronteira também se estendia a fronteiras internas e regionais: “Disputas das autoridades coloniais e imperiais pela jurisdição da extensa área só favoreceram o desenvolvimento dos mocambeiros” (Gomes, 2015, p. 109). Ou seja, a fronteira era de mais dificuldade de acesso para o colonizador, indicando que a fronteira é um espaço de resistência que pode fazer vacilar a hegemonia do colonizador e criar um espaço de indeterminação a favor do escravizado. Neste caso, estamos falando de uma fronteira concreta e geográfica, mas podemos estender esta leitura à fronteira como uma lógica de resposta e de resistência, como já vimos com a proposta dos estudos decoloniais, anteriormente. A fronteira aparece como aquilo que é difícil de universalizar e de capturar, pois não pertence a ninguém. A fronteira limita gozar da posse, no sentido jurídico, mas também subjetivo.

Moura (2020) destaca, citando José Filho Maestri que, por exemplo, a carência de registros quilombolas na região do Rio Grande do Sul é consequência de uma dimensão não delimitada da fronteira: “Esses terrenos ‘neutrais’ foram, durante muito tempo, terra de ninguém; uma ‘fronteira’ entre as possessões de duas coroas” (Maestri, citado por Moura, 2020, p. 46).

Pensando na relação internacional da quilombagem, Moura (2020) destaca ainda a preocupação constante dos senhores de escravo da influência que se tinha (ainda imprecisa) da revolução haitiana em alguns grupos de escravizados. Ao mesmo tempo, a fronteira do Brasil com países onde a escravidão foi abolida, considerada pelos opressores como derivada da “fraqueza militar”, apresentava um perigo para esse sistema econômico escravista (Moura, 2020). Era precisamente na fronteira onde a fuga acontecia para alguns dos países nos quais a abolição era um fato, apresentando um grande enfraquecimento e perigo para o sistema escravagista. Vemos que a fronteira apresenta um ponto de indeterminação que pode ser angustiante (se pensamos nos exilados, por exemplo), mas que tem uma fonte de resistência ao limitar a hegemonia de um território e dar espaço para a invenção.

Pensamos na fronteira como esse espaço de saída no campo interdisciplinar que dá abertura para novos saberes no limiar do encontro de dois campos. Ao mesmo tempo, retomando essa ideia, na vertente de *frontier* que a palavra fronteira indica, Ayouch (2019) nos mostra que essa definição aponta para uma interação entre o dentro e o fora, ponto

essencialmente dinâmico que envolve uma circulação. Por outro lado, a palavra fronteira pode ser entendida a partir da ideia de *border thinking* que implica um pensamento dos confins e das bordas, uma fronteira em constante transição que leva a uma desobediência epistêmica. Acreditamos que o quilombo se apresenta como fronteira nos dois sentidos, pois como *frontier* coloca uma indeterminação jurisdicional que faz balançar os limites do dentro e do fora, e como *border thinking* serve como referência e inspiração identitária para o movimento negro.

O sistema escravagista é um dispositivo fechado, controlado, sem lugar para uma alteridade horizontal e que desumaniza, sendo, nesse sentido, fechado em si próprio. A fronteira permite uma inflexão nesse sistema e a possibilidade de uma saída permanente e irreversível, como era o caso dos negros que fugiam da fronteira para um país onde estariam livres. Um caso que ilustra a função da fronteira como resistência é a série *The Handmaid's Tale*, em que as mulheres escravizadas e tomadas como objeto de reprodução pelo sistema teocrático implementado nos Estados Unidos (agora Gilead), só conseguem realmente se libertar dessas obrigações quando fogem para a fronteira com Canadá, pois é um sistema completamente fechado com pouco lugar para a resistência.

Entendemos o Quilombo como uma fronteira. Vejamos. Na jurisdição legal na época em que o Império aprovava a escravização, o território do Brasil colônia tinha como seus objetos e mercadoria as pessoas escravizadas. Nesse sentido, criar um território inacessível ao colono onde pudessem estar em liberdade, ter seu próprio sistema financeiro, religioso e de organização política, militar e familiar cria uma condição de exceção (não no sentido do estado de exceção de Agamben) dentro da colônia, pois estabelece uma fronteira entre o território de dominação e o território livre. Trata-se de uma nova jurisdição dentro da colônia. O quilombo é uma fronteira que permite dar ao sujeito a possibilidade de encontrar resguardo, abrigo e liberdade perante um Outro que o tenta desumanizar. Nesse sentido, é um fora em um dentro.

Mas, também, no contemporâneo, podemos entender esse aquilombar-se como um movimento de fronteira ao racismo. O racismo ao negro no Brasil é silencioso, mas captura brutalmente a subjetividade daqueles que carregam um corpo herdeiro dos africanos. A desumanização talvez não aconteça de forma concreta e jurídica (mesmo com casos recentes de trabalho análogo à escravidão), mas ela se repete quando o sujeito é abordado como bandido sem motivo algum, quando é xingado como macaco, quando é dito o pior sobre seus traços físicos ou quando é invisibilizado. Diante disso, a fronteira, como possibilidade de circulação e de saída de um dentro que encapsula pode ser interessante ao pensar o tratamento disso hoje em dia. O aquilombar-se pode ser equivalente a fazer um movimento de fronteira de sair da

impugnação que o Outro faz e se movimentar para algo novo, pois, ao mesmo tempo que o sujeito é “negro”, no sentido do pior ao qual esse outro o coloca, ele tem a chance de não ser o pior. Ele é, de um lado, o que o outro branco coloca para ele, e sem isso estaríamos negando o racismo. Mas, ao mesmo, tempo ele não é, pois ele teria a oportunidade de inventar uma saída nova. Pensamos que esse seja um movimento que, sem deixar de lado a denúncia e explicitação do racismo, permita ao sujeito dar outro sentido para o destino colonial.

e. Quilombo como metáfora e resto valioso.

Finalmente, gostaríamos de resgatar uma proposta do professor Lynn Mario Menezes de Souza, quem, em reunião de orientação, mostrou uma tese importantíssima sobre o quilombo se constituir como a metáfora linguística do Brasil. Esse elemento servirá de ancoragem com o capítulo sobre a língua e a voz na experiência colonial. E, nesse sentido, concluímos esta seção com algumas provocações e perguntas a partir dessa tese. A nossa reflexão parte de uma comunicação oral do Professor durante um encontro de orientação, mas que se baseia em uma produção sua, ainda no prelo, que será publicada em breve em inglês.

Para ele, (Souza, 2023), o quilombo se constitui como a metáfora linguística do Brasil, como ponto de fuga e acolhida. O português brasileiro seria uma forma de língua crioula, pois surge a partir do contato de ao menos duas línguas, em nossa construção acerca do Quilombismo, mas de fato do contato entre centenas delas, e aparece como língua intermediária. Para o autor, a ausência de menções da resistência na colonização é sintomática, pois sempre houve resistência e a população escravizada representava 2/3 da população total do Brasil. Assim, quando se aprende uma língua de forma caótica, que foi o que aconteceu com os escravizados, o que acontece é que se parte para uma nova língua usando sua língua materna (Souza, 2023). As características dessa apreensão permanecem na língua portuguesa até hoje, sustentando que o português brasileiro não é um derivado direto do português de Portugal, mas que ele sofre inflexões linguísticas das línguas africanas, além de outras. As pessoas africanizadas utilizaram as línguas maternas africanas para aprender português. Em uma situação formal de aprendizagem da língua estrangeira, na qual o professor tenta apagar a língua materna, isso é atenuado, o que não aconteceu com o português no Brasil.

Nesse sentido, a norma linguística é uma metáfora, não uma realidade. Se a linguística de Saussure propõe uma metáfora, Souza (2023) propõe outra: o quilombo. Nesse sentido, o Quilombo mostra a necessidade de uma norma existir porque é uma comunidade de vulneráveis que precisa resistir, ter algo em comum, que não é algo imposto e não cria uma homogeneidade. O Quilombo seria uma metáfora de uma comunidade, um desejo por comunidade, sendo uma

metáfora por excelência (Souza, 2023). Ele seria uma metáfora da língua na medida em que serve para representar algo, facilitar o entendimento atribuindo características já conhecidas. Nele, a homogeneidade linguística coexiste com uma heterogeneidade linguística, o que define o português literário coexistir com o português falado. O quilombo apresentaria, assim, uma fronteira linguística? No próximo capítulo, iremos desenvolver as questões da linguagem referentes ao resto do processo linguístico nos processos de colonização de modo mais alongado.



Figura 3. Mãe do Nascimento, Talita Rocha da Silva (2010).

VI. A LINGUAGEM E O SER FALANTE COLONIZADO: LINGUA COMO TESTEMUNHA, VOZ E LALÍNGUA.

*Muriquinho piquinino, Muriquinho pinino,
Parente de quiçamba na cacunda,
Purugunta aonde vai, purugunta aonde vai,
O parente pro quilombo do Dumbá...
Ê chora, chora congo, ê cambada, Chora congo chora,
Muriquinho piquinino, muriquinho piquino...*
(Canto II, *Canto dos escravos*, Clementina de Jesus, 1982)

Previamente, ao fazer a pergunta pelos restos da colonização que sobrevivem e retornam até hoje na experiência de sofrimento de homens e mulheres negras, passamos por uma pergunta sobre a transmissão em psicanálise em termos do que se pode passar de uma geração a outra, ou aquilo que pode ser traficada pela tradição oral burlando as formalidades do registro escrito. Foi na cripta que encontramos uma entrada para desenvolver esse assunto. Este capítulo é uma continuação do que colocamos previamente.

Se a cripta acontece por uma incorporação que não é mediada pelo simbólico ou assimilada, simplesmente irrompe no aparelho e se fixa sem nenhuma ancoragem na significação, a abordagem da linguagem como resto da colonização a partir da voz como o instrumento que a viabiliza permite pensar que é pela via da voz que isso se incorpora. Não é à

toa, como veremos no final, que Lacan relaciona a pulsão invocante, a voz, a uma dimensão inflexível que chega ao sujeito pela via de uma incorporação. A cripta, como vimos, é uma palavra, ou um fragmento dela, que não se desliza na cadeia significante e que é herdada do Outro sem possibilidade de assimilação.

Nesta seção, abordamos a linguagem como uma das variações do resto da colonização, tomando-a separadamente e em relação a cada um dos elementos da linguagem. Mas, principalmente, destacamos a ideia de que a linguagem da colonização e a reverberação que isso tem no sujeito implica a inscrição desse primeiro momento da colonização em que a cripta se torna possível, tempo da cena colonial no qual o encontro do sujeito com a violência colonial como tal acontece. A migração da língua mãe para a Outra língua de forma forçada se torna um dos elementos principais dessa violência, assim como a invenção do negro em oposição ao branco/europeu como um dos primeiros atos linguísticos da colonização.

Embora a violência colonial conduza a uma violência linguística sem precedentes, o que argumentaremos nas próximas linhas é que foi a partir dessa relação com a língua que o sujeito colonizado/escravizado/racializado consegue tecer algum tipo de resposta a essa tentativa de captura, ainda quando a resposta é sutil e silenciosa.

Como Mbembe (2018b) nos mostra, a invenção do negro, como alteridade radical do branco, implicou na desumanização de todo um continente e na exploração do trabalho escravo que se tornará o laboratório do capitalismo, além de permitir que a Europa se erguesse como potência e centro do mundo. Isso só foi possível por um ato linguístico de nomeação: a palavra faz a coisa, nesse caso. O negro se torna símbolo do inumano, subumano e animalizado na medida em que o traço do corpo (a cor, principalmente) se cola na palavra que designa um conjunto. Conjunto que nunca foi homogêneo nem fechado, como o próprio autor sul-africano ensina. Foi a palavra “negro” que permitiu homogeneizar na cabeça dos colonizadores um continente tão grande e diverso como África, rico em cultura, religiões e línguas. Esse primeiro ato linguístico se torna decisivo, eis uma mostra de como a linguagem tem um poder central quando pensamos a colonização.

Mas é sobre os efeitos do que veio depois que nos encarregaremos aqui. Qual é a inscrição da linguagem no sujeito atravessado pela colonização? Como essa linguagem em relação direta com a colonização incide com o inconsciente? Qual diferença entre a linguagem, a língua e a voz no processo colonial? Quais consequências de ser forçado a abandonar a língua mãe e adquirir uma nova sem nenhum tipo de anteparo? Qual a materialidade pulsional que

permite entender o que está em jogo? O que restou, em termos linguísticos, desse encontro violento e como isso nos serve para formalizar a subjetividade na colonização?

São todas essas as perguntas que iremos tratar nesta seção, algumas de forma direta por cada apartado, e outras de forma transversal. Para começar, pensamos a que a relação entre inconsciente e linguagem foi o ponto que permitiu viabilizar uma pesquisa psicanalítica sobre as consequências subjetivas da colonização e o que, ao mesmo tempo, favoreceu um recorte. Para tal fim, em uma primeira seção argumentaremos com Freud, Lacan e Fanon por que essa relação inconsciente-linguagem é cara para as formalizações sobre a colonização. Em seguida, como não é qualquer língua da qual nos referiremos aqui, a precisão de uma linguística que leve em consideração a língua para além da formalidade foi necessária. Por isso, em uma segunda seção exploramos o que seria uma linguística com corpo, tomando como referência o pensamento (em um recorte específico) de Mikhail Bakhtin quem propõe a importância do sujeito no processo do enunciado e questiona, assim como Lacan, a arbitrariedade do signo linguístico e da ausência do sujeito na sua criação.

Em um terceiro apartado, perguntando-nos sobre qual língua estamos tratando aqui, respondemos facilmente com Lélia Gonzalez que se trata do *pretuguês*, como uma nova língua criada a partir do encontro colonial. Isso nos leva a ressaltar algumas pontuações históricas para entender como o português brasileiro, agora *pretuguês*, é fortemente marcado pelas línguas africanas, especialmente as bantu. Isso tomando como referências com alguns autores da linguística do sudeste e nordeste brasileiro e especialmente da Lélia Gonzalez. Assim mesmo, entendemos que essa língua carrega um racismo linguístico inerente e exploramos algumas considerações sobre ele a partir do trabalho de Gabriel Nascimento (2019).

Já na seguinte seção, abordamos as consequências no inconsciente da migração linguística forçada, retomando a pergunta que Lacan faz no *Seminário XVII* e que iremos introduzir já na primeira seção para entender o que acontece com o sujeito que é forçado a adquirir uma Outra língua, lançando algumas perguntas e interrogações.

Ressaltamos, na sexta seção, a voz como a materialidade pulsional que permite esse intercâmbio inconsciente-linguagem, assim como dá abertura para pensar o papel de *lalíngua* na constituição do *pretuguês*. A voz não pede licença nem prepara o sujeito para seu encontro, ela se incorpora, muito antes dos efeitos da significação estarem em operação, ela é a dimensão da linguagem que foge dos efeitos de sentido e que faz uma marca no corpo. Como pulsão invocante é um ponto vazio, mas através do qual a linguagem e a língua se tornam possíveis.

Finalmente, no último apartado, tomamos o conceito de *lalíngua* como sendo central para entender a formação do *pretuguês*, assim como o impacto da linguagem colonial no corpo e da resposta que o sujeito consegue elaborar, em termos pulsionais, perante uma língua Outra, ao contaminar de restos da sua própria língua a do colonizador. *Lalíngua* é o ponto de encontro da voz, como apelo do sujeito e elemento singular, e a língua, elemento compartilhado da linguagem. É a partir dessa localização que *lalíngua* torna-se em um elemento central para entender o aporte da psicanálise para a compreensão e tratamento das questões referentes à colonização. Vemos essa apropriação da língua em *O canto dos escravos* de Clementina de Jesus, nos cânticos que os escravizados produziam e que mostram uma apropriação da língua portuguesa com uma marcada influência de expressões de línguas africanas, mas com uma especial ênfase em uma entonação singular que marca uma força de uma voz que não se cala e insiste em reaparecer.

a. A relação inconsciente-linguagem e a colonização.

Esta pesquisa inicia com uma pergunta pelas marcas no corpo da violência da colonização, tentando articular uma leitura psicanalítica do fenômeno da colonização, da escravização e do racismo no Brasil. Formalizar uma leitura da psicanálise sobre as consequências subjetivas desse fenômeno, pergunta que não era psicanalítica e que se tornou cara à psicanálise brasileira nos últimos três anos, implicou indagar nas relações possíveis entre a subjetividade colonial e a teoria psicanalítica. Foi nessa indagação que encontramos na relação inconsciente-linguagem algumas possibilidades.

Quando revisamos autores que tratavam das feridas que deixa o passo da colonização, da escravização e do racismo na subjetividade sempre era ressaltado o campo da linguagem. É o caso das obras mais conhecidas de Fanon, Grada Kilomba e Lélia Gonzalez, para citar alguns nomes. Não era possível pensar essa subjetividade sem nos referirmos ao que está em jogo no campo da linguagem. A própria invenção do negro, como Mbembe (2018a) nos mostra, implicando uma desumanização, traça os caminhos para o que seria a necropolítica contemporânea, pois ela começa com um ato de linguagem. “Negro” marca a divisão de seres humanos e de sub-humanos e com isso se produz a racialização do mundo. O próprio privilégio do colonizador de nomear os territórios que falsamente acha “descobrir” implica um exercício da linguagem no qual a língua do colonizador dá nome para aquilo que se apresenta como diferença radical. O que foi nomeado como a América já existia como continente que agrupava muitas civilizações, culturas e línguas extremamente diversas, mas ela só se torna “América”

pelo ato de nomeação do colonizador. Nomear cria uma marca que reduz o objeto nomeado à vontade e ao gozo daquele que o nomeia, neste caso o colonizador.

Pensamos que nesse processo de nomeação incidem forças e arranjos inconscientes. Mas isso não acontece exclusivamente quando pensamos a nomeação, também na migração de uma língua para a outra que a colonização implica e na transmissão dessa língua para as próximas gerações, assim como na constante associação de pessoas negras com nomes do pior, haja vista o racismo velado que caracteriza o Brasil.

Um elemento interessante que aparece nesse foco dado à linguagem é a influência forte que as línguas bantu tiveram para a conformação do português tal qual o conhecemos no Brasil, o português brasileiro. Isso se justifica na hipótese de elementos da linguagem que foram transmitidos por uma dimensão alternativa do simbólico, que persistem e que implicam uma dimensão pulsional em jogo. Sobre esses elementos iremos desdobrar nosso trabalho neste capítulo, mas começaremos por estabelecer a importância que tem a linguagem em uma pesquisa orientada pela psicanálise que toma como foco os fenômenos do racismo e da colonização. Para isso, iremos desdobrar alguns pontos importantes em Freud e Lacan sobre a relação entre inconsciente e linguagem, tão importantes para começar essa caminhada.

Traçar uma reflexão sobre a relação linguagem-inconsciente em Freud e Lacan como substrato de formalizações para a subjetividade colonial implica fazer recortes e cortes em momentos específicos do pensamento e da obra de ambos os autores. Por não se tratar de uma pesquisa que tem como foco central a pergunta teórica pela relação entre inconsciente e linguagem e sim como essa relação teórica permite tocar o fenômeno colocado sob estudo, nosso comentário não pretende ser exaustivo, mas servir para as possibilidades de articulação subsequentes, além de dar um mínimo suporte epistemológico ao que estamos propondo.

Assim, tomamos em Freud a noção de inconsciente em seu momento pré-psicanalítico, aquele momento que dá as bases para sua primeira formulação psicanalítica sobre o aparelho psíquico, como já fizemos anteriormente aqui, especialmente com a *Carta 52* e com o *Projeto para uma psicologia científica*, mas focando na relação inconsciente-linguagem neste caso. Posteriormente, a reformulação que Freud faz do conceito de inconsciente na segunda tópica se torna importante, tomando como referência principalmente o texto *O Eu e o Isso*.

Com Lacan, contextualizamos seu primeiro ensino, mas partimos já desde seu rompimento com a IPA e a provocação que realiza sobre o inconsciente freudiano e o “nosso”, que entendemos como lacaniano no *Seminário XI*, no qual retoma a máxima do inconsciente

estruturado como uma linguagem, porém, com maior liberdade autoral, indo além de Freud e além dos estruturalistas. Não desconhecemos a importância que tem o trabalho forte que o autor realiza com a formalização do simbólico nos primeiros dez anos de seu ensino, mas acreditamos que esse *Seminário* seja um ponto de partida interessante para um recorte. Na sequência, exploramos, com o *Seminário XVII*, algumas considerações que a invenção do discurso do mestre aporta à noção de inconsciente, passamos a descrever alguns apontamentos importantes que se desdobram a partir do *Seminário XX* com a inclusão da noção de ser falante e de *lalíngua*, assim como a importância que a noção de *sinthome* adquire para a reformulação do inconsciente já no seu *Seminário XXIII*. No final, iremos extrair algumas conclusões do porquê a relação inconsciente e linguagem é tão importante para os estudos que se pretendam formalizar a subjetividade em jogo no dispositivo colonial e racista, e assim continuar com nossa pergunta.

Com Freud, vimos algumas preposições pré-psicanalíticas que já esboçam a noção do inconsciente e do que será organizado posteriormente como aparelho psíquico na *Interpretação dos sonhos*. É o caso da *Carta 52* endereçada a Fliess, que já exploramos no capítulo sobre a temporalidade. A indicação sobre ela será mais breve aqui. Em síntese, Freud (1896/1976) elabora uma teoria na qual o aparelho psíquico se forma a partir de uma estratificação com sobreposições de camadas, dentro das quais, de tempos em tempos, o material presente na forma de traços mnêmicos sofre uma reorganização, uma espécie de reescrita. Nesse aparelho, distinguem-se cinco lugares, mas somente três deles operam como sistemas ou modos de escrita do aparelho: uma primeira camada mais superficial, onde se originam as percepções, seguida do primeiro sistema de escrita em que se localizam os signos da percepção, mas ainda percepções incapazes de produzir consciência. Em seguida, temos o segundo sistema que seria a “inconsciência” como Freud denomina nesse texto, modo de escrita que inclui os traços e lembranças inacessíveis à consciência. Em um quarto lugar, o terceiro modo de escrita que corresponde à “pré-consciência” e está ligado às representações da palavra, onde o eu opera, com a possibilidade de conteúdos se tornarem conscientes a partir de certas regras. Finalmente, o último quadrante implica a consciência propriamente dita que não produz escrita nem traços mnêmicos.

O recalçamento aparece nesse momento como produto de um desprazer que é gerado pela tradução, produzindo um “distúrbio do pensamento” que não permite esse trabalho (Freud, 1896/1976). O interessante para nossa discussão é que os traços mnêmicos incluem registros da experiência com a linguagem de forma acústica e que a divisão entre processos da consciência (ligados à percepção) e da memória (como traços mnêmicos inconscientes) se torna

importante para entender como a linguagem se inscreve no aparelho. A consciência e a memória pertencem a um mesmo aparelho, mas respondem a leis diferentes. Se na consciência não há registro de traços mnêmicos, o inconsciente se localizaria no registro que porta os traços mnêmicos que são inacessíveis à consciência. Quer dizer, a memória inclui a possibilidade de inconscientizar por meio do recalque. E aí que a palavra tem um papel interessante, pois só as representações ligadas à palavra são suscetíveis de ganhar lugar na consciência. E assim, a linguagem pode deixar marcas que se ligam à representação da palavra e que, nessa perspectiva, têm uma articulação com o lugar pré-consciente. Porém, a linguagem também pode deixar marcas cuja tradução depende de um processo de elaboração, quando elas “caem” como traço mnêmico na segunda forma de escrita, no registro que é inacessível (por enquanto) à consciência.

Se, nessa perspectiva, o inconsciente está feito de traços mnêmicos intraduzíveis sem um processo de elaboração e esses traços respondem a experiências ligadas à relação do sujeito com o exterior e, conseqüentemente também com a linguagem, podemos afirmar que nesse momento de Freud, o inconsciente está feito de resíduos da linguagem. Ou seja, o inconsciente para a psicanálise não é sem a linguagem, mesmo a partir das primeiras hipóteses freudianas formuladas a respeito.

De acordo com Simanke e Caropreso (2005), existe uma ponte que conecta as ideias do *Projeto para uma psicologia científica*, da *Carta 52*, e de *A interpretação dos sonhos* que consiste no fato de existir re-transcrições, nas quais os traços mnêmicos são sujeitos a reordenações de acordo com novos nexos, de tempos em tempos, implicando diferenciações no sistema de memória. Na passagem de uma época para a outra haveria uma re-transcrição no sistema de memória, com destaque nos três tipos de transcrições ou escritas que citamos acima.

A representação no *Projeto* se dá a partir de uma relação entre quantidades, neurônios e facilitações, metáforas tomadas da física e da neurologia, que acontecem pela simultaneidade e incidência da quantidade nos neurônios, especificamente por relações de simultaneidade (Freud, 1896). Nesse rascunho, as associações linguísticas estariam presentes assim como na *Carta 52*, quando Freud sustenta que as associações que constituem a palavra possibilitam a consciência do pensamento (consciência secundária).

O recalque aparece como aquilo que barra a re-transcrição de uma parte do material representacional para evitar o desprazer. As representações recalçadas seriam aquelas que não foram traduzidas e ficaram excluídas dos processos associativos dominantes devido ao

desprazer que teriam produzido. É importante lembrar a relevância que tem a explicação do trauma sexual como etiologia da neurose nesta visão do inconsciente, daí que o desprazer (e o princípio de prazer) seja um elemento de grande influência.

O que implica essa topologia para a noção de inconsciente? Na *Carta 52* há a introdução de uma noção sistemática do inconsciente, já não se trata exclusivamente de uma “representação inconsciente”, mas uma representação que faz parte de um grupo específico, que “está no inconsciente”. Simanke & Caropreso (2005) expressam, fazendo uma leitura intertextual de Freud, que a distinção que Freud coloca nos textos dessa época entre Inconsciente e Pré-consciente não é sobre lugares, mas sobre dois tipos de processos, o processo primário, no caso do Inconsciente; e no processo secundário, no caso do Pré-consciente, processos esses que se sobrepõem. Por exemplo, no caso de alucinação, na falta do objeto que produz a vivência de satisfação, o sujeito teria como alternativa a “identidade perceptiva” (alucinação do objeto) tal qual aparece no *Projeto*, uma adequação da atividade psíquica regida pelo princípio de prazer ao princípio de realidade, e constitui uma identidade do pensamento (Freud, 1896). No sistema Inconsciente, a excitação estaria livre e no sistema Pré-consciente a excitação estaria quiescente, ligada a um sistema de representações ou associações. Quer dizer, no sistema Pré-consciente a linguagem opera como uma mediação da atividade, que posteriormente irá ser reconhecida como pulsional. Essa distinção entre dois sistemas, dois modos de escrita ou de re-transcrição de Freud pode ser interpretada como a presença no Inconsciente de traços mnêmicos que, provavelmente originários da relação do sujeito com a linguagem, encontram-se isolados da possibilidade de representação ou enunciação, como ele disse, é excitação livre. Já no Pré-consciente a presença do *eu* como mediador do mundo externo e do interno implica também a ligação dos conteúdos, outrora isolados no inconsciente, com representações. Quer dizer nesse “local”, o significante, não é mais isolado e apartado do resto como no Inconsciente, mas ele está em relação com outros significantes, produzindo o processo mesmo de representação.

Outro recorte escolhido para mostrar como Freud concebe o inconsciente é feito a partir do *Eu e o isso*, que marca uma boa representação do que seria sua segunda tópica. Nessa obra, é interessante resgatar como Freud (1923/1976) faz uma elaboração menos modesta e sem muito titubeio ao afirmar que se trata mais de uma síntese (formalização) do que uma especulação. Pensando naquilo que permanece na teoria psicanalítica sobre o inconsciente, podemos assumir que a divisão entre consciência e Inconsciente permanece, oposição que é possível graças ao recalque e que é apoiado pela resistência como força que sustenta o recalque.

Do ponto de vista dinâmico, o Pré-consciente é aquilo que está latente e o inconsciente como aquilo que é “reprimido dinamicamente inconsciente” define um ponto de vista que não é mais puramente descritivo.

O novo nesse texto tem outro de ponto de vista sobre a neurose, dentro do qual é difícil defini-la exclusivamente a partir da distinção consciência e inconsciente. Pelo contrário, o que Freud (1923/1976) propõe aqui é uma definição que parte de uma oposição entre um *eu* coerente e aquilo que dele se separou, precisando fazer uma “correção dinâmica” na sua teoria. Uma consequência estrutural dessa teoria seria que tudo aquilo que é recalcado é inconsciente, mas nem tudo inconsciente é o recalcado, uma parte do *eu* carrega algo do inconsciente. A nova topologia necessária é a que inclui o *eu* em oposição ao *isso* (ou *id*).

Antes, o que permitia que um conteúdo se tornasse consciente era a existência de representações verbais, que “são resíduos de memória; foram uma vez percepções e, como todos os resíduos mnemônicos, podem voltar a ser conscientes” (Freud, 1923/1976, p. 24). E esses resíduos verbais se derivam especialmente de percepções acústicas, pois os outros componentes são verbais. Assim, “A palavra é, afinal resíduo mnemônico da palavra ouvida” (Freud, 1923/1976, p. 25). Vemos aí que o inconsciente está formado por restos da voz do Outro. Nessa nova versão, o processo se dá a partir da relação entre elos e ramificações que conduzem até o sistema Consciente.

Freud toma a ideia de Groddeck de que o *eu* estaria “dividido” por poderes desconhecidos e incontroláveis e faz uma distinção no próprio *eu*. De um lado, o *eu* é a entidade que parte do pré-consciente. O *isso* seria a outra parte da psique que se comporta como *Inconsciente*. Nessa nova topologia, o *eu* e o *isso/id* estão relacionados, sendo o *eu* a parte superficial e externa.

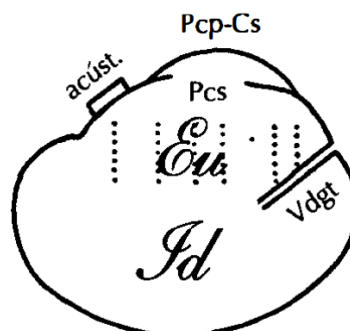


Figura 4. Esquema do aparelho psíquico na segunda tópica. Fonte: Freud (1923/1976).

Nessa topologia, o *eu* “é a parte modificada pela influência direta do mundo externo, sob mediação do *Pcp-Cs*” (Freud, 1923/1976, p. 31). Podemos questionar que nessa divisão que Freud propõe estão os elementos que permitirão que Lacan formule a noção de sujeito como um sujeito dividido. Isso porque Freud (1923/1976) desdobra a famosa metáfora do *eu* como um cavaleiro que conduz o cavalo para onde ele quiser ir, transformando em ato a vontade do *isso*. O *eu* termina “enfeitando” a vontade do *isso*, como se fosse a própria. Ao mesmo tempo, o *eu* é definido como sendo principalmente corporal, como a projeção de uma superfície, derivando-se das sensações corporais, especialmente das que vem da superfície de corpo: “uma projeção mental da superfície do corpo” (Freud, 1923/1976, p.32). Da mesma forma, é proposto por Freud uma espécie de “boné” ou casquete auditivo que recebe as impressões e percepções do mundo exterior.

Nessa nova topologia, uma “parte” do *eu* fica relegada à força que permite o sentimento de culpa, nesse caso, o *supereu*. Se antes, em 1914, Freud tinha desenvolvido a noção de *ideal do eu* em contraposição a de *eu ideal*, deixando entender uma noção projetiva e menos dinâmica, com a noção de *supereu* encontramos nesse texto de 1923 uma certa equivalência com a ideia de *ideal do eu*. Apesar de alguns esforços posteriores a Freud em detalhar os usos que cada um desses termos têm na teoria freudiana (Campos, 2015), inclusive com Lacan, nesse texto aparecem como equivalentes. Talvez se trate de uma “evolução” do conceito de *ideal do eu* no qual ele teria menos uma relação com a consciência e mais uma base e um vestígio inconsciente na sua fundação.

Freud (1923/1976) retoma a ideia de uma certa forma de lidar com os objetos perdidos na qual cria-se uma identificação no *eu* com esse objeto que é almejado, no caso, pelo *isso/id*. Em consequência, acontece uma modificação do caráter do *eu*, que lhe permite entrar em contato com as identificações das quais se constitui o *supereu*.

Assim, na lógica edipiana tradicional como Freud a descreve, o menino se encontra com investimentos objetais para a mãe, especialmente veiculados pela pulsão oral, coexistindo também na relação com o pai. Isso acontece até o momento em que uma intensificação dos desejos inconscientes pela mãe conduz à percepção de que o pai é um obstáculo. É nesse momento que tem origem o complexo de Édipo (Freud, 1923/1976). Há um primeiro período de uma identificação hostil com o pai, que muda para o desejo de eliminá-lo. Com o desmoronamento do complexo de Édipo, o investimento objetal na mãe precisa ser abandonado, o que produz uma identificação com a mãe, ou um fortalecimento da identificação com o pai.

Freud (1923/1976) reconhece com o complexo de Édipo a ambivalência nas identificações que produziria impulsos ternos e hostis para os dois pais.

A parte importante disso para a reflexão sobre o inconsciente é que Freud indica que do complexo de Édipo resultam consequências estruturais para o *eu*, surgindo o *ideal do Eu* ou *supereu* como conteúdo restante do *eu* (Freud, 1923/1976). O *supereu* conserva o caráter do pai: quanto mais forte a proibição do complexo de Édipo, mais severo é o domínio do *supereu* sobre o *eu*, diz Freud. O *supereu* é, portanto, herdeiro do complexo de Édipo e confronta o *eu* com o mundo interior, seu *Id*. Mas, ao mesmo tempo, tira sua força do *isso*: “Quando o *eu* não consegue dominar o complexo de Édipo, o investimento de energia deste, oriundo do *Id*, volta a operar na forma reativa do ideal do Eu” (Freud, 1923/1976, p. 49). Quer dizer, a força do *supereu* vem do *isso*, que ao mesmo tempo está feito dos vestígios das impressões acústicas que vem da linguagem, como vimos no esquema desenhado por Freud para mostrar essa nova topologia do inconsciente com a introdução do “boné auditivo”. O *supereu* que está mais próximo do *isso* e pode representá-lo perante o *Eu* é mais distante da consciência do que o *Eu*. Essa relação íntima entre o *isso* e o *supereu* é explicada, em grande medida, pelo sentimento de culpa que é inconsciente e que prova dos mais íntimos arranjos pulsionais e do fato de que na origem da consciência moral está o Complexo de Édipo.

Diante disso, o *supereu* não pode negar sua origem com relação ao que é ouvido e que permaneceu como resto acústico no *isso* (Freud, 1923/1976). Nessa dinâmica, o *isso* é amoral, o *Eu* se esforça em ser moral e o *supereu* é *hipermoral* tornando-se cruel como o *Isso* (Freud, 1923/1976). O ideal dá um imperioso “Ter que”. Dois caminhos como os conteúdos do *isso* podem penetrar no *Eu*. Um é direito e o outro passa *pelo ideal do eu* e pode ser decisivo. O *supereu/ideal do eu* é uma formação reativa aos processos pulsionais do *isso*. Assim, o *eu* é ameaçado pelo mundo exterior, pelas pulsões do *isso* e pelos imperativos do *Supereu*. Esse ponto dinâmico do *eu* muda radicalmente a concepção de aparelho psíquico e traz considerações importantes sobre a formalização inconsciente para Freud, destacando de forma mais radical a força que tem o elemento pulsional, e inclusive, o *Mais Além* dele, ao se impor sobre o princípio de prazer, com a formulação da pulsão de morte em 1920.

Com Freud, vemos que as escritas/re-transcrições/experiências de cada tópica do aparelho psíquico implicam uma dimensão da linguagem que está em jogo. Em Freud, a categoria da linguagem não é estruturante de maneira formal, nos termos explícitos como é no caso de Lacan, mas é precisamente o papel que ela joga na constituição do Inconsciente que vai chamar a atenção de Lacan ao propor seu inconsciente estruturado como uma linguagem. Por

enquanto, em Freud, a partir do recorte mencionado aqui, a linguagem poderia ter duas inscrições. Uma primeira como significante puro e como resto acústico que fica isolado nos traços mnêmicos (tomando a primeira tópica) e nos conteúdos inacessíveis do *isso* (tomando a segunda). Lembremos o papel importante das percepções acústicas em ambos os casos. Uma segunda dimensão da linguagem é ligada à representação pela palavra e implica um grau maior de participação do *eu*, tanto na primeira tópica, quando tratamos o segundo modo de escrita no qual a representação da palavra tem um lugar primordial no *Pré-consciente*, assim como na segunda tópica no lugar que ocupa o *eu* nessas dinâmicas de tensão pulsional e de ameaças que vem do mundo interno (*isso*), do mundo externo, e de uma parte do mundo interno que é percebida como externa (*supereu*). Assim, é preciso uma dimensão da linguagem em que ela não se reduz ao significante isolado e “recaído”, mas ao significante em movimento e em interligação com outros significantes, e com o mundo exterior. Função que é desempenhada na obra freudiana pelo *eu*, mas com a enunciação das próprias contradições e limitações dessa instância dinâmica já na segunda tópica. Podemos dizer então que, ainda em Freud, a linguagem, a partir da percepção acústica, funda o inconsciente? É isso que gostaríamos de ressaltar na relação de inconsciente e linguagem na teoria freudiana. Acreditamos que sobre isso versam as primeiras proposições de Lacan.

Isso porque, com Lacan, seria inesgotável uma pesquisa que mencione exaustivamente a relação entre inconsciente e linguagem para o autor, pois esse eixo é um dos principais pontos que constituem seu ensino, do começo ao fim. Inclusive, é possível definir a sua proposta da psicanálise como uma releitura de Freud a partir dessa relação na qual o inconsciente não se reduz às definições freudianas, e a linguagem perpassa os efeitos de significação. Porém, tomaremos, para os efeitos desta argumentação, alguns momentos importantes nos quais a formalização do inconsciente com a linguagem como substrato se torna representativa. Nesse caso, uma contextualização dos primeiros anos para chegar no *Seminário XI*, um breve comentário a partir de uma provocação feita no *Seminário XVII*, as considerações sobre o ser falante no *Seminário XX* e alguns elementos elucidados a partir do *Seminário XXIII*.

Em *Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise*, Lacan (1953/1998) fez um comentário brilhante sobre a forma como o inconsciente era concebido para ele, ao formular o que significaria um inconsciente estruturado como uma linguagem, dando começo a seu ensino tal como é conhecido a partir das aplicações do estruturalismo e da linguística estrutural. Assim mesmo, nota-se a prevalência do simbólico em detrimento do imaginário (localizado nas relações do *eu*) para formalizar o inconsciente e a clínica, assim como forma de reescrever a

sexualidade infantil. Consideramos que de 1953 até 1963 há grandes desdobramentos da teoria lacaniana, mas uma constante se mantém na concepção de inconsciente. O que vemos é uma complementação de seu ensino com o acréscimo de novas noções e conceitos e a reformulação de alguns outros. Esse período culmina com o *Seminário XI* que marca a ruptura de Lacan com a IPA, dando ao psicanalista francês uma maior liberdade autoral e política e, ao mesmo tempo, é o primeiro seminário publicado oficialmente de forma escrita. Então, partiremos de um ponto de chegada, sem desconhecer que nesse caminho a teoria psicanalítica nas lentes de Lacan sofre profundas reformulações.

Mas, antes, algumas colocações. Na perspectiva que começa em 1953 com a afirmação de que o “inconsciente está estruturado como uma linguagem”, Lacan toma emprestado dos textos freudianos as noções de condensação e deslocamento para incorporar, a partir da sua leitura de Jakobson que o primeiro processo corresponde à metáfora e o segundo à metonímia (Oliveira, 2012). Assim, para Lacan (1953/1998) o inconsciente está formado por aquilo reprimido do sujeito que emerge através do seu discurso na experiência analítica. Especificamente, como irá mencionar depois, isso acontece com a abertura do inconsciente que aparece a partir de suas formações: o sonho, o chiste, o sintoma e o ato falho. É importante salientar que a compreensão de inconsciente de Lacan está ligada à formalização de seu sujeito. O esquema Lamda aparece em vários desdobramentos da sua obra, principalmente nos seus primeiros seminários para marcar uma diferença com a psicologia do Eu, e os postulados teóricos e conceituais da IPA:

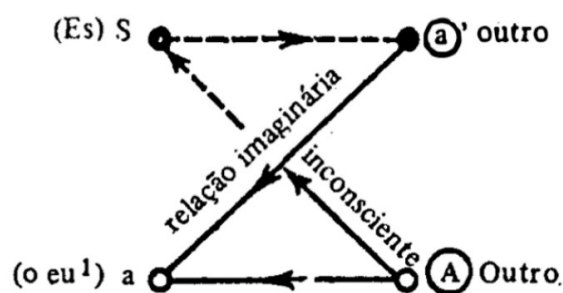


Figura 5. Esquema L . Fonte: Lacan (1954-55/1992).

A linguagem, neste caso como dimensão simbólica, preexiste ao sujeito. O nascimento do sujeito é marcado por uma inscrição simbólica e é o discurso do inconsciente que funda a estrutura do sujeito. Neste momento da obra de Lacan, a função da metáfora paterna (instaurada pelo Nome-do-Pai) é a de fazer a mediação responsável pelo ordenamento significativo se servindo da instauração de um significante primordial que coloca ordem na cadeia e que permite a passagem de um discurso metonímico a uma possível metáfora. Esse significante primordial

seria o significante fálico que insere o sujeito na ordem do discurso. Uma distinção entre sujeito e *eu* aparece aqui quando Lacan define um registro imaginário e um simbólico atrelado à barra do recalque. O primeiro implica um componente mais corporal e de projeção no qual se constitui o *eu*, retomando seu trabalho sobre o estágio do espelho. Em síntese, é a relação do *eu* com seu semelhante. Já o segundo, com a instauração da dimensão simbólica representada pelo grande Outro, como muro da linguagem, implica uma relação do sujeito com um grande Outro que o divide (Lacan, 1954-55/1992). Como vimos com Freud (1923/1976), o sujeito (que alguns autores irão denominar como eu-sujeito) estará sempre dividido, uma parte dele é recalçada e relegada ao inconsciente. Nesse registro simbólico, há uma dureza da relação de significação entre significante e significado que permite o surgimento do inconsciente só a partir dos troços da fala ou das intenções inconscientes que aparecem no sonho e no sintoma, por exemplo.

No *Seminário XI*, intitulado *Os quatro conceitos fundamentais*, Lacan (1963-64/1988) marca sua independência da IPA, abandona um seminário inacabado sobre “Os nomes do pai”, ao propor um trabalho no qual desenvolve quais seriam para ele os quatro conceitos fundamentais na psicanálise. Nesse caso, o inconsciente, a repetição, a pulsão e a transferência. Além disso, Lacan dá um destaque especial à dimensão da voz e do olhar na clínica psicanalítica, como já tinha ressaltado no seminário anterior (Lacan, 1962-63/2005). Para efeitos de recorte, destacaremos o que Lacan coloca na lição sobre *O inconsciente freudiano e o nosso* e alguns comentários dessa primeira parte do seminário no qual aborda em conjunto o conceito de inconsciente e o de repetição.

Entendemos esse seminário como uma tentativa de separação de Lacan dos pós-freudianos, não só conceitualmente, mas de forma política e ética. Ele inicia essa lição indicando os esforços que realizou para “revalorizar” o instrumento que o analista tem nas suas mãos como é a fala e para tentar lhe devolver sua “dignidade”, (Lacan, 1963-64/1988). Nessa lição, Lacan (1963-64/1988) retoma a máxima de que “o inconsciente está estruturado como uma linguagem” (p. 25) para realizar algumas elaborações novas. Primeiro, que a estrutura, de forma “pré-subjetiva” dá seu estatuto ao inconsciente, por isso, a importância do estruturalismo para a teoria psicanalítica. Porém, como segundo elemento, Lacan introduz o inconsciente como efeito da estrutura para tomar uma distância dos pós-freudianos, que teriam esquecido, segundo o autor, de algumas proposições centrais do texto freudiano, e teriam focado seus esforços para suturar a hiância própria que caracteriza a noção de inconsciente.

Uma digressão consequente que aparece aponta para as lentes de compreensão desse inconsciente. Nesse caso, Lacan irá utilizar a função da causa e a hiância como ferramentas importantes de leitura: “O inconsciente mostra a hiância por onde a neurose se conforma a um real que bem pode, ele sim, não ser determinado” (Lacan, 1963/64/1988, p. 27). E a neurose, seguindo a Freud, torna-se cicatriz do inconsciente, o que conversa com o texto de Freud sobre a *Etiologia das neuroses*, no qual a hiância característica da causa aparece em algo não-realizado (Lacan, 1963-64/1988). Quer dizer, o inconsciente aparece para apontar a hiância por onde a neurose passa, que se caracteriza por algo do campo do não-realizado.

Só que neste caso, o inconsciente se faz presente no tropeço, desfalecimento ou rachadura pela qual aparecem o sonho, o ato falho e o chiste, pois é a partir desses fenômenos que Freud vai procurar o inconsciente (Lacan, 1963-64/1988). Algo aí quer se realizar, de forma intencional, mas com uma estranha temporalidade. Isso é um “achado” que, ao mesmo tempo, inaugura a exploração freudiana.

Para Lacan, esse achado é uma solução que ganha o estatuto de um “re-achado” e sempre está prestes a escapar de novo. Nesse caso, há uma descontinuidade na qual alguma coisa se manifesta como vacilação. Lacan (1963-64/1988) critica o fato de os analistas terem colocado essa descontinuidade inaugural sobre o fundo de uma totalidade. A experiência do inconsciente introduz o *um* da fenda, do traço, da ruptura. Assim, essas três formas fazem surgir a ausência. Dessa forma:

O inconsciente se manifesta sempre como o que vacila num corte do sujeito – donde ressurgem um achado que Freud assimila ao desejo – desejo que situaremos provisoriamente na metonímia desnudada do discurso em causa, em que o sujeito se saca em algum ponto inesperado (Lacan, 1963-64/1988, p. 32).

Quer dizer, o inconsciente não é ôntico, ele aparece no corte do sujeito que se dá em um vacilo, em qualquer uma das formações do inconsciente, porém, implica o sujeito que se coloca, ao mesmo tempo que aparece quando esse inconsciente se manifesta.

Em seguida, Lacan, ao responder à pergunta de Jacques-Alain Miller sobre o estatuto ontológico do inconsciente, endereça uma resposta algo subversiva ao expor que “o ôntico” do inconsciente é a fenda por onde o limite do desejo passa, pois há nessa apreensão um caráter evanescente. Assim, com uma retomada de Freud, o inconsciente é inacessível à contradição, à localização espaço-tempo e à fundação do tempo. O aparecimento evanescente do inconsciente se faz em dois tempos: o inicial (instante de ver) e o terminal, que é um momento no qual a

apreensão do inconsciente não se conclui (Lacan, 1963-64/1988). Dessa forma, de um ponto de vista ôntico ou ontológico, o inconsciente é o evasivo.

O inconsciente se suporta na dúvida como apoio da certeza, é preciso “acreditar” de alguma maneira no inconsciente, como Lacan (1963-64/1988) relê Freud ao dizer que para o último “O que quer que seja é preciso chegar lá” (p. 37), pois em alguma parte esse inconsciente se mostra ou aparece. Mas, para Lacan, é importante uma distinção do sujeito da certeza (ontológico) do da verdade (do inconsciente), por isso, para o psicanalista francês, o estatuto do inconsciente é sempre ético.

Isso implica necessariamente a clínica, pois é uma orientação teórica que podemos interpretar com o fato de que há inconsciente porque há trabalho analítico. Ele seria algo que está por vir e não algo a ser achado e que sempre esteve lá. Isso nos leva a pensar que o trabalho do analista não é fazer consciente o inconsciente, mas fazer o inconsciente aparecer.

Nesse caminho, Lacan (1963-64/1988) interpreta a famosa citação de Freud de *Wo es war, soll Ich werden* não como o “eu deve se deslocar ao isso”, mas como “*Lá onde estava, o Ich* – o sujeito, não a psicologia – o sujeito deve advir” (p. 48), indicando esse ponto ético de orientação apontando para o aparecimento do inconsciente e do sujeito no trabalho analítico. Para continuar, retoma a *Carta 52* e lhe dá aos signos de percepção o lugar de *significantes*. Assim, não se trata exclusivamente de uma rede formada por associações de acaso e de contiguidade, os significantes (tradução lacaniana para *Wahrnehmungszeichen*) só se constituíram na simultaneidade em razão de uma estrutura bem definida de diacronia constituinte (Lacan, 1963-64/1988).

Em síntese, nesse seminário, a leitura lacaniana toma o inconsciente como instante de abertura, e só existe enquanto possibilitado pelo sujeito do inconsciente que emerge na cena de análise. Ou seja, o inconsciente está ligado ao trabalho analítico não preexistindo a ele, mas acontecendo a partir dele, daí seu caráter ontológico ser o da evasiva. Assim, seu estatuto é ético ao apontar para uma dimensão de trabalho clínico. Nesse caso, a linguagem é a ferramenta pela qual conseguimos ter acesso à fenda que o inconsciente aponta. A linguagem funda o inconsciente (como vimos com Freud), mas também é o caminho para que ele apareça como tal, já que ele não é como tal, ele só aparece como uma manifestação do não realizado.

O *Seminário XVII, O Avesso da Psicanálise*, marca uma mudança importante no ensino lacaniano em vários sentidos. Primeiramente, porque implica uma leitura nova do laço social dentro da psicanálise e dos fenômenos que conformam o discurso das diversas formas que

Lacan (1969-70/1991) apresenta: discurso do mestre, discurso da histérica, discurso universitário e discurso do analista (como subversão do discurso do mestre), assim como o discurso do capitalista que é mencionado, mas não amplamente desenvolvido até 1972. Segundo, porque, sobre os mitos, Lacan baliza uma posição nova ao extrair as máximas consequências para a formalização dos mitos Freudianos: o do pai primevo, o de Édipo e o de Moisés. Inclusive, uma das suas lições se denomina “*Do mito à estrutura*” e nela fica evidenciada essa passagem para uma tomada de posição teórica mais radical na formalização estrutural do mito. É curioso que a partir desse seminário as menções ao Édipo diretamente diminuem consideravelmente, inclusive, no *Seminário XX*, são quase inexistentes, o que pode ser interpretado como uma tentativa de formalização mais intensa da castração a partir da relação do corpo com a linguagem e menos do mito como articulador, chegando nesse seminário às fórmulas da sexuação.

É nesse contexto que gostaríamos de retomar a uma consideração importante sobre o inconsciente, a linguagem e a colonização, aquela referida aos médicos do Togo que citamos no começo. Essa passagem mereceria um desdobramento muito mais detido para pensar o estatuto dos traços que poderiam restar, mas que aparecem como conhecimento e não como lembrança infantil; o que significam “as boas regras do Édipo”, “a venda de um inconsciente”, “o discurso do mestre de forma regressiva como imperialismo” e o fato de a infância ser “retroativamente vivida nas categorias familiares do colonizador”? Para responder a essas questões, seria preciso aprofundar em certa leitura mais intertextual com o resto da teoria de Lacan sobre o assunto do Édipo, especificamente nesse Seminário e nos próximos. Porém, o que fica como aporte é a possibilidade de entender que o inconsciente não é estático e que é possível que ele seja “vendido” ou “forçado” a mudar em uma relação colonial. Se pensarmos que a colonização traz, como uma das consequências subjetivas principais, para o colonizado, o abandono da sua língua e dos elementos da sua cultura, é possível inferir que inicialmente esse inconsciente se trafica por meio da língua. Quer dizer, as categorias do colonizador se inserem nesses médicos não por um efeito de assimilação explícita, mas através da aquisição da língua do colonizador, neste caso o francês da França. Podemos ir um passo mais à frente e dizer que essa língua (eles falavam francês, mas não é o mesmo de Paris) é incorporada com pouco lugar para a assimilação e com isso algo do inconsciente muda. Se o inconsciente é forjado a partir de uma relação do sujeito com a linguagem (em consequência, a partir de uma língua específica) a violência desse forçamento traz consequências para o inconsciente. Uma delas, pode ser de que a infância seja vivida de forma retroativa nas categorias familiares do

colonizador, como Lacan bem diz aqui. Ou seja, que a língua que se impõe como secundária faça uma releitura da experiência do sujeito com a castração, ou que ao ser incorporada, essa segunda língua produza uma colonização do inconsciente.

Em consequência, há uma relação radical entre o inconsciente e a linguagem, da qual inclusive não se escapa a experiência de colonização. Poderíamos colocar, como hipótese, que a partir da instauração forçada de uma nova língua, pela colonização, algo do inconsciente se modifica e transmuta. Quiçá seja por isso que estamos dando um destaque tão importante à relação inconsciente-linguagem, pois acreditamos que a colonização só é possível porque a linguagem opera no sentido de destituir o outro de uma língua mãe, assim como de nominar a alteridade colonial e isso tem consequências no inconsciente daquele que é objeto dessa violência.

De forma mais radical, encontramos a partir do *Seminário XX, Mais, ainda*, a introdução de alguns neologismos que irão ganhar protagonismo nos seus seminários posteriores, assim como a modificação do estatuto de conceitos, noções e formulações importantes. Nesse marco, outro elemento que aparece como relevante na teoria lacaniana sobre a relação inconsciente-linguagem é a constatação de uma certa função de resíduo que ocupa a língua dentro da perspectiva do ser falante (*falasser, parlêtre*) que começa surgir nesse seminário e se constitui como uma abordagem que permite identificar a posição de ser da linguagem, mais além (ou aquém) do efeito do sujeito na cadeia significante. Com esta noção, Lacan avança teoricamente ao fazer uma releitura da sua teoria estruturalista, como ele mesmo irá ressaltar ao se distinguir do estruturalismo. O ser falante, *parlêtre* ou *falasser* aparece em Lacan em seus últimos trabalhos para fazer confluir o sujeito de desejo e o sujeito de gozo, segundo Luis Camargo (2007).

A elaboração teórica do sujeito em Lacan sofre alterações e diversificações no longo percurso da sua reflexão teórica, encontrando várias “versões” do que se poderia denominar como sujeito: sujeito do desejo, sujeito do gozo e *falasser* (Camargo, 2007). Segundo Camargo (2007), existiria, inicialmente, a noção de sujeito do significante que inclui o sujeito como consequência da definição do significante, pois o significante é aquilo que representa um sujeito para outro significante. O sujeito seria um efeito da significação. Esse sujeito não inclui o sujeito do desejo, necessariamente. Por exemplo, no *Seminário VI*, o sujeito do desejo é aquele que questiona os efeitos do significante, e se localiza como sujeito barrado de gozo, como sujeito distante da possibilidade de uma última significação (Camargo, 2007). Ele se encontra

em uma posição radical ao nível da privação de objeto e se apresenta como objeto negativo ($-\phi$), como falta-a-ser (Camargo, 2007).

Como o mostra Camargo (2007), paulatinamente, a noção de sujeito de desejo e sujeito de gozo irão se caracterizando em oposição. Por um lado, estaria o *sujeito de desejo*, que se localiza diante do objeto como falta-a-ser, com relação ao objeto *a* como perdido e, por outro, estaria o *sujeito de gozo* totalmente alienado na sua relação com o objeto *a*, sendo este último quem comanda a relação. O sujeito de desejo se localizaria diante do sentido em falta, e o sujeito de gozo com o sentido que não deixa nada de fora, um a mais de sentido (Camargo, 2007).

Há algo que muda consideravelmente a partir do *Seminário XX* com a introdução da substância gozante na noção de significante, pois resolve a oposição de sujeito do desejo e do gozo, com o advento da noção de *falasser*. Ou seja, o que Lacan propõe é que não se pode definir o significante sem o gozo, e que não se pode definir o gozo sem significante (Lacan, 1972-73/1985). A noção de sintoma incluiria, a partir daí, uma vertente do gozo (substância gozante) e uma de desejo. A partir desse *Seminário*, o significante adquire características que dissolvem qualquer oposição entre linguagem e pulsão (ou gozo, como releitura lacaniana). É no próprio instrumento da linguagem que se inserem os elementos de gozo.

No *Seminário XX*, Lacan (1972-73/1985) explora os efeitos de gozo que a incidência da linguagem deixa para o ser falante, além dos efeitos de significação e de sentido, colocando o foco na relação contingencial de gozo, letra e linguagem. Isto fica evidente, por exemplo, quando afirma que a linguagem é a suplência da relação sexual e o único suporte que se tem para ela são as letras. Isso permite entender que Lacan, a partir desse momento, desenvolve um ponto de vista clínico que toma mais a função da linguagem atrelada ao gozo e menos a dos semblantes ou questões referidas ao ser, como ele mesmo joga “pare-ser” ao invés de “parecer” (Lacan, 1972-73)

Nesse sentido, Lacan (1972-73/1985) não abandona o sujeito, mas enfatiza seu caráter intermitente. Este se diferencia do ser falante que está marcado pela linguagem. E acrescenta a questão da “fala sem saber”: “falo com meu corpo, e isto, sem saber. Digo por tanto, sempre mais do que sei” (Lacan, 1972-73/1985, p. 161). Ou seja, diferente do saber produzido pelo sujeito a partir das suas formações do inconsciente, o ser falante carrega no corpo um saber que o sujeito da cadeia significante ignora. Assim, sujeito e *falasser* não são opostos, nem o segundo substitui o primeiro, eles respondem a dimensões clínicas e conceituais diferentes:

Dizer que há um sujeito, não é outra coisa senão dizer que há hipótese. A única prova que temos de que o sujeito se confunde com essa hipótese e de que é o indivíduo falante que o suporta, é a de que o significante se torna signo. (Lacan, 1972-73/1985, p. 194).

O ser falante seria o correlato de corpo e de gozo que permitiria um efeito de significante, construir signo, sendo o significante o signo de um sujeito (Lacan, 1972-73/1985). A noção de ser falante permite considerar outra formulação sobre o inconsciente além das suas formações a serem decifradas em análise, agora podemos pensar nos efeitos do encontro do corpo com a linguagem, efeitos do real. Ou seja, a linguagem não é somente o que causa um efeito no corpo por sua natureza simbólica que faz um corte; o efeito da linguagem no corpo tem um destaque pulsional que é suscetível de ser trabalhado em análise. A nosso ver, esta concepção recupera essa primeira concepção pré-psicanalítica do inconsciente na qual existe um modo de escrita no qual os traços mnêmicos (provavelmente vindo de experiências acústicas) deixam uma marca que não é suscetível de tradução a não ser que se enlace a uma representação. É como se Lacan ressaltasse o elemento “mais bruto” do significante para, não somente apontar sua condição “in-consciente”, mas também para entender que nele, como uma vertente da linguagem, há material pulsional e clínico muito valioso para uma análise. Além disso, a noção de ser falante se torna muito importante porque permite que entendamos os componentes diacrônicos da constituição da subjetividade colonial, para além dos elementos evanescentes do sujeito e das suas formações do inconsciente. Tomar como ponto de leitura o ser falante aponta a uma direção na qual o corpo carrega uma história, que fala sem saber e que se sobrepõe, inclusive, ao próprio sujeito.

Encontramos, assim, que a partir desse *Seminário*, a teoria lacaniana sofre uma reformulação no que corresponde à relação inconsciente-linguagem. A linguagem não é exclusivamente, em seu caráter falho, o que permite que a fenda do inconsciente seja desenhada. A linguagem não tem uma vertente exclusivamente simbólica. Pelo contrário, o que é ressaltado aqui pelo psicanalista francês é a vertente real da linguagem que inclui um elemento pulsional e de gozo radical. O inconsciente então pode ser reelaborado com a noção de ser falante. Não podemos abordá-lo exclusivamente do ponto de vista ético no qual ele vai aparecer nas suas formações, constituindo a partir disso o trabalho de uma análise. Em acréscimo, temos um corpo que carrega um saber, um corpo que fala, pois é marcado pelo efeito do significante, daí que o *ser falante* seja uma consideração teórica que permite dissolver a oposição entre linguagem e pulsão, entre ser e inconsciente ou a de sujeito de desejo vs sujeito de gozo.

O significante não é somente aquilo que mortifica o corpo e o libera do mais-de-gozar, agora determina a forma de gozo do ser falante. Existe um gozo também da linguagem e não só do corpo (Miller, 1998). De acordo com isso, o termo *falasser* ou *parlêtre* seria uma tentativa de Lacan de incluir o sujeito mortificado (o falta-a-ser) e o corpo vivo em uma mesma elaboração conceitual.

Evidencia-se em Lacan, a partir daí, uma introdução do real no significante sendo localizado como causa de gozo no nível da substância gozante. O ser falante representa uma “disjunção inclusiva” entre o sujeito do desejo (do lado do saber) e o sujeito de gozo (do lado do real) e inclui, na noção de sujeito, o corpo como suporte do ser como um suporte de um saber localizado no real, ao lado do S_1 e para fora da linguagem (Lacan, 1972-73/1985). O corpo vivo é marcado pela incidência do gozo como traumática. Esse outro gozo não está enganchado na cadeia, trata-se do gozo do Um, solitário e masturbatório “que incide sobre o corpo como inscrição indelével” (Barroso & Ferrari, 2014). Com essa invenção de Lacan, o *falasser*, fica mais evidente que a linguagem tem uma incidência anterior ao ordenamento da cadeia significante, no momento que cai sobre o corpo fazendo uma inscrição traumática e de gozo. A partir de uma leitura do “último Lacan”, Barroso e Ferrari (2014) colocam o *falasser* como um conceito que é resultado da consistência simbólica do sujeito. O sujeito não desaparece do horizonte, ele é reduzido à condição de mito, ficção construída pela linguagem.

Nesse sentido, podemos comentar brevemente alguns desdobramentos que isso tem na obra lacaniana posterior. O acontecimento de corpo no encontro contingente do corpo com o significante, quando o gozo é produzido, escavando o corpo e assim se produz uma marca de gozo decorrente desse encontro (Gonçalves, 2016). Essa perspectiva faz com que o inconsciente lacaniano, a diferença do freudiano que é da ordem da elucubração de um saber, seja equiparável com uma escrita que tem um valor de traumatismo (Alvarez, 2016). Lacan introduz algo que vai além do inconsciente freudiano, sendo esse inconsciente “o primado do Um” (Alvarez, 2016). Aprende-se a falar e isso deixa marcas que têm por consequência o *sinthome* (Lacan, 1978, em Alvarez, 2016).

O *sinthome*, conceito contemporâneo a essa produção de Lacan sobre o ser falante, não é um acontecimento de corpo, é uma emergência de gozo, suportado por uma estrutura idêntica à da linguagem, não é articulado em um processo da fala, mas inscrito em um processo da escrita (Laurent, 2016). Portanto, o significante tem efeitos corporais que predominam em relação a seus efeitos de sentido. Com a delimitação da estrutura, é possível que o real seja

delimitado e “a falta-a-ser possa vir a ser demarcada, fazendo com que o *falasser* possa ser dito a posteriori, com o surgimento da linguagem” (Barroso & Ferrari, 2014, p. 253).

Encontramos que, em Lacan, a noção de sujeito sofre alterações e considerações que desembocam no final de seu ensino em uma noção na qual a linguagem tem efeitos corpóreos e de gozo que são produto de um encontro traumático entre o significante e o corpo. Olhando para as primeiras formulações da psicanálise com Freud, vemos que isso não é completamente inédito, pois em Freud, no começo, temos um modo de escrita que não está relacionada ao sentido, pois é o simples traço isolado da representação. O que Lacan introduz de novo é a possibilidade de que isso seja destacado em uma análise com a sofisticação e complexidade do entramado teórico que ele já vinha produzindo há vários anos nos seus escritos e seminários. É como se Lacan elucidasse aquilo que já estava de alguma maneira em Freud para apontar que isso é caro a uma análise, pois a linguagem tem uma dimensão do Real que afeta o corpo. Em consequência, é impossível reduzir uma análise (e a interpretação) aos efeitos de fazer consciente o inconsciente, de passar de uma escrita a uma retradução na outra, como Freud propunha na era pré-psicanalítica.

Ao mesmo tempo, é impossível reduzir a relação inconsciente-linguagem a algo que se pareça com a ordem da oposição. O “inconsciente está estruturado como uma linguagem” serviu para entender os efeitos analíticos da significação, e quando ele emerge em uma análise, emerge estruturado como uma linguagem, ou pelo menos é assim que o analista o deve abordar. A linguística nos permite entender como acessar e tratar esse inconsciente, mas ele não se reduz a essa linguística estrutural. Outra dimensão desse inconsciente, que posteriormente Lacan irá batizar de inconsciente Real (Lacan, 1975-76/2007), aparece para indicar uma fração que não se entende sobre a estrutura dessa linguagem, pelo menos não da linguagem que permite a decifração, mas corresponde ao elemento pulsional (talvez fonético) dela.

A partir desse momento, outra noção que ganha maior destaque, atrelada à noção de ser falante e de *sinthome*, é a noção de *lalíngua* que Lacan começa a utilizar a partir do *Seminário XX*. Por se tratar de um conceito central para nossa tese, iremos desdobrar os elementos exclusivos sobre ela na seção dedicada à relação entre *lalíngua* e colonização.

Por enquanto, é importante ressaltar algumas consequências desse breve percurso do inconsciente-linguagem que fizemos para responder: como essa relação permite entender a subjetividade imersa na colonização? Em Freud, temos dois tempos. O primeiro, pré-psicanalítico que senta as bases para as primeiras elaborações psicanalíticas que surgem a partir

de 1900 (ou 1899) e um segundo momento que ganha corpo com a sofisticação da metapsicologia freudiana e da segunda tópica que está explicitada no *Eu e o Isso*. No primeiro tempo, a linguagem tem um componente de marca e traço, por exemplo, quando em um modo de escrita desse aparelho no qual só se encontra o traço mnêmico, sem a representação, há uma excitação livre com relação a outras leis, e outra escrita que carrega uma significação ligada às relações de simultaneidade e de representação. No segundo tempo freudiano, há resíduos da memória da palavra ouvida que repousam no *isso*, mas também, e especialmente, *no supereu*. Vemos, que aquilo que aparecia talvez como traço efeito da experiência, agora pode ser esboçado a partir do papel que o registro acústico ganha no aparelho psíquico, tal qual como Freud desenha em 1923. Isso nos permite inferir que, em consequência, uma parte do inconsciente é feita com resíduos acústicos, e isso já estava em Freud. O inconsciente em Freud não está estruturado como uma linguagem, mas está feito da ressonância da linguagem.

Com Lacan, temos vários desdobramentos e cada um mereceria uma pesquisa aparte. Porém, de 1953 a 1963 o inconsciente é efeito da linguagem, de uma estrutura pré-estabelecida na qual o grande Outro, como muro da linguagem, incide. Ao mesmo tempo, aparece na transferência e nas falhas da própria linguagem representadas nas formações do inconsciente. A partir de 1963, com o esclarecimento de seu caráter ético, o inconsciente é um achado que está prestes a acabar de novo. O inconsciente é algo a ser achado lá, implica a relação de transferência e, talvez, só seja possível de aparecer em uma análise. Em síntese, é preciso acreditar no inconsciente dentro do espaço analítico para ele aparecer. Ao mesmo tempo, Lacan dá às marcas da percepção que Freud desenha na *Carta 52* o estatuto de significantes, o que permite entender que aqueles traços mnêmicos que estão desenhados nos primeiros textos freudianos se referem a experiências principalmente acústicas, com a voz mediando a relação com a linguagem.

Agora, no *Seminário XVII*, Lacan “aluga um triplex” na nossa cabeça ao aportar à concepção de colonização uma nova pergunta com o fato de que talvez o inconsciente seja traficado. Interpretamos essa transmutação e mudança como um efeito da linguagem, da mudança de língua que a colonização implica. Ou seja, há elementos arcaicos do inconsciente que não estão ligados à representação, mas a língua permite uma transmutação da forma como esse inconsciente (ético) aparece em uma análise. Se lêssemos essa passagem com as lentes do *Seminário XI*, entenderíamos que essas categorias do colonizador aparecem na análise nos sonhos, nos sintomas e na conformação identificatória desses médicos do Togo, pois é a

linguagem do colonizador nessas análises que permite o surgimento do inconsciente. Pois o inconsciente não é em si próprio sua ontologia evasiva, ele está lá e aparece na transferência.

A partir do *Seminário XX*, com o destaque do *ser falante* como forma de resolver o impasse sujeito do desejo vs sujeito de gozo, Lacan irá alterar a formalização de inconsciente e de linguagem de maneira considerável. Pois a linguagem e o gozo não estão de forma alguma em oposição, pelo contrário, são indissociáveis: há gozo na linguagem. Com isso, vemos de forma mais explícita que há uma parte da linguagem e do inconsciente que não é intermitente, como antes foi formulado, mas há um *continuum* de gozo no corpo que a noção de ser falante ressalta. Esse *Seminário* permite entender que na relação entre linguagem e corpo carrega-se uma história e que o ser falante, como efeito do trauma da linguagem no corpo, permite também entender o trauma. Uma definição interessante que, por exemplo, Gonçalves (2016) dá ao que muda no inconsciente lacaniano, como aquele que tem uma escrita com valor de traumatismo, permite apreender que como escrita há marcas que nele podemos ler, no campo singular do sujeito, claro, mas também que é possível ler nessa escrita com valor de traumatismo as marcas da colonização que a linguagem permite transmitir. O sujeito aparece nas formações do inconsciente, enquanto o ser falante atravessado pela colonização é suscetível de uma leitura a partir das marcas do seu corpo que falam sem saber.

Agora, como é o gozo na língua? E assim, podemos pensar que a língua carrega elementos de gozo ancestrais, já que a língua não pertence exclusivamente a um ser falante? É nesse ponto de chegada que a teoria psicanalítica nos permite avançar um passo na compreensão da subjetividade imersa na colonização. Vamos responder afirmativamente a essa pergunta e desenvolvê-la nas próximas linhas deste capítulo quando desdobraremos as implicações para nossa pergunta da cripta em conversa com o conceito de *lalíngua*. O inconsciente da psicanálise, desde Freud, e de forma mais sofisticada com Lacan, mostra uma trilha na qual a linguagem, em consequência parte da língua, faz uma marca no aparelho, depois no inconsciente, e ultimamente no corpo, que deixa traços dos quais é preciso que nós possamos ocupar. Traços, também, que podem ser herdeiros da experiência da colonização, da escravização e do racismo como a cara contemporânea dos dois primeiros. Entendemos, então, como hipótese auxiliar, que a língua é a memória viva da colonização, pois ela é testemunha e ao mesmo tempo fóssil do encontro de corpos colonizados com a violência da colonização e da escravização que deixaram nas línguas contemporâneas resíduos e cicatrizes. Esse é o outro elemento que iremos tratar aqui ao entender o português brasileiro como esse elemento vivo da colonização da colonização que está feito de fósseis.

Ao mesmo tempo, a reflexão psicanalítica nos permite entender algumas dimensões da linguagem com relação à colonização. Uma dimensão traumática que permite a quem ocupa o lugar de quem nomeia objetificar o outro ao lhe dar um nome, que o reduz a uma definição fechada. Há uma dimensão na qual o significante mortifica o corpo e lhe oferece um destino e uma relação de poder em jogo nessa nomeação, assim como uma dimensão do real da linguagem no fenômeno da colonização que faz uma inscrição no corpo de um elemento que não se liga na cadeia significante, mas que pode ser transmitido.

b. Uma linguística com corpo: Bakhtin e Lacan.

Antes de avançar com a pergunta pelo português do Brasil como fósil da colonização e como mecanismo que permite entender a cripta inconsciente que a inscrição da violência colonial faz na subjetividade, iremos fazer uma detenção em uma alternativa da linguística que nos permita sustentar a nossa hipótese, ao possibilitar, a nosso ver, introduzir o corpo na língua.

Trata-se da proposta de Mikhail Bakhtin, filósofo e pensador russo que fez valiosos aportes à filosofia da linguagem e que se apresenta como uma alternativa para os estudiosos da linguística, assim como faz grandes aportes à teoria literária como, por exemplo, o conceito de polifonia para entender uma obra literária. Além disso, é líder intelectual dos estudos filosóficos desenvolvidos por um grupo de intelectuais russos, que ficou conhecido como o “Círculo de Bakhtin”. Dentro desse grupo aparece o trabalho do qual iremos nos servir *Filosofia da linguagem e marxismo*, assinado por seu amigo Volóchinov, mas recentemente reconhecida como de sua própria autoria. A prática de conceder atribuição autoral de seus textos a vários amigos e colegas era comum em Bakhtin.

Lucia Santaella (2006) elabora uma reflexão sobre a noção de *self* em Peirce e Bakhtin que nos ajuda a entender como a obra deste último aporta um ponto de vista crítico da linguística que contribui para nossa pergunta com a psicanálise. A autora menciona uma crise do *eu* ou do *sujeito cartesiano* dentro da filosofia e das ciências humanas que, em conjunto com as a teorias feministas, das relações raciais e pós-coloniais, evidenciam que não existe sujeito ou “self” fora da história, da linguagem, da cultura e das relações de poder.

A autora se preocupa pela noção de *self* em Peirce. Para este autor, o *self* é tido como um signo que está na contramão do pensamento cartesiano ao tirar a certeza do eu e defini-lo como o lugar do erro. Ao mesmo tempo, o *self* seria impossível sem a incidência dialógica do outro e, nesse sentido, o signo teria uma essência dialógica importante: “... os signos são capazes de transmutar sua materialidade a modo de apresentar uma materialidade que é própria

dos signos internos, o cérebro e uma outra materialidade fora do cérebro, nos signos externos que são coletivamente comunicáveis” (Santaella, 2006, p. 128).

É nesse ponto do caráter dialógico do signo em Peirce que a autora estabelece uma relação deste autor com Bakhtin. Este, por sua vez, faz um aporte importante para pensar a ideologia no livro *Marxismo e filosofia da linguagem* sendo o primeiro a afirmar a conexão entre a linguagem e as relações sociais de produção. O que Bakhtin permite inferir é que, em contraposição aos princípios cartesianos sobre o ego, não é o ego que dá significado à linguagem, mas

é a linguagem que dá significado ao ser humano, e esse significado só pode emergir nas interações de vozes, nas trocas e interseções entre o falante e o ouvinte. O significado não está arquivado na consciência individual, como num depósito estável e petrificado, mas está nas relações, nos interstícios entre falante e ouvinte. Estes só se definem por meio das trocas mútuas que estabelecem e pelo discurso escolhido entre os discursos disponíveis. (Santaella, 2006, p. 129).

Nesse sentido, o significado, com nossas palavras, o processo de significação, estaria para Bakhtin sempre em movimento, como um vir-a-ser (Santaella, 2006). É assim que chegamos na obra *Marxismo e filosofia da linguagem* produzida dentro do Círculo de Bakhtin. Editada por Valentin Volóchinov é publicada pela primeira vez em 1929. Esse trabalho é considerado um dos tratados de filosofia da linguagem mais importantes para questionar as vertentes da linguística da época, ao propor uma análise sociológica da linguagem. Iremos extrair algumas considerações dessa obra que nos permitem entender a concepção da língua como algo que está para além do objetivismo abstrato de Saussure e no qual podemos introduzir a história e o dialógico como componentes da língua, com isso o interlocutor e, em consequência, o corpo. Nosso objetivo ao citar a obra de Bakhtin em diálogo com algumas noções de Lacan é esboçar o que seria uma abordagem linguística onde a estrutura é só uma forma de leitura e na qual o corpo está presente. Uma linguística com corpo. Para efeitos de citação, denominaremos o trabalho como sendo o pensamento de Bakhtin, que entendemos ser produto de um trabalho coletivo, mas, indicando na citação, a assinatura seria de Valentin Volóchinov.

O ponto de partida principal deste autor é que a ideologia tem uma relação com o signo. Ou seja, é impossível tirar do signo linguístico um caráter ideológico e social, em resposta às correntes linguísticas da sua época. Na definição de signo, Bakhtin adverte que qualquer elemento da realidade pode se tornar um signo, mas com a possibilidade de refratar a própria realidade:

Os signos também são objetos únicos e materiais e, como acabamos de ver, qualquer objeto da natureza, da tecnologia ou de consumo pode se tornar um signo. Neste caso, porém, ele irá adquirir uma significação que ultrapassa os limites da sua existência particular. O signo não é somente uma parte da realidade, mas também reflete e refrata uma outra realidade, sendo por isso mesmo capaz de distorcê-la, ser-lhe fiel, percebê-la de um ponto de vista específico e assim por diante. (Santaella, 2006, p. 93).

E a radicalidade de seu pensamento, quando o comparamos com a linguística estrutural, está em propor que o campo ideológico coincide com o dos signos, ocorrendo sempre na experiência externa de interação social (Volóchinov, 2021). Bakhtin dá ao signo um caráter de abertura com relação ao mundo externo e seu significado não pode ser inferido de forma arbitrária e interna. Nesse sentido, é interessante ver que, assim como Lacan, o signo para ele tem um caráter de abertura, inclusive chegando a mencionar que ele se dá em interação com uma cadeia:

A compreensão de um signo ocorre na relação deste com outros signos já conhecidos; em outras palavras, a compreensão responde ao signo e o faz também com signos. Essa cadeia da criação e da compreensão ideológica, que vai de um signo a outro e depois para um novo signo, é única e ininterrupta: sempre passamos de um elo signico, e portanto material, a outro elo também signico. (Volóchinov, 2021, p. 95)

Assim, a relação entre signo e consciência radica em que uma “consciência” só passa a existir quando está preenchida pelo conteúdo ideológico (por signos) e isso acontece no processo de interação social. Quer dizer, com nossos termos, que a significação só é possível em um processo de interação de um signo com o resto da cadeia, cadeia essa que está entrelaçada com o social e com o componente ideológico. Isso implica que o “material do signo” seja criado pelo sujeito social e que a “consciência individual”⁹ seja também um fato social e ideológico. Eis o ponto no qual faz presença a vertente política do pensamento do autor, ao propor que a realidade ideológica à qual se refere está entrelaçada com uma superestrutura diretamente relacionada sobre a base econômica e que essa consciência individual seria inquilina do edifício dos signos ideológicos (Volóchinov, 2021)

A palavra seria, então, o fenômeno ideológico por excelência, assim como o meio mais apurado e sensível da comunicação social, como também um signo neutro que pode assumir qualquer função ideológica (Volóchinov, 2021). Ela está, ao mesmo tempo, presente em todo ato de compreensão e de interpretação, fazendo dela um objeto “basilar” da ciência que estuda as ideologias.

⁹ Entendemos aqui a consciência como a tomada de posição do sujeito perante o social, diferente da consciência que abordamos do ponto de vista psicanalítico como sendo parte da topologia do aparelho psíquico.

Assim, o signo não pode se isolar das formas de base material sendo que “todo signo ideológico, inclusive o signo verbal, é determinado pelo horizonte social de uma época e de um grupo social” (Volóchinov, 2021, p. 110). Ele ganha para Bakhtin um valor social cuja refração de existência acontece pelo cruzamento de “interesses sociais multidirecionados nos limites de uma coletividade significa, isto é, a luta de classes” (Volóchinov, 2021, p. 112). Nesse sentido, se retiramos o signo da luta de classes ele fica esquecido e fora de uma interpretação social viva. A particularidade do signo ideológico seria a de refratar e distorcer a realidade dentro dos limites da ideologia dominante.

Em seguida, Bakhtin entra em uma crítica do psiquismo subjetivo que mesmo sendo endereçada para a psicanálise, vemos que dentro de um marco de interpretação da psicanálise lacaniana, ela poderia ter ressonância e respostas. Para ele, é impossível reduzir o psiquismo subjetivo a qualquer tipo de processo realizado nos limites de um organismo fechado, pois os processos que determinam o psiquismo não se realizam no organismo, senão fora dele, com a participação do psiquismo: “É como se o tipo de existência do psiquismo subjetivo o situasse entre o organismo e o mundo exterior, como se *na fronteira* dessas duas esferas da realidade” (Volóchinov, 2021, p. 116).

É inevitável não relacionar isso com a própria teoria de constituição do sujeito pela psicanálise que citamos acima, segundo a qual, a experiência com uma alteridade radical, especialmente a partir da dimensão acústica desse encontro, funda o inconsciente, sendo o inconsciente o discurso do Outro, como aponta Lacan em 1960. Ou quando em 1915, Freud formula que o conceito de pulsão lhe permite estabelecer um encontro entre o somático e o psíquico a partir de uma relação com o mundo exterior. Quer dizer, o psiquismo se constitui sempre em interação de duas dimensões que aparentemente são antagônicas, mas que na fronteira produzem algo novo, a própria noção de realidade psíquica para Freud se sustenta nessa possibilidade. Dessa forma, não vemos como antagônica a proposta de Bakhtin ao pensar o psiquismo como sendo resultado da interação social, mas como complementar a nossa compreensão psicanalítica.

Conseqüentemente, para Bakhtin, o psiquismo interior não pode ser analisado como um objeto isolado e só pode ser compreendido como um signo em interação com outros (Volóchinov, 2021). É interessante que em um momento do texto a definição de significação parece muito com a definição de sujeito que Lacan dá nos primeiros anos de seu ensino: “É uma significação que faz com que uma palavra seja uma palavra” (Volóchinov, 2021, p. 117), e complementa afirmando que: “A significação é a função do signo e por isso é impossível

imaginar uma significação (que representa uma pura relação, uma função) que exista fora do signo, como um objeto isolado e autônomo” (Volóchinov, 2021, p. 119).

Para Bakhtin, assim como foi para Lacan, a significação é um processo que não acontece de forma arbitrária e fechada como era para Saussure, mas na interação de um signo com outro, ou de um significante com o resto. O que podemos inferir é que para ambos, desde territórios, épocas e contextos diferentes, a significação é um processo que acontece por uma abertura à alteridade. De forma mais radical com Bakhtin, quem localiza a própria dimensão da experiência social e ideológica, e de forma mais sutil com Lacan, que por sua vez, se propõe o empreendimento de entender o efeito do discurso do Outro no sujeito. Isso quer dizer que o gozo detém a significação.

O que queremos resgatar, com aporte de Bakhtin, à nossa discussão sobre linguagem, colonização e inconsciente é a radicalidade que ele dá para ao signo em seu caráter histórico e político:

Portanto, o conteúdo do psiquismo ‘individual’ é tão social por sua natureza quanto a ideologia, e o próprio grau de consciência da sua individualidade e dos seus direitos interiores é ideológico, histórico e está inteiramente condicionado pelos fatores sociológicos. Todo signo é social por sua natureza e o signo interior não é menos social que o exterior. (Volóchinov, 2021, p. 129).

Esse pensador russo, e o coletivo a seu redor, permitem argumentar que a linguagem tem componentes históricos e sociais fundantes que podem alterar, inclusive, a sua estrutura. É basicamente essa a proposta de Bakhtin ao afirmar a radicalidade ideológica e histórica do signo, pois “... *o signo e sua situação social estão fundidos de forma inseparável*. O signo não pode ser isolado da sua situação social sem perder sua natureza sígnica” (Volóchinov, 2021, p. 135).

O que queremos argumentar aqui é que a língua colonial, como a conhecemos, tem uma dimensão histórica, social e política ao ser testemunha da colonização e ao carregar dentro fósseis de outras línguas. Dita afirmação implica lançar mão de uma forma de compreender a linguagem que possa ir além do estruturalismo formal. O signo seria aqui a máxima expressão da psicologia individual que é impossível de ser pensada sem a psicologia social como Freud nos ensinou em 1921, pois, para Bakhtin, não há signo interior sem o exterior. Se ele for incapaz de ser compreendido e vivido, deixa seu estatuto de signo e se torna um objeto físico: “O signo ideológico vive por meio da sua realização psíquica, assim como a realização psíquica vive por

meio do seu conteúdo ideológico. A vivência psíquica é o interior que se torna exterior; o signo ideológico é o exterior que se torna interior” (Volóchinov, 2021, p. 138).

O embasamento epistemológico principal desse autor é a ruptura com dois modelos de linguística que ele considera extremos. De um lado, o subjetivismo individual e, do outro, o objetivismo abstrato, no qual ele inclui a linguística de Saussure. Ele endereça bastantes críticas a esta última tendência ao considerar que “A língua contrapõe-se ao indivíduo como uma norma inviolável e indiscutível, à qual só lhe resta aceitar” (Volóchinov, 2021, p. 156). A lei linguística seria arbitrária e privada de qualquer motivação ideológica ou artística. Outra crítica a essa forma de linguística seria a de que em cada época poderia existir apenas uma norma linguística, excluindo qualquer relação entre a lógica da língua como sistema de formas e a lógica da sua formação histórica. Vemos com Lacan (1972-73/1985) como isso é insustentável, pois como ele mesmo disse, *lalíngua* participa na configuração de uma língua.

Para Bakhtin, o objetivismo abstrato, no qual localiza a Saussure, entende que entre o sistema da língua e sua história não existe conexão nem motivos em comum, sendo alheios entre si. É curioso, porém, que Lacan dá outra abordagem ao signo linguístico de Saussure, ao subvertê-lo e localizar a significação a partir da relação entre significantes, vindos do grande Outro. Por isso, talvez a crítica de Bakhtin à linguística estrutural seja precisamente aquilo que Lacan consegue subverter na clínica. Subversão que acontece não só nos seus primeiros anos do ensino, mas também no final, quando outorga destaque aos elementos fonológicos e de tom da língua que deixam uma marca pulsional e de gozo no ser falante.

Para Bakhtin, o pensamento de Saussure não toma a linguagem como objeto da linguística, mas a língua como a norma de todas as outras manifestações da linguagem na qual o indivíduo registra passivamente, e o enunciado como um elemento particular e isolado (Volóchinov, 2021). O enunciado não seria um objeto dessa linguística, pois a língua como objeto central se opõe ao enunciado, assim como, nessa lógica, o individual se opõe ao social.

A partir dessa crítica, ele faz algumas proposições. O que mais se destaca é o protagonismo que teria o falante na sua concepção da linguagem. Para ele, o importante é resgatar seu ponto de vista: “*para um falante, a forma linguística é importante não como um sinal constante e invariável, mas como um signo sempre mutável e flexível*. Esse é o ponto de vista do falante” (Volóchinov, 2021, p. 177)

Em síntese, nessa perspectiva, o que interessa é a compreensão e não a forma e, contrário ao objetivismo abstrato, não poderia existir uma ruptura entre a língua e seu conteúdo

ideológico. Para argumentar a distância que existe entre a linguística e o falante, Bakhtin menciona que há uma predominância nos estudos da filologia de tomar como ponto de partida as línguas mortas, configurando-se, dessa forma, como o objeto da linguística moderna. Isso quer dizer, para o autor, que a linguística moderna partiu do “enunciado monológico morto” (Volóchinov, 2021, p. 184). O linguista e o filólogo tratam a língua, do ponto de vista do pensador russo, como um “monumento” havendo um tratamento da língua viva como se fosse língua morta, uma abstração que trata a língua como se ela já estivesse finalizada:

O pensamento gramatical sistemático inevitavelmente teve de ocupar uma posição conservadora e acadêmica em relação à língua viva, ou seja, tratá-la como se estivesse finalizada, pronta e, conseqüentemente, encarar com inimizade todo tipo de novidade linguística. De modo formal, o pensamento sistemático sobre a língua é incompatível com sua compreensão viva e histórica. Do ponto de vista do sistema, a história é sempre concebida apenas como uma série de violações ocasionais. (Volóchinov, 2021, p. 193).

E é aqui, talvez, que encontramos o ponto mais interessante de Bakhtin para nossa tese, pois, do nosso ponto de vista, a língua é inacabada e ela se encontra em constante interação com os arranjos pulsionais que a cultura, a subjetividade e, em consequência, a colonização e o racismo favorecem. Quer dizer, tomar a língua como não acabada – viva – implica questionar nela os vestígios da história que a configura.

Outro problema que é identificado pelo círculo de Bakhtin é o fato de a linguística se ocupar das “formas linguísticas isoladas” (a fonética, a morfologia e outros) deixando de fora o papel que tem o enunciado. Para Bakhtin, o enunciado é de extrema importância pois o sentido da palavra é inteiramente determinado pelo seu contexto. Dessa forma, propõe uma saída intermediária entre o subjetivismo individualista e o objetivismo abstrato, pois ambos consideram o ato discursivo como meramente individual. Em oposição, “O enunciado é de natureza social” (Volóchinov, 2021, p. 200).

Como resultado, não pode existir um interlocutor abstrato, sendo sempre importante entender a quem é endereçada a enunciação e a palavra (Volóchinov, 2021, p. 200):

A palavra é um ato bilateral. Ela é determinada tanto por aquele de quem ela procede quanto por aquele *para quem* se dirige... Toda palavra serve de expressão ao “um” em relação ao “outro”... A palavra é uma ponte que liga o eu ao outro... A palavra é o território comum entre o falante e o interlocutor. (Volóchinov, 2021, p. 205)

Em consequência, a hipótese central, a nosso ver, como ponto de chegada de Bakhtin nesse texto é a de que “*A situação social mais próxima e o meio social mais amplo determinam*

completamente e, por assim dizer, a estrutura do enunciado” (Volóchinov, 2021, p. 206). Assim, cada enunciado seria um fenômeno puramente sociológico.

Bakhtin nos ensina várias coisas sobre a língua nesse livro. Primeiro, que a língua como é formalizada pela linguística estrutural é uma abstração científica. Assim mesmo, ela inclui um processo ininterrupto de formação. Terceiro, que as configurações da sua formalização seriam vindas do outro social, por tanto são sociológicas. Quarto, que a criação de uma língua deve considerar os sentidos e valores ideológicos que a constituem. E por último, que a estrutura do enunciado é uma estrutura puramente social (Volóchinov, 2021).

Se bem podemos aproximar a noção da significação de Lacan com a de Bakhtin por ambas considerarem o signo linguístico em abertura, é preciso fazer alguns apontamentos das divergências entre essas duas concepções. O principal é que o que determina o movimento na significação para Lacan é a relação de um significante com outro significante em uma cadeia que se articula de forma inconsciente (interna ao sujeito) a modo de um S_1 , ligado a um S_2 , S_3 , S_4 etc. Já com Bakhtin, a significação é um processo aberto que está ligado aos falantes imersos em um processo de interlocução: *“A significação é um efeito da interação entre o falante e o ouvinte no material de um dado conjunto sonoro. É uma faísca elétrica surgida apenas durante o contato de dois polos opostos”* (Volóchinov, 2021, pp. 232-233)

Essa significação não seria estável e é dilacerada pelos conflitos vivos, possuindo sempre uma orientação avaliativa. Com Lacan (1955-56/1995), vemos por exemplo que o sintoma, como uma formação do inconsciente, implica uma repetição e um retorno pulsional a um mesmo tempo. Se há uma significação ligada ao que o sintoma representa na cadeia, essa não é tão “inédita” como seria para Bakhtin o significado do enunciado que vai depender do contexto “atual” onde ele é feito.

A compreensão de significação que Bakhtin tece não é completamente radical da lacaniana, pois para Lacan os significantes vêm do Outro, ele é o tesouro dos significantes que permite, inclusive, a emergência de um inconsciente. Porém, para o psicanalista francês, a significação é dada a partir da incidência que esse Outro faz no inconsciente e não da interação sincrônica com ele. Tem algo da história e da diacronia da linguagem na concepção de significação de Lacan, diferente de Bakhtin para quem a significação está de acordo com o momento no qual o enunciado se produz. Pensamos que Bakhtin dá destaque ao elemento contextual da interação com a alteridade e Lacan, aos resíduos, como marcas, da relação com essa alteridade.

Em síntese, Lacan não é obediente à lógica do estruturalismo que Bakhtin localiza como objetivismo abstrato. Pelo contrário, ele foge dessa lógica ao colocar a alteridade, ao mesmo tempo como representante do social, no eixo da relação simbólica, como vimos antes. O Outro produz o discurso do inconsciente, mas ele faz uma inscrição no sujeito. Dessa forma, a significação que o sujeito tece parte dessa grande incidência do Outro. A significação tem, de certa forma, um componente coletivo, pois os significantes vêm do Outro, mas um outro inteiramente subjetivo e íntimo, pois ela acontece no inconsciente de *cada um*.

O que Bakhtin permite pensar é que a língua não é estática e que ela poderia nos servir para fazer uma leitura da subjetividade de um fenômeno político. Neste caso, o fenômeno é a relação entre a língua e a subjetividade da colonização que se torna importante. Há uma relação estreita entre a língua portuguesa falada no Brasil e a colonização que aconteceu neste território. Ao denunciar que a linguística deveria se atentar ao elemento vivo da língua e não a tomar como língua morta, Bakhtin insere o corpo dentro da linguística, pois ressalta que a língua tem um corpo, ou alguns corpos. Tratar o enunciado a partir de um interlocutor localizado, que cria uma relação na qual saber quem é o falante e quem é o ouvinte interessa, coloca o corpo (de cada um) na cena da enunciação.

É sobre essa convergência no protagonismo que tem o corpo para a língua que partirão nossas ideias suplementares à proposta deste capítulo. Quando afirmamos que a linguagem no processo de colonização cria uma cripta, pois insere uma marca que não ganha significação, e que os fenômenos linguísticos podem ser lidos a partir dessa hipótese, encontramos vários elementos importantes. Primeiro, que a língua é uma testemunha viva daquilo que restou da colonização e que está feita de fósseis de línguas assassinadas pela violência colonial. Ela é um ponto central quando com Lélia Gonzalez reconhecemos seu caráter de *pretuguês*. A linguagem é o meio pelo qual essa transmissão aconteceria, como vimos com a cripta que é feita de palavras e tem uma parcela inconsciente importante, tendo sido essa a nossa primeira aposta. A voz seria o correlato pulsional que facilita essa inscrição da linguagem e da língua, porque antes de nada, o sujeito é tocado pela linguagem como elemento vivo a partir do elemento de pulsão invocante da voz. *Lalíngua* seria, assim, o encontro da voz e da língua que faz com que a última esteja viva e se modifique com restos de *lalíngua*. Eis um ponto central que vai permitir desenvolver o argumento de que a voz das amas de leite, das “mucamas” e das agora empregadas domésticas permite uma invenção sutil e poderosa que impede que algo das línguas mães da colonização morram. E a colonização é o elemento transversal que se encontra nessa

empreitada, no caso específico da língua é a migração linguística forçada e seus efeitos subjetivos e inconscientes.

Já exploramos alguns elementos sobre a colonização e seus possíveis efeitos inconscientes no capítulo sobre a temporalidade, assim como no capítulo no qual nos ocupamos das coordenadas epistemológicas do encontro psicanálise e estudos pós/de/contra coloniais. Na seção anterior deste capítulo, exploramos a relação entre inconsciente e linguagem, pois é meio pelo qual a violência colonial se insere. Na sequência, iremos explorar cada um desses elementos que mencionamos acima em uma seção à parte. A língua como sendo o *pretuguês*, com auxílio de algumas referências da linguística. A *migração linguística forçada* permite entender como estamos compreendendo os efeitos da colonização em termos da linguagem. A voz será o elemento pulsional que nos permite ter uma materialidade daquilo da língua que se transmite. E *lalíngua* é o componente que faz convergir a voz com a língua compartilhada e oferece os caminhos para rastrear a fenda que a marca da colonização deixa no corpo e no ser falante, assim como para as formas de invenção, entendendo-as também como resistência política que o ser falante atravessado pela colonização encontra para fazer apelo à migração linguística à qual se vê forçado.

c. *Língua. O pretuguês do Brasil: que língua é essa?*

A língua à qual vamos nos referir é o português falado no Brasil, esse português que foi batizado por Lélia Gonzalez como *pretuguês*, dada a forte influência das línguas africanas na sua constituição, é um português negro. Ao refletir sobre a função materna na neurose cultural brasileira, Lélia Gonzalez (1983) denomina a mãe como negra e a branca como a outra e expõe que:

E quando a gente fala em função materna, a gente tá dizendo que a mãe preta, ao exercê-la, passou todos os valores que lhe diziam respeito prá criança brasileira, como diz Caio Prado Júnior. Essa criança, esse infans, é a dita cultura brasileira, cuja língua é o pretuguês. (Gonzalez, 1983, p. 235)

A lógica de Gonzalez (1983) é complexa, mas fácil de transmitir: se a mãe é preta, a criança (cultura brasileira) fala o *pretuguês*. Vejamos com alguns detalhes como se chega a esse *pretuguês*. Do ponto de vista histórico, Dante Luchessi (2009) desenvolve uma leitura sobre as origens africanas do português falado no Brasil a partir de uma compreensão de atravessamentos políticos e históricos na linguística. Para começar, é importante a distinção entre a norma culta e a norma popular. A primeira inclui os padrões de comportamento dos cidadãos que tiveram acesso à formação escolar, que parte dos modelos coloniais europeus da

língua da metrópole portuguesa. Já a norma popular são os padrões de comportamento linguístico adotados pela grande maioria da população, incluindo aqueles mantidos na exclusão geral. Sobre o contraste entre essas duas formas, é possível definir o português brasileiro.

Na história dessa língua, é importante ressaltar o papel inicial que teve a língua geral. Ela era utilizada pelos escravizadores no período de submissão dos indígenas, tendo várias versões, entre elas a *koiné* que era utilizado para a comunicação entre as tribos de línguas do tronco tupi, uma versão como língua franca utilizada com os colonizadores portugueses, outra nativizada e predominante nos núcleos populacionais mestiços, a versão dos jesuítas utilizada sob a forma de português na catequese, e a língua franca de base tupi que era utilizada como segunda por tribos de língua não tupi (Luchessi, 2009). Essa língua era a utilizada no começo da colonização portuguesa no Brasil.

Porém, no século XVII com o auge da exploração da cana-de-açúcar no Brasil, que só foi possível graças ao tráfico negreiro (consequência da resistência e dificuldades dos índios ao trabalho escravo), houve mudanças na conformação linguística do português: “Contudo, foi certamente a lavoura da cana-de-açúcar aquela que deu o tom dos primeiros séculos do período colonial” (Luchessi, 2009, p. 46). Instaura-se a partir dessa empresa uma sociedade patriarcal articulada na figura do senhor de engenho e dividida em dois universos: a casa grande e a senzala (Freyre, 1936, citado por Luchessi, 2009).

Os escravos passaram a ter, no Nordeste, contato direto com o português. O autor considera que a influência da língua geral foi mínima no caso dos escravos, ou “residual” como ele mesmo aponta. Essa interação dos escravos com o português modifica radicalmente o português que irá ser falado na norma popular. As primeiras pessoas escravizadas que tinham alguma proficiência em português serão denominadas como “ladinhos” e os escravos “incapazes” de se comunicar nessa língua de boçais. O autor ressalta uma grande influência das amas de leite nesse processo de aquisição da língua, das quais veremos a importância com mais detalhe no final deste capítulo. Assim, a expansão da língua portuguesa no Brasil no século XVIII ocorre paralelamente à expansão açucareira no nordeste do Brasil, mas, especialmente, através das variedades do português adquiridas pelos escravos e transmitidas para seus descendentes “crioulos”.

Entre o século XVII e o XVIII as características econômicas apontam a uma expansão da exploração do ouro em Minas Gerais com aproximadamente 300.000 portugueses chegando para o Brasil em busca de enriquecimento rápido (Luchessi, 2009). Essa grande onda migratória

que veio com o ciclo do Ouro favoreceu a difusão da língua portuguesa no Brasil, penetrando nas regiões de Minas, São Paulo e Goiás, onde antes predominava a língua geral, o que pode explicar o retrocesso da língua geral no século XVIII:

O avanço da língua portuguesa no território brasileiro — seja em sua variedade nativa, veiculada pelos colonos brasileiros, seja na variedade defectiva, falada pelos escravos africanos e seus descendentes crioulos — dá-se primacialmente sobre uma base socioeconômica, com a expansão das lavouras de açúcar no século XVII e, sobretudo no século XVIII, com o grande ciclo das minas, cujo manancial extraordinário de riqueza teve um impacto sobre toda a economia mundial (Luchessi, 2009, pp. 48-49)

Luchessi (2009) menciona que o deslocamento dos pobres (e escravos) no Brasil, com consequências das mudanças econômicas, “pode explicar uma relativa homogeneidade diatópica da norma popular brasileira, bem como a difusão da influência do contato entre línguas para as mais diversas regiões do país” (Luchessi, 2009, p. 50). Dentro desse marco do deslocamento no século XX não houve nenhuma absorção do contingente de ex-escravos. Situação que terá, para o autor, enormes experiências sociolinguísticas. Na marginalidade, ex-escravos moradores das periferias das urbes, foram forçados a falar um português crioulo.

Nesse contexto, acontece uma *polarização sociolinguística do Brasil*. A elite dos pequenos círculos cultivava a língua e as boas maneiras que contrastava com as populações do interior no qual a língua passava por drásticas alterações, em função da “transmissão linguística irregular” que levava a uma aquisição abrupta, massiva e radical do português, em sua compreensão “precária” por parte de indígenas e africanos (Luchessi, 2009). E é sobre essa transmissão “irregular” que repousa o argumento a favor de um português único falado no Brasil, pois foram as pessoas escravizadas e futuros moradores de favelas que tiveram o papel de manter viva a língua do colonizador, no tempo no qual a economia dependia da sua mão de obra. Essa transmissão “irregular” que não contava com o suporte de centros de referência escolares é o que configura, de uma parte o português falado no Brasil, o *pretuguês*. O *pretuguês* só acontece graças à transmissão linguística denominada “irregular” e ao papel central da mãe da cultura brasileira, a mãe preta.

Até a abolição da escravidão essa situação não se alterou. O processo de urbanização e industrialização do século XX levou a atenuar a polarização linguística entre as elites urbanas e a fala das populações rurais pobres (Luchessi, 2009). O português que os imigrantes europeus falavam era o português popular com as “profundas mudanças decorrentes do processo de transmissão linguística irregular por que este havia passado” (Luchessi, 2009p. 55). Assim, a hipótese que o autor defende é que o português do Brasil tem um alto grau de crioulição e

que os elementos africanos tiveram um papel mais relevante na constituição da realidade linguística atual do que os elementos linguísticos indígenas. Algo que se denomine crioulo, para o autor, seria algo nascido no lugar. Nesse sentido, podemos pensar que um português crioulo é um português único ao ter nascido exclusivamente no Brasil. Se brincamos com o título da obra que começa este capítulo, a mãe do nascimento é a mãe que transmite uma língua, mesmo que ela não seja a que pariu ou seja da mesma cor.

Em síntese, de acordo com alguns especialistas citados aqui, em termos sociolinguísticos há diversos fatores que influíram no contato do português brasileiro com os povos africanos. Primeiro, devido à grande proporção de escravos na formação da sociedade brasileira, houve um aumento paulatino da população negra e mestiça no Brasil, de acordo com as mudanças no sistema de produção. Segundo, há alguns fatores que determinam o processo de criouliização do Brasil, por exemplo, “Quanto menor for a proporção do segmento dominante, maiores as chances de ocorrer a criouliização” (Luchessi, 2009, p. 62). O acesso a modelos de língua alvo no Brasil sempre foi maior do que se observa nas situações típicas de criouliização (como por exemplo Haiti) e alguns deslocamentos de portugueses para o sudeste dificultaram a criouliização do português no Brasil:

A criouliização depende do preenchimento de lacunas que se dá quando a língua dominante é também usada na interação entre os escravos. Se, nessa interação, os escravos lançam mão de uma língua franca baseada na língua nativa do segmento étnico africano mais representativo e/ou de maior prestígio, o processo de criouliização é inibido. (Luchessi, 2009, pp. 63-64).

O português do Brasil tem um componente crioulo, mas, segundo Luchessi (2009), ele não foi suficiente para produzir uma criouliização completa da língua. A influência africana do português brasileiro parte de dois grupos linguísticos dos quais se originavam os escravos: *kwa* (sudaneses, ao norte da linha do Equador) e o *bantu* (extensão das terras ao sul do Equador) (Luchessi, 2009). As rotas da diáspora do século XVIII trouxeram as línguas bantu que ligavam Angola com Pernambuco e Rio (para depois estar em Minas Gerais) e um segundo grupo linguístico que se incluía a ligação do Recôncavo Baiano com escravos da região de Mina, do grupo linguístico *kwa*. Porém, há um grande predomínio de escravos trazidos da zona linguística bantu. A influência das línguas bantu foi preponderante no Rio de Janeiro, Sudeste e Pernambuco e na Bahia houve uma influência iorubá chamada *nagô* e herdeira do grupo *Kwa* (Luchessi, 2009).

É interessante notar também a existência de uma língua secreta chamada Falange em Cafundó, São Paulo, e a língua do negro da costa em Tabatinga, Minas. Um elemento que

explica a não completa criouliização do português é o econômico, pois a agroexportação favorece mais a criouliização como aconteceu em muitas ilhas do Caribe, do que a exploração mineira (Luchessi, 2009). Outro elemento que levou a que de fato não acontecesse um processo representativo de criouliização foi a miscigenação racial, que ocorreu entre homens europeus e mulheres indígenas e negras.

No campo da transmissão, a ideia de uma transmissão linguística irregular se torna interessante para contrastar a dificuldade de criouliização do português brasileiro, mas com a existência de fortes incidências africanas:

Desse modo, num nível sociolinguístico mais representativo, deve-se pensar, não em termos de criouliização estrita, mas num processo mais amplo de transmissão linguística irregular, que se caracteriza fundamentalmente pela simplificação e/ou eliminação de certas estruturas gramaticais; ou ainda, em outras palavras, pelo aumento na frequência do uso de formas não marcadas, bem como a sua generalização paradigmática. (Luchessi, 2009, pp. 71-72).

Para Luchessi (2009), o português brasileiro foi afetado em seu desenvolvimento histórico pelo contato entre línguas no qual a fala de centenas de comunidades rurais afro-brasileiras que subsistem no interior do país são reflexo desse processo. De acordo com o professor Lynn Mario Souza¹⁰, há particularidades muito marcadas no português falado no Brasil que implicam que talvez ele se constitua como uma língua própria, independente do português de Portugal, inclusive, questionando-se com isso as origens dessa língua serem predominantemente europeias e localizando-as na África.

Em uma perspectiva que inclui a subjetividade na linguística, Gabriel Nascimento (2019) desenvolve uma tese muito interessante sobre o racismo linguístico. Para começar, a língua não seria homogênea ou pura segundo Lugones (citado por Nascimento, 2019), ela é heterogênea, em termos de raça, gênero ou crença. Daí que a metáfora do coalho (curdle) seja interessante. No processo de coalhar, o leite se descompõe em uma substância composta por sólidos e líquido, em um processo que junta e separa ambos os elementos, mas para ser coalho é preciso ser composto por ambos (Nascimento, 2019). Isso aconteceria com o português do Brasil, pois, apesar da tentativa de apagamento dessa língua, teríamos uma língua coalho feita de componentes incompatíveis que “dão um jeito” para convergir. Para Nascimento (2019), “o combate às línguas já faladas pelos povos originários negros e indígenas figura como um dos

¹⁰ Em conversa de coorientação a partir de um texto que está sendo editado e que prontamente será publicado na língua inglesa.

primeiros atos do mito da brasilidade linguística entre nós, gerando, ao mesmo tempo, epistemicídio e lingüicídio” (Nascimento, 2019, p. 13). Isso seria equiparável à ideia de um lingüicídio proposta por Rajagopalan (2010).

Extraindo algumas consequências das primeiras colocações epistemológicas que Nascimento (2019) faz sobre a linguística, entendemos que o pós-estruturalismo se opõe à ideia de língua vista como um sistema universal e como produtora de atos de linguagem. Nesse sentido, uma perspectiva decolonial da relação entre inconsciente e linguagem, também deve produzir uma retificação da linguística na psicanálise lacaniana? Talvez seja importante fazer o esclarecimento de que, se bem Lacan toma de Saussure e Jakobson as inspirações para formalizar sua compreensão sobre o inconsciente e sobre os processos que nele acontecem como o deslocamento ligado à metonímia e a condensação ligada à metáfora, não é equivalente ao pensamento de Saussure, nem é uma “cola” da linguística estrutural ou uma aplicação literal dela à psicanálise. Principalmente, porque ele subverte o signo linguístico e, como vimos na primeira seção deste capítulo, introduz progressivamente o corpo nessa relação de inconsciente e linguagem. Então, cabe reconhecer uma convergência entre esse ponto de vista crítico da linguística e o pensamento de Lacan, com as devidas proporções. Gabriel Nascimento (2019) lança fortes críticas ao estruturalismo por desconsiderar a parte histórica e política no estudo da língua, mas podemos entender que isso não necessariamente implica desconsiderar as colocações lacanianas. Inclusive porque, no *Seminário XX*, Lacan aponta que a noção de lalíngua é aquilo que lhe permite se distinguir do estruturalismo, pois este último integra linguagem e semiologia e precisamente *lalíngua* aponta para a dimensão sem sentido da linguagem.

Quando pensamos que esta tese dá uma principal preponderância nas questões da linguagem ligadas à colonização e ao racismo, encontramos eco com a proposta de Nascimento (2019) que diz que “O racismo é produzido nas condições históricas, econômicas, culturais e políticas, e nelas se firma, mas é a partir da língua que ela materializa suas formas de dominação” (Nascimento, 2019, p. 19). Para o autor, a língua também cria o sujeito, que ao enunciar o mundo, enuncia-se.

Uma pergunta que tem surgido recentemente no campo da psicanálise é se o inconsciente tem cor, ou se algo do campo da raça ou da cor se inscreve no inconsciente. Algo parecido, com relação à linguística, pergunta-se Nascimento (2019) ao questionar se a língua tem cor e afirma que, de fato, nenhuma língua tem cor, mas que existem sujeitos por trás delas. Isso implica que elas não são neutras e sempre são atravessadas por processos de poder, como

acontece com os próprios sujeitos. A noção de língua que estamos tentando desenhar aqui com esses autores de uma margem mais crítica da linguística é uma em que ela está longe de ser estática, estar acabada ou exclusivamente mortificada pela formalidade do discurso. É quiçá nesse ponto que a psicanálise e a linguística se encontram de uma forma convergente, nesse caso, os seres falantes modificam a língua e a língua modifica os seres falantes.

A tese de Nascimento (2019) é que assim como a raça é um signo de opressão, os agentes oprimidos pela colonialidade também agiram e não se mantiveram passivos, isso inclui o campo da língua. Assim, dizer que a língua tem cor é uma possibilidade de luta e resistência ao projeto de racialização do pensamento moderno, que não só cria a opressão, mas cria a língua opressora (Nascimento, 2019). Tomando Fanon, Nascimento (2019) afirma que a língua “é o lugar primeiro de desenvolvimento do poder colonial” (Nascimento, 2019, p. 29). Para o caso brasileiro, ela seria o abrigo do sentido da miscigenação. Também, porque a miscigenação é negada pela língua, isso porque as palavras e o simbólico têm o poder de encobrimento da verdade da colonização como Silvia Cusicanqui já mostrou. Assim: “É na língua que a negação passa a primeiro existir. O ‘eu não sou negro, sou moreno’, ou ‘você não é negro’ são formas de se admitir a concessão de um espaço de negação produzido e imposto pela branquitude”. (Nascimento, 2019, p. 29).

A nossa hipótese é que o português que se fala no Brasil, conhecido como *pretuguês* (Gonzalez, 1983), pode nos dar as coordenadas de compreensão das consequências inconscientes que a marca da colonização deixa na sua passagem. É por isso que entender qual é a consistência dessa língua se torna importante. Dentro dessa concepção linguística que propõe Nascimento (2019), a raça aparece como um signo que ganhou maior uso na modernidade:

Ou seja, o sujeito da língua não está dicotomicamente posta em relação ao mundo e à realidade, mas nela agindo a todo instante. Esses são os posicionamentos principais aqui colocados para acreditar que a raça, ao não ser compreendida como biológica precisa ter desnudadas suas dimensões de acontecimento enquanto discurso, formação discursiva e texto. (Nascimento, 2019, p. 45).

Retomando a discussão que Fanon faz sobre língua e raça em *Pele Negra, Máscaras Brancas*, Nascimento (2019) afirma que:

...forçar um pensamento de normativismo linguístico é forçar um pensamento de racialização por intermédio da língua. Não por acaso, num país de maioria negra, esse tipo de pensamento só serve para reforçar que os que falam ‘corretamente’ são uma

pequena parcela da sociedade, os mais brancos e com acesso ao consumo. (Nascimento, 2019, p. 51)

Daí que seja importante encontrar nesse português falado de forma “incorreta” pelas regras do discurso formal os vestígios daquilo que racismo procurar denegar e encobrir. Castro (2011, citado por Nascimento, 2019) trabalha a ideia de que há umas “vozes submergidas” no “inconsciente iconográfico” das pessoas escravizadas que fazem presença na pronúncia de vogais do português do Brasil, assim como na sintaxe e na dupla negação, e o emprego pela próclise. Isso acontece também com as centenas de palavras que são apropriadas como patrimônio linguístico do português do Brasil (Nascimento, 2019).

As relações entre língua, racismo e história da colonialidade ficam cada vez mais imbricadas quando Nascimento (2019) retoma a Bakhtin para mostrar que a língua é uma arena para a luta de classes, modifica os sujeitos e os sujeitos modificam a língua nesse processo dialógico, como vimos. Isso implica que “os sujeitos não são meros pacientes na linguagem, mas seus próprios agentes” (Nascimento, 2019, p. 68).

Vejamos com algumas extrações mais específicas. É possível identificar na língua portuguesa falada no Brasil certos restos de fonemas das línguas africanas faladas pelos povos escravizados no país. Entendemos essa incorporação como uma certa invenção, com consequências coletivas, mas impossível sem a participação de uma cena íntima e singular que não pode ser desdobrada pelo sentido, que ganharia o estatuto de um saber fazer aí com o Real, como veremos no final.

Nesse sentido, observamos, por exemplo, a influência das línguas africanas e *Tupi* na configuração das especificidades do português falado no Brasil (Mendonça, 2012). Vemos que, embora no registro da semiologia e semiótica haja uma alta correspondência entre o português falado no Brasil e em Portugal, o português falado no Brasil leva, como resto, as semelhanças fonéticas dos povos africanos e indígenas que foram colonizados neste território. Um achado interessante foi o de encontrar alguns estudos que marcam a semelhança entre o português falado no Brasil, em Angola e em Moçambique, em termos fonéticos, especialmente, conservando uma distância com relação ao português europeu.

Petter (2008) realiza um estudo linguístico no qual formaliza a proximidade do português falado no Brasil, podemos já o chamar de *pretuguês*, com o português falado na África, encontrando muitas proximidades e semelhanças nos níveis fonológico, lexical e morfossintático. Isso por um contato entre o português e um conjunto de línguas bantu, muito

próximas. O que significaria que existe um *continuum* afro-brasileiro do português (Petter, 2008).

Por exemplo, o padrão silábico das línguas do grupo bantu é a sílaba aberta, CV. No português do Brasil, de Moçambique e de Angola, as vogais, tônicas ou átonas, são bem articuladas “e há epêntese de vogais (*i* ou *e*) para desfazer encontros consonantais: *peneu*, *ritimo*, *pissiquiatria*” (Petter, 2008). E, precisamente, esse movimento de epêntese ficou estigmatizado como fala do negro, mesmo que hoje seja um uso comum e legitimado para todos, inclusive para os “p-i-sicanalistas”.

Sobre os metaplasmos, há consideráveis proximidades entre o português desses três países como, por exemplo, a proximidade na alteração fonética de algumas palavras: “minino”, “sinhor”, “piquinino”. A autora se faz uma pergunta que é cara à nossa pesquisa: “por que as mesmas áreas da gramática do português foram perturbadas?” (No Brasil, em Angola e em Moçambique com relação ao português europeu). E destaca que o contato com as línguas bantu teria sido de vital importância para esse achado (Petter, 2008), mas não aprofunda nesta hipótese.

A concepção de língua tomando a corporeidade do encontro do sujeito face uma realidade política como é a colonização “ultrapassa” o ponto de vista de Saussure, pois a língua não é vista exclusivamente como um sistema estrutural, mas de interação, e a interação implica a luta de classes e não um lugar neutro, além de que todo signo linguístico tem uma incorporação material (Bakhtin, citado por Nascimento, 2019). A diferença principal que existira entre Saussure e Bakhtin, de acordo com o autor seria que:

Assim, enquanto o linguista Ferdinand Saussure tendia a ser mais sistemático com definições da linguagem em termos de pensamento centrado num objetivismo científico (que concebia uma racionalidade técnica e positivista do sentido da ciência), Bakhtin tende a promover o reencontro entre língua, sujeito e história na interação, sem negligenciar a noção de poder. (Nascimento, 2019, p. 69)

Com essa inspiração em Bakhtin, a questão da língua aparece como uma forma de sobrevivência, opressão e resistência, ao mesmo tempo:

Ou seja, a língua, para esse negro, é uma questão de sobrevivência, sendo que ele, muitas vezes, vai procurar um padrão linguístico de hipercorreção ou de perfeição estética para não parecer estranho aos padrões de humano e sociedade impostos pela branquitude. (Nascimento, 2019, p. 74).

Parece que a linguagem, e a língua como seu principal fenômeno, é o campo de batalha onde as opressões e as reivindicações acontecem. A língua pode ser vista, nesse sentido, como uma “amostra” viva do processo da colonização e do racismo, como uma miragem do que

acontece na corporeidade de seres falantes racializados e como uma enunciação que produz a realidade e a narrativa sobre essas violências.

É nesse ponto que precisamos retomar nossa hipótese de um primeiro momento de criação de uma cripta colonial a partir da linguagem, com a voz como materialidade ligada a um segundo tempo de retorno daquilo que o encriptado reverbera no olhar racista das insígnias de um corpo que se insere na língua como um signo. Signo do pior ou daquilo que pode ser objetificado, explorado e estuprado. A palavra que se torna uma cripta do nome do pior “negro” é veiculada pela língua, como signo, mas é reinterpretada pelo olhar a partir do acontecimento racial, ou do racismo cotidiano, como já vimos.

E nesse espaço de luta, opressão e resistência que a língua representa, a branquitude e a negritude são, também, condições criadas e sustentadas na linguagem. Com a denúncia de como a branquitude e seu discurso encobrem a colonização em uma tentativa de desresponsabilização pelo que o branco representa na sociedade, Nascimento (2019) nos faz lembrar que a negritude não é um exercício genuíno de autoidentificação, “mas uma imposição perversa através de sinais negativos (por exemplo, a manutenção da visão da miséria relacionada a países da África ou piadas racistas e provérbios populares nos acusando de sermos não racionais, burros, preguiçosos ou violentos)” (Nascimento, 2019, p. 79). Assim, a essencialização é uma estratégia da colonização para unir as pessoas subalternas no sentido de dominá-las (Nascimento, 2019).

Em síntese, o racismo linguístico é importante para refletir sobre as relações raciais porque ele é uma parte externa de um problema que tem raízes mais profundas. Para Nascimento (2019), só pode existir racismo linguístico enquanto haja epistemicídio ou racismo epistêmico: “A colonialidade não só geriu o epistemicídio, mas possibilitou que ele desse cria ao linguicídio” (Nascimento, 2019, p. 107). Ao mesmo tempo, retomando Veronelli (2016), a linguagem é mecanismo de decolonização e comunicação dialógica entre os oprimidos. Não é gratuito que possamos conceber o português falado no Brasil com o nome de *pretuguês*. O sujeito racializado, encurralado na Senzala e na plantação, e preso nas correntes da escravização e do colonialismo, impedido de falar sua língua mãe e mortificado pela iminência de uma vida pautada pela sobrevivência, não é um sujeito passivo na criação da língua que o domina, ele participa de forma sutil ao deixar na língua do colonizador os restos da sua língua mãe. Ele é agente ativo de uma nova língua ao contaminar a língua do colonizador da sua língua mãe e ao reintroduzir, na língua, aquilo que o colonizador tenta expelir do traço da diferença radical.

Com toda a resistência que isso implica, é preciso reconhecer que esse encontro violento não é sem consequências para inconsciente.

d. Migração linguística forçada e seus efeitos no inconsciente.

Uma vez entendido que a língua que o colonizado fala não é a mesma do colonizador e que a violência colonial produz uma nova língua, ainda que isso não seja um consenso na linguística, é preciso avançar sobre os efeitos que esse processo de aquisição violenta de uma outra língua tem. É o que foi chamado de *migração linguística forçada*, tomando uma proposta de Charles Melman (2000) como inspiração. Entendemos que há processos de migração que acontecem de forma paulatina ou com certo consentimento e desejo envolvidos, como o caso de uma migração transnacional. Nesse ponto da “migração”, não é gratuito que um estrangeiro negro no Brasil, cuja língua mãe não é o *pretuguês*, fixe seu olhar para a importância da relação entre a passagem de uma língua mãe a outra (violenta) com a experiência da colonização e do racismo.

Na colonização brasileira, especificamente, a imposição da língua do colonizador, a proibição da língua mãe e a mistura dentro da diáspora de diferentes grupos linguísticos propositalmente, dentro de um mesmo território, evidenciam o caráter *forçado* dessa migração. Mas antes, é preciso dizer que com a psicanálise toda língua é colonial, pois a primeira língua, a mãe, consegue colonizar o corpo vivo e fazer uma inscrição inapagável. É influência do grande Outro que aprendemos com Freud desde seus textos pré-psicanalíticos com a noção de traço mnêmico, assim como a influência do “boné auditivo” (*Hörkappe*) no aparelho psíquico na segunda tópica, ou com Lacan, que menciona que o Outro como muro da linguagem funda o inconsciente. E, lembremos, o inconsciente para a psicanálise não é sem pulsão, sem corpo. Mas, é no final do seu ensino onde encontramos mais definitivamente essa marca colonial da linguagem, quando é proposta a noção de ser falante, afetado por *lalíngua*, muito antes dos efeitos de significação da linguagem. Em consequência, um ser falante que fala com seu corpo sem saber.

Porém, há outra consideração a ser destacada a partir da cena colonial que implica algo que está além, ou aquém, da colonização no corpo que qualquer língua materna faz. É a pergunta que Melman (2000) se faz ao indicar que:

A mudança forçada da língua desencadeia um certo número de efeitos que nos esclarecem – pelo menos de um ponto de vista fenomenológico – sobre a patologia fundamental que divide os falasseres entre eles, mas, também, no interior deles mesmos.

Será que o discurso psicanalítico permitiria pensar uma possível reconciliação?
(Melman, 2000, 197)

Como “Uma língua só pode funcionar compartilhada” (Melman, 2000, p. 197), é necessário pensar os efeitos subjetivos da mudança da língua. O ponto central de Melman é pensar que a língua materna seria a língua na qual o recalque operou; “A gente então é levado a dizer que, se se participa do recalque de uma língua de empréstimo, a gente tem então uma espécie de neo-corpo” (Melman, 2000, p.198).

Ao que o autor chama de “língua materna” é a nostalgia de um tempo ou momento perdido (Melman, 2000). Mas, na língua de adoção não se teria um sujeito, o significante não representaria um sujeito para outro significante. Pelo contrário, a língua que nos expulsa (a língua que se deixa a partir do exílio) nos remete a um lugar que lhe é contíguo, que lhe é ligado, seria o lugar do Outro (Melman, 2000). A forma que o estrangeiro consegue de sair desse lugar Outro é tornar-se mestre a dita língua, tornar-se um professor da língua, como aponta o autor francês e como veremos em Fanon.

Existiria um bilinguismo na própria língua, em consequência, e por causa dele, a análise seria possível em outra língua (Melman, 2000). O que Melman convida pensar é que o colonizado se depara com uma língua Outra. Ela, ao mesmo tempo que destitui as particularidades simbólicas que a língua representa, dá ao sujeito um neo-corpo. Assim, podemos entender que na relação inconsciente-linguagem ao pensar a colonização, podemos introduzir o corpo na interseção dos dois. A mudança forçada para uma língua não é sem consequências para o corpo, assim como no ser falante, a marca da linguagem é, ao mesmo tempo, uma marca de corpo (Lacan, 1972-72/1985).

Fanon (2008) ajuda a qualificar essa ideia, ao pensar, no seu primeiro capítulo de *Peles negras, máscaras brancas* a relação entre o Negro e a linguagem. A alteridade para o negro colonizado, segundo Fanon, aparece de forma diferente ao depender de se está tratando com um semelhante (negro) ou com o branco, e afirma que: “o negro antilhano será tanto mais branco, isto é, se aproximará mais do homem verdadeiro, na medida em que adotará a língua francesa” (Fanon, 2008. p. 34). E acrescenta o fato de que alguém que possui a linguagem, possui, assim, aquele mundo que essa linguagem expressa e que é implícito. Uma frase de Paul Valery que condensa seu pensamento aponta que *a linguagem é o deus na carne desorientado* (Fanon, 2008).

Se bem a língua não tem cor, como vimos, o sujeito que a fala tem. E, desse ponto de vista, a linguagem se torna um elemento que consegue dar algumas colorações ao sujeito que a fala: quanto mais o negro na linguagem “rejeitar sua negridão, seu mato, mais branco se torna”

(Fanon, 2008, p. 34). Isso se evidencia em um certo desdém dos antilhanos com o crioulo, uma mistura do francês com línguas africanas.

Fanon (2008) argumenta que existe um “sentimento de inferioridade” nos negros “evoluídos”, que seriam aqueles que participam e interagem com a França continental, pois tentam permanentemente apagar os vestígios da sua língua crioula. Fanon exemplifica isso na comum cena da sua cidade onde os “negros recém-chegados” da França assumem posturas e comportamentos europeus. O autor afirma que o negro antilhano se acha mais “evoluído” que o negro da África, pois se percebe mais próximo do branco e tenta “governar” sobre os negros africanos. Essa “evolução” seria mediada pela língua. Quer dizer, falar o francês da maneira mais parisiense possível tornava o sujeito mais branco e apagava o traço linguístico da sua negritude. Fanon (2008) aponta que existe uma relação entre a língua e a coletividade: “falar uma língua é assumir um mundo, uma cultura” (Fanon, 2008, p. 50). Assim, o antilhano que quiser se aproximar do branco, o fará na medida em que assuma a linguagem do branco como instrumento cultural. O aperfeiçoamento da língua francesa seria o caminho tomado pelo negro para se inserir na cultura do colonizado. Nesse sentido, vemos que, para Fanon, uma consequência da migração linguística forçada é a de produzir uma compulsão de apagamento dos vestígios da língua materna.

Um recorte da linguagem que mostra como ela pode dar uma continuidade à cena colonial é a expressão francesa *Petit-negre*, que por associação poderia ser equivalente a “neguinho” no Brasil, e que faz referência a uma forma de tratar aos negros como inferiores por uma “apropriação” precária da língua francesa. Como forma de estigmatizar, o olhar ao negro colonizado por parte do francês é um olhar de subalternidade, pois se parte do pressuposto de que “ele não tem cultura” e “não tem um longo passado histórico” (Fanon, 2008). Esse fato da linguagem é só uma amostra do que aparece na apresentação do negro estereotipada nos filmes franceses e nas dublagens de filmes internacionais ao francês.

Voltando para a passagem de Lacan sobre o Togo no *Seminário XVII*, podemos entender, assim, que o “inconsciente vendido” pode ser lido sob as lentes dessa migração linguística forçada, pois introduzindo o corpo na interseção entre inconsciente e linguagem, a mudança de língua produz, ao mesmo tempo, uma mudança de corpo. Esse corpo não é o orgânico, mas o que se apresenta a partir da parcialidade das pulsões com relação aos orifícios como formas de objeto *a*: boca, anus, ouvido (voz), olhos (olhar). Dessa forma, a mudança violenta de uma língua para outra, ainda quando seja entre o francês “irregular” da colônia e o francês ideal de Paris, muda violentamente a relação que o sujeito tem com o inconsciente e

com o corpo. Se precisássemos desenhar essa interseção do corpo entre o inconsciente e a linguagem poderíamos fazê-lo da seguinte forma:

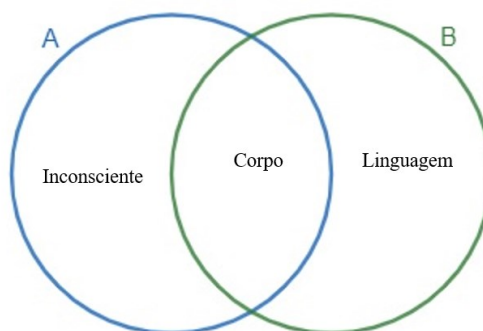


Figura 6. Interseção inconsciente-corpo-linguagem.

Nesse sentido, na relação intrínseca que encontramos entre inconsciente-linguagem, com a introdução do ponto de vista do ser falante e de uma linguística que inclui o corpo no enunciado e na própria língua, o corpo se torna de forma figurativa o elemento central que permite esse encontro e, ao mesmo tempo, é afetado por ele. Ao ser um corpo pulsional, veremos a *voz* como materialidade corpórea desse encontro colonial (e decolonial) entre inconsciente e linguagem.

e. A voz. Resto atemporal e materialidade pulsional.

Entender a importância da linguagem nos efeitos subjetivos da colonização, especialmente a partir da ideia de que a colonização facilita uma inscrição no inconsciente daquilo que é transmitido pela linguagem colonial, implica desdobrar algumas considerações sobre a materialidade desse acontecimento. Já vimos que a língua pode ser entendida como uma testemunha viva que carrega dentro de si os fósseis de outras línguas já extintas e que a migração linguística forçada de uma língua materna para uma língua Outra produz uma marca na dimensão do corpo, dada estreita relação inconsciente-corpo-linguagem. Porém, como a materialidade inconsciente aparece?

Se a língua é o que se compartilha na experiência da colonização, a linguagem é o mecanismo pelo qual isso se dá, a voz é o elemento pulsional que dá à linguagem, em consequência à língua, um corpo e uma possibilidade de se sustentar. A voz é a dimensão pulsional e corpórea da linguagem. É sobre esse ponto que iremos extrair algumas consequências.

Como vimos com Freud, tanto na formação dos traços mnêmicos a partir da experiência com a alteridade, assim como na formação do *supereu*, a voz intervém, ainda quando ela não

tenha o protagonismo que ganha com Lacan, ao se tornar mais uma das pulsões parciais, que junto com o olhar, a pulsão oral e a anal, conformam a releitura lacaniana das pulsões.

Araceli Colin Cabrera (2015) descreve oito aportes clínicos de Freud sobre a voz. Para a autora, a voz aparece na obra freudiana em duas dimensões. Primeiro, como fenômeno (sonoro ou não) e como algo que pode se separar da palavra (no caso a hipnose ou o canto). A voz é principalmente entendida como “resto inadmissível” que é produzido em um primeiro momento da constituição psíquica da criança. Uma parte dessa voz irá se incorporar para que a criança tenha sua própria voz.

Não enunciaremos cada uma das contribuições de Freud à dimensão da voz que a autora ressalta, mas ressaltaremos algumas colocações pertinentes para nossa pergunta. Fica evidente como nas primeiras elaborações de Freud, não há uma enunciação direta do termo “voz”, como já vimos, pelo que Colin (2015) infere que no *Projeto* Freud (1895/1976) refere-se aos traços perceptivos do semelhante, incluindo os auditivos, visuais e de movimento. Para a autora, algo da voz materna será simbolizado e algo pertencerá à Das Ding. Tomando o texto do *Projeto* e da *Negativa* como referência na constituição do sujeito, é possível pensar que tanto a voz como o corpo são transitivos, pois no primeiro tempo do *juízo*, que seria juízo de atribuição, o grito forma parte do não-eu e no segundo tempo (juízo de existência) irá se integrar naquilo que tinha sido expulso (Colin, 2015). Porém, aquilo que não foi simbolizado da voz e do olhar materno permaneceram, em parte, sem ligação e com um caráter enigmático e incompreensível, alimentando, assim, a fantasia (Colin, 2015).

É possível localizar a voz no fenômeno do sintoma quando ela aparece no centro dele, seja a partir da tosse histérica identificatória que Freud relata em *Psicologia das massas e análise do eu*, assim como na afonia de Dora, ou na perda da voz da Rosalía nos *Estudos sobre a histeria* (Colin, 2015). Freud insinua, em vários desses casos, que o que detona os motivos compulsivos nesse sintoma que envolve a voz é aquilo que não pode ser traduzido (Colin, 2015).

A voz também aparece associada à técnica, especialmente de associação livre quando Freud (1912, citado por Colin, 2015) convida a escutar além das palavras: aquilo que está entre a palavra e a voz, tentando ser escutado o que escapa ao pensamento de vigília regido pelo processo secundário. A voz, por sua vez, permite uma transmissão transgeracional de acordo com a teoria de Freud. Colin (2015) ressalta também o papel que tem o “boné auditivo” (Hörkappe) na teoria sobre o *Eu e o isso* pois ele será localizado no mesmo lado onde está o

Supereu, o que permite inferir que este último está constituído por restos de coisas ouvidas. A voz tem a função de atualizar o herdado. Assim, a autora entende que o modo de recolher um legado geracional de natureza discursiva, que compreende aquilo que está a meio dizer graças à voz, acontece primeiramente pela via do *supereu* e depois da pulsão (Colin, 2015). No mesmo caminho, quando Freud reflete em algumas ocasiões sobre a alucinação e a paranoia, é compreendido que se parte de uma formalização na qual a alucinação auditiva tem um caráter imperativo e de julgamento moral e compartilha traços com a voz do *supereu* (Colin, 2015).

Em síntese, para Freud, a voz seria um componente da enunciação, assim como um dos primeiros traços da percepção do semelhante, mas que, como consequência do *juízo*, deixará uma parte separada como resto irrepresentável e uma segunda parte que aparece ligada à palavra. O legado geracional ocorre graças à voz, mas não de forma isolada, se não como veículo da palavra (Colin, 2015). Assim mesmo, a voz aparece para Freud como pulsão de reconhecimento que procura no semelhante auxílio, reconhecimento, nutrição e amor. A autora localiza o *juízo* presente no *Projeto* de 1895 e na *Negativa* de 1925 o achado mais importante sobre a voz, pois nele se produz a cisão entre a palavra e a voz, que terá repercussões no modo de considerar a pulsão, o *supereu* e a alucinação. No segundo modelo de *juízo* (de existência) onde opera principalmente o princípio de realidade aquilo que se tornou como resto da voz precisa ganhar uma inscrição inconsciente, se não acontece, esse resto inassimilável pode retornar na forma da alucinação.

Será no *Seminário 10*, sobre a *Angústia*, o lugar privilegiado para Lacan dar voz a esse objeto que denominou como pulsão invocante. No contexto desse seminário, como já vimos, Lacan outorga um estatuto central ao objeto *a* com sua formalização em relação ao conceito de angústia. Nessa caminhada, há um destaque às duas formas de pulsão, antes secundárias na formalização psicanalítica, como são o olhar e a voz.

Na lição intitulada *A voz de Javé*, Lacan (1962-63/2005) liga a voz à função do desejo, na qual o *chofar* é aquele objeto que servirá para Lacan como exemplo que permite substantivar o que entende “pela função do *a* nesse estágio, o último, no qual ele nos permite revelar a função de sustentação que liga o desejo à angústia no que é seu derradeiro nó” (Lacan, 1962-63/2005, p. 268). Como som advindo de Deus, forma que ele respondia a Moisés em voz alta, o *chofar* tem a função de renovar a aliança com Deus em algum novo conflito: a voz do *chofar* é a voz de Javé, de Deus (Lacan, 1962-63/2005).

E é nesse sentido que Lacan (1962-63/2005) formaliza esse objeto como sendo uma voz não referida à sonoridade nem à fonetização, pois é importante argumentar que “O que sustenta o *a* deve ser bem desvinculado da fonetização” (Lacan, 1962-63/2005, p. 273). E o que possibilita a emissão do significante, assim, é a voz, representada no *chofar*. Dessa maneira, é possível afirmar que a voz pode se apresentar de uma forma potencialmente separada da palavra se pensamos, por exemplo, que o *chofar* não articula os mandamentos, mas tem a função de rememoração do pacto com Deus. Para sintetizar um pouco a relação entre *chofar* e *supereu*, podemos ressaltar o momento no qual Lacan afirma que “É o mugido do touro abatido do pai que ainda se faz ouvir no som do chofar” (Lacan, 1962-63/2005, p. 279). Daí que exista uma relação intrínseca entre o *supereu* (como herdeiro do pai) e a voz, especificamente a partir da relação entre Deus e o *chofar*. Isso devido ao fato de que podemos extrair, como consequência, que a voz ligada ao *supereu* tem uma relação direta com o desejo:

Digamos, mais simplesmente, que é o fato original inscrito no mito do assassinato do pai que dá partida naquilo cuja função temos de apreender, por conseguinte, na economia do desejo, isto é, que interdítamos, como impossível de transgredir, aquilo que constitui, em sua forma mais fundamental, o desejo original. (Lacan, 1962-63/2005, p. 279).

Já em *O que entra pelo ouvido*, Lacan dá uma continuidade ao tema da voz atrelada ao nascimento do objeto *a*. Para o psicanalista francês, o *a* nasce em outro lugar, antes da captura que o oculta, pois o desejo é gerado na relação do sujeito (S) com o Outro (A), existindo três tempos nos quais o sujeito se reconhece no Outro. O objeto *a* aparece como efeito dessa operação.

No primeiro tempo, a necessidade de comunicação vem do Outro e é deste que o sujeito recebe sua mensagem. Inicialmente, o Sujeito (S), sem barrar, não tem nada a comunicar, pois os instrumentos de comunicação estão do Outro lado, no campo do Outro (Lacan, 1962-63/2005). Isso indica que diante da pergunta “quem sou?” ao sujeito chega, antes que a formule, um “tu és”. Dessa forma, o sujeito recebe sua própria mensagem de forma invertida.

Lacan (1962-63/2005) menciona que a linguagem não é vocalização, mas que tem uma relação com a sonoridade. Dessa forma, a cóclea, como aparelho que ressoa, aponta para um vazio representado na forma de tubo que essa parte do ouvido tem. Em consequência, a voz tem importância por ressoar em um vazio que não é qualquer um. A “função fática” da voz é a de ressoar em um vazio “que é o vazio do Outro como tal, o *ex nihilo* propriamente dito. A voz responde ao que é dito, mas não pode responder por isso” (Lacan, 1962-63/2005, p. 300), sendo considerada uma alteridade do que é dito. É por isso que, separada de nós, nossa voz soa como

um som estranho: “É próprio da estrutura do Outro constituir um certo vazio, o vazio de sua falta de garantia” (Lacan, 1962-63/2005, p. 300). É no vazio que a ressonância da voz aparece diferenciada das sonoridades, sendo uma voz que reclama a partir do imperativo a obediência e a convicção (Lacan, 1962-63/2005). A voz é esse objeto que faz ressonância no sujeito a partir de um vazio. O sujeito espera sem conseguir responder por aquilo que é dito pela voz.

A partir disso, Lacan localiza a identificação mediada pela voz como uma incorporação. A voz não é assimilada, mas incorporada assim como a proibição do incesto na refeição totêmica. Isso conversa com os restos da voz que não são suscetíveis de operacionalizar no segundo *juízo* que Freud propõe, ficando uma parte da voz de forma residual. Em um primeiro momento, a voz não é “digerida” ou filtrada, ela é incorporada com uma certa cota da violência que isso implica para o sujeito. Lacan retoma a questão do *chofar* como um objeto que é substituto da fala “arrancando” do ouvido as “harmonias costumeiras”. Como imperativo, o *chofar* implica o desejo do Outro, pois é análogo a essa voz imperativa que vem do Outro, e ao mesmo tempo é herdeiro da incorporação de uma primeira forma de identificação.

Em síntese, para Lacan (1962-63/2005), nesse momento específico do seu pensamento, a voz tem um papel fundamental na constituição do sujeito em vários sentidos. O primeiro porque aparece como aquilo que denuncia o desejo do Outro, representando, por exemplo, o desejo de Deus na “voz” do *Chofar*. E, nisso, Lacan vai colocar o sacrifício como a ilusão e a tentativa do sujeito anterior ao cristianismo de fazer o desejo Deus aparecer, ao lhe oferecer algo que ele não precisa, mas que desperte seu desejo. Assim, a voz aparece ligada ao desejo do Outro, mas ao mesmo tempo ela tem um componente inassimilável para o sujeito que só é possível de ser incluído por incorporação. É como se o sujeito a incorporasse de forma violenta, sem conseguir barrar, filtrar ou censurar o que vem dela, em um primeiro momento da sua constituição. A possibilidade de dar um tratamento a isso é posterior a sua incorporação quando o significante aparece e toma corpo na cadeia da significação.

Jean Michel Vivès, psicanalista e professor de psicopatologia clínica, tem dedicado grande parte da sua vida acadêmica à compreensão da voz dentro da clínica psicanalítica lacaniana, assim como a relação entre psicanálise e arte. Seu texto sobre *A voz na clínica psicanalítica* torna-se uma interessante referência para entender a aplicação lacaniana ao assunto da voz.

Uma primeira “decomposição” que aparece na sua elaboração é apontar a diferença que há entre a significação e a dimensão da voz. Para Vivès (2012) “A voz é o que atrapalha o

sentido, aturde o dito” (Vivès, 2012, p. 8), e, nesse sentido, a pergunta que se torna pertinente é que se um discurso é sem fala, “pode ser sem voz?”. Dessa forma, aponta que o discurso sem fala é o do analista, em direção ao gozo, ressaltando na teoria lacaniana a tensão entre a voz e o efeito da significação. Assim, a voz aparece por trás do sentido como Lacan menciona em *O Aturdido* “Que se diga fica esquecido por trás do que se diz no que se ouve” (Lacan, citado por Vivès, 2012, p. 13).

É possível afirmar que a voz não se restringe ao sentido. Por exemplo, a música seria um dos agentes “parasitários” que tornam a voz perceptível em busca de um gozo estético (Vivès, 2012). A voz seria aquilo que está para o sujeito como uma distorção com objetivos diferentes da emissão natural. Ao mesmo tempo, a voz se torna esse objeto pulsional que toma o sujeito como refém em algum momento da sua vida. Não é possível para o ser falante se desviar dos ouvidos, pois eles não possuem esfíncter (nas palavras de Vivès):

Diante da voz do Outro, não há escapatória possível, e talvez seja essa particularidade que dê à voz lugar fundamental no fenômeno das alucinações. Com base nisso, pode-se dizer que a constituição do ponto surdo, em lugar de escorar-se numa função corporal, é o efeito de uma operação linguageira: a metáfora. (Vivès, 2012, p. 18).

O ponto surdo seria o lugar “intrap síquico” no qual o sujeito, após entrar em ressonância com o timbre originário, deve se tornar surdo para falar sem saber o que é dito, como sujeito do inconsciente. Esse ponto é importante para a constituição subjetiva e para a formação de uma neurose. O sujeito ou aceita o corte que implica a perda do equilíbrio homeostático ou se configura uma psicose, que implica uma rejeição do corte e da perda (Vivès, 2012).

Para distinguir voz de olhar, Vivès (2012) lembra que o objeto olhar é o desejo pelo Outro e o objeto voz é o desejo do Outro. A voz é o instrumento pelo qual se transmite a linguagem e a fala e o retorno no circuito da pulsão (meta), como Lacan desenha. De acordo com o autor:

...Para constituir-se, o sujeito se apoia na possibilidade de se ensurdecer diante dessa voz primordial. O próprio princípio da pulsão invocante mostra – mediante, por exemplo, a busca da voz – que o sujeito do inconsciente não esqueceu que, para tornar-se invocante, teve de tornar-se surdo à pura continuidade vocal do Outro. (Vivès, 2012, p. 20).

Dessa forma, o sujeito precisa do não (rejeitar o timbre da presença do Outro) para acolher o sim do simbólico. Quem não consegue atingir esse ponto surdo por intermédio do recalque originário se vê tomado pela voz do Outro (Vivès, 2012). Respondendo a sua pergunta, o autor menciona que um discurso pode ser sem fala, mas ele não pode ser sem voz, nem sem

endereçamento (o que é equiparável à voz). E nesse sentido, o silêncio de uma sessão analítica não é o da espera, mas o da esperança de que um sujeito do inconsciente possa advir na fala.

O autor faz um considerável percurso pelos elementos clínicos da voz a partir de algumas vinhetas, assim como da importância dela na interseção da psicanálise com a arte. Para efeitos de redução, tentaremos extrair os elementos mais caros a nossa indagação. Um exemplo disso é quando o autor retoma o insulto no “caso Étienne”. A partir desse caso, pode-se inferir que o insulto tem uma relação com o campo superegoico e a força de revelar um real que o sujeito “não está em condições de revelar diretamente” (Vivès, 2012, p. 29), visando, dessa forma, a parte foracluída do sujeito, a parte maldita, ele é apenas dejetado. Em consequência, podemos entender que o insulto se veicula por uma voz e aparece para o sujeito como aquilo que retorna da parte da voz que não foi digerida pelo aparelho significante.

Nesses casos em que há uma forte influência do insulto, ligado ao lugar do dejetado para o campo do Outro, o trabalho analítico consiste em favorecer uma passagem do “vem te perder em nós”, como salto no interior do insulto, ao “advém”, como o lançar-se do analista. Isso implica supor a existência de um sujeito que pode responder ao “tu é só isso” da maldição e do insulto com um “não sou só isso” (Vivès, 2012, p. 35). A clínica psicanalítica é uma aposta de que o sujeito se possa libertar da sua maldição.

Disso podemos extrair que a voz do analista não é neutra, pois ela está ao avesso da voz tirânica do *supereu* e com isso ela toma partido, além de ser de extrema centralidade em uma análise, exemplo disso é a importância concedida às vozes do analista e do analisando no *setting* analítico com a passagem para o divã. O saber inconsciente visado pela psicanálise só se ordena quando é separado de um ver demasiadamente (Vivès, 2012).

O autor avança em uma discussão muito interessante para a clínica sobre a relação intrínseca do *supereu* com a voz. Por exemplo, é possível admitir que o *supereu* se constitua como um aliado muito eficaz de um Outro persecutório: “Em determinadas condições, o supereu se reduz a esse outro em mim que não cessa de maldizer-me, e que é impossível de fazer calar, uma vez que não fala, porém urra, vocifera, implora, ordena, seduz” (Vivès, 2012, p. 48). Há uma violência dentro do *supereu* que aponta ao desaparecimento da significação para dar lugar à certeza do endereçamento, daí que a voz seja um elemento importante, pois ela nem sempre está ancorada à significação. A voz superegoica pode ser aquele estrondo do *chofar* que não articula uma frase, mas que comanda o corpo em uma determinada direção.

Vivès (2012) retoma as lições citadas acima da obra lacaniana para indicar que a voz aparece para o sujeito como incorporação da figura do pai obsceno e não necessariamente do Nome-do-Pai. Ele chega a fazer, de fato, uma interpretação particular do sentido do *chofar* ao dizer que em vez do *chofar* despertar o sentimento de culpa “é a culpa que faz o chofar ser tocado. A lei conduzida pela voz faz calar a voz fora da lei constituída pelo supereu” (Vivès, 2012, p. 54).

Uma novidade que aparece com Vivès é uma verificação clínica da dimensão da voz, especialmente com o caso Jean Baptiste. Trata-se de um sujeito que apresentava como sintoma o gaguejar, sem encontrar fortes indícios de uma etiologia biológica. Na análise, percebia-se que o sujeito não gaguejava quando fala as palavras do outro, quando recorria a uma determinada entonação ou quando cantava ou estava sozinho ou quando falava com um animal ou um bebê. Na análise, aparece uma lembrança infantil na qual um professor endereça uma pergunta para a turma e Jean, sabendo a resposta, mas pressionado pelo sintoma recente e com certeza que irá gaguejar em sua resposta, substitui a resposta correta por outra errada, conseguindo dizê-la sem gaguejar. A partir dessa lembrança é possível entender nesse caso que o sintoma de gaguejar aparece quando o Outro lhe demanda tomar uma posição no seu desejo (Vivès, 2012). Gaguejar é uma forma, nessa análise, de não se confrontar com as demandas do Outro, vividas como intratáveis (Vivès, 2012).

Vemos, então, como a voz e a significação, duas dimensões da linguagem, aparecem de forma conjunta em alguns casos, mas especialmente disjuntas quando pensamos nos efeitos subjetivos da dimensão pulsional da voz. No caso anterior, o gaguejar é uma forma na qual a voz aparece independente da significação como uma dificuldade que o sintoma coloca para o sujeito de responder às demandas do Outro. Ele escolhe, de forma disjunta, a via da significação impessoal (as palavras do semelhante, as músicas, falar com um bebê), ou a da tentativa de uma tomada de posição com suas próprias palavras, mas com a dificuldade de serem articuladas. É possível, assim, extrair o objeto voz da significação, sendo que a voz também pode aparecer sem articulação significativa, como a musicalidade ou a vociferação. É esse o primeiro contato com a linguagem que um sujeito tem: a voz isolada do sentido e invadindo sua corporeidade, pois não há nada que ele possa fazer para expulsar ou reter esse objeto, como vimos.

Algumas consequências da voz na perspectiva psicanalítica para nossa pergunta implicam, por exemplo, entender que uma criança branca, nanada por uma mulher negra, não consegue escapar da dimensão sonora e pulsional dessa voz. A “mãe preta”, de outrora ou contemporânea, impedida de falar sua própria língua, impregna de sua voz esse corpo que cuida.

Essa voz carrega uma particularidade linguística que se liga à língua, como veremos na seguinte seção com a questão de *lalíngua* e a mãe preta. A mulher negra que cuida “contamina” a subjetividade do *infans*, crianças negras e brancas, com seu traço linguístico que é uma prova da força que a materialidade da voz tem. O sujeito negro responde com o “Tu não és isso” de forma sutil, no que coloca de si dentro dessa língua forçada.

Outra conversa que podemos estabelecer com nossa pergunta e questão da voz é a importância do papel superegoico da voz em relação a subjetividades em exclusão: “Com efeito, a dimensão feroz e obscena do supereu em sua articulação com a compulsão de repetição pode levar ao fracasso o tratamento de sujeitos em estado de exclusão” (Vivès, 2012, p. 37). Vivès (2012) está apontando aqui a um fato que pode ser conferido na clínica de sujeitos com marcadores de “subalternidade” racial, de gênero, sexuais, entre outros, e é o fato da tirania do *supereu* e sua voz insensata encontrar ancoragem em marcos da realidade que reatualizam tanto o sofrimento ligado a um trauma derivado dessas violências subalternas como o campo fantasmático singular que representa essa tirania da voz do *supereu*. E neste ponto o analista precisa ficar atento para que o supereu não leve o sujeito a se excluir da cena constituída pela fantasia, para identificar-se com o dejetivo.

A partir da formalização de alguns casos apresentados por Vivès (2012), podemos entender que há uma relação entre voz e olhar no que concerne ao poder e à submissão. Acreditamos que a voz que disse para o sujeito “Tu és isso” e o reduz a um significante, que pode ser qualquer um ou o insulto, remete ao dejetivo e incide sobre o olhar que o sujeito tem sobre si. O sujeito passa, também, a enxergar no espelho aquele dejetivo ou redução que o outro lhe deu. Quer dizer, a voz se sobrepõe ao olhar, criando uma ilusão no sujeito ao colar sua imagem com redução do significante ou do insulto.

Em termos clínicos, é a passagem da voz do Outro à voz do sujeito que vai implicar uma ruptura com essa imagem projetada (sempre espelhada, antecipada e imaginária) que esse sujeito constrói de si com o que chega dessa alteridade. O trabalho de uma análise, também o da luta coletiva, implica responder a esse imperativo com um “Não sou isso”. Com isso, pensamos que o efeito que a voz tem no racismo é fundamental, pois o imperativo racista, veiculado superegoicamente se sobrepõe ao olhar, produzindo a falsa ilusão de uma imagem depreciada e reduzida ao dejetivo que muitas condições de subalternidade podem reproduzir. Sobre essa imagem o sujeito precisa produzir uma resposta com uma própria voz, talvez autoral, que tome esse imperativo pelo avesso.

f. Lalíngua. O sutil poder da voz das amas de leite e das mulheres negras hoje.

Se a língua é a testemunha viva do processo de colonização e carrega dentro de si fósseis das línguas apagadas nesse percurso, a voz é a materialidade que facilita essa transmissão em termos pulsionais. Mas, o que faz laço entre esses dois componentes que podem ser divergentes como já notamos? Acreditamos que a invenção de *lalíngua* como formalização daquilo que acontece com o ser falante quando é tocado pela linguagem permite fazer uma ligação entre a voz e a língua, sendo o elemento que se produz a partir do encontro dessas duas dimensões da linguagem.

Assim, *lalíngua* é o conceito chave para entender as diferentes nuances que adquire o *pretuguês* no percurso da colonização. Também é a formalização que permite entender a conformação da cripta que emerge da violência colonial. Ao mesmo tempo, *lalíngua* produz uma invenção responsiva como apelo à linguagem imposta pelo Outro através da voz.

Começamos com Lélia Gonzalez que, em *A propósito de Lacan*, entende a noção de estrutura de Lévi-Strauss a partir da ideia da exclusão do sujeito, diferente da concepção lacaniana na qual o sujeito faz parte da estrutura. Gonzalez localiza uma concepção de estruturalismo na qual o sujeito é excluído da cena e dentro dessa leitura encontra-se a linguística estrutural. Porém, do lado da psicanálise, segundo a leitura de Gonzalez (2020), Lacan propõe que o sujeito seria “o homem partido no entre significado-significante” (Gonzalez, 2020, p. 323). É com essa licença que a autora nos dá em relação a Lacan que podemos fazer um diálogo entre *lalíngua*, invenção lacaniana e o *pretuguês*, invenção de Gonzalez.

Como já apontamos, parece que, mesmo com a intenção colonizadora de forçar o colonizado a adotar a língua do colonizador, a dimensão fonológica, vogal, do tom, resistiu a essa tentativa de captura violenta. A pulsão invocante, em jogo aí, tem uma força que perpassa à do simbólico, no que se refere à aquisição da língua da cultura dominante. Quiçá a distinção da invocação dessa pulsão com a demanda permita entender sua força, já que a pulsão invocante não se trata de uma demanda endereçada ao Outro, mas da invocação de que uma alteridade possa advir, onde “o sujeito, pura possibilidade, seria chamado a tornar-se” (Vivès, 2009, p. 188). Ela resiste às regras semânticas e sintáticas convencionais da cultura e isso é o que nos permite lançar mão desse fato para pensar a relação entre um inconsciente na perspectiva do ser falante e do corpo falante, ancorado em *lalíngua*, com a pergunta do *pretuguês* como efeito da violência colonial, mas também como invenção sutil e poderosa.

Como sustentamos no começo, foi necessário tomar o ser falante como foco para dialogar com os aspectos da colonização e isso implicou entender que a noção de linguagem também muda nessa perspectiva. Não se trata somente da linguagem ou do lugar do Outro como muro da linguagem ou tesouro dos significantes, mas também dos efeitos de gozo no corpo do significante, inclusive anterior aos efeitos de sentido. Lacan (1972-73/1985) propõe a noção de *lalíngua* (*lalangue*) como aquilo pelo qual a psicanálise se distingue do estruturalismo. Vimos como Gonzalez (2020) denuncia radicalmente que Lacan não está na mesma categoria que Jakobson e Lévi-Strauss. Para o estruturalismo clássico, existiria uma integração da linguagem com a semiótica, excluindo dessa operação o sujeito, e precisamente a noção de *lalíngua*, como efeito de gozo da linguagem, indica uma diferença de uma parte da linguagem que escapa aos efeitos de sentido.

Lalíngua aponta para coisas inteiramente diferentes da comunicação e é uma formalização que serve “para designar o que é a ocupação de cada um de nós, alíngua dita materna, e não por nada dita assim” (Lacan, 1972-73/1985, p. 188). Nesse sentido, a linguagem é ulterior e é o que se tenta saber sobre função da *lalíngua*. O inconsciente seria testemunho de um saber que escapa ao ser falante. *Lalíngua* apresenta afetos que resultam enigmáticos e “articula coisas que vão muito mais longe do que aquilo que o ser falante suporta de saber enunciado” (Lacan, 1972-73/1985, p. 190). Vemos aqui que Lacan dá à enunciação corpo, como mencionamos antes, inclusive com o Lacan da primazia do simbólico. A enunciação não se reduz ao significado do enunciado, como Bakhtin criticara o estruturalismo francês. Para Lacan, a enunciação demanda de um corpo que carrega uns efeitos de linguagem que estão para além do sentido.

Portanto, a linguagem é feita de *lalíngua*, nas palavras dele “uma elucubração de saber sobre a língua” e o inconsciente é “um saber-fazer com a língua” (Lacan, 1972-73/1985, p. 190). Ou seja, há um ponto de inacessível e impossível de saber sobre *lalíngua* que a linguagem e a cadeia significante vêm suprir. Mas, a língua nos afeta porque seus efeitos são afetos (Lacan, 1972-73/1985).

A relação entre *lalíngua*, língua e linguagem permite pensar nos efeitos da colonização para o ser falante, especialmente quando retomamos a nossa tese do poder sutil das amas de leite ao limitar uma linguagem que tentava capturar e dizer tudo sobre a sua existência. Esse neologismo aponta para um elemento da linguagem que escapa à significação e que se verifica na *lalação* da criança como uma reação corpórea aos efeitos que a linguagem (transmitida pela voz) tem no seu corpo. O fato de *lalíngua* existir no horizonte ao mesmo tempo que o *pretuguês*

guarda semelhanças fonéticas com as línguas bantu permite que entendamos que essa coexistência não é casual. É pela orientação a *lalíngua* que podemos entender como é que esses resíduos fonéticos sobreviveram à tentativa de captura da violência na linguagem colonial e que, talvez no mais íntimo da relação das amas de leite com as crianças que estavam sob seu cuidado, algo dessa tonalidade se transmite.

Martin Alomo, Vanina Murano & Gabriel Lombardi (2013) desenvolvem uma pesquisa, a propósito da nossa indagação, a partir do seguinte aforisma: o específico do ser falante é sua abertura eletiva a uma causalidade por liberdade. Isso poderia traduzir a fórmula “não há relação sexual” por “causalidade por liberdade eletiva”, o que permitiria entender, segundo os autores, a participação eletiva do ser falante nos fatores que o determinam (Alomo, Murano & Lombardi, 2013).

Nessa abordagem, o elemento central para pensar nessa possibilidade “tíquica” (fazendo referência ao Tique, como destino na mitologia Grega) na qual o sujeito participa na produção de seu “próprio destino” é o conceito de *lalíngua*, pois implica a atividade do ser falante com unidades que vêm dos sons; as inflexões do banho da linguagem que são produzidas pelo ser falante (Alomo, Murano & Lombardi, 2013). Isso favorece o argumento de que o processo envolvido em *lalíngua* comporta uma condição eletiva e de ser-tíquico. Exemplo disso é a colocação de Lacan no *Seminário XX* na qual o ser falante faz um aporte à língua, sem o qual ela não sobreviveria, de forma constante com elementos de *lalíngua* (Alomo, Murano & Lombardi, 2013). O tíquico intervém em dois momentos. Primeiro como inerente à *lalíngua* no campo sonoro e melódico ao qual advém o ser vivo e do qual vai emergir o sujeito da linguagem, quando capturado pela sintaxe. No segundo, existem duas variáveis que operam: a contingência e a preferência.

Dessa forma, a língua não é mediada somente pelo sentido e pela relação em uma cadeia significativa, também por uma vertente do real, na qual o significante e seu efeito acústico deixa uma marca subjetiva, que se manifesta ou se faz presente a partir do som da língua e da *lalíngua* do sujeito, como uma apropriação precária que o sujeito faz desses sons (Alomo, Murano & Lombardi, 2013). A *lalíngua* como efeito desse primeiro “banho da linguagem” é uma resposta a marcas significantes que prescindem da gramática, podendo ser definida como a reação do bebê com o significante que ainda não compreende nas quais as marcas de gozo capturadas na *lalíngua* condicionam a enlace do sujeito pela estrutura da linguagem (Alomo, Murano & Lombardi, 2013).

No segundo ponto, a produção do tíquico propriamente acontece a partir da articulação de dois elementos: a contingência, como aquilo que pode ser e não ser, e a preferência, que tem a ver com a inclinação de escolha do ser falante (Alomo, Murano & Lombardi, 2013). Isso indica, também, que o sujeito com *lalíngua* faria criações sobre a língua, podendo escolher um sentido ou outro, não mais como efeito determinado pelas marcas de gozo (Alomo, Murano & Lombardi, 2013). Ou seja, ainda com a incidência dessas marcas significantes no corpo, existe uma possibilidade de um tratamento singular.

Vemos nessas afirmações que *lalíngua* aparece como uma ferramenta que o ser falante tem para não ser apagado pelo seu próprio destino, pela língua que lhe é imposta na relação com o Outro. *Lalíngua* dá espaço a um apelo sobre o que vem da contingência, podendo entender que o ser falante não é passivo de seu destino e que, desde muito cedo, consegue dar a cara ao destino e evitar ser capturado completamente por ele. O sujeito não assimila a linguagem sem apelo. A voz implica uma identificação com incorporação, mas que reverbera no corpo do ser falante.

O efeito de *lalíngua* também tem relação com o traumático do encontro com a linguagem, pois *lalíngua* aporta as marcas de gozo dos “Outros” primordiais, instalando marcas de gozo desses Outros que são portadores da melodia sonora (Alomo, Murano & Lombardi, 2013). Nessa perspectiva, *lalíngua* comporta as marcas de gozo dos que encarnam esse Outro. Assim, podemos falar que a partir do efeito *lalíngua* evidenciaríamos a transmissão de resíduos de gozo? Temos nessa abordagem uma indicação sobre a ancestralidade, ainda quando o sujeito dá um tramite tíquico muito singular a ditas marcas. O aporte desse estudo teórico é um caminho importante para avançar em nossa discussão.

A hipótese que se segue é que a *lalíngua* inclui as marcas de gozo do Outro, mas ao mesmo tempo importa um trauma, além do trauma sexual, sendo então a *lalíngua* “contaminada” pelo gozo do Outro (Alomo, Murano & Lombardi, 2013): “*Lalíngua* transmigra as modulações, as particularidades, as marcas de gozo, os pecados do Outro” (Alomo, Murano & Lombardi, 2013, p. 47). Isto produz que o peso do gozo condensado em um elemento de *lalíngua*, tomado retroativamente pelo significante (segundo tempo do trauma) introduza na estrutura algo a-estrutural que não é significante e que trafica gozo (Alomo, Murano & Lombardi, 2013).

Esse tráfico tem um resto de ancestralidade: “*lalíngua* obscena, pecadora, anima e incorpora um contrabando de gozo inclusive ancestral, que inclui – toca, afeta – a esse mistério

evocado por Lacan em *Encore*, o do corpo falante” (Alomo, Murano & Lombardi, 2013, p. 48). O momento de captura primeira do sujeito nas “redes da estrutura da linguagem” é pensado como um momento no qual “*lalíngua* gozada faz corpo”, o que pode ser traduzido como o fato de que o corpo simbólico não se faz só pelo simbólico, não se incorpora ao mundo do sujeito exclusivamente pelo efeito da metáfora. É aí onde se dá o trauma, no encontro real com *lalíngua*, ou o encontro real com a língua. Pode ser dito dos dois modos, pois o que é traumático é o encontro com o real, segundo os autores. O que se encontra “com” o real é o ser falante advindo ao mundo do simbólico (Alomo, Murano & Lombardi, 2013). E, nesse encontro se traficam marcas ancestrais de gozo.

Nesse caminho, o ser falante, tomado nas redes da língua que fala, é *linguado* por esta e, no seu turno, ela é *lalinguada* por aquele, mas essa língua inacabada é imune às revoluções, aos cortes maiores (Alomo, Murano & Lombardi, 2013, p. 49). Se a língua se resiste às revoluções, ou é imune a elas, qual seria o lugar da língua pensando os efeitos coloniais, que são violentos, radicais, de grande corte que produzem migrações linguísticas forçadas? O que acontece quando, de fato, a língua perde a imunidade às revoluções? Ou quando ela se transforma em uma nova de forma traumática? É o caso do *pretuguês*, uma nova língua criada a partir do encontro violento da língua do colonizador, dos restos das línguas gerais que permitiam a comunicação com indígenas e dos restos de línguas africanas assassinadas durante a colonização. Essa criação, apostamos, não foi sem *lalíngua*, sem o espaço íntimo do encontro de seres falantes com o significante, mediado em muitos dos casos pelas amas de leite e pela sua apropriação “irregular” do português, como vimos. Português que se transmite no encontro das crianças brancas com suas cuidadoras negras, “mucamas”, “babás” nos dias de hoje, traço vivo do colonialismo interno que ainda precisa se realocar. É um português que vira *pretuguês* a partir daquilo que é impossível de ser apagado pelo simbólico. É isso o que *lalíngua* assinala como resposta tíquica do sujeito à contingência da linguagem.

Voltemos um pouco às amas de leite. O próprio Luchessi (2009) localiza nelas uma explicação para o português falado no Brasil que é muito auxiliar na nossa tese:

Já na casa-grande, nas grandes propriedades rurais, encontram-se os escravos domésticos, que, se possuíam certamente uma maior proficiência em português, não deixavam de influenciar a língua de seus senhores — principalmente pela ação das amas que participavam diretamente da criação dos filhos do seu senhor —, impregnando-lhes a língua com as marcas de sua aquisição imperfeita (Luchessi, 2009, p. 47)

As amas de leite, sem intencionalidade quiçá, mas com a força que tem a voz e o resíduo das línguas mães, impregnam as marcas desse des-encontro linguístico forçado nas crianças

que estavam sob seu cuidado, e nas próprias, dando corpo e vida ao *pretuguês*, que aprendemos com Lélia Gonzalez. Sobre essa noção, pensamos que o efeito real da linguagem para ser faltante (uma linguagem que além disso tem efeitos de cultura e humanização propriamente simbólicos), produz marcas que ao mesmo tempo veiculam um resíduo transmissível e ancestral, o que denominamos inicialmente como marcas de corpo. Mas, encontramos na noção de cripta de Abraham e Torok um auxílio para entender que a palavra pode em si mesma ser uma marca quando ela não se liga a um significante em uma cadeia, permanecendo encriptada e retornando de forma disfarçada no corpo do sujeito com pura pulsão.

Pensamos que o ser falante com uma língua alterada pelo encontro violento de povos e culturas, produto de uma história colonial, é marcado pela linguagem no corpo, não somente de forma singular, sob a forma encontro do corpo com a estrutura da linguagem, mas também pelos resíduos de gozo particulares, transmitindo na sua língua uma ancestralidade colonial e única. O “ser falante colonizado”, se podemos nomeá-lo assim, é afetado por uma linguagem que não é qualquer uma. A língua da que se serve não comporta as mesmas características que Lacan menciona como sendo uma na qual se participa paulatinamente e à qual se modifica com restos de *lalíngua* (Lacan, 1972-73/1985). Pelo contrário, o que a violência colonial mostrou é que a linguagem dos povos colonizados se constitui a partir da violência colonial, com a qual se impus uma língua a povos diversos, uma língua da qual, ao mesmo tempo, o colonizado não consegue prescindir e só lhe resta contaminá-la da sua língua mãe, de forma sutil, silenciosa aos ouvidos do colonizador, mas com o estrondoso poder da sua voz.

Assim como a linguagem marca o corpo em qualquer ser falante, a própria experiência de colonização marca o corpo de forma particular e apresenta um irreversível que aponta que somos produto da história colonial. Assim como não se pode extrair do corpo a marca que deixa o significante, tampouco se pode renunciar à língua mãe, e como consequência a uma história de colonização que essa língua carrega. Em uma conferência sobre relações raciais de 2018 na qual participei como ouvinte, a pesquisadora Maria Aparecida Silva Bento mencionou algo que é mostra desse irreversível da colonização “Eu sou atravessada pela história... não posso matar o branco que há em mim” (Bento, 2018).

As criptas feitas de palavras obedecem a uma lógica do resto, daquilo sem contorno simbólico que retorna nas vias do real da violência do racismo contemporâneo e nas formas mais complexas do sofrimento de seres falantes herdeiros de corpos africanos. Entendemos que a transmissão simbólica e cultural da colonização dá conta de pensar o universal e o particular dessa experiência. Mas, quando se questiona a relação entre linguagem e inconsciente sobre a

situação colonial, mesmo que a proposta seja responder a uma pergunta por um fenômeno social, essa resposta não pode ser constituída sem remeter à intimidade na qual se constitui essa relação (dos efeitos traumáticos da linguagem), que toca ao singular.

Como Lacan (1969-70/1992) indica, é possível que seja vendido ao colonizado um inconsciente novo que funcione com regras alheias à história infantil do sujeito. O inconsciente se relaciona estreitamente com a linguagem que fala um sujeito. Por isso, é possível que a apropriação que se faz dele a partir da linguagem o modifique de forma moebiana. Talvez essa seja outra consequência que podemos extrair da colocação de Lacan sobre seus pacientes de togo. E *lalíngua*, como ponto de encontro da língua compartilhada e da voz, é o substrato que faz uma soldagem desse encontro inconsciente-corpo-linguagem.

Lembremos o que Lélia Gonzalez (1983) aponta com relação à função materna no Brasil. Ela seria exercida pela “mãe preta” sobre um “*infans*” cuja língua seria o “pretuguês”. Esse *pretuguês* é a influência das línguas africanas no Brasil, que não somente aparecem na fala “errada” do homem ou a mulher negra (aos ouvidos do homem ou mulher branca) e que é produto das heranças fonológicas das mencionadas línguas, mas, também, para aqueles que cortam ou condensam os pronomes e verbos; aqueles que fazem um uso “brasileiro” do português.

Qual seria, então, o estatuto desses restos? Podemos tomá-los como carregando as marcas da violência da colonização (na via do trauma) e como formas de resistência e invenção à destituição da língua materna. Como resistência, do ponto de vista político, já que algum saber se articula de uma forma que se coloca no campo do Outro como resto fonológico e que permite a permanência no mundo de uma ancestralidade da língua mãe do colonizado. Há uma invenção sofisticada que se transmuta de formas que só podem ser abordadas na perspectiva do Real. Mas, também, esse resto só é resultado de uma função e de uma operação maior de violência e destituição no qual o simbólico participa encobrindo e na qual só se pode se operar a partir do que sobra, do que fica velado para o colonizador: o fonema, o tom, aquela parte ignorada pelos efeitos de sentido do significante.

Uma pergunta que ficará para a seguinte seção é a relação da violência linguística, e sua resistência posterior, com o corpo negro como signo do racismo, que veremos com a noção de insígnia nos auxiliando a entender como, em um segundo tempo, o corpo negro se introduz como signo que o olhar racista interpreta. Apesar de que a relação entre linguagem e inconsciente seja cara para formalizar um saber psicanalítico sobre a colonização, a principal consequência dessa história colonial é o racismo contemporâneo, tão atual e tão importante para entender a subjetividade de nossa época. Um racismo que não é genérico, um “racismo ao

negro” mascarado na ideia de que “somos todos iguais” e que se ativa na dimensão do olhar para um corpo específico.

É assim como a colonização limitou consideravelmente para o colonizado a possibilidade de produzir um discurso de resistência ao sistema colonial, apesar da existência de casos específicos representados principalmente em Quilombo. O que ficou como possibilidade mais tangível foi uma escrita (não no sentido do registro escrito) que responde a leis diferentes da dimensão da fala. Com *Lituraterra* Lacan (1971/2003) indica que “O sujeito está dividido pela linguagem como em toda parte, mas um de seus registros pode satisfazer-se com a referência à escrita, e o outro com a fala” (Lacan, 1971/2003, p. 24). É esse registro que faz referência à escrita pois parte de uma fronteira onde a Letra se coloca como a borda no furo do saber.

Lacan (1971/2003) ressalta que a escrita é no real, o ravinamento do significado, “aquilo que choveu do semblante como aquilo que constitui o significante. A escrita não decalca este último (o significante) e sim seus efeitos de língua, o que dele se forja por quem a fala” (Lacan, 1971/2003, p. 22). A escritura e a agrimensura se aproximam como elementos similares que são artefatos que não habitam se não a linguagem. O que seria lituraterrar? A escritura seria o ravinamento. “A escritura é esse próprio ravinamento” (Lacan, 1971/2003, p. 23).

É nesse ravinamento que não instaura o sentido de forma central, mas a parte do significante que está excluída desses efeitos de sentido e que faz uma marca que pode ser lida, que podemos localizar o *pretuguês*, nova língua feita a partir de resíduos de outras já mortas, que marca, assim como o litoral, o corpo daqueles que o falam. Em termos identificatórios e semânticos, é possível se localizar mais perto do ocidente privilegiado e do europeu que fala português, chamando inclusive esse local como “pátria mãe”. Mas em função do real, e daquilo que resta e insiste, não é possível escapar da marca litoral que a língua da mãe preta fez em cada um de nós.

Com isso, concluímos, por enquanto, nossa pergunta pelo resto linguístico da colonização, e damos abertura para localizar a dimensão do olhar racista endereçado a um corpo com insígnias arcaicas que reativam a cripta adormecida e outrora instaurada pelo discurso da colonização. Se neste capítulo localizamos em termos pulsionais a voz, no seguinte, o substrato pulsional e de corpo (lembramos que ele faz interseção entre a relação inconsciente-linguagem) será a pulsão escópica, o olhar. Se o resto que nos orientou foi a língua como testemunha viva da colonização, a seguir tomaremos o corpo imaginário ao qual se endereça um do olhar racista. Em termos de temporalidade, neste capítulo formalizamos o que seria o tempo da *cena colonial* que instauraria para o ser falante a marca da colonização a partir de seu encontro com a

linguagem do colonizador. No seguinte, trataremos do segundo tempo no qual a *situação colonial* presentifica o passado ou traz um elemento anacrônico do passado para o presente que leva a uma violência que é atravessada pelo olhar racista ao corpo negro que o reduz a um significante ou a uma insignificância. Ao mesmo tempo, este capítulo foi um desdobramento da dimensão da cripta que corresponde a esse primeiro tempo da *cena colonial*. Na sequência, abordaremos o desdobramento da insígnia que se manifesta na *situação colonial* e que implica o corpo como um signo interpretado por um olhar racista que reduz, objetiva e violenta.



Figura 7. Oxum, Talita Rocha da Silva (2020).

VII. O QUE INSISTE: OLHAR RACISTA E CORPO NEGRO COMO SIGNO.

*“A música é a língua materna de Deus.
Aliás foi isso que nem católicos nem protestantes entenderam, que em África os deuses dançam. E todos cometeram o mesmo erro: proibiram os tambores.
Na verdade, se não nos deixassem tocar os batuques, nós, os pretos, faríamos do corpo um tambor.
Ou mais grave ainda, percutiríamos com os pés sobre a superfície da terra e assim abrir-se iriam brechas no mundo inteiro.”*
(Sombras da água - Mia Couto)

Na seção anterior, nos ocupamos de relacionar, em um mesmo momento lógico, a cena colonial que inscreve uma marca de corpo em seres falantes atravessados pela colonização. A voz aparece como o substrato “material” dessa condição e a pulsão invocante como o que ressoa no sujeito. A linguagem se torna essencial, pois ela é o dispositivo principal para a submissão e a constituição de uma subjetivação colonial. Ao mesmo tempo, é um ponto-âncora de resistência, pois, como vimos, a língua do colonizador não consegue capturar completamente a experiência do sujeito colonizado. Dessa forma, a língua brasileira, o *pretuguês*, é uma língua que não consegue ser pensada sem o corpo que lhe dá sustento a partir dos restos fonológicos das línguas africanas, tornando-se *testemunha* do processo de colonização. Quiçá, podemos

pensar, que se temos uma pergunta pela colonização é preciso perguntar à língua, pois ela consegue dar testemunho disso. É uma sobrevivente.

Possivelmente inspirados em antecedentes como o de Marcus André Vieira (2008) na sua elaboração sobre Restos, desde o começo, colocamos a importância de localizar nossa pergunta a partir de uma certa lógica de “restualidade”, a experiência dos restos da colonização como uma alteração da temporalidade que guarda semelhanças com a teoria clássica do trauma e que seria em dois tempos. O primeiro, de uma cena colonial que produz “criptas”, como palavras congeladas, é veiculado pela incidência da linguagem no corpo do colonizado e cujo elemento pulsional indispensável é a voz. O segundo tempo, vamos pensar, relativo ao nosso contemporâneo, é o retorno, a permanência ou a insistência disso que encriptado aparece em uma *situação colonial*, que não cessa de se não se escrever. Situações que remetem a uma experiência com o racismo, mas com a característica de ser um racismo velado e, ao mesmo tempo, encenado, como uma peça de um teatro de sombras. Essa cortina, algumas vezes mais grossa e espessa, outras mais clara e fina, é o que já localizamos com os autores do campo das relações étnico-raciais, como racismo à brasileira, sustentando no mito da democracia racial e na branquitude.

É sobre esse segundo tempo que nos ocuparemos hoje, pois como colocamos na seção anterior, a dimensão da linguagem não é suficiente para abordar psicanaliticamente os desdobramentos do racismo ao negro no Brasil, que incidem radicalmente no corpo. Nesta seção, vamos propor uma hipótese sobre esse tempo colocando no centro o corpo, o racismo e o olhar ligados de forma pulsional, já que à psicanálise interessa a pulsão, uma das mais radicais invenções freudianas e um dos conceitos fundamentais da psicanálise como bem propusera Lacan.

Assim, esta seção destaca o argumento de que em um segundo tempo, no nosso contemporâneo, marcado pela noção de uma política e um sistema orientado pela necropolítica (Mbembe, 2018a), a colonialidade como forma de laço aparece como um retorno ou insistência da cripta na dimensão do corpo negro. Acreditamos que por se tratar de uma insistência, de algo que apresenta um continuum e não tanto por uma emergência supressiva, é possível caminhar com nossa indagação deixando de forma secundária a formalização do mecanismo que permite um retorno desses restos, seja recalque, desmentido ou foraclusão, reflexão já trabalhada por Fídias Siqueira (2021). O fato é que isso insiste.

Assim, a radicalidade do racismo ao negro no Brasil e seu sofrimento posterior radicaria no fato de o corpo negro ser um signo, que é lido de forma imediata por um olhar racista que

guarda uma dimensão pulsional e de gozo. Esse *olhar racista* seria um “patrimônio” compartilhado por todos, no sentido que Freud (1939) coloca o inconsciente ao ironizar a proposta do inconsciente coletivo de Jung. Nesse sentido, tanto para o ser falante herdeiro de um corpo que denuncia a diáspora africana com a sua experiência no espelho (no sentido mais literal, mas também como elaboração imaginária do corpo), como para aquele que é “protegido” pela miragem no espelho da branquitude e olha para um corpo negro como uma alteridade. Existe um imediatismo no olhar racista que fixa um sujeito e o cristaliza, isso só pode ser explicado se entendemos o corpo negro como um signo que é lido rapidamente como um signo do pior.

Assim, retomando o esquema óptico de Lacan e partir de um ato falho de uma grande amiga, pensamos a hipótese de “profanar” esse esquema óptico à brasileira como um esquema “fenóptico”, no qual o espelho que funciona como olhar de enquadre simbólico do grande Outro para o corpo tem a marca do fenótipo e recria na situação colonial algo da cena colonial. Em consequência, a clínica psicanalítica que tenha um viés ou um interesse de diálogo “antirracista” e decolonial escuta esse sofrimento ligado ao racismo, toma o corpo como um signo (e achamos que isso não seja exclusivo para questões raciais), e dá um tratamento singular (para o ser falante) sem excluir da equação e da tática analítica a dimensão particular desse corpo. É assim, como no trabalho de uma análise, tomaremos brevemente um caso de uma outra tese, mas também com a referência suspensa da própria clínica, o analista não só escuta ou lê um sintoma, mas pode se arriscar a fazer uma releitura do corpo como um signo. Algo parecido com o que acontece com as reivindicações que movimentos políticos da negritude fazem como, por exemplo, uma releitura do cabelo cacheado, que passa de ser um signo do “ruim” ou do “pior”, para se tornar, nesse caso coletivo, um signo de poder, um *Black power*. O psicanalista não precisa “militar” junto, mas estar atento às considerações discursivas da sua época, que na verdade pode configurar uma reatualização inconsciente de dimensões traumáticas da época outrora colonial. Ele pode ler e se permite reler a cena dentro da Cena simbólica, o que implica também um deslocamento não só no campo da interpretação, mas do gozo ligado a esse signo. Assim, conseguiria tratar do que se repete em ato pela via de um modo de gozo. Esta seção aborda cada um desses argumentos.

a. A insistência do corpo na situação colonial.

Fanon (2008) e Kilomba (2009) se tornaram autores que verificam o aparecimento do racismo, no cotidiano, pela via do corpo. Apesar de serem autores que se ocuparam das questões raciais em outros lugares do mundo, as suas contribuições são de extrema relevância para começar nossa análise, além das contribuições de Isildinha Batista Nogueira sobre a cor como um significante que interfere na clínica (Nogueira, 2017).

O autor martinicano reconhece o antissemitismo como uma forma de racismo que traz consequências societárias. Porém, distingue-o do racismo ao negro ou, como ele mesmo fala, da negrofobia. Para ele, apesar das diferenças fenotípicas que existem entre europeus, o ódio aos judeus “vem pelo interior”, pelo fato de conhecer que são judeus e o que isso implica (Fanon, 2008). No caso do negro, a discriminação vem “do exterior”: “Nenhuma chance me é oferecida. Sou sobre determinado pelo exterior. Não sou escravo da ‘ideia’ que os outros fazem de mim, mas da minha aparição” (Fanon, 2008, p. 108). E isso tem muito a ver com o olhar, com os “olhares brancos” que Fanon menciona, como os únicos que interessam. Quer dizer, para Fanon, o negro não tem a oportunidade de “intermediação” da sua condição, pois sua aparência já o coloca em um lugar específico que não é mediado pela palavra, em circulação, que leva a um deslocamento do significado.

Fanon (2008) dedica uma nota de rodapé a discutir com Lacan a questão do racismo a partir do estágio do espelho, perguntando-se se a imagem do semelhante construída pelo branco sofreria uma “agressão imaginária” com o aparecimento do negro:

... não há mais dúvida de que o verdadeiro outro do branco é e permanece o negro. É inversamente. Só que, para o branco, o Outro é percebido no plano da imagem corporal, absolutamente como o não-eu, isto é, o não-identificável, o não assimilável. Para o negro, mostramos que as realidades históricas e econômicas devem ser levadas em consideração (Fanon, 2008, p. 141)

Quer dizer, na experiência da branquitude com o espelho, imaginário e simbólico sobre o qual a imagem idealizada do homem ocidental se projeta, poderiam ser encontradas verificações de uma certa “mancha” que a negritude coloca para essa completude corporal e narcisista que implica o reconhecimento da imagem corporal no estágio do espelho, a partir da configuração que o corpo ganha pelo envoltório significante dentro de um modo de discurso que afeta a resposta inconsciente (Lacan, 1960-61/1992, pp. 323-324). De acordo com Fanon, esse processo ocorre para o branco com uma imagem corporal branca projetada sobre o espelho, mas para o negro não ocorre com uma imagem preta. É em termos de branco que ele percebe seu semelhante: “é, tomando como referência a essência do branco, que o antilhano é percebido

pelo seu semelhante” (Fanon, 2008, p. 142). Em consequência, o negro constitui sua imagem corporal baseando-se no *ideal de eu* configurado pelo significante como referido ao corpo branco.

Outro ponto corolário que o autor verifica é que o antilhano desconhece sua qualidade de negro, pois em sonhos de autoscopia os negros falavam que a imagem que viam deles era “sem cor”. Nos sonhos de Mayotte Capécia, mulher negra, por exemplo, ela se vê branca e rosada. Vemos aí, que a imagem do corpo implica um certo apagamento do traço. Aqui precisamos diferenciar a imago do traço inconsciente, e o traço inconsciente do significante operando dentro de uma estrutura discursiva. Além dos elementos de linguagem, o corpo como outridade radical - como gozo do corpo, sem mediação da linguagem (Lacan, 1968-96/2008) - institui outra camada nesta complexa trama.

Sobre isso, Fanon menciona que esse impasse no qual o negro se percebe como negro, mas ao mesmo tempo como símbolo de pecado, resolve-se pedindo aos outros não prestar atenção à cor ou querendo que os outros não a percebam. Vemos aí que o negro aparece como objeto de gozo da pulsão escópica no vazio do olhar do branco e nos significantes mestres da branquitude, como um ser potencialmente domesticável, pois é negado discursivamente, de acordo com Fanon, a possibilidade de constituir a imagem do seu corpo a partir dos traços ou insígnias da sua herança fenotípica. O campo da miragem do gozo escópico é configurado pela linguagem a partir dos significantes mestres da branquitude constituindo uma perspectiva simbólica que exclui o corpo do negro do campo de inscrição significante. Por isso mesmo, ele retorna ganhando forma como substância de gozo, letra, no real.

Já Grada Kilomba (2019) dedica dois capítulos de seu livro, já mencionado aqui, para falar de dois traços de corpo relacionados à negritude e que aparecem no racismo cotidiano: o cabelo e a pele. Sobre o cabelo, ela menciona a correlação entre uma preocupação excessiva das pessoas brancas com a higiene da mulher negra em falas racistas que ela recolhe das entrevistas e revela, por um lado, “o desejo branco de controlar o corpo negro; e, por outro lado, o medo branco de ser sujado por aquele corpo” (Kilomba, 2019, p. 125).

A nosso ver, o cabelo se torna insígnia ($S_1 \triangleleft a$) de duas faces da mesma moeda: o pior e a resistência. Por um lado, verificamos na clínica como assumir o cabelo cacheado se torna uma pequena travessia sobre a relação com o próprio corpo e a aceitação da negritude, pois o cabelo vem revestido com a identificação ao pior, inclusive dentro da própria família. O envoltório significante “cabelo ruim” é apenas uma de suas camadas, a saber, a camada

significante do adestramento discursivo do gozo pela linguagem através do S_1 que a branquitude agênciava, como vimos acima.

É o caso de um homem negro em análise que decide deixar seu cabelo cacheado crescer, trazendo como consequência uma ruptura familiar, pois membros da sua família acham um absurdo deixar o cabelo grande e enxerga com estranheza essa motivação. O ponto mais alto da ruptura aparece quando o avô se depara com os restos do cabelo de espalhados pelo chão e no banheiro e, de forma violenta, faz uma reclamação para seu neto. Assim, o cabelo se torna uma insígnia do pior que precisa ser apagada, e reconhecer o cabelo cacheado é uma pequena travessia, inclusive, de des-identificação em relação ao pior. A pulsão escópica ganha forma, assim, como objeto através dos restos do cabelo no ralo do chuveiro (Brousse, 2014), como retorno do gozo excluído do campo da linguagem, em uma outra camada da questão do olhar.

Nesse caso, o segundo viés do cabelo, como resistência, aparece com os símbolos de resistência do movimento negro, no qual se produz uma valorização do cabelo cacheado, o cabelo “afro”. Vemos isso quando Kilomba (2019) afirma que “O cabelo tornou-se o instrumento mais importante da consciência política entre africanas/os e africanas/os da diáspora” (Kilomba, 2019, p. 127), além de ser o sinal mais significativo de racialização. Nessa camada, o cabelo ganha valor significativo através do envoltório simbólico de processos de des-identificação com os S_1 advindos do discurso mestre da branquitude e de processos discursivos afirmativos de significantes veiculados pela complexa trama da negritude, sobre outros significantes mestres de agenciamento discursivo. Eles engendram outros modos de gozo, como consequência.

É nesse sentido que Kilomba (2019) liga o corpo ao discurso, ao pensar que o racismo não é biológico, mas discursivo, em algo que se assemelha com a noção de cadeia significativa em Lacan: “O racismo não é biológico, mas discursivo. Ele funciona através de um regime discursivo, uma cadeia de palavras e imagens que por associação se tornam equivalentes: africano – África – selva – selvagem – primitivo – inferior – animal – macaco” (Kilomba, 2019, p. 130). Isso poderia explicar duas coisas. Primeiro, que o cabelo, algo mais “superficial” que a pele, torne-se um sinal significativo de racialização. E segundo, que o corpo, algo visível, possa se enlaçar em um processo linguístico e entrar na cadeia associativa, modificando circuitos pulsionais.

Paralelamente, esse deslocamento discursivo é velado. Usando um exemplo de uma música que relaciona macacos com pessoas da África, Kilomba (2019) afirma que “Esse

processo em que o último objeto, ‘o macaco’, se torna um símbolo do primeiro, ‘a/o africana/o’ permite que discursos censurados – discursos racistas - ocorram sem necessariamente serem percebidos como agressivos. Afinal de contas, é apenas uma canção sobre macacos e cocos” (Kilomba, 2019, p. 131). Os acontecimentos recentes em 2023 com o jogador de futebol Vinícius Junior na Espanha diante de um jogo contra o time de Valencia deixam evidente a naturalização de significantes e nomes do pior (ligados ao selvagem) para o corpo e os traços de seres falantes herdeiros da diáspora. E, por outro lado, ensejaram mudanças legislativas na tentativa de coerção de um modo racista de gozo arregimentado por esses mesmos significantes.

Ao se referir às *Políticas da pele*, Kilomba (2019) retoma a pele como um traço do corpo negro que permite algumas reflexões. Por exemplo, que os termos mestiço e seus derivados “têm uma conotação animal ofensiva e estão relacionados à ideia de infertilidade e proibição” (Kilomba, 2019, p. 150). É o caso, no Brasil, da palavra "mulato" ou "mulata", que tem uma origem na hibridização de duas bestas de carga e que é trabalhada por Gonzalez ao articular as vicissitudes da mulher negra entre destinos estandardizados pelo discurso mestre mobilizado pelos significantes da branquitude na gestão da hegemonia branca. Assim, Gonzalez (1983) fala da mãe preta, da funcionária doméstica e da mulata como derivações da figura da “mucama”, no período da escravização, atualizando modos de cooptação significativa do gozo racista.

Com isso, vemos uma aplicação da ideia que tentamos argumentar de que um traço do corpo pode estar ligado ao significante como signo. Por exemplo, ao se referir à palavra N, Kilomba (2019) indica que ela é colocada com toda carga da história de opressão colonial e estereótipos raciais. E isso estaria ligado ao olhar. É o caso da Alicia, uma das pessoas escutadas por Kilomba na sua tese, quem, por exemplo, quando era olhada com atenção por outras pessoas negras na Europa, reconhece nisso uma experiência extremamente perturbadora: “não por causa do domínio ou controle que o olhar branco incorpora, mas por causa do desconforto do momento da identificação” (Kilomba, 2019, p. 153). Quer dizer, Alicia, como filha de uma família branca, encontrava no olhar e interação de uma outra pessoa negra, um desconforto, pois sugeria uma identificação que estava sendo negada. Como Kilomba menciona, ela identifica os negros, mas não se identifica com eles, pelo medo da forma como a negritude era vista: “O medo de olhar de volta se dava em resposta à situação opressiva de ter de se identificar com uma imagem ameaçadora que ela não podia reconhecer como sendo de si mesma” (Kilomba, 2019, p. 153).

Dessa forma, a questão do olhar não se refere a uma luta entre uma adulta negra que olha para uma criança negra que evitaria retribuir o olhar, “mas entre a criança negra e as fantasias brancas que ela internalizou” (Kilomba, 2019, p. 153). Fantasias referidas ao pior e, nesse sentido, “o olhar do sujeito negro é, de fato, perturbador porque expõe essa realidade definitivamente alienante” (p. 154). Isso quer dizer que, entre o olhar e o próprio corpo, há uma dimensão de alteridade que “filtra” o que se olha a partir de um arcabouço e uma consistência significativa. É isso o que tentaremos argumentar com Lacan e seu esquema óptico, agora “à brasileira” e "*fenôptico*".

A linguagem serve de filtro para a experiência do olhar. Há uma experiência de corpo quando a palavra N é evocada: “A necessidade de transferir a experiência psicológica do racismo para o corpo - o soma – pode ser vista como uma forma de proteção do eu ao empurrar a dor para fora (somatização)” (Kilomba, 2019, p. 161). Nesse sentido, o jogo de palavras e as “armadilhas” linguísticas do racismo dificultam a sua própria identificação. “A dificuldade de identificar o racismo não é apenas funcional para o racismo, mas é também uma importante parte do racismo em si” (Kilomba, 2019, p. 162).

Do lado brasileiro, Nogueira (2017) apresenta as principais conclusões da sua tese de doutorado, na qual se questiona como o significante ‘cor negra’ está inserido, evidentemente em um arranjo semântico, mas também político, econômico e histórico, como uma espécie de “apartheid psíquico”. Para a autora, seria psíquico pois o sistema político no Brasil não separa socialmente negros e brancos. Existiu uma segregação silenciosa, que funcionou como se se tivesse um sentimento persecutório nos negros, uma vez que o preconceito era negado (Nogueira, 2017). Aos moldes do objeto fetiche, o retorno do gozo advindo do racismo ganhava o envoltório de uma defesa denegatória, não assumida, tomada como falsa.

Com a teoria psicanalítica, especialmente em diálogo com Lacan, ela expressa que marcas da realidade sociocultural do racismo ficam inscritas na psique e no inconsciente (Nogueira, 2017). É interesse questionar como essas marcas se atualizam hoje nas figuras da periculosidade do homem negro e sua posterior “domesticação” pela via do encarceramento da população negra e na figura da mulher negra como uma “doméstica” que sempre está ao serviço de brancos, inclusive em espaços públicos quando, como usuária, é confundida como empregada.

Para a autora, a cor se inscreve com um significante, no sentido de uma cor negra, que carrega vários significados. Dessa forma, o valor signico do significante negro remete, não só

a posições sociais inferiores, mas a características biológicas supostamente aquém do valor das propriedades biológicas atribuídas aos brancos (Nogueira, 2017), constituindo um campo discursivo de sentidos compartilhados e fixados na forma de insígnias (S1 \diamond a). E nesse sentido, ela destaca o olhar como um elemento principal em jogo nessa “significação”¹¹ fixa da cor negra, pois “se o que constitui o sujeito é o olhar do outro, como fica o negro que se confronta com o olhar do outro, que mostra reconhecer nele o significado que a pele negra traz como significante?” (Nogueira, 2017, p. 123). Resta ao negro, o “desejo de recusar esse significante, que representa o significado que ele tenta negar, negando-se dessa forma a si mesmo pela negação do próprio corpo” (Nogueira, 2017, p. 123). E, dessa forma, o apagamento subjetivo se torna uma saída:

Negar e anular o próprio corpo nos torna o sujeito “outro”, visto que só existimos como sujeito em relação ao outro, à alteridade. Ser sujeito é, portanto, ser outro. E ser outro é não ser o próprio sujeito, no caso do negro. (Nogueira, 2017, p. 123)

A nosso ver, mesmo que isso não seja mencionado dessa forma pela autora, a força pulsional do olhar é tão grande que ainda quando o negro reconhece a história de seu sofrimento e a responsabilidade dos brancos, o “ideal de branquidade” permanece como significante mestre (Nogueira, 2017). Em consequência, existe uma questão a ser resolvida no reconhecimento de si. “Ser sujeito no outro significa não ser o real do próprio corpo, que deve ser negado para que se possa ser o outro” (Nogueira, 2017, p. 124). Cria-se uma confusão entre o real do próprio corpo e a imagem de si, uma confusão entre “o real e o imaginário” (Nogueira, 2017, p. 124). Isso leva o negro a um processo de “despersonalização” como consequência da discriminação e ele se transforma em um *autômatom*. “O sujeito se paralisa e se coloca à mercê da vontade do outro” (Nogueira, 2017, p. 124).

Com Fanon, Grada Kilomba e Isildinha Nogueira, podemos entender que existe uma dimensão da experiência com o corpo negro ligada ao racismo que é preciso entender do ponto de vista psicanalítico por conta da força pulsional que, dele, toma conta. Com Fanon (2008), evidenciamos uma certa violência de uma domesticação imaginária do corpo, devido ao negro estar “cristalizado”, no ideal do eu fixado pelos significantes mestres da branquitude como discurso hegemônico quando constitui sua imagem no espelho. É uma violência sutil da branquitude e do racismo, mas que reverbera, inclusive clinicamente, quando é preciso colocar o corpo na cena dos afetos, por exemplo. É nesse caso, que um ser falante herdeiro da diáspora

¹¹ É importante ressaltar que a Isildinha Batista Nogueira trabalha com a noção de uma significação da “cor negra” como um significante. Pelo contrário, nossa proposta é pensar o corpo negro como um signo que não é suscetível de deslizamento significante.

precisa constituir um saber-fazer com seu corpo “a mais” do já requerido pelo processo de estruturação subjetiva.

Por outro lado, com Kilomba (2019), encontramos alguns apontamentos que indicam que o racismo coloca o corpo negro dentro de uma cadeia significativa de diversos deslocamentos que, no final, terminam naturalizando um olhar que apreende o corpo negro como selvagem, inferior, ruim e sujo a partir dos traços que dele são possíveis destacar em uma cadeia associativa rígida. Além disso, ela permite entender, com sua casuística, que tem algo no meio, entre o olhar e do corpo, e isso remete a uma outridade que dá o “tom” para aquilo que se vê, configurando um modo de gozo advindo do confronto com a dimensão real do corpo. Daí que a palavra encadeie os traços da negritude para violentar, ao mesmo tempo que encobre esse modo de gozo.

E, com Nogueira (2017), temos os primeiros antecedentes para justificar que o corpo negro se insere na rede da significação de uma forma radical e deixa marcas psíquicas indelévels. No caso, ela coloca o significante “cor negra” em jogo, mas podemos abrir a hipótese dela mesma para pensar o corpo, não só no campo da via do significante, mas de todos os traços, que lemos como insígnias ($S_1 \triangleleft a$) e que remetem a um signo do corpo negro que é lido automaticamente pela via do olhar. A força pulsional desse olhar que o branco tem para o negro e que, em consequência, o sujeito negro tem para si, só pode ser explicada em um caminho que tome o olhar em sua radicalidade maior como um elemento pulsional e de gozo, nesse caso, como um *olhar racista*. Por isso, partir de outro agenciamento significativo que não aquele dos significantes mestres da branquitude, produz uma operação de deslocamento dessa captura imaginária e simbólica com efeitos reais. Partir de outros referentes significantes, como os da negritude, assim, longe de constituir uma defesa imaginária ou um “identitarismo”, implica um movimento pulsional de deslocamento de um regime político-discursivo que goza e retorna pulsionalmente sobre sua própria hegemonia. Decolonizar implica deslocar o ponto de miragem do vazio do olhar capturado pela trama desses significantes mestres, portanto, mantendo-o como condição desejante.

Com isso, vemos que, no nosso contemporâneo, há uma insistência no corpo daquilo que foi encriptado outrora. Insistência que aparece como insígnia, como traço do corpo sendo um signo e que reverbera de forma somática para o homem ou a mulher negra, uma vez que o racismo apareça atualizado na situação colonial. É como se tornássemos coletiva a colocação freudiana da conversão histérica, na qual um conflito psíquico é levado às máximas consequências no corpo. Um exemplo disso é a recente notícia que ganhou destaque nas

manchetes nacionais em 2023 de um entregador negro de um aplicativo de delivery de comida que foi literalmente chicoteado por uma mulher branca na rua a partir de um “mal-entendido” relacionado com o pedido, o que levou a mulher a tomar a guia da coleira de seu cachorro e partir para os chicotes, após xingar o homem e dar socos nele. Como é possível que uma situação contemporânea se torne uma cena colonial de outrora em questão de segundos? Uma perspectiva que toma na radicalidade o “instante” de ver pode compreender o que está em jogo aí. Vemos, nesse exemplo, uma verificação de uma atemporalidade na experiência da colonização, de uma ligação do corpo negro a um signo do pior e de uma reatualização, pela via do olhar, de algo encriptado da colonização que insiste.

b. O corpo negro: um signo?

Para continuar, perguntamos se o corpo negro se constitui como um signo, do ponto de vista psicanalítico. Isso significa uma tentativa de estabelecer um enlace com a dimensão da linguagem que justificamos no capítulo anterior, pois ela é de extrema importância para a psicanálise, tanto na relação inconsciente-linguagem-corpo, como também para as reflexões sobre a colonização que tomam, inclusive a psicanálise, como uma teoria da subjetividade que permite entender a experiência colonial.

Dessa forma, se o corpo negro é “lido” e capturado de forma instantânea pelo olhar racista, isso aconteceria porque o corpo negro ganha o estatuto de um signo. É conhecida a passagem que Lacan faz da referência linguística do signo de Saussure a Peirce, nos seus seminários e escritos, especialmente a partir da década de 1960 (Cardoso, 2012). Para Cardoso (2012), a partir dessa década, Lacan tenta definir a “função objetual” a partir de uma teoria do signo.

Para afirmar que o corpo negro é um signo, precisamos definir o que estamos compreendendo por signo. Por exemplo, Lacan se serve do conceito de índice para propor a noção signo no *Seminário VII* (Cardoso, 2012). Para Peirce, o índice, como uma vertente do signo, implica uma distinção dos outros signos a partir de três características; a primeira, de não possuir semelhança com seus objetos; a segunda, de reenviarem os indivíduos a unidades singulares ou contínuos singulares; terceiro, “dirigem sua atenção sobre seus objetos por impulsão cega” (Peirce, 1931-1958, citado por Cardoso, 2012, p. 167). Gostaríamos de destacar a impulsão cega e que, nessa perspectiva do signo, o índice seria um signo enquanto mantenha seu interpretante (Peirce, 1931-1958). Quer dizer, para Peirce, o signo existe na medida em que há um interpretante que atribui uma ideia a este índice ou imagem do objeto físico. Porém, o

interpretante é exterior à relação “causal” que une índice (imagem) e objeto (ideia associada).

Em síntese:

O índice pode, assim, designar uma causa indeterminada. O índice é, então, um fato que se oferece de imediato à percepção, indicando uma origem causal que pode, quanto a ela, não ser oferecida à experiência. De toda maneira, sua ocorrência convida o interpretante a remontar da percepção do efeito (o *representâmen* [o índice]) à sua fonte causal, o objeto. Enquanto portador de uma função, em essência, referencial e cognitiva, o índice denota um acontecimento situado no tempo e no espaço. Fazendo isso, ele é sempre correlato a um registro contextual. (Cardoso, 2012, p. 168).

Vemos então, mais uma comprovação de que essa linguística da que se serve a psicanálise é uma linguística que toma o corpo como referência e ponto de onde. De acordo com Peirce, um signo é “alguma coisa” que ocupa o lugar para alguém de alguma coisa. Esse signo ocupa o lugar do objeto, dessa coisa, não em todos os aspectos, “mas com respeito a uma sorte de ideia que eu algumas vezes chamei o fundamento do *representâmen*” (Peirce, 1931-58, citado por Cardoso, 2012, p. 168).

O índice sempre tem um certo grau de “incerteza semântica” que o conhecimento prévio do sujeito procura compensar (Cardoso, 2012). Para Cardoso (2012), é de Peirce que Lacan toma o conceito de signo que emprega no *Seminário VII*, porém com algumas alterações e subversões de fundo.

Algo muito interessante para nossa discussão é a relação que há para Peirce, entre o signo e o hábito. De acordo com sua teoria, segundo Cardoso (2012), uma situação semiológica “ideal” seria aquela na qual a relação entre o interpretante e o *representâmen* reitera a relação existente entre o *representâmen* e o objeto. É como se mencionássemos que o particular repete o universal em uma relação semiótica: “Com efeito, a definição pragmática do hábito considera que a plena significação de um termo só pode ser apreendida por meio de seu emprego e das consequências de seu uso, ou seja, pelas modificações que esta ocorrência acarreta” (Cardoso, 2012, p. 171). Essa “transposição” da causalidade na relação *representâmen* e interpretante funda o hábito, sendo uma afirmação própria do pragmatismo do autor que o aprisiona em uma teoria empirista da representação (Cardoso, 2012). Apesar disso, podemos pensar, com a psicanálise, que essa ligação do hábito permite entender que o corpo negro se constitui como um signo que é referido reiteradamente a uma condição de subalternização e selvageria.

Outro elemento interessante da teoria de Peirce para nossa hipótese é entender como ele considera a voz e o olhar como “protótipos da função indicial” (Cardoso, 2012, p. 172). “Para Peirce, a voz e o olhar são índices na medida em que conduzem a atenção do interlocutor na

direção da realidade à qual se refere o discurso e designam um existente com menos incerteza que um símbolo” (Cardoso, 2012, p. 172). Peirce destaca a importância do “conhecimento colateral” que é ligado à experiência sensível, e isso implica “uma caracterização não-hermenêutica do signo” (Cardoso, 2012, p. 172). Ou seja, o signo linguístico para Peirce não se reduz à infinitude do sentido, mas a uma ligação com a experiência sensível que, da mesma forma, remete ao corpo.

O uso que Lacan faz do signo de Peirce, por outro lado, apontaria para uma certa forma específica da determinação da indeterminação, tomando como referência a máxima de que o signo seria aquilo que está no lugar de alguma coisa para alguém (Lacan, 1959-60/1997). Nesse sentido:

Ao contrário da concepção de Peirce, o signo na psicanálise encarna a inconsistência da ordem simbólica, e de maneira alguma uma simples limitação cognitiva relativa ao caráter parcial de toda interpretação. Em outras palavras, não se trata de uma limitação da linguagem entendida como instrumento de mediação, mas da natureza ontologicamente contraditória da própria determinação do real (Cardoso, 2012, p. 175).

O signo é algo que representa alguma coisa para alguém, e com isso há uma ausência de equivocação, mas, ao mesmo tempo, seria mais interessante, de acordo com Cardoso (2012), considerar que o signo se apresenta como mostraçã real, e não representa (simbolicamente) alguma coisa. Isso leva à discussão da colocação lacaniana do signo no *Seminário VII* a um percurso que culmina com a noção de *Um* como “a única forma de positividade imanente ao registro do significante, a insistência da mesmidade” (Cardoso, 2012, p. 176).

Haveria, em Lacan, uma redefinição do conceito peirciano de signo que fica mais evidente a partir dos exemplos da voz e do olhar (Cardoso, 2012). Essa aproximação nos permite argumentar, dessa forma, que o corpo, entendido como uma inscrição imaginária, simbólica e real do fenótipo, pode se constituir como um signo. Para começar, a *voz* e o *olhar* “perturbam” o deslizamento semântico e introduzem uma radicalidade do gozo:

Ao contrário de Peirce, a voz e o olhar implicam, para a psicanálise, a presença de um abismo semântico, isto é, de um elemento que existe apenas enquanto impasse da simbolização. A ausência de equivocidade concerne neste caso ao caráter perturbador ou sedutor do signo indicial em função do sem-sentido que ele implica (e que, no caso da psicanálise, assume um valor de gozo) (Cardoso, 2012, p. 176).

Com Lacan, há uma reintrodução do referente na noção de signo, mas que não seria mais do que o limite interno da simbolicidade: “A ‘substância’ denotada pelo signo não é mais que a própria inconsistência interna ao universo da linguagem e, logo, de maneira alguma, um

subsistente extra ou pré-simbólico” (Cardoso, 2012, p. 176). O signo, nessa perspectiva, é a “apresentação do limite intrínseco e reflexivo da ordem simbólica” (Cardoso, 2012, p. 176). É nesse limite que o objeto *a* se torna central, por exemplo, quando Lacan expressa que “O efeito daquilo que está em pauta no tratamento analítico não é outro *representâmen* senão o objeto *a*, do qual o próprio analista se faz o *representâmen*, no lugar do semblante” (Lacan, 1971-72/2012, p. 225)

Em síntese, a rigor, o signo não representa, ele “é o nada inerente à ordem simbólica que, de súbito, se ‘mostra’ no interior do campo da experiência” pois a ontologia é uma máscara do Um (Cardoso, 2012, p. 177). Nas palavras de Cardoso (2012), um interlocutor que “facilita” uma apropriação da teoria do signo de Peirce a Lacan:

...o signo é o Um simbólico que marca a presença do irrepresentável no seio da representação, não como forma qualitativamente sensível ela-mesma, mas como exigência de simbolização ou de captação de gozo. Ou seja, um Signo é aquilo escreve Um gozo para alguém (Cardoso, 2012, p. 177)

Dessa forma, testemunhamos uma apropriação lacaniana do signo de Peirce, que culmina com a equivalência do *representâmen* de Peirce com o objeto *a*. Isso implica, então, que o que está no fundo do signo remete ao pulsional e, em consequência, ao gozo - substrato linguístico da ideia da palavra como aparelho de gozo e não de comunicação. Além disso, se tomássemos o hábito do ponto de vista lacaniano, ele repousaria “sobre o caráter insensato da ordem da linguagem e sobre o gozo aí envolvido para um sujeito qualquer” (Cardoso, 2012, p. 177). Quer dizer, que a reiteração do enlace que o signo produz, nessa perspectiva, também remete ao gozo aí envolvido.

Isso é interessante porque permite entender que, quando falamos do corpo como signo em nossa hipótese, estamos referindo a um signo e a um processo de ligação sgnica que está para além do simbólico e que tem uma parcela de gozo envolvida. Ainda que esta noção do objeto *a* como o *representâmen* possível (ou presença sem significação) e a revisão da noção de *Um* apareçam em Lacan somente no *Seminário XIX*, é interessante salientar que a noção de objeto *a* ganha destaque precisamente a partir do *Seminário X* e *XI*, os dois que serviram de âncora para a interlocução possível da psicanálise com o campo decolonial nesta pesquisa. Estamos advertidos que não é possível fazer uma apropriação conceitual sem levar em consideração que se tratam de dois seminários com uma boa distância de tempo (entre o *Seminário X* e *XX*) e de decisivas elaborações conceituais. Porém, podemos pensar que a partir do *Seminário X* Lacan inaugura um giro conceitual e clínico que implica, cada vez mais, a

introdução do gozo no campo da linguagem e menos em oposição a esta, até concluir com a noção de *Um* e de ser falante, por exemplo. Não é gratuito que, na procura por uma pergunta psicanalítica pelo colonialismo interno e o inconsciente, tenha sido preciso se servir desse Seminário e do seguinte. É no seguinte, sobre os *Quatro conceitos fundamentais*, que entendemos aparecer a última versão do esquema óptico que retomaremos para formular nossa questão.

Entendendo que o signo do qual Lacan se serve a partir do Seminário sobre *A ética* é o signo de índice de Peirce, e com esse desdobramento apoiado em Cardoso (2012), gostaríamos de avançar para propor que, dentro desse contexto teórico, seria possível introduzir o corpo negro como um signo que aponta para o pior, o animalesco, a primitividade e a hipersexualização, entendendo que a voz e o olhar em jogo, como experiências sensíveis e de gozo, possuem aí um papel fundamental. Podemos lançar a pergunta acerca de como esse corpo ligado ao fenótipo, como signo, aparece nos três registros. Primeiro, o corpo na vertente imaginária como uma apropriação da imagem que se tem dos corpos com traços herdeiros da diáspora africana. O corpo na vertente simbólica, ao se inscrever em um processo de significação que, orientado pelo objeto *a*, pelo gozo, se inscreve dentro de um marco simbólico que coloca um véu [fetichista?] sobre aquilo que é atribuído a esse corpo. E uma vertente real, que se coloca a partir do olhar racista, vazio da pulsão escópica, que carregaria uma porção importante de gozo, ao mesmo tempo no efeito que esse olhar racista teria para o corpo do ser falante que é cristalizado nesse olhar, se sua miragem se forja a partir do enquadre discursivo apoiado nos significantes mestres do discurso da branquitude. Arriscamo-nos na hipótese de que poderíamos desenhar o corpo negro como signo de Peirce, tomando como referência a tríade do signo:

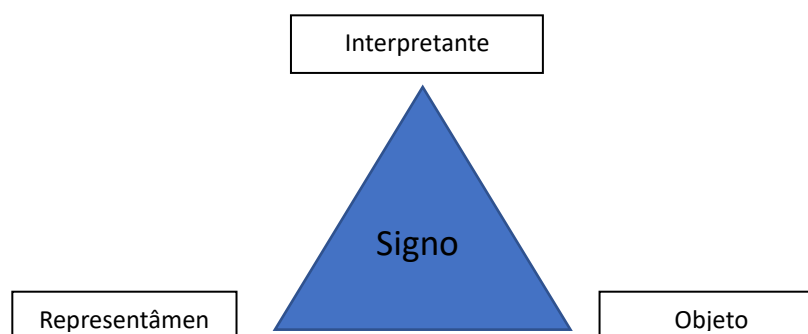


Figura 8. O signo linguístico em Peirce.

De acordo com Meira et al (2017), o *representâmen* é “aquilo que funciona como signo para quem o percebe” (p. 159), o objeto seria “aquilo que é referido pelo signo” e o interpretante

“o efeito do signo naquele ou naquilo que o interpreta” (Meira et al, 2017, p. 159). Dentro dos diferentes tipos de classificações do signo pela dimensão do objeto (índice, ícone e símbolo), interessa à nossa discussão o índice, que seria “um signo que se aproxima de alguma ligação com a existência... tem relação direta com o objeto e nos mostra algo que aconteceu e vai acontecer... necessita algo para existir” (Meira et al, 2017, p. 160).

Nos *Excertos* de Peirce, é possível identificar algumas definições mais explanadas. Por exemplo, a ideia de que o corpo é essencial para a comunicação:

A fim de que uma forma possa ser estendida ou comunicada, é necessário que ela tenha sido realmente corporificada em um sujeito, independentemente da comunicação; e é necessário que haja outro sujeito no qual a mesma forma esteja corporificada somente em consequência da comunicação. (Peirce, em Santaella, 2020, p. 58)

Representâmen é equivalente ao signo nessa perspectiva. O signo pode ser entendido como um sinal ou manifestação fenomenológica de alguma coisa que já pode agir como signo, enquanto esteja em situação de comunicação. Como signo, substitui alguma coisa, que é o objeto da tríade. Agora, o interpretante é a imagem automática que aparece na cabeça de quem está no processo de comunicação (Santaella, 2020). Dessa forma, podemos propor, como pergunta, a partir de uma apropriação do signo de Peirce para introduzir a hipótese do corpo negro como signo, se podemos assim tomar a perspectiva de leitura analítica de nossa hipótese:



Figura 9. O corpo negro como signo.

O que se reitera nessa experiência do signo é a diferença colonial e racial que se inaugura com a colonização das Américas, segue na segunda onda colonial do continente africano, e que remete ao pior. Isso também se constitui como a função desse signo: a de sustentar a perenidade da diferença colonial e racial em um modo de gozo velado. Com esta subversão lógica que colocamos como hipótese, o *representâmen*, como experiência sensível, acontece pelos traços da negritude *visíveis* aos olhos e que preenchem o vazio do olhar, como gozo escópico, com a

materialidade significativa. Também fixa, como insígnia na cor da pele, no cabelo e no rosto, entre outros.

O objeto ao qual esse sinal, que age como *índice*, remete é a diferença colonial e racial absoluta que coloca o outro racializado no pior, como selvagem, como hipersexualizado, como subumano, como feio, entre outros. Sem querer anular a possibilidade de que a ideia do interpretante abra condições singulares de significação, tomamos a matriz acima para trabalhar o racismo à brasileira, que é velado, mas que implicitamente faz uma ligação sgnica, na qual o corpo e a experiência corporificada com relação à racialização, agem juntos. Com isso, torna-se um signo fechado, que se insere na linguagem na forma de insígnias ($S_1 \diamond a$) e que age de forma silenciosa e com o menor uso de palavras possíveis.

É importante destacar que esse signo não somente age para um sujeito branco, mas também, e especialmente, para o próprio sujeito negro que, imerso na lógica colonial, olha para seus sinais da negritude e os interpreta como referência do pior. Podemos retomar o caso do homem chicoteado nas ruas de Rio de Janeiro neste ano de 2023 como uma forma em que o corpo negro é lido *automaticamente* como sinal da diferença racial que remete a uma subalternidade que é tomada pela via do pior. O trabalho clínico e político radicaria em um deslocamento na parte do *interpretante* desse signo, daí que a “releitura” seja uma estratégia da qual conseguimos lançar mão. Seguindo essa hipótese, é preciso entender, assim, como se produz esse enquadre signico a partir da ideia de que o olhar, como umas formas de manifestação da pulsão, pode conter uma boa proporção de gozo, especialmente se tomamos esse olhar como um *olhar racista*.

c. O olhar racista e o fenótico: cristalização e insistência colonial.

Foi de restos que fizemos esta pesquisa, e é assim que chegamos no olhar como um resto atemporal da colonização, que reverbera nos fenômenos coletivos associados ao racismo, assim como na experiência do sofrimento de pessoas negras. Tentamos dar um passo a mais agora para pensar o olhar racista como um resto da colonização que toca de forma particular subjetividades no Brasil, país marcado por um racismo ligado ao fenótipo.

Se o corpo negro é um signo, a violência com a qual se age contra ele pode ser entendida com um correlato pulsional de uma proporção equivalente. Em uma conversa como uma amiga psicanalista, Marcela Santos, e quando discutíamos o absurdo da resposta tão imediata que o racismo tem no corpo de sujeitos negros, diante do apontamento da minha parte da questão óptica envolvida nisso, do lado dela, surge o ato falho de um “fenótico” para falar de fenótipo.

Assim, nasce nossa questão: como subverter o esquema óptico de Lacan para introduzir a dimensão da raça e da etnia tomando-o como um esquema *fenôptico*, sem perder de vista o rigor conceitual presente neste aparelho escópico?

A reflexão sobre o olhar aparece de forma mais detalhada e central em Lacan no *Seminário X* e no *Seminário XI*. Antes de contornar essa pergunta, vamos extrair algumas considerações sobre o olhar para Lacan. A reflexão sobre o olhar pode ser localizada na lição do seminário sobre *A Angústia* denominada *As pálpebras de Buda*. Nela, Lacan esclarece que, com relação ao objeto, “é de uma relação permanente com um objeto perdido como tal que se trata. Esse objeto *a*, como cortado, presentifica uma relação essencial com a separação como tal” (Lacan, 1962-63/2005, p. 235). A separação “essencial de uma certa parte do corpo, de um certo apêndice, torna-se simbólica de uma relação fundamental com o próprio corpo, para o sujeito doravante alienado” (Lacan, 1962-63/2005, p. 235-236).

Se bem a lição se enquadra no interesse de Lacan em pensar a dialética sobre a angústia se deslocando para a questão do desejo e da definição desse objeto como sempre perdido nos diferentes níveis da experiência corporal em que se produz o corte, há alguns apartados que isolam a questão do olhar. Mas, antes de retomá-los, é nosso interesse lembrar as colocações de Lacan sobre como essa experiência de corte constitui o suporte e substrato de qualquer função da causa do desejo, sendo que a função da causa é a própria função do objeto. “É essa parte de nós que é aprisionada na máquina e fica irrecuperável para sempre. Objeto perdido nos diferentes níveis da experiência corporal em que se produz seu corte, é ela que constitui o suporte, o substrato autêntico, de toda e qualquer função da causa” (Lacan, 1962-63/2005, p. 237). E essa parte é sempre parcial.

O olhar se constitui, assim, como um efeito desse corte e um dos objetos do desejo, que movimenta o desejo do corpo do Outro (Lacan, 1962-63/2005), como sendo o próprio corpo. “Esse lugar que é o Grande Outro, isto é, aqui, o corpo” (Lacan, 1968-69/2008, p. 301). Daí que o corpo seja indispensável nesse caso, não só do ponto de vista imaginário, mas do real em jogo a partir desse corte. A noção de ser falante, aquele que fala com seu corpo sem saber, só emerge no *Seminário XX*, mas é interessante constatar como no *Seminário X* já há algumas afirmações que permitem radicalizar o destaque que Lacan dá para a incidência do gozo no corpo:

Qual é a natureza do conhecimento que já existe na fantasia? Não é nada além disto: o homem que fala, o sujeito, a partir do momento em que fala, já está implicado por essa

fala em seu corpo. A raiz do conhecimento é esse engajamento no corpo. (Lacan, 1962-63/2005, p. 241).

Porém, nesse momento, não é corpo como participante na sua totalidade que interessa para Lacan, mas em sua parcialidade de gozo. E nisso encontramos uma afirmação isolada que pode justificar pensar que o racismo não pode ser tratado de forma indiferente para a psicanálise ou reduzido exclusivamente ao imaginário:

Não é que salientemos que só os olhos são necessários para ver, mas sim que nossas reações são diferentes, conforme nossa pele esteja ou não imersa numa certa atmosfera de cor, como nos observou Goldstein, a quem não faltaram experiências perfeitamente válidas (Lacan, 1962-63/2005, p. 241).

Ao mesmo tempo, o corpo não é separado da significação e, pelo contrário, aquilo que está separado como gozo está em diálogo com a dialética significante:

Não se trata do corpo como algo que nos permita explicar tudo, por uma espécie de esboço da harmonia do *Umwelt* com o *Innenwelt*, mas é que sempre há no corpo, em virtude desse engajamento na dialética significante, algo de separado, algo de sacrificado, algo de inerte que é a libra de carne (Lacan, 1962-63/2005 pp. 241-242).

Para Lacan (1962-63/2005), sempre há no corpo algo de inerte, de sacrificado: a libra de carne. É sempre com nossa carne que teremos que saldar a dívida. Essa libra de carne se relaciona, assim, com o objeto *a* sempre perdido e evidenciado no lugar em que se faz cada corte. O objeto *a*, como já reiteradamente colocamos, tem a função de resto: “É aquilo que sobrevive à provocação da divisão do campo do Outro pela presença do sujeito” (Lacan, 1962-63/2005, p. 243).

Dessa forma, encontramos que o resto é importante porque resiste ao encontro com o significante “puro”. O que seria um significante puro? Acreditamos que seja um significante desarticulado dos efeitos de significação, como som, algo parecido ao que vimos no capítulo anterior, a parte do significante que é efetivamente puro som, fonema falado. É interessante que isso permite estabelecer uma ponte quase “atemporal” entre esse Seminário X e o *Seminário XX* que nos auxiliou na compreensão do ser falante como uma categoria de análise importante para pensar a colonização.

É nesse contexto, e tomando o olhar como um dos objetos parciais onde acontece o corte, que Lacan começa sua elaboração dessa parcialidade a partir da estátua do Buda que ele visita no Japão - visita prévia ao começo de seu seminário -, indicando que o desejo é ilusão

para o budismo. Ele se baseia na ambiguidade que existe nessa estátua, na qual, dependendo do ângulo, é possível atribuir um olhar à estátua.



Figura 10. Imagens de Nyoirin Kannon Bosatsu. Monastério feminino em Tōdai-ji Ou Chugu-ji em Nara.

Essa ambiguidade permite que ele afirme que “o olho já é um espelho” (Lacan, 1962-63/2005, p. 246), pois organiza o mundo com o espaço:

Reflete aquilo que é reflexo no espelho, mas, para o olho mais penetrante, é visível o reflexo que ele mesmo carrega do mundo, nesse olho que ele vê no espelho. Numa palavra, não há necessidade de dois espelhos opostos para que logo sejam criados os reflexos infinitos do palácio dos espelhos. A partir do momento em que existem o olho e um espelho, produz-se um desdobramento infinito de imagens entrefletidas (Lacan, 1962-63/2005, p. 246).

O olhar então remete à experiência do sujeito com o espelho e com a própria constituição da sua imagem corporal, processo que tem um grande componente imaginário, mas também simbólico (de enquadre) e real a partir daquilo que insiste em não ser capturado. Para Lacan (1962-63/2005), a imagem do espelho não reflete nada em si mesma. Isso já aponta para um vazio próprio da experiência do olhar. Antes do espaço existe o Um que

... contém a multiplicidade como tal, que é anterior ao desdobramento do espaço como tal – espaço que nunca é senão um espaço escolhido, onde podem caber coisas justapostas, desde que haja lugar. O fato de esse lugar ser indefinido, ou infinito, não altera em nada a questão (Lacan, 1962-63/2005, p. 247).

Na lição seguinte sobre *A boca e o olho*, Lacan inicia realocando os objetos pensados por Freud, questionando se o genital é realmente um objeto homogêneo e completando a lista

dos objetos seios e fezes - objetos da demanda - com a voz e o olhar - objetos do desejo. Para tal fim, delineia que o objeto é definido em sua função por seu lugar como *a*, “o objeto que funciona como resto da dialética do sujeito com o Outro, ainda está por ser definido em outros níveis do campo do desejo” (Lacan, 1962-63/2005, p. 252).

Pensando a angústia como um articulador essencial na relação do desejo com a função de objeto para o sujeito, Lacan menciona que, em cada momento da estruturação do desejo, é preciso localizar o ponto de angústia e isso não escapa ao olhar, como um dos objetos parciais, agora formando parte dos objetos de desejo. Lacan (1962-63/2005) questiona, enfaticamente, que a pulsão oral seja o caminho utilizado pela psicanálise para localizar a origem dos impasses na estruturação do desejo. Sobre a pulsão oral, ele avança indicando que o que interessa é a função dos lábios, da sucção, que acontece por meio de uma borda. O bebê, então, seria a encarnação de um corte. Inclusive, chega a afirmar que os significantes mais fundamentais são articulados de forma “basal” e modulados no nível dos lábios. Para Lacan, a mama se apresenta como algo intermediário entre o rebento e sua mãe, ou seja, entre a mama e o próprio organismo materno reside o corte. Isso se sustenta no fato de a relação com a mama ser mais primitiva que o próprio aparecimento da placenta. Assim, na oralidade, o objeto parcial seria o seio e o ponto da angústia estaria no nível da mãe como fantasia de ressecamento do seio. Isso mostra que o ponto da angústia está no Outro.

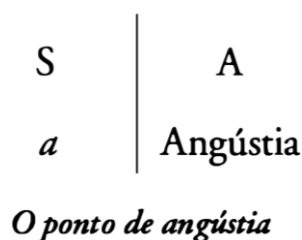


Figura 11. Ponto da angústia. Fonte: Lacan (1962-63/2005).

Com isso, podemos entender que o corte que produz *a*, ao mesmo tempo produz um ponto de angústia no Outro. O psicanalista francês subverte a máxima freudiana sobre a anatomia ser o destino para pensar que o corte é o destino do desejo, o que implica que “a função de corte é o destino” (Lacan, 1962-63/2005, p. 259).

Dando continuidade às elaborações da lição anterior, Lacan menciona que “o desejo é ilusório... porque sempre se dirige a um outro lugar, a um resto, um resto construído pela relação do sujeito com o Outro que vem substituí-lo” (Lacan, 1962-63/2005, p. 262). Esse local do

ponto de angústia se coloca a partir do olhar, no qual coincidem desejo, objeto e ponto de angústia:

É aí que intervém o que se encerra na essência mais secreta do que tenho anunciado, há muito tempo, sob a forma do estádio do espelho, e que nos obriga a tentar ordenar numa mesma relação o desejo, o objeto e o ponto de angústia - a saber, esse novo objeto a (...): o olho (Lacan, 1962-63/2005, pp. 262-263).

Para Lacan, nesse novo campo da estruturação do desejo, aparece o ponto zero como aquilo que é correlato do objeto pequeno *a* da fantasia “cuja extensão sobre todo o campo da visão é fonte, para nós, de uma espécie de apaziguamento, traduzido desde sempre pelo termo contemplação” (Lacan, 1962-63/2005, p. 264). Dessa forma, na figura do Buda, há uma suspensão do dilaceramento da função do desejo, como suspensão frágil e essa imagem parece nos levar a esse ponto zero, “na medida mesma em que as pálpebras baixadas preservam-nos da fascinação do olhar, ao mesmo tempo que no-lo indicam” (Lacan, 1962-63/2005, p. 264). É uma figura que, no visível, está inteiramente voltada para o invisível, mas nos poupando dele:

Em síntese, essa figura toma totalmente a seu encargo o ponto de angústia e suspende, anula, aparentemente, o mistério da castração. Foi o que quis apontar da última vez com meus comentários e com a pequena pesquisa que fiz sobre a aparente ambiguidade psicológica dessas imagens. (Lacan, 1962-63/2005, p. 265).

Para concluir seu comentário sobre o olhar, Lacan indica que nesse momento o ponto de desejo e o ponto de angústia coincidem e o desejo não existe sem o outro objeto que chama de angústia. O desejo não existe sem o objeto. O olhar, torna-se, dessa forma, um objeto parcial, mas também um objeto do desejo como desejo pelo Outro.

Mesmo com toda a importância que o seminário sobre *A Angústia* carrega para as considerações sobre a psicopatologia e os fenômenos associados à psicose que tocam a dimensão do olhar, é, possivelmente, no *Seminário XI sobre Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise* que Lacan elabora seu comentário mais preciso sobre a dimensão do olhar ligado a uma forma de pulsão parcial. Esse comentário que se delonga por várias lições pode ser considerado um “desvio” dos quatro conceitos fundamentais, mas é possível entendê-lo como uma resposta ao recém-publicado livro de Merleau-Ponty sobre *O visível e o invisível*, especialmente a seção, traduzida para o português, como *O entrelaçamento - o quiasma* (Ponty, 1964/2019).

No *Seminário XI*, o comentário de Lacan (1963-64/1988) sobre o olhar é um pouco mais prolongado que no seminário anterior. A partir de uma menção a Merleau-Ponty, Lacan (1963-64/1988) vai exprimir a formalização de algo que está anterior ao olho, de algo que está além

do visível: um empuxo daquele que vê (Lima, 2022). O que está em jogo é a pré-existência do olhar como tal. A *esquize* que se coloca como questão não é entre o visível e o invisível: “O olhar só se nos apresenta na forma de uma estranha contingência, simbólica do que encontramos no horizonte e como ponto de chegada de nossa experiência, isto é, a falta constitutiva da angústia de castração” (Lacan, 1963-64/1988, p. 76). A esquize que se propõe é entre o olho e o olhar. Lacan (1962-63/1988) se delonga bastante sobre a distinção entre esses dois elementos e coloca no centro dela a função da mancha, que permite distinguir a função do olho da função do olhar.

Acreditamos que esta seção nesse Seminário se constitui como uma resposta às questões colocadas no anterior, por exemplo, quando Lacan (1963-64/1988) sugere que o olhar é um objeto inapreensível e desconhecido, e a ideia de um ver-se vendo-se é uma ilusão. Mas, é a partir da pergunta, ou melhor, da afirmação de que o olhar não desaparece quando se olha, que Lacan vai acudir à arte, e ao “olhar do pintor” para desdobrar sua argumentação. Esse olhar que encontra, o olhar que se vê, “de modo algum é um olhar visto, mas um olhar imaginado por mim no campo do Outro” (Lacan, 1963-64/1988, p. 87). O olhar que se trata é a presença de outrem como tal.

Lacan se serve de várias expressões artísticas para manifestar uma tese que ele coloca no final da seção: o olhar engana o olho. É assim que ele se serve do quadro *Os embaixadores* de Hans Holbein no qual existe um crânio escondido, se o quadro for olhado pelo lado lateral direito, por exemplo.



Figura 12. Os Embaixadores de Hans Holbein. Fonte: Lacan (1963-64/1998).

Com esse exemplo, a função das imagens implica a ligação de uma correspondência ponto a ponto e isso é o que permite estabelecer a anamorfose¹² como a relação de uma imagem ligada a uma superfície em um ponto geometral (Lacan, 1963-64/1988). Há um espaço geometral da visão que está para além do olhar (p. 89), ele é reconstituível pelo cego, pois, na perspectiva geometral, trata-se da demarcação do espaço e não da visão. A função da visão faz aparecer o olhar, em sua função pulsátil, explosiva e estendida, ele é uma armadilha do olhar: “Em qualquer quadro que seja, é precisamente ao procurar o olhar em cada um de seus pontos que vocês o verão desaparecer” (Lacan, 1963-64/1988, p. 91).

Assim, vemos que o olhar está, por um lado, como objeto e, pelo outro, ligado ao sujeito, o olho. E Lacan vai além disso, a propor o elemento pulsional desse olhar, e na relação de *a* com o olhar (o que está fora) e com o olho (separação, castração, inveja, por exemplo). Encontramos, assim, que o olhar tem uma função além da fenomenológica: é o ponto pulsional que configura algo no corpo.

¹² Entendo-a como técnica utilizada para representar um fenômeno ou objeto em uma superfície dos espaços de forma proporcional ao fenômeno real, mas não na sua área real. É uma deformação de uma imagem a partir de um movimento óptico.

Na sequência, Lacan vai desdobrar a sua pergunta pela função do olho, sob a pergunta “Qual é ele, o desejo que se pega, que se fixa no quadro?” (Lacan, 1962-63/1988 p. 95).

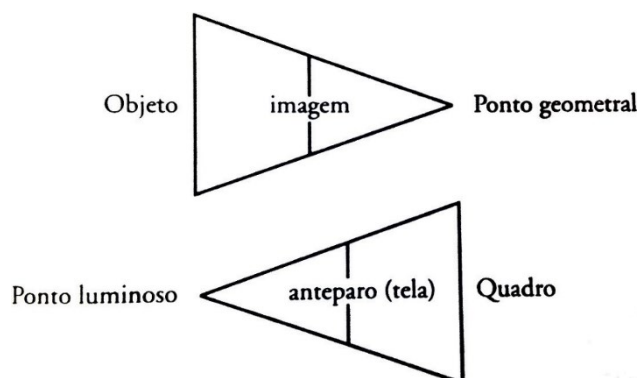


Figura 13. Ponto geométral e ponto luminoso. Fonte: Lacan (1963-64/1988).

Para Lacan, essa dimensão geométral permite entender como o sujeito é preso e captado no campo da visão. O exemplo do quadro acima ilustrado mostra que, como sujeitos, estamos “para dentro do quadro literalmente chamados, e aqui representados como pegos” (Lacan, 1963-64/1988, p. 91). Essa caveira que aparece a partir de um afastamento do quadro “reflete nosso próprio nada” e mostra a relação evidente ao desejo que resta enigmático (Lacan, 1963-64/1988).

E aqui é importante acompanhar o esclarecimento de Lacan de que quando se toca a questão do olhar, não se fala somente da visão, pois não é só o olho que é fotossensível, mas toda a superfície do tegumento (Lacan, 1963-64/1988). A importância da mancha no quadro se torna evidente neste momento do Seminário, e cabe perguntar se podemos pensar o corpo negro como uma mancha na imagem universalizada da branquitude. Acreditamos que, com a retomada do esquema óptico mais à frente, seja possível traçar essas perguntas.

Na pintura, “é o sujeito, como olhar, que o artista pretende, a nós, se impor” (Lacan, 1963-64/1988, p. 102). Olhando para os quadros que não têm uma figura humana, Lacan afirma que “vocês terão o sentimento da presença do olhar” (Lacan, 1963-64/1988 p. 102). Por exemplo, o expressionismo oferece algo como pastagem para o olho, mas convida a quem olha o quadro a depor seu olhar.

Continuando na lógica da arte, Lacan cita a importância do “trompe-l’oeil”, ou seja, de um efeito de tapeação-do-olho, mediante o qual o espectador cai na indistinção, ou pelo menos hesite nela, entre imagem pintada e o que ele poderia considerar imagem ‘real’. Nesse sentido,

aparece a afirmação de que o olhar teria a função, então, de enganar o olho. Um triunfo do olhar pelo olho. Do pintor no aficionado. É importante destacar o exemplo de Zeuxis e Parrásios que Lacan cita, no qual, em uma competição pelo maior realismo em uma pintura, o último pintor consegue enganar o espectador ao pintar um quadro que simulava a própria embalagem do quadro, enganando os olhos do artista e ganhando o desafio.

Esse percurso de Lacan permite chegar ao ponto essencial onde encontramos que o olhar engana o olho, aparecendo assim como puro gozo e pulsão que pode estar esvaziada de uma significação. Se o olhar engana o olho, podemos pensar que um olhar racista engana a visão? Lembro-me de um dos capítulos de *Black Mirror* denominado “Baratas” em que os soldados são “enganados” por um filtro nas suas lentes que faz enxergar os inimigos como baratas que precisam ser exterminadas, desumanizando e impedindo qualquer interpelação dessa certeza.

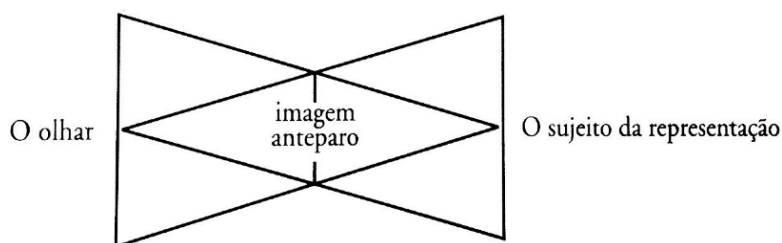


Figura 14. Funcionamento do registro escópico. Fonte: Lacan (1963-64/1988).

Lacan (1963-64/1988) avança para juntar seu esquema anterior e pensar a relação do olhar com o sujeito da representação. Assim, o olhar está do lado de fora. O lugar do anteparo é central, pois, diante do quadro, o sujeito é elidido como sujeito da representação no plano geometral. Assim, o quadro não joga no campo da representação e a pintura é o equivalente ao mimetismo nos homens (Lacan, 1963-64/1988). Quer dizer, o olhar tem a força de conduzir o sujeito até um engano tal que seu corpo pode vir a ser “alienado” pela imersão que o quadro visa produzir no sujeito, daí a importância do “trompe-l’oeil” na pintura. Assim, “é a esse registro do olho como desesperado pelo olhar que devemos chegar para sacar a ação pacificadora, civilizadora e encantadora, da função do quadro” (Lacan, 1963-64/1988, p. 116). O sujeito é separado pelo que o olhar introduz de fascinatório: a satisfação do outro.

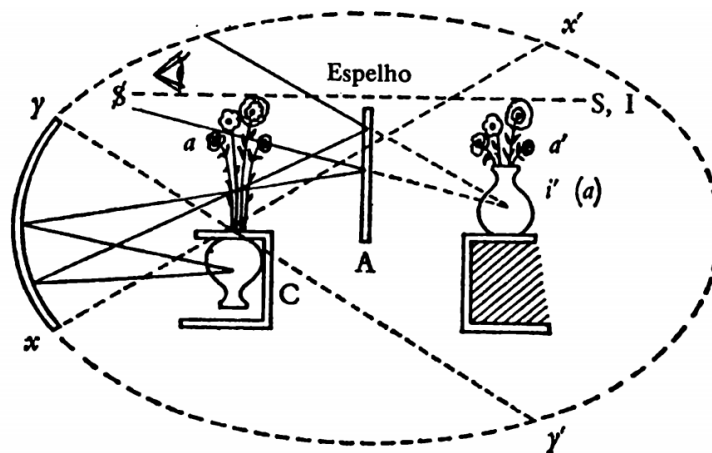


Figura 15. Esquema óptico. Fonte: Lacan (1963-64/1988).

Lacan retoma seu esquema óptico, primeiramente referido no *Estádio do espelho* e utilizado depois no texto sobre *Observações sobre o relatório de Daniel Lagache*, assim como no Seminário sobre *A angústia*. Ele (Lacan, 1963-64/1988) se refere novamente ao dito esquema para indicar que é no espaço do Outro (A), como espelho plano, que o sujeito se vê e esse é ponto de onde ele também se olha no espaço, assim como o ponto de onde ele fala, pois “... é no lugar do Outro (A) que ele começa a constituir essa mentira verdadeira pela qual tem começo aquilo que participa do desejo no nível do inconsciente” (Lacan, 1963-64/1988, p. 137). Lacan (1962-63/2005) é enfático no seu Seminário anterior ao indicar que a imagem especular não consegue capturar todo o investimento libidinal e que sempre há algo que resta. Com essa colocação, gostaríamos de avançar com nossa hipótese de o olhar racista ser uma condensação de gozo que revive, no núcleo de uma situação colonial cotidiana, uma cena colonial antiga e cristalizada.

O esquema óptico é um desenvolvimento de Lacan que parte das suas primeiras elaborações sobre a estruturação subjetiva, presentes no *Estádio do espelho*, na qual é possível entender a relação imaginária por excelência que produz a função do eu e a importância que tem o olhar do Outro para a constituição de uma imagem corporal unificada. Podemos dizer, assim, que a experiência óptica é “necessária” para a constituição de um sujeito, especialmente na sua corporeidade, na relação do sujeito com seu próprio corpo em uma dimensão mais imaginária, mas, ainda assim, é uma experiência que sempre deixa restos.

De acordo com nossa hipótese, o esquema óptico evidencia um resto que seria, como *a*, um olhar racista que insiste e retorna sempre da forma mais violenta, pois é importante mencionar que a operação do olhar não está dialetizada pela lógica da significação. Como

vimos, o olhar pode enganar o olho e alienar o sujeito da representação. Dessa forma, isso poderia explicar a facilidade com a qual um sujeito com um corpo herdeiro da diáspora africana é colocado em um lugar determinado a partir da reminiscência de uma cena colonial de outrora, como o chicote para as pessoas escravizadas “desobedientes”, nas ruas da zona sul do Rio de Janeiro no século XXI.

No detalhe do esquema, praticamente nada muda na forma como estão localizados os elementos. Porém, há pontuações que permitem estender essa noção para além da tentativa de universalização do olhar e da constituição da imagem corporal em termos estruturais. Por exemplo, o espelho plano, como grande Outro (A), age como aquele que produz o enquadre da imagem. Pensamos que o A enquadra o corpo a partir da configuração simbólica de um plano geométrico, porém, esse Outro, que tem as marcas obscenas de gozo dos antepassados e da própria história colonial, como vimos, enquadra alguns traços específicos como signos do pior.

As flores, constituem-se como pequenos *a* que são ligados às pulsões parciais, tal qual como Lacan nos ensina, e o vaso é o que dá contorno a essa corporeidade ligada à pulsão e ao autoerotismo. Porém, nesses pequenos *a* podemos incluir as insígnias de corpo e as insígnias fenotípicas dos corpos negros, que são capturadas pelo vazio do empuxo do olhar racista que reflete a imagem do espelho côncavo no plano e que lhe designa um “contorno” ou destino simbólico: o do pior. Como argumentamos previamente, acreditamos que a violência colonial e o gozo envolvido nela não podem ser reduzidos a uma ausência de simbólico. Pelo contrário, o simbólico, como aquilo que enquadra, pode encobrir ou velar o racismo e a herança colonial presentes no discurso da subjetividade de nossa época.

Dessa forma, a dimensão simbólica que esse A carrega é muito importante para manter velado esse olhar racista sob argumentos que criam uma ficção que dá contorno, ilusão, às situações da cotidianidade que escondem cenas coloniais arcaicas. O sujeito como \$ não se restringe ao branco ou ao negro, mas a todo aquele ser falante que herda algo do passado colonial. Daí que o olhar racista possa ter uma expressão na violência que se dirige de pessoas brancas a pessoas negras, como acontece no caso do chicote, do assédio sexual em mulheres pretas, da violência obstétrica focalizada em maior proporção em mulheres negras ou nas diversas manifestações de desumanização que o racismo ao negro manifesta. Mas, também, é preciso pensar na própria experiência do sujeito negro perante o espelho e na própria relação com o corpo, de forma mais exemplar com o cabelo, único traço da negritude possível de ser “apagado” sem nenhuma intervenção cirúrgica.

Esse movimento de captura do olhar também poderia entender como a violência policial, que toma como maiores vítimas a pessoas negras muitas das vezes, é exercida por policiais negros, algo que previamente foi explorado em outro momento por um colega psicanalista a partir de uma expressão de racismo de um policial negro a um adolescente negro quando fala para ele: “macaco, desce daí” (Siqueira, 2021). Com isso, queremos dizer que o olhar racista é uma experiência que está para todos, todas e todes e que é transmitida de uma forma difícil de “explicar”, mas está aí o caráter contingencial (e até místico) que a psicanálise trata. Lembro-me da anedota de uma prima branca, cuja primeira lembrança de contato com uma pessoa negra retinta remete a sua primeira infância quando, em um ônibus, entra em choro, assustada diante da presença de um homem negro. Essa surpresa é relatada também por Fanon (2008) quando evidencia as cenas nas quais é abordado em função da sua negritude na rua, inclusive por crianças que apontam para ele como “um negro”.

Se tomamos o *a* da cena como aquilo que resta e o reinterpretemos como objeto *a* do mais-de-gozar, tal qual como Lacan menciona alguns anos depois (Lacan, 1960-72/1991), entendemos que esse olhar racista se constitui como uma abertura que enuncia um gozo em jogo. Nesse caso, é um gozo ligado ao olhar como pulsão escópica, uma fascinação-perversão que podemos evidenciar na figura que suscita a mulher negra, ora domesticada durante todos os dias do ano e objetificada e exaltada como símbolo sexual no Carnaval (Gonzalez, 1983). O que resta para o tratamento psicanalítico e para os movimentos sociais e políticos, mas não apenas, é a incidência do olhar racista na constituição da subjetividade e no sofrimento específico ligado ao racismo. E com o olhar vem a desumanização. O olhar engana o olho e, no caso do racismo, o olhar racista engana o olho de quem vem ver para as insígnias de um corpo negro colocando um imperativo que aponta: “Isso aí não é humano” e autorizando, assim, o despojamento do corpo negro e uma depreciação dele.

Ficou evidente com Lacan que a relação com o olhar não se reduz de forma nenhuma ao imaginário, por isso, o trabalho clínico não se trata simplesmente de uma saída pela desidentificação com esse lugar ou a um apontamento na interpretação dessa condição que desfaça uma montagem imaginária. O olhar racista, com seu gozo em jogo, insiste, apesar de um exercício de tomada de consciência, pois ele é gozo. Nesse sentido, uma perspectiva que tome o trabalho do gozo no horizonte de uma análise se torna necessária. Com uma breve indagação pelo lugar do corpo negro como um signo na clínica psicanalítica encerramos nossa pesquisa.

d. A releitura de um corpo e a clínica antirracista.

De forma particular, acho interessante sustentar uma prudência e distância de afirmações que localizam uma clínica antirracista como pronta na psicanálise. Isso não porque não seja possível, mas porque o movimento antirracista que as ciências sociais aplicam há anos implica uma radicalidade no tratamento coletivo do racismo, a pedagogia antirracista remete a um coletivo, a uma saída coletiva, como ensinou o professor Lynn Mario. Contudo, é difícil para uma psicanálise do resto, como dissemos em um momento anterior, escapar da singularidade como uma orientação. A singularidade pode conversar com o movimento coletivo antirracista, mas é uma conversa que tem várias nuances. Daí a existência de tensões entre a psicanálise que procura tratar o mal-estar e o sofrimento coloniais e o campo dos estudos étnico-raciais, pós/de/contra coloniais.

Sob essa advertência, acredito que seja possível dar um passo à frente visando a uma posição antirracista no horizonte da clínica da psicanálise. Senão antirracista, uma clínica que reconheça o lugar do racismo e o antirracismo na constituição e desalienação do sujeito. Tratamos de algo parecido ao que Miriam Debieux Rosa propõe como psicanálise implicada, na qual é possível entender como a história e os discursos do Outro constituem a subjetividade (Rosa, 2022). É também o caso da ocupação antirracista da psicanálise, em que se questiona a neutralidade do analista e a participação dele nos fenômenos geopolíticos, incluindo, nesse caso, o racismo como algo que precisa ser subvertido pela psicanálise na prática clínica (Guerra et al, 2021).

A contribuição possível a essa questão parte da hipótese do corpo negro como signo. Se o corpo negro é um signo, ele é suscetível de leitura e de releitura. Denunciar o racismo, apontar o racismo e nomear a violência, produto do olhar racista, implica uma leitura. Mas, se formos mais longe, podemos pensar que uma leitura não é uma explanação de sentido, mas a possibilidade de localização de pontos de gozo. Ao mesmo tempo, se há leitura, por que não uma releitura?

Miller (2011/2016) localiza o saber-ler e o bem-dizer, “slogan” da ética da psicanálise, como pontos equiparáveis que estão do lado do analista e que se transferem para o analisando. Para ele, a psicanálise participa da retórica, mas o saber ler faz a diferença. Daí que a psicanálise seja uma questão não somente de escuta, mas também de leitura, pois há uma distância entre falar e escrever.

O autor distingue o semblante como a junção entre ser e aparência que se tornam indissociáveis, e o real como algo que está mais além da aparência, além do semblante. Nesse sentido, no real, a linguagem não faz uma tela para o real, é uma linguagem “reduzida a sua materialidade”, uma linguagem que se reduz à letra.

Com relação ao ser, Miller (2011/2016) lembra que para Lacan o inconsciente tem um estatuto ético que depende, primeiramente, do desejo do analista para emergir. Assim, as formações do inconsciente põem em relevo o estatuto fugitivo do ser. Enquanto o sintoma é a única dimensão que se caracteriza pela sua permanência.

De forma clássica, ao sintoma é atribuído uma interpretação, um sentido, mas, ao mesmo tempo, o sintoma é “o que a psicanálise nos dá de mais real” (Miller, 2011/2016, sp). Se Freud descobre que o sintoma se interpreta como um sonho, em função do desejo aí envolvido, há um segundo momento da obra freudiana, no qual se reconhece uma persistência do sintoma após a interpretação (Miller, 2011/2016).

O paradoxo freudiano que Miller destaca conversa com a “restualidade” que atravessa nossa pesquisa, pois ele seria o paradoxo do resto, no qual há um certo *x* que resta da interpretação freudiana, indicando, no fim da sua vida, que o final da análise deixa subsistir restos sintomáticos. À diferença de Freud, a prática lacaniana contemporânea confronta o sujeito com os restos sintomáticos e não interrompemos a análise para retomá-la de novo posteriormente: “O analista não diz *stop* e o analisando não diz *stop*” (Miller, 2011/2016, sp). Com os restos sintomáticos, Freud choca-se com o real do sintoma, aquilo do sintoma fora do sentido. Isso implica outra orientação em uma psicanálise lacaniana, pelo gozo aí envolvido.

Para Miller, o gozo dos restos sintomáticos é primário. “Podemos dizer que o gozo é o próprio do corpo como tal, que é um fenômeno de corpo. Nesse sentido, o corpo é o que goza, mas reflexivamente” (Miller, 2011/2016, sp). Já o gozo no sintoma não é primário, pelo contrário, é produzido pelo significante que incide e faz “do gozo do sintoma um acontecimento e não apenas um fenômeno” (Miller, 2011/2016, sp). O sintoma testemunha que houve um acontecimento de corpo do qual o gozo vivo se desviou. Porém, sem ser primário, esse gozo é “primeiro” em relação ao sentido que o sujeito outorga, já que o sintoma é interpretável.

Em consequência, isso reverbera na clínica. Para Miller (2011/2016), ler o sintoma vai no sentido *oposto*, implicando privar o sintoma do sentido. De acordo com o sucessor francês de Lacan, com o deslocamento do quadro edípico para o nó borromeano, o funcionamento da interpretação muda “e passa da escuta do sentido à leitura do fora do sentido” (Miller,

2011/2016, sp). Miller convida, dessa forma, ir além dessa perspectiva ao pensar o que a psicanálise, na clínica, faz com a leitura. Isso implica ir além da semântica.

Ler, então, aponta para estar atento à escrita como fora de sentido, o que sugere manter “à distância a palavra do sentido que ela veicula” (Miller, 2011/2016, sp). Isso aponta para a materialidade da escrita, para a letra como aquilo que produz acontecimento de gozo e determina a formação de sintomas. Esse resto que Freud identificou está nas origens do sujeito, quer dizer algo que se reitera sem cessar.

Uma interpretação que toma o saber ler como orientação implica reduzir o sintoma à sua fórmula inicial, “ao encontro material de um significante e do corpo, ao choque puro da linguagem com o corpo” (Miller, 2011/2016). Isso não implica prescindir da dialética móvel do desejo e das “miragens de verdade” que essa decifração traz consigo, mas apontar para o além, “para a fixação de gozo, a opacidade do real” (Miller, 2011/2016, sp).

Claramente, é possível localizar esse valioso apontamento de Miller como pertinente para um projeto epistemológico e clínico de uma orientação para o final de análise, o que implica uma análise levada até as últimas consequências. Acreditamos que seja sobre esse viés que essa conversa é produzida. Porém, isso não exclui extrair apontamentos para a clínica psicanalítica como um todo, inclusive porque o “resto sintomático” pode se apresentar de forma escancarada, também, no próprio começo de uma análise. As atuações que testam a transferência dentro do *setting* são uma apresentação disso. Acreditamos que essa orientação sobre a leitura não se limite a uma prática que vise exclusivamente o final da análise, mas a uma orientação ética, até porque, como entendemos, a leitura aparece como consequência de um gozo: é leitura porque há gozo envolvido, iteração, insistência do real.

Podemos deslocar essa noção de ler o sintoma para pensar o trabalho clínico (e político) com relação ao corpo negro como um signo. Se nossa hipótese de que o corpo negro se constitui como um signo fechado que envolve um olhar racista, e se serve do gozo, como tratar essa redução sígnica, essa cripta?

Com isso, não podemos ser ingênuos. Já o exercício de “ler um sintoma” é um desafio de tamanhas proporções. Ele implica que o analista se depara com aquilo que do real insiste na clínica e não é possível de ser capturado ou deslocado pela interpretação que visa o sentido. Daí ser um resto que demanda uma aposta clínica a longo prazo. Agora propor uma releitura do sintoma seria um exercício ainda mais apoteótico. Contudo, deixando o sintoma como inspiração, perguntamos: é possível reler um signo?

Diferente do sintoma, que é a maneira pela qual o sujeito constitui um saber-fazer com a própria castração da linguagem, o sintoma como testemunha do acontecimento de corpo, na perspectiva de Miller, ou o signo, que carrega um componente pulsional em consequência do gozo, não seria imune aos deslocamentos significantes? Esse signo que Lacan desenvolve inspirado em Peirce não é a mesma coisa que o significante, inspirado em Saussure, que se desliza na cadeia a partir da significação e do deciframento. É um signo que denuncia um fechamento em si próprio, uma insistência. Porém, ele é signo, e como signo ele é suscetível de releitura. Diferente do sintoma, ele não está aferrado na experiência com a castração, além de que é um signo sobre algo do sujeito que não determina toda sua montagem no mundo, mas que incide radicalmente sobre suas formas de sofrimento.

Vimos que esse corpo negro é tomado como signo do pior, como algo que aponta para a diferença colonial/racial que justificou a exploração de povos africanos, indígenas e asiáticos (com menos sucesso), e carrega um elemento de gozo importante ligado a um olhar que cristaliza e lê esse corpo em um *instante*. Não é gratuito que tenha sido sobre essa denominação que Lacan descreveu o tempo relacionado ao ver (Lacan, 1949/1998).

Com uma cota importante de gozo, esse olhar insiste em capturar esse corpo como signo. Como algo que insiste, ele é um componente do Real, se tomamos uma definição mais próxima a nossa época do real em Lacan como “aquilo que não cessa de não se escrever” (Lacan, 1972/73/1985). Daí que a posição do analista seja também de uma insistência, oferecendo de um lado uma abertura para uma contingência, para aquilo que cessa de não se escrever e que poderia interromper o destino colonial. Ao mesmo tempo, o analista convida o sujeito para alguma solução possível, para algo que possa se constituir como aquilo que cessa de se escrever, pelo menos na forma de suplência, e temporária. Um convite, também, para uma perda de gozo, o menos pior. O que lembra um pouco o trabalho que o analista tem com relação à voz superegóica, ao responder para o sujeito que ele não é aquilo a que o supereu tirânico tenta reduzi-lo (Vivès, 2012).

Assim, ter no horizonte as implicações da história colonial no resto do mundo, onde o corpo negro é um resto que ganha um enquadre prontificado, implica um trabalho que vai além da interpretação. Se nomear as violências que um sujeito sofre constitui-se como algo valioso em uma clínica contemporânea, pois o analista não é neutro nesse sentido (Brousse, 2003), é insuficiente, porque a verificação do olhar racista pode “emancipar” um sujeito, mas, ao mesmo tempo, pode apenas reiterar um lugar de subalterno no mundo e gerar paralisia. Com a verificação de um gozo em jogo, a clínica psicanalítica pode apontar para um trabalho com um

ponto do real no qual o analista insiste e não recua. Isso implica em apontar a possibilidade da contingência como alternativa ao enquadre do destino colonial.

Ter no horizonte uma releitura do corpo negro como signo implica a possibilidade, não apenas de uma interpretação que verifique que a violência racista está aí, mas que também promova uma retificação do Outro (coisa que é indispensável), além de uma insistência no deslocamento de gozo em jogo nesse olhar ou no efeito que esse olhar tem para o sujeito. Esse deslocamento implica na possibilidade de que, na abertura para a contingência, o sujeito possa reenquadrar a leitura de seu corpo em outras línguas (outros dialetos da língua colonial). Como o olhar racista seria um patrimônio de todos aqueles seres falantes imersos na história colonial, é uma orientação que poderia ser transversal para a clínica, mas com efeitos diferentes para cada lugar que se ocupa no mundo: homem branco, mulher branca, mulher negra, homem negro, pessoa não binária miscigenada etc.

Os movimentos políticos antirracistas no mundo visam a denúncia do mestre e do problema colonial. Isso não necessariamente é avesso a uma clínica psicanalítica. Ao mesmo tempo, é interessante ressaltar que os próprios movimentos, em alguns casos, ensinam muito para isso que pode ser chamado de *releitura do corpo negro como signo*. O exemplo mais belo disso é o movimento “Black Power” que tem como objetivo a emancipação política de sujeitos negros, mas que consegue subverter a leitura que se tem do corpo negro a partir de uma insígnia como é a do cabelo. O cabelo, que antes seria lido pela via do pior, que apontava para o “ruim”, para o “feio”, é relido nessa esfera coletiva como algo belo, como algo a ser mostrado e lúcido. Isso fura os olhos do olhar racista e implica na releitura desse corpo que não se reduz mais como signo do pior.

Isildinha Batista Nogueira (1998) expõe de forma interessante essa orientação em um caso referido na sua tese. Maíra, uma mulher negra, ativa no movimento político e na militância negra, conhece um estrangeiro branco que lhe propõe casamento. Com medo da família dele não a aceitar pelos traços de seu corpo, ela tenta modificar o que é possível e começa a emagrecer compulsivamente. A analista intervém apontando para o próprio desaparecimento dela e, nesse sentido, a família no noivo não teria nada a dizer sobre sua aparência. Isso produz um choque que vem acompanhado de um choro e uma interrupção do movimento compulsório de emagrecer.

As análises de Nogueira (1998) apontam para o fato de que, mesmo participando da militância, Maíra não reconhecia seu corpo negro como tal, existindo uma ambivalência de dois

discursos: um discurso de aceitação que expunha no cenário público e um discurso pejorativo e de desvalorização, em relação a si própria e aos outros, em uma dimensão inconsciente. Quer dizer, o preenchimento do vazio do olhar se ancorava no discurso racista, como um gozo que insiste. Estava presente aí, apesar de ela ter consciência da sua condição de negritude e estar empoderada em termos políticos. Esse olhar racista foi transmitido a partir de palavras que a mãe pronunciava sobre a “ruindade” do corpo negro e a necessidade de embranquecimento e que recaíam no corpo de forma tal que deixavam marcas. O trabalho analítico, nesse breve fragmento, implica lidar com o gozo e a contradição que pode existir quando falamos em inconsciente e racismo. Daí uma proposta de releitura se mostrar tão indispensável para que a clínica, que se denomine antirracista, consiga tocar a insistência dos restos da colonização.

VIII. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Para concluir, é importante ressaltar os “restos” mais importantes da nossa pesquisa, como também aquilo que identificamos que restou e pode ser abordado em pesquisas posteriores. Uma boa forma de traduzir a inquietação que gerou e sustentou este trabalho seria a pergunta sobre “*o que pode um analista?*”, diante do colonialismo interno que reverbera no contemporâneo no Brasil e em países pós-colonizados em termos políticos e societários, mas, especialmente, clínicos. Como propõe Agamben (2007), que subverte as leituras do contemporâneo ao questionar implicitamente a dificuldade de historicizar sobre o tempo presente. Para ele, contemporâneo é aquele que não se adapta a seu tempo e não coincide com ele. Ele descreve a contemporaneidade como aquela relação com o tempo que se adere a ele através de um deslocamento e um anacronismo: “contemporâneo é justamente aquele que sabe ver essa obscuridade, e que é capaz de escrever molhando a pena na escuridão do presente” (Agamben, 2007, sp). Contemporâneo seria aquele que consegue não se cegar pelas luzes do século e sim distinguir nelas a parte de sombra, de íntima obscuridade. O “contemporâneo percebe no rosto o feixe de luz da escuridão que provém de seu tempo” (Agamben, 2007, sp.).

Com relação à colonialidade, essa posição *contemporânea* implica suspender o juízo sobre a história que está acontecendo e apontar para as sombras, como aquilo que desperta algo que estava adormecido. No caso do colonialismo, seriam os restos que traduzimos como criptas (*cena colonial*) e insígnias (*situação colonial*). Essa posição contemporânea, é próxima do trabalho de um analista que está atento às aberturas do inconsciente, às suas formações, para tirar o sujeito do adormecimento da sua montagem subjetiva imbricada na rede de significantes e despertá-lo para uma relação com o inconsciente.

Assim, o contemporâneo com relação à colonização implica ir aquém da história presente e voltar para aquilo que esteve no começo, que insiste e que continua aparecendo de diversas formas: uma parcela de gozo ligado à colonização, que se sustenta na atualização na *situação colonial* da *cena colonial* de outrora. Ele se sustenta nesse marco e é protegido por um simbólico que nega a violência colonial que coloca um véu obscuro sobre o gozo. Esse gozo se sustenta não pela ausência de simbólico ou pelo furo do real no simbólico, mas por um excesso de simbólico que serve aos fins dos significantes-mestres coloniais.

Em função disso, nos atentamos aos restos da colonização, entendendo como poderíamos formalizar, com a psicanálise, uma leitura que apontasse, para ela, um tratamento. É possível dizer que chegamos até o campo da leitura, da tentativa de fundamentação e até a

alguns apontamentos para o tratamento. Serão precisas outras indagações e perguntas em função do tratamento desses restos.

Como fundamentação epistemológica, identificamos e verificamos o ponto marginal que a psicanálise e os estudos de/pós/contra coloniais ocupam com relação à ciência hegemônica, especialmente se tomamos em consideração o contínuo movimento de *extinção* da psicanálise como práxis clínica e crescimento do saber universitário no norte global e que recai, a cada dia de forma mais intensa no Brasil, como uma negação da teoria da subjetividade que a psicanálise propõe. Ainda que a psicanálise se alimente da ciência moderna no seu berço, talvez ela somente seja possível como consequência de uma crítica à modernidade científica. Hoje em dia, sua permanência não está garantida, como vemos nos contínuos ataques dos quais ela é alvo com argumentos rasos de ser ela “pseudocientífica” ou de carecer de um tratamento quantitativo de seus dados ou de “evidências empíricas”. Haja paciência!

O compromisso ético da psicanálise não é com a Universidade ou com o Discurso do Mestre, daí que sua relação com a ciência seja um campo de disputa infinito. A psicanálise está de forma não-toda na cosmovisão do mundo da ciência. Pelo contrário, o seu compromisso é com o sujeito do inconsciente e com as implicações que a leva sustentar a radicalidade desse sujeito.

Ao mesmo tempo, o campo de/pós/contra colonial existe de forma marginal dentro da Universidade, especialmente no Norte Global, como tentativa de subverter a crença na razão moderna e na própria modernidade como solução. Com as devidas diferenças, é preciso indicar que a psicanálise e esse campo compartilham, hoje em dia, um ponto de marginalidade, pois ambos conseguem evidenciar as falências dos ideais da modernidade e do capitalismo. O campo dos estudos críticos aponta para o fato de a modernidade ter se sustentado na colonialidade de povos indígenas e africanos, e para a psicanálise ao apontar que o sujeito da modernidade não é “senhor na sua própria morada” e está sempre dividido. A partir daí, e de uma indagação que Derrida (1981/1991) coloca para a psicanálise da sua época, afirmamos que há uma psicanálise do resto, aquela que entende que o objeto é sempre perdido e que opera como função de causa, mas também de mais-de-gozar. Essa psicanálise foge das tentativas de padronização dos herdeiros diretos de Freud. Ao mesmo tempo, em diálogo com o campo crítico da colonialidade vemos que é importante um saber que aponte não só para as diferenças epistemológicas entre o tempo ou *Zeitgeist* na produção de conhecimento, mas também para a incidência da variável espaço e *território*. Para propor uma solução ao dito impasse, além de uma psicanálise do resto, haveria uma psicanálise do resto do mundo que se ocupa de entender o que existe de diferente

para a clínica e a teoria. Melhor, *o que pode um psicanalista* no denominado “resto” do mundo: o Sul Global.

Verificamos, também, que a colonialidade apresenta uma experiência disruptiva com o tempo. Podemos perceber *anacronismos* nas experiências contemporâneas de racismo que remetem a um passado colonial não tratado que se atualiza. Frantz Fanon, Grada Kilomba e Lélia Gonzalez se tornaram autores que evidenciam isso com a sua experiência clínica e política. Extraíndo consequências das suas formulações, percebemos que é importante formalizar uma possível forma de transmissão dessa herança colonial sem precisar fazer uso do conceito de inconsciente coletivo, pois o inconsciente, como apontou Freud (1939/2018), é um patrimônio universal do ser humano, ele é coletivo por natureza. A noção de verdade histórica permite entender que eventos traumáticos podem ser encobertos pela tradição oral que cria uma versão com aparência de verdade. Essa transmissão acontece sem deixar traços no registro escrito. Usamos essa consideração para pensar a questão do colonialismo no Brasil, e o racismo ao negro para ler o mito da democracia racial como algo que permite contornar a verdade histórica da colonização.

É nesse sentido que nasce a hipótese de criptas que ajudariam a entender que esses elementos anacrônicos reverberam no contemporâneo, ao modo de uma experiência *atemporal* como é a do inconsciente. Entendemos a cripta como palavras congeladas que ganham uma inscrição no corpo, que não deslizam em um processo de significação, mas que dada sua dureza são fixadas pela linguagem. Da mesma forma, esse retorno é possível por uma experiência de ativação de *insígnias* como apontamentos perceptíveis de um passado colonial. A presentificação das insígnias não quer dizer uma significação das criptas, mas um *continuum* que reverbera no campo pulsional a partir do comando de significantes-mestres ($S_1 \diamond a$).

Em consequência, nos servindo da teoria do trauma, mas subvertendo-lhe um pouco, entendemos que, como no trauma, a colonização implica um trabalho em dois tempos. O primeiro, um tempo no qual produz-se uma inscrição que é veiculada pela linguagem e pela língua colonial através da voz como elemento pulsional. Esse tempo é denominado como *cena colonial* e insere um enquadre que insiste em ser atualizado e presentificado nas *situações coloniais*. Identificamos o importante papel que tem a voz como um dos objetos parciais, caros à psicanálise, sendo a materialidade que *dá corpo* à inscrição inconsciente do colonialismo. A voz veicula elementos da língua colonial quando o ser falante é forçado a uma migração linguística violenta.

Ao mesmo tempo, o sujeito não é passivo nesse processo e tem como resposta *lalíngua*, que é sua apropriação pulsional e fonológica dos restos daquela língua que tenta colonizá-lo. *Lalíngua* estaria a nosso ver como o resultado do encontro da voz, materialidade pulsional íntima e singular, com a língua, o elemento mais compartilhado da linguagem. Mas *lalíngua* incide na língua. Daí que, da migração linguística forçada, não se saia ileso, nem o ser falante colonizado, que é forçado a perder seus emblemas simbólicos linguísticos, nem o colonizador, que, sem enxergar, tem a sua língua *subvertida* pela *lalíngua* do colonizado em um processo paulatino de transmissão. Corroboramos com a linguística, especialmente uma linguística que inclui o corpo, que o *pretuguês*, invenção de Gonzalez (1983), é o efeito desse processo.

Mas o *pretuguês*, como a língua que se fala no Brasil, é também uma testemunha da colonização ao carregar partes da língua colonial, assim como fósseis das línguas do colonizador, *assassinadas* no movimento colonial. As mulheres negras, que carregam nas suas costas o resto do mundo, são as responsáveis por uma invenção sutil que permite subverter a tentativa universalizante de captura simbólica e de apagamento que a colonização visa, seja em um tempo passado, como *mucamas e amas de leite*, ou nos dias de hoje, como as *domésticas e babás*, que permitem a transmissão dentro do *pretuguês* dos resíduos das línguas mães dos corpos herdeiros da diáspora africana.

Ao mesmo tempo, como explicar, com essa incidência da colonialidade na linguagem, o racismo ao negro como algo que caracteriza o adoecimento na versão brasileira do colonialismo interno? Pensamos que o corpo negro pode ser apreendido como um signo que é capturado e cristalizado pelo olhar, que tenta preencher seu vazio a partir da diferença colonial. Essa diferença é atualizada cada vez que as *insígnias* do corpo negro (cabelo, pele, traços, vestidos) são cristalizadas em uma leitura imediata que coloca o possuidor desse corpo do lado do pior.

Ele não configura um signo que desliza no processo de significação, mas constitui um signo fechado em si próprio que condensa uma boa quantidade de gozo racista, como índice referido a um objeto. Em síntese, é um olhar racista imbricado a um objeto que tampona a falta do Outro, quando regido pelos significantes da branquitude, como gozo racista. Quando imersos nesse espelho, esse olhar *engana* o olho, tanto do sujeito negro como daquele protegido pelo pacto da branquitude, e aponta para um imperativo que diz: “*isso não é humano, isso é feio, isso é ruim*”, produzindo uma conclusão antecipada em que o olhar oculta seu vazio com uma imagem deletéria.

Dessa forma, como conclusão clínica, apontamos para a possibilidade de o analista ser um leitor desse corpo como signo. Se, por um lado, o olhar racista insiste em colocar esse corpo no lugar do pior, enganando o *olho*, o analista também insiste em uma *releitura* desse corpo que implica em ir além da denúncia da violência racista e colonial e da nomeação do sofrimento ligado ao racismo e à colonização. Essa releitura aposta no deslocamento, em termos de gozo, da parte pulsional condensada nesse signo. Rer implica não só a interpretação do sentido, mas a localização e a circunscrição de um elemento pulsional em jogo. O analista *insiste* em não acompanhar esse caminho para o pior que esse olhar racista cristaliza, mas ele precisa conseguir se atentar para o atravessamento racial e colonial como fonte dessa constatação.

De forma paralela, identificamos como o quilombo se torna uma metáfora linguística do Brasil e da língua portuguesa brasileira, ao mesmo tempo como um *resto valioso* que foi impossível de ser capturado pelo movimento colonial. O Quilombo, como solução pela via da afirmação e da resistência facilitada pela fuga, ensina muito para o movimento político e para a clínica. Os quilombos melhor sucedidos foram aqueles que tiveram um impasse jurisdicional, seja porque fugiam a uma fronteira compartilhada ou não delimitada com outro país, ou porque sua proximidade com a fronteira implicava escapar do poderio do Império no Brasil. Ou seja, a saída pela fronteira permite fugir do Universal do propósito colonial, ao perturbar a dominância colonial.

Como pensar a fronteira na clínica? Talvez essa seja uma das perguntas daquilo que *restou* de uma pesquisa feita de restos. Nesse sentido, podemos identificar vários pontos que poderiam ganhar corpo em outros momentos.

Por um lado, o papel da arte, da cultura e das religiões de matriz africana como diversas formas de *saber-fazer* com o sofrimento e mal-estar colonial. É preciso entender como essas três saídas se constituem como soluções que fazem um corte com o anacronismo da colonialidade e aprender com elas a identificar elementos para os movimentos coletivos da emancipação política, assim como para a clínica psicanalítica. Lacan se serve da escrita poética chinesa para reformular a sua noção de interpretação e de ato analítico (Andrade, 2013), assim como Freud se serve dos mitos gregos para ler a fantasia na neurose e intervir a partir dessa construção. Vemos aí duas manifestações culturais que trazem extrações para as invenções na clínica.

Ler a cultura pela psicanálise não implica em uma redução culturalista ou sociológica, mas em uma abertura para retomar o que da cultura serve para as invenções clínicas. Por que

não nos servirmos das manifestações culturais *à brasileira* para a criatividade na clínica? Nesta tese, não foi possível explorar de forma detida a função das artes afro-brasileiras, da cultura e da religião para a criação na clínica, mas é importante que outras pesquisas caminhem nessa direção.

Outro elemento que precisa ser desenvolvido de forma mais detida são as verificações das nossas indagações sobre a clínica, que não só partem da teoria e da pesquisa desenvolvida, mas também da experiência clínica do pesquisador-psicanalista. Em consequência, é necessário caminhar alguns passos para a frente com pesquisas que permitam entender como operar com esses restos na clínica para continuar contornando a pergunta de “*o que pode um psicanalista perante a colonialidade e o racismo no Brasil?*”.

REFERÊNCIAS

- AFI (Association Freudienne Internationale), (2000). *Um inconsciente pós-colonial, se é que ele existe*. Porto Alegre: Artes e ofícios editores LTDA.
- Agamben, G. (2007). *¿Qué es lo contemporáneo?* In Agamben, G. Texto apresentado no curso de filosofia teórica. Venécia, Faculdade de Artes e Desenho de Venécia. Recuperado de: <http://estafeta-gabrielpulecio.blogspot.com.br/2009/11/giorgio-agamben-que-es-lo-contemporaneo.html?m=1>
- Alemán, J. (2016). *Horizontes neoliberales en la subjetividad*. Grama.
- Almeida, S. (2019). *Racismo estrutural*. Pólen Produção Editorial LTDA.
- Alomo, M., Murano, V., & Lombardi, G. (2013). Tique y trauma: el encuentro electivo con lo real de la lengua. *Anuario de investigaciones*, 20(2), 43-50.
- Alvarez, M. (2016). Ultimíssimo ensino de Lacan. In Associação Mundial de Psicanálise (Org.), *O corpo falante* (pp. 313-315). Escola Brasileira de Psicanálise.
- Andrade, C. S. (2013). A interpretação analítica e a escrita poética chinesa. (Tese de Doutorado). Universidade Federal de Minas Gerais.
- Antunes, S. P. (2003). *Um caminho a partir do trauma: o pensamento de Nicolas Abraham e Maria Toro*. (Dissertação de Mestrado). Pontifícia Universidade Católica do Rio.
- Araújo, M. M. D. C. R., Rosa, N. P., & de Assis, G. (2022). A constituição da massa colonial e a estrutura coletiva do quilombo. *Trivium-Estudos Interdisciplinares*, 1(esp.), 73-90.
- Askofaré, S. (2009). Aspectos da segregação. *A PESTE: Revista de Psicanálise e Sociedade e Filosofia*. 1(2).
- Ayouch, T. (2019). *Psicanálise e hibridez. Gênero, colonialidade subjetivações*. Calligraphie Editora.
- Ballestrin, L. (2013). América Latina e o giro decolonial. *Revista brasileira de ciência política*, (11), 89-117.
- Barros, R.R. (2014). A violência e seus limites. *Opção Lacaniana Online*, 5 (13).
- Baratto, G. (2017). O sujeito barrado do inconsciente: O sujeito do pensamento e do desejo. *Psicologia argumento*, 30(69).

- BBC (2016). Cuáles son los 6 países de América Latina que están entre los 13 peores con índices de criminalidad en el mundo. *BBC*. <http://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-38171437>
- Brousse, ME (2002) *O inconsciente é a política*. Escola Brasileira de Psicanálise.
- Brousse, M. H. (2014). Corpos lacanianos: novidades contemporâneas sobre o Estádio do espelho. *Opção lacaniana online*, 5(15), 1-17.
- Caicedo, C. (1974). *Que Viva la Música*. Penguin Editora.
- Campos, S. P. R. (2015). *Supereu/Uerepus: das origens aos seus destinos*. Escola Brasileira de Psicanálise.
- Cardoso, M. J. D. E. (2012). Peirce, Lacan e a questão do signo indicial. *Ágora: Estudos em Teoria Psicanalítica*, 15, 165-178.
- Carvalho, C. M. F. D. (2020). *Busca por marcadores genéticos e epigenéticos do transtorno de estresse pós-traumático em mulheres vítimas de violência sexual* (Tese de Doutorado, Universidade Federal de São Paulo). Repositório Institucional da Universidade Federal de São Paulo. <https://repositorio.unifesp.br/handle/11600/64480>
- Castañola, M. (2017). Psicoanálisis y decolonialidad. In Castañola, M. González, M. (Orgs.). *Decolonialidad y psicoanálisis*. Edições Navarra.
- Castañola, M. González, M. (2017). *Decolonialidad y psicoanálisis*. Edições Navarra.
- Castro-Gómez, S. (2005). *La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Castro-Gómez, S. (2007). Decolonizar la universidad. La hybris del punto cero y el diálogo de saberes. In Castro-Gómez, S. & Grosfoguel, R. (ed). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Siglo del Hombre.
- Césaire, A. (1978). *Discurso sobre o colonialismo*. Livraria Sá da Costa Editora.
- Cesarino, L. (2017). Colonialidade interna, cultura e mestiçagem: repensando o conceito de colonialismo interno na antropologia contemporânea. *Ilha Revista de Antropologia*, 19(2), 073-105.
- Colin C., A. (2015). Ocho aportaciones clínicas de Freud sobre la voz. *Revista Subjetividades*, 15(1), 142-152.

- Couto, L. F. S. (2010). Quatro modalidades de pesquisa em psicanálise. In Kyrillos Neto & Moreira, *Pesquisa em psicanálise: Transmissão na universidade*, 59-80. EDUEMG.
- Cusicanqui, S. R. (2021). *Ch'ixinakax utxiwa, Uma reflexão sobre práticas e discursos descolonizadores*. N-1 edições.
- Decel. (2023). Insignia. In *Dicionário Etimológico*. Recuperado em 29 de maio de 2023, de <http://etimologias.dechile.net/?insignia>
- Derrida, J., & Coracini, M. J. R. F. (2000). Eu-a psicanálise: introdução à tradução A casca e o núcleo (de Nicolas Abraham). *ALFA: Revista de Linguística*, 44, 189-195.
- Derrida, J., & Nicholson-Smith, D. (1991). Geopsychoanalysis: "... and the rest of the world". *American Imago*, 48(2), 199-231. (Trabalho original de 1981).
- Ehrlich, A., & Darriba, V. A. (2013). " Medô medo": investigação sobre a fobia em Freud, Lacan e autores contemporâneos a partir de um caso clínico. *Ágora: Estudos em Teoria Psicanalítica*, 16, 59-76.
- Fanon, F. (1968). *Os condenados da Terra*. Rio de Janeiro: Editorial Civilização Brasileira S.A. (Trabalho original de 1961).
- Fanon, F. (2008). *Pele negra, Máscaras brancas*. trad. Alexandre Pomar, Porto: Edição A. Ferreira. (Trabalho original de 1952).
- Faustino, D. (2021). A "interdição do reconhecimento" em Frantz Fanon: a negação colonial, a dialética hegeliana e a apropriação canibalizada dos cânones ocidentais. *Revista de Filosofia Aurora*, 33(59).
- Foucault, M. (1999). *As palavras e as coisas*. Ed. 8. Tradução: Salma Tannus Muchail. São Paulo: Livraria Martins Fortes Editora LTDA (Trabalho original publicado em 1966).
- França Neto, O. (2015). Uma metodologia para a psicanálise. *Psicologia clínica*, 27, 195-211.
- Freud, S. (2018). Construções em análise. In Freud, S. *Obras completas Volume 19, Moisés e o monoteísmo, compêndio de psicanálise e outros textos*. Companhia das letras. (Trabalho originalmente publicado em 1937)
- Freud, S. (2018). Moisés e o monoteísmo: três ensaios. In Freud, S. *Obras completas Volume 19, Moisés e o monoteísmo, compêndio de psicanálise e outros textos*. Companhia das letras. (Trabalho original publicado em 1939)

- Freud, S. (2017). O declínio do complexo de Édipo. In: Freud, S. *Neurose, psicose, perversão*. Autêntica Editora. (Trabalho original publicado em 1924).
- Freud, S. (1976). Projeto para uma psicologia científica. In Freud, S. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, vol. 1. Imago. (Trabalho original de 1895)
- Freud, S. (1976). Carta 52 (06 dez.1896). In Freud, S. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, vol. 1, pp. 281-287. Imago. (Trabalho original de 1896).
- Freud, S. (1976) *Totem e tabu*. In: Freud, S. *Edição standard das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Imago. (Trabalho original publicado em 1913)
- Freud, S. (1976) O inconsciente. In Freud, S. *Edição Standard das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, vol. 12. Imago (trabalho original de 1915).
- Freud, S. (1976). Pulsões e seus destinos. In Freud, S. *Edição standard das obras completas de Sigmund Freud*. Imago (trabalho original publicado em 1915).
- Freud, S. (1976) Psicologia do grupo e análise do eu. In Freud, S. *Edição standard das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Imago. (Trabalho original publicado em 1921).
- Freud, S. (1976). O ego e o id. In Freud, S. *Edição Standard das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, vol. 19. Imago. (trabalho original de 1923).
- Freud, S. (1976). Conferência XXXIV: explicações, aplicações e orientações. In Freud, S. *Edição standard das obras completas de Sigmund Freud*, vol. 22, pp. 167-191. Imago (trabalho original publicado em 1933a).
- Freud, S. (1976). A questão de uma Weltanschauung. In Freud, S. *Edição standard das obras completas de Sigmund Freud*, vol. 22, pp. 193-220. (trabalho original publicado em 1933b).
- Gonçalves, N. P. (2016). Ultimíssimo ensino de Lacan. In Associação Mundial de Psicanálise (Org.), *O corpo falante* (pp. 135-137). Escola Brasileira de Psicanálise.
- Gonzalez, L. (1983). Racismo e sexismo na cultura Brasileira. In Silva, L. A. *Movimentos sociais urbanos, minorias étnicas e outros estudos*. ANPOCS.

- Gonzalez, L. (2020). A propósito de Lacan. In Gonzalez, L. *Por um Feminismo Afro-Latino-Americano: Ensaio, Intervenções e Diálogos*. Zahar. (Trabalho originalmente publicado em 1986a).
- Gonzalez, L. (2020). Entrevista ao Pasquim. In *Por um Feminismo Afro-Latino-Americano: Ensaio, Intervenções e Diálogos*. Zahar. (Trabalho originalmente publicado em 1986b).
- Gonzalez, L. (2020). A categoria político-cultural de amefricanidade. In *Por um Feminismo Afro-Latino-Americano: Ensaio, Intervenções e Diálogos*. Zahar. (Trabalho originalmente publicado em 1988a).
- Gonzalez, L. (2020). Nanny: pilar da Amefricanidade. In *Por um Feminismo Afro-Latino-Americano: Ensaio, Intervenções e Diálogos*. Zahar. (Trabalho originalmente publicado em 1988b).
- González, M. M. (2017). Psicoanálisis al borde. In Castañola, M. A., González, M. M. *Decolonialidad y psicoanálisis*. Edições Navarra.
- Grosfoguel, R. (2016). A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI. *Sociedade e Estado*, 31(1), 25-49.
- Guerra, A. M. C. (2022). Por que a clínica como paradigma da pesquisa psicanalítica? *Ágora: Estudos em Teoria Psicanalítica*, 25, 1-9.
- Guerra, A. M., da Silva Ribeiro, C., Jorge, E. M. P., Santos Bispo, F., Fernanda de Souza, M., Fernandes Rosa, N. P., ... & Pereira Santos, T. C. (2021). Ocupação antirracista e decolonial do espaço psicanalítico. *Cadernos de Psicologia*, 23(3).
- Guerra, A. M. C. (2021). Psicanálise em eclipse decolonial. In Guerra, A. M. C. *A psicanálise em eclipse decolonial*, pp. 253-281. N-1 Edições.
- Guerra, A. M. C. (2020). O papel da psicanálise na desconstrução do racismo à brasileira. *Revista Subjetividades*, 20, online-28.
- Guerra, A. M. C. (2016). Contra o reducionismo na redução da maioria penal. *Psicologia em Revista*, 22(1), 245-253.
- Guerra, A. M. C. (2007). A estabilização psicótica na perspectiva borromeana: criação e suplência. (Tese de Doutorado). Universidade Federal do Rio de Janeiro.

- Iribarry, I. N. (2003). O que é pesquisa psicanalítica? *Ágora: Estudos em Teoria Psicanalítica*, 6 (1),
- Jesus, C. (1982). Canto II (Gravada por Clementina Jesus) In. Filme, G. Portela, T. D. *Canto dos escravos* (LP). Estudio Eldorado.
- Kilomba, G. (2019). *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano*. Editora Cobogó.
- Kon, N.M. (2017). Apresentação. In Kon N.M., Da Silva, M.L., Abud, C.C. (Org.). *O racismo e o negro no Brasil. Questões para a psicanálise*. São Paulo: Editora Perspectiva.
- Kon, N.M., Da Silva, M.L., Abud, C.C. (2017). Prefácio. In Kon N.M., Da Silva, M.L., Abud, C.C. *O racismo e o negro no Brasil. Questões para a psicanálise*. São Paulo: Editora Perspectiva.
- Kon, N.M., Da Silva, M.L., Abud, C.C. (2017). *O racismo e o negro no Brasil. Questões para a psicanálise*. São Paulo: Editora Perspectiva.
- Kuhn, T. (1978). *Revoluções Científicas*. Perspectiva.
- Kyrillos Neto, F. (2010). Psicanálise na universidade e sua relação com as instituições formadoras. In Kyrillos Neto & Moreira, *Pesquisa em psicanálise: Transmissão na universidade*, 156-166. EDUEMG.
- Lacan, J. (1961-62). *Seminário 9: a identificação*. (Trabalho inédito).
- Lacan, J. (1966-67) *Seminário 14: a lógica do fantasma*. (Inédito). Recuperado o dia 08 de agosto de 2018: <https://www.lacanterafreudiana.com.ar/2.1.6.1%20CLASE-01%20S14.pdf>
- Lacan, J. (1980) *El seminario de Caracas. 12/7/80* (Inédito). Recuperado o dia 07 de agosto de 2018: <http://www.psicoc analisis.org/lacan/27/7.htm>
- Lacan, J. (1985). *O Seminário, livro 20: mais, ainda*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Trabalho original de 1972-1973)
- Lacan, J. (1988). *O Seminário, Livro 11: Os quatro conceitos fundamentais*. Jorge Zahar (Trabalho original de 1963-64)
- Lacan, J. (1991). *O Seminário, livro 17: o avesso da psicanálise* (A. Roitman, Trad.). Jorge Zahar. (Trabalho original de 1969-1970).

- Lacan, J. (1992). *O seminário, o livro 2: o eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise*. Jorge Zahar. (Trabalho original publicado em 1954-1955).
- Lacan, J. (1992). *O seminário, livro 8: a transferência*. Jorge Zahar. (Seminário original realizado em 1960-1961)
- Lacan, J. (1995). *O Seminário, livro 4. As relações de objeto*. Jorge Zahar Editor. (Trabalho original realizado entre 1956-1957).
- Lacan, J. (1997). *O Seminário, livro 7: a ética da psicanálise*. Jorge Zahar. (Trabalho original realizado em 1959-1960)
- Lacan, J. (1998) Abertura desta coletânea. In Lacan, J. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores. (Trabalho original de 1966a).
- Lacan, J. (1998) A ciência e a verdade. In Lacan, J. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores. (Trabalho original de 1966b).
- Lacan, J. (1998). Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise. In Lacan. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores. (Trabalho original de 1953).
- Lacan, J. (1998) O tempo lógico e a asserção de certeza antecipada. In Lacan, J. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores. (Trabalho original de 1945).
- Lacan, J. (1998) Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano. In Lacan, J. *Escritos*. Jorge Zahar. (Trabalho original de 1960).
- Lacan, J. (1999). *O seminário, livro 5: as formações do inconsciente*. Jorge Zahar. (Trabalho original realizado em 1957-1958).
- Lacan, J. (2003). Lituraterra. In Lacan, J. *Outros escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Trabalho original de 1971)
- Lacan, J. (2003). O aturdido. In Lacan, J. *Outros escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Trabalho original de 1973)
- Lacan, J. (2003). Proposição do 9 de outubro de 1967 sobre o psicanalista da Escola. In Lacan, J. *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. (Trabalho original de 1967).
- Lacan, J. (2005). *O seminário, livro 10: a angústia*. Jorge Zahar. (Trabalho original realizado em 1962-63).

- Lacan, J. (2008). *O seminário, livro 16: De um Outro ao outro*. Jorge Zahar. (Trabalho original realizado em 1968-69).
- Lacan, J. (2012). *O seminário, livro 19: ...ou pior*. Jorge Zahar. (Trabalho original realizado em 1971-72).
- Laurent, E. (2014). Racismo 2.0. *Lacan Quotidien*, 372. Recuperado de: <http://ampblog2006.blogspot.com.br/2014/02/lacan-cotidiano-n-371-portugues.html>
- Laurent, E. (2016). *O avesso da biopolítica: uma escrita para o gozo*. Contra Capa.
- Lima, M. (2022). Visão racializada do colonizado e objeto olhar: Fanon com Merleau-Ponty e Lacan. In Guerra, A. M. C. *O mundo e o resto do mundo: antíteses psicanalíticas*. N-1 Edições.
- Lucchesi, D. (2009). História do contato entre línguas no Brasil. In Lucchesi, D., Baxter, A., Ribeiro, I. (Org.), *O português afro-brasileiro* (pp. 41-73). EDUFBA.
- Maldonado, H. (2017) ¿Qué significa ser tocado por la colonialidad? In Castañola, M. González, M. (Org.), *Decolonialidad y psicoanálisis*. Ediciones Navarra
- Maldonado-Torres, N. (2018). Analítica da colonialidade e da decolonialidade: algumas dimensões básicas. In Bernardinho-Costa, J.; Maldonado-Torres, N.; Grosfoguel, R. (2018), *Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico* (pp. 27-54). Autêntica Editora.
- Mattos, H., Abreu, M., & Guran, M. (2014). Por uma história pública dos africanos escravizados no Brasil. *Estudos Históricos (Rio de Janeiro)*, 27, 255-273.
- Mbembe, A. (2018a). *Necropolítica*. N-1 Edições.
- Mbembe, A. (2018b). *Crítica da razão negra*. N-1 Edições.
- Meira, C. G. E., Pereira, E., Sarzi, K. B. D., & Peixoto, M. S. S. (2017). Ícone e símbolo: a semiótica Peirceana na língua brasileira de sinais. *Mimesis*, Bauru, 38(2), 157-166.
- Melman, C. (2000). Os efeitos subjetivos da migração linguística forçada. In AFI (Association Freudienne Internationale), *Um inconsciente pós-colonial, se é que ele existe*. Artes e ofícios editora LTDA.
- Mignolo, W. (1996). Espacios geográficos y localizaciones epistemológicas: la ratio entre la localización geográfica y la subalternización de conocimientos. *GEOgraphia*, 7.

- Mignolo, W. (2017). Colonialidad y sujeción: clasificación, identificación/desidentificación, sociogénesis. In Castañola, M. González, M. (Org.), *Decolonialidad y psicoanálisis*. Ediciones Navarra.
- Miller, J. A. (1998). “O osso de uma análise”. In *Agente – Revista de Psicanálise*. Escola Brasileira de Psicanálise.
- Miller, J. A. (2008-09). *Coisas de fineza em psicanálise*. Curso de orientação lacaniana (Inédito).
- Miller, J. A. (2011). Intuições milanesas II. *Opção Lacaniana Online*, Ano 2, Nº 6.
- Miller, J. A. (2012). Racismo e extimidade. *Derivas analíticas*. Texto traduzido por Frederico Feu e Yolanda Vilela. Recuperado de: <http://revistaderivasanaliticas.com.br/index.php/accordion-a-2/o-entredois-ou-o-espaco-do-sujeito>
- Miller, J. A. (2016). *Perspectivas do Seminário 23 de Lacan: O sintoma*. Editora Schwarcz-Companhia das Letras.
- Miller, J. A. (2016). Ler um sintoma. *Escola Brasileira de Psicanálise*. EBP Seção São Paulo (Trabalho oral originalmente realizado em 2011).
- Moreira, C. M. S. (2014). *Servir-se do pai. Uma leitura de o Homem Moisés e a Religião monoteísta*. (Tese de Doutorado). Universidade Federal do Rio de Janeiro).
- Moreno-Cárdenas, O. D., & Guerra, A. M. C. (2018). Pesquisa psicanalítica de fenômenos sociais na universidade: potencialidade política na subversão dos discursos. *Revista Pesquisa Qualitativa*, 6(11), 227-250.
- Moreno-Cárdenas, O. D. (2021). O real da colonização e a invenção a partir de restos: um saber-fazer com lalíngua. In Guerra, A. M. C. *A psicanálise em eclipse decolonial*, pp. 209-220. N-1 Edições.
- Moreno-Cárdenas, O. D. (2022). Psicanálise do resto, do resto do mundo. In Guerra, A. M. C. *O mundo e o resto do mundo: antíteses psicanalíticas*. N-1 Edições.
- Moura, C. (2020). *Quilombos: resistência ao escravismo*. Editora Expressão Popular.
- Munanga, K. (2017). As ambiguidades do racismo à brasileira. In Kon, N.M., Da Silva, M.L., Abud, C.C. (Org.), *O racismo e o negro no Brasil. Questões para a psicanálise*. Editora Perspectiva.

- Nascimento, A. (2020). *O Quilombismo*. Editora Perspectiva SA.
- Nascimento, B. (2021). *Uma história feita por mãos negras*. Editora Schwarcz-Companhia das Letras.
- Nascimento, G. (2019). *Racismo linguístico. Os subterrâneos da linguagem e do racismo*. Editora Letramento.
- Nogueira, I. B. (1998). *Significações do corpo negro* (Tese de Doutorado). Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo.
- Nogueira, I. B. (2017). Cor e inconsciente. In Kon N.M., Da Silva, M.L., Abud, C.C. (Org.), *O racismo e o negro no Brasil. Questões para a psicanálise*. Editora Perspectiva.
- Oliveira, J. B. (2012). O inconsciente lacaniano. *Psicanálise & Barroco em revista*, 10(1).
- Ospina, C. D. G., Loaiza, L. X. C., Aguirre, J. F. G., & Cardozo, M. O. (2021). Trastorno por estrés postraumático y epigenética. Metilaciones en genes asociados al estrés. *Tesis Psicológica*, 16(2), 84-105.
- Petter, M. M. T. (2008). Uma hipótese explicativa do contato entre o português e as línguas africanas. *PAPIA-Revista Brasileira de Estudos do Contato Linguístico*, 17(1), 9-19.
- Ponty, M. M. (2019). *O visível e o invisível*. Editora Perspectiva SA. (Trabalho original publicado em 1964).
- Quijano, A. (2000). Colonialidad del Poder, Eurocentrismo y América Latina. In Lander, Edgardo (Org.), *Colonialidad del Saber, Eurocentrismo y Ciencias Sociales*. Perspectivas latinoamericanas.
- Rosa, M. (2009). Da cadeia significante à constelação de letras: os signos do gozo. *Ágora: Estudos em Teoria Psicanalítica*, 12, 53-73.
- Rosa, M. D. (2013). Psicanálise implicada vicissitudes das práticas clínico políticas. *Revista da Associação Psicanalítica de Porto Alegre*, 41, 29-40.
- Rosa, M. D. (2022). Sofrimento Sociopolítico, Silenciamento e a Clínica Psicanalítica. *Psicologia: Ciência e Profissão*, 42.
- Safatle, V. (2007). A teoria das pulsões como ontologia negativa. *Discurso*, (36), 151-192.
- Safouan, M. (2001). Lacaniana I. *Figures de la psychanalyse*, (2), 203-205.
- Sales Jr, R. (2006). Democracia racial: o não-dito racista. *Tempo social*, 18(2), 229-258.
- Santaella, L. (2006). Os conceitos anticartesianos do self em Peirce e Bakhtin. *Cognitio: Revista de Filosofia*, 7(1), 121-132.

- Santaella, L. (2020). *Charles Sanders Peirce: Excertos*. Paulus Editora.
- Santos Gomes, F. (2015). *Mocambos e quilombos: uma história do campesinato negro no Brasil*. Editora Companhia das Letras.
- Schwarcz, L.M. (2017). V. Raça, cor e linguagem. In Kon, N.M., Da Silva, M.L., Abud, C.C. (Org.), *O racismo e o negro no Brasil. Questões para a psicanálise*. Editora Perspectiva.
- Simanke, R. T., & Caropreso, F. S. (2005). O conceito de consciência no Projeto de uma psicologia de Freud e suas implicações metapsicológicas. *Trans/form/ação*, 28, 85-108.
- Siqueira, F. G. (2021). *O genocídio da juventude negra e as trilhas do gozo racista*. (Tese de Doutorado). Universidade Federal de Minas Gerais.
- Soler, C. (1997). O sujeito e o Outro I. In Feldstein, R., Fink, B. e Jaanus, M. (Org.), *Para ler o seminário 11 de Lacan*. Tradução de Dulce Duque Estrada. Jorge Zahar Editores.
- Souza, N. S. (2021). *Tornar-se negro: ou as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social*. Editora Schwarcz-Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1983).
- Tadei, E. M. (2002). A mestiçagem enquanto um dispositivo de poder e a constituição de nossa identidade nacional. *Psicologia: ciência e profissão*, 22(4), 2-13.
- Tanis, B. (2015). A escrita, o relato clínico e suas implicações éticas na cultura informatizada. *Revista Brasileira de Psicanálise*, 49(1), 179-192.
- Tavares, L. A. T., & Hashimoto, F. (2013). A pesquisa teórica em psicanálise: das suas condições e possibilidades. *Gerais: Revista Interinstitucional de Psicologia*, 166-178.
- Teixeira, A. M. (2009). Psicanálise e ideologia: a violência da representação. *Psicologia em Revista*, 15(3), 159-171.
- Terêncio, M. G. (2011). *Um percurso psicanalítico pela mística, de Freud a Lacan*. Editora da UFSC.
- Vannuchi, M. B. C. C. (2017). A violência nossa de cada dia: o racismo à brasileira. In Kon N.M., Da Silva, M.L., Abud, C.C. (Org.), *O racismo e o negro no Brasil. Questões para a psicanálise*. Editora Perspectiva.

- Vasconcelos Moreira, L. E., Bulamah, L. C., & Kupermann, D. (2014). Entre barões e porões: Amílcar Lobo e a psicanálise no Rio de Janeiro durante a ditadura militar. *Analytica: Revista de Psicanálise*, 3(4), 173-200.
- Vieira, M. A. (2008). *Restos. Uma introdução lacaniana ao objeto da psicanálise*. Contracapa.
- Vives, J. M. (2009). A pulsão invocante e os destinos da voz, *Psicanálise & Barroco em revista*, v. 7, n 1, 2009.
- Vivès, J. M. (2012). *A voz na clínica psicanalítica*. Rio de Janeiro: Contra Capa.
- Volochinov, Valentin. N. (2021). *Marxismo e filosofia da linguagem (Círculo de Bakhtin)*. São Paulo: Editora 34.
- Young, R. J. (2010). ¿Qué es la crítica poscolonial? *Pensamiento Jurídico*, (27), 281.
- Žižek, S. (2009). *Sobre la violencia: seis reflexiones marginales*. Paidós.