

## Vias de entrada da psicanálise no Brasil sob o prisma racial: breve análise para um giro epistêmico na formação a partir do projeto Encontro de Saberes

Raoni Machado Moraes Jardim<sup>1</sup>

**Resumo:** A análise das vias de entrada da psicanálise no Brasil pode ser útil para compreensão do corpo teórico, entendimentos clínicos e disputas políticas dos possíveis processos formativos na atualidade. Este trabalho busca discorrer brevemente sobre alguns desses trajetos, atento à forma como o elemento racial aparece no interior de cada um deles, ainda que pela sua precariedade ou ausência. Essa análise interroga sobre as possibilidades de um diálogo horizontal entre o saber psicanalítico e aquele protagonizado por sujeitos oriundos de povos indígenas e comunidades tradicionais afrobrasileiras na atualidade. A hipótese levantada é que a presença desses sujeitos em sala de aula, como docentes, pode gerar dois efeitos com particular valor para a formação de psicanalistas: a primeira diz respeito ao cultivo de um não-saber frente a uma alteridade radical que incita um exercício contratransferencial sobre o nosso processo formativo, o que nele se preserva de herança colonial e que incide nas (im)possibilidades de escuta; e a segunda diz respeito ao estabelecimento de pontes interepistêmicas com perspectivas terapêuticas de cuidado, cultivadas dinamicamente ao longo de gerações, ainda que reitadamente apartadas dos espaços do conhecimento formal. Tal hipótese encontra inspiração no já existente projeto Encontro de Saberes.

**Palavras-chave:** Formação psicanalítica; Giro epistêmico; Encontro de Saberes.

### **Vías de entrada del psicoanálisis en Brasil desde la perspectiva racial: Breve análisis para un giro epistémico en la formación a partir del proyecto Encuentro de Saberes**

**Resumen:** El análisis de las vías de entrada del psicoanálisis en Brasil puede ser útil para comprender el cuerpo teórico, las percepciones clínicas y las disputas políticas en los posibles procesos formativos actuales. Este trabajo busca abordar brevemente algunas de esas trayectorias, prestando atención a cómo el elemento racial aparece dentro de cada una de ellas, incluso por su precariedad o ausencia. Este análisis cuestiona las posibilidades de un diálogo horizontal entre el conocimiento psicanalítico y el protagonizado por individuos de pueblos indígenas y comunidades tradicionales afrobrasileñas en la actualidad. La hipótesis planteada es que la presencia de estos individuos en el aula, como docentes, puede generar dos efectos de particular valor para la formación de psicoanalistas: el primero se refiere al cultivo de un no-saber frente a una alteridad radical que incita un ejercicio contratransferencial sobre nuestro proceso formativo, lo que en él se preserva de herencia colonial y que incide en las (im)posibilidades de escucha; y el segundo se refiere al establecimiento de puentes interepistémicos con perspectivas terapéuticas de cuidado, cultivadas dinámicamente a lo largo de generaciones, aunque repetidamente apartadas de los espacios del conocimiento formal. Esta hipótesis encuentra inspiración en el ya existente proyecto Encuentro de Saberes.

**Palabras clave:** Formación psicoanalítica; Giro epistémico; Encuentro de Saberes.

<sup>1</sup> Doutor em Ciências Sociais pela Universidade de Brasília (UnB). Pós-doutorando em Psicologia Clínica pela Universidade de São Paulo (USP). Membro da Rede de Pesquisadores do Encontro de Saberes. Membro do Laboratório Psicanálise, Sociedade e Política (Psopol/USP).

## Introdução

As diretrizes científicas e acadêmicas, se consideradas em sua função pública e democrática, são convocadas a considerar as urgências sociais do território e da sociedade em que essas instituições estão inseridas. A lembrança dessa função, longe de pretender uma normatização do saber, torna-se pertinente quando tomamos em retrospectiva a relação entre esse campo e uma elite econômica ao longo do tempo. Não é novidade que o desenvolvimento do capitalismo demandou a ciência e a produção acadêmica como formas de naturalizar e reificar a sua existência como a própria realidade<sup>2</sup>.

A fictícia hierarquização ontológica e epistemológica entre os sujeitos, mediada pelo conceito de raça, estabeleceu-se como pilar de racionalidade binária a serviço de uma organização social de produção global (especialmente a partir do capitalismo moderno), condicionando as subjetividades a ela exposta — impactadas de forma radicalmente singular. No contexto brasileiro, esse processo deve considerar o genocídio e epistemicídio do século XVI; a conformação burguesa do Estado-nação no século XIX, baseado numa noção de identidade nacional forjada por mecanismos de contraposição ao que é barrado por essa identidade<sup>3</sup>; até a conformação de universidades nos moldes europeus a partir das primeiras décadas do século XX, excluindo os conhecimentos de matriz indígena e afro-brasileira<sup>4</sup>. Em que pese as lutas, avanços concretos e alterações discursivas, as heranças desses acontecimentos atravessam o tempo e se presentificam de forma estrutural, como racismo epistêmico, na base dos espaços do chamado saber formal, sendo necessário contínuo exercício de revisão da nossa implicação em tal perpetuação. É a partir dessa “vigilância epistemológica” que se abre espaço para reposicionamentos dentro dessa estrutura rumo à subversão do que nela permanece colonial.

O saber psicanalítico pode servir ao desvelamento dos mecanismos de agenciamento dos desejos e de reificação dessa ordem social e, logo, para leitura das artimanhas discursivas capitalistas articuladas pelo grande Outro. Também pode servir de lente para compreensão das direções que os campos científico e acadêmico tomam

<sup>2</sup> Ver Jardim (2018).

<sup>3</sup> Ver Stavenhagem (2001); Borón (2005).

<sup>4</sup> Ver Carvalho (2011)

e que tendem a aparecer como desinteressadas, imparciais, neutras e objetivas, ou seja, como se não houvesse ideologias, projetos, interesses de sujeitos concretos em sua origem. Trata-se de admitir que as criações humanas, ainda que se pretendam totais em seus discursos, seguem “furadas”, revelando motivações subjetivas, políticas.

Certamente a lente psicanalítica não deve poupar o seu próprio campo dessa análise. A epistemologia psicanalítica é marcada, não poderia ser diferente, pelo tempo, pelo lugar e pelas vicissitudes do seu fundador. Grosso modo, podemos dizer que essa epistemologia é perpassada, entre outros, por um projeto científico e outro ético. Se o projeto científico pretende atender aos desígnios de universalidade, a ética posta nos termos acima diz respeito à singularidade do sofrimento de cada sujeito e à possibilidade de desalienação progressiva diante das estruturas históricas de opressão e do que interdita laços sociais vitais para o trabalho de reparação e emancipação subjetiva. Do atrito dialético entre ambos os projetos se dá o contínuo e necessário movimento do campo<sup>5</sup>.

Por um lado, é verdade que o eurocentrismo se comprova em pontos estruturais da teoria freudiana, da mitologia grega que serve de arcabouço simbólico mais ou menos universal do funcionamento psíquico até os casos atendidos por Freud, oriundos em sua maioria de uma burguesia vienense que serviram de base para a sua a descrição do funcionamento de *determinada* subjetividade. O olhar sobre esse *determinado* funcionamento subjetivo carrega heranças da corrida psicanalítica pela sua entrada no campo científico, ganhando forte expressão no *O projeto para uma psicologia científica*, ainda em 1895.

Porém, depois de alguns passos adiante, a grande “descoberta” do inconsciente freudiano golpeia e desaloja o sujeito da ciência burguesa de sua “morada”, produzindo uma descolagem entre o “verdadeiro entendimento do mundo” e a ideia de consciência. Desde *Chiste e a sua relação com o inconsciente* (1905), Freud inicia certo distanciamento das ciências positivistas, priorizando a escuta do sofrimento singular dos seus pacientes. Em seguida, em *O inconsciente* (1915), fica explícito o distanciamento do *cogito* cartesiano, quando abre-se horizonte para a ideia de *também sermos aquilo que não pensamos*, sendo a substância foracluída da racionalidade moderna e seu psiquismo

<sup>5</sup> Ver Jardim e Guimarães (2019)

tema central da psicanálise. Pulsões, desejos, repressões e seus sintomas, mesmo se compreendidos parcialmente pela razão, estariam enraizados nas profundidades desse território obscuro, permeado de condensações, deslocamentos e formas outras de se mostrar (atos falhos, fantasias, sonhos etc). Essa linha argumentativa permeia sua obra como um todo e ganha intensidade em *O mal-estar na civilização* (1930), quando Freud delinea uma crítica ao eurocentrismo dos colonizadores cristãos diante dos chamados povos “selvagens” (termo que expressa o seu próprio eurocentrismo, muito comum à época); acusa a neurose do homem culto diante de seus ideais culturais e subjetivos; e chega a se referir às criações do pensamento científico como meras distrações que não resolveriam o mal-estar produzido pelas interdições pulsionais e imperativos culturais necessários à vida social.

A complexidade é que Freud leva o saber que desaloja o *sujeito operandi* da ciência para dentro dela própria. Certamente que isso provoca resistências. Como nos lembra Althusser (1964/1978), após anos de desprezo e desconhecimento da psicanálise, a racionalidade ocidental terminou por admiti-la desde que fosse anexa a outros campos científicos já existentes, como a Psicologia, a Neurologia, a Psiquiatria, a Sociologia, a Antropologia ou a Filosofia, sendo esta a condição de sua legítima existência. Esse mesmo autor provoca, simulando os questionamentos pelos quais a psicanálise passou: “Talvez, então, simplesmente, magia? (...) Levi-Strauss teria feito a teoria dessa magia, dessa prática social que seria a Psicanálise, designado no xamã o antepassado de Freud” (Althusser, 1964/1978, p. 53).

Assim, talvez possamos ler o sintomático hermetismo das atuais instituições e dos próprios psicanalistas como parte de uma defesa contra esse histórico contato com a margem científica. Curiosamente, ao sair da marginalidade científica e se estabelecer, ao menos academicamente, a psicanálise termina por encastelar-se e lançar muros muito mais do que pontes aos saberes não-eurocentrados, mantidos fora dos limites da ciência e das disciplinas instituídas no interior das universidades.

Portanto, ao mesmo tempo em que podemos questionar os rastros de uma ciência com pretensão de universalidade na psicanálise, podemos usar essa mesma psicanálise para questionar tais pretensões do campo científico e sobre si própria: *o que deseja o sujeito que deseja tais predicados da ciência, como a neutralidade?* Nessa pergunta reside o cerne da subversão psicanalítica ao projeto científico que marca a sua

epistemologia, sendo o mesmo ponto de onde parte a ética clínica, ou seja, a progressiva desalienação do sujeito diante de discursos que naturalizam *um* saber sobre o mundo e agenciam afetos.

Nesse trabalho interessa tomar algumas vias de entrada da psicanálise no Brasil, seguidas de comentários sobre suas ressonâncias na atualidade, percebendo especialmente como a questão racial incide em seu interior. É preciso dizer que não tenho a pretensão de esgotar essas vias, tampouco de estabelecer uma relação de absoluta correspondência entre elas e o cenário contemporâneo. Trata-se mais de uma tentativa – certamente limitada – de traçar um cenário histórico para os referenciais teóricos, clínicos e impasses políticos dos trajetos formativos existentes na atualidade e, a partir desse cenário, propor uma reflexão sobre os efeitos que uma abertura epistêmica na formação, a partir dos saberes tradicionais, traria para a clínica.

### **Da psiquiatria neoliberal ao culturalismo racista de Meira Penna.**

Até a primeira metade do século passado, enquanto os primeiros cursos de psicologia sequer existiam, era comum que psicanalistas tivessem a formação prévia em psiquiatria, sob risco de serem malvistas ou considerados menos sérios em seus métodos. O saber médico-psiquiátrico foi se estabelecendo como referencial, fortemente impulsionado pela indústria farmacêutica, para compreensão e tratamento dos quadros de sofrimentos diversos na contemporaneidade. Da psicopatologia clássica do século XIX, passando pela psicanálise e as diversas psicoterapias, até os sistemas classificatórios de alcance global<sup>6</sup>, fica evidente que as categorias clínicas e populares do sofrimento psíquico encontram-se pautadas por essa relação com o léxico psiquiátrico. Essa abordagem diagnóstica, marcadamente biologistica, buscou estabelecer indicadores de normalidade e de padecimento do corpo, da mente e, há não muito tempo (até o início do século XX), das capacidades cognitivas das “raças” humanas.

No artigo “A psiquiatria sob o neoliberalismo: da clínica dos transtornos ao aprimoramento de si” (Silva Junior. et al., 2021), a história da psiquiatria é retomada,

<sup>6</sup> A referência aqui é sobretudo ao *Manual Diagnóstico e Estatístico de Transtornos Mentais* (DSM), editado pela Associação Americana de Psiquiatria, e a *Classificação Internacional de Doenças* (CID), formulado pela Organização Mundial de Saúde (OMS).

confirmando uma complexa relação entre o sofrimento psíquico como objeto legitimador da disciplina psiquiátrica e sua gestão a serviço da economia. Dizem-nos os autores que desde 1960 o discurso neoliberal assumiria pressupostos disciplinares, morais, psicológicos e epistemológicos como parte latente de sua manifestação econômica, colocando-se, assim, enquanto gestor do sofrimento psíquico. Nesse processo, cabe destacar a passagem do referencial teórico da psicologia da Europa para os Estados Unidos, e a confusão, não sem propósito, entre os conceitos de liberalismo clássico e neoliberalismo, acarretando numa transição dos pressupostos que atendiam a uma elite europeia para a cultura dos gerentes empresariais com seus receituários publicitários de estímulo à produção. Isso favoreceu o reaparecimento (nos últimos trinta anos) do paradigma anatomoclínico<sup>7</sup> e a difusão de uma concepção autonomista dos sujeitos em relação ao contexto histórico e social, forjando um referencial dos quadros psicopatológicos a partir da lógica do mercado<sup>8</sup> e de pesquisas guiadas pelos chamados “vieses de publicação”<sup>9</sup>.

Mas mais do que isso, ou como seu combustível afetivo, essa paradigma realiza uma gestão psíquica com uma gramática própria para nomeação do sofrimento, e com uma estratégia específica de intervenção do sujeito, que o desvincula de sua origem socioeconômica, abrindo caminho à passagem do sofrimento como sintoma para o

<sup>7</sup> Tal paradigma afirma que para toda manifestação de sintomas clínicos deve haver um correlato orgânico identificável. Segundo os autores (Silva Junior. et al. 2021), o paradigma anatomoclínico ganha ainda mais radicalidade com o *Research Domain Criteria (RDoC)*, quando passa a ser ainda mais explícita a utilização da genética e das neurociências para traçar um diagnóstico psiquiátrico. No interior desse paradigma torna-se mais possível a desresponsabilização clínica psicanalítica. Não por caso, como consta na introdução do livro, a década que consolida o neoliberalismo como nova organização do capital “coincide” com a reformulação da gramática do sofrimento psíquico, quando se toma o *Manual Diagnóstico e Estatístico de Transtornos Mentais (DSM-III)* como referência para o tratamento dos sujeitos, havendo uma crescente busca por indicadores biológicos na investigação clínica e no diagnóstico correspondente

<sup>8</sup> O documento da OMS intitulado “OMS Saúde mental: nova concepção, nova esperança”, de 2002, é tomado como exemplo pelos autores (Silva Junior. et al. 2021). Neste consta um alerta sobre a depressão, que dentro de vinte anos será a principal causa de incapacitação. O cálculo da OMS, portanto, compreende não somente as mortes prematuras, mas também o indivíduo que deixaria de produzir por estar em depressão, aferindo um indicador do impacto de sua condição psíquica a partir de sua capacidade produtiva.

<sup>9</sup> Após apresentarem referências de estudos de psiquiatria que apontam os efeitos patogênicos do modelo neoliberal sobre os quadros de saúde mental da população, os autores (Silva Junior. et al. 2021). alertam para o chamado *publication bias*, ou viés de publicação, quando o financiamento de pesquisas financiadas por agentes econômicos interessados levam a publicações científicas enviesadas, com ênfase nas evidências “positivas” (que confirmam determinada tese) sobre evidências negativas..

sofrimento como gozo de uma subjetividade que crê no esforço laboral para realização, ascensão social e liberdade.

O que os autores não aprofundam é que o contexto socioeconômico do qual se fala é de um país forjado sobre o genocídio, a escravidão e variações de subjugação de negros e indígenas, num ordenamento racial da produção que viabilizou a expansão do capitalismo em termos globais, a partir da colonização, e sua atualização ao longo dos períodos históricos até a atualidade de um Estado fortemente condicionado pelos interesses empresariais, que segue submetendo grande parte dessas populações a um regime de exceção. O manuseio de elementos simbólicos das culturas africanas, afro-brasileiras e indígenas se articulou aos ideários de democracia racial na obra de ícones do pensamento social brasileiro, ainda vigorosos em amplos setores da sociedade. Essa ideologia, ao se articular com a da meritocracia liberal, produziu um estímulo à produtividade e à ascensão em uma estrutura econômica – a mesma da branquitude – que garante a plena realização apenas aos brancos, como nos ensina Neusa Santos Sousa (1983/2021). No solo colonial sobre o qual se ergueram os estratos socioeconômicos, o racismo segue presente no topo da pirâmide e chega com força letal em sua base.

Em um mundo regido pela exploração máxima da relação tempo-trabalho, o aparecimento de alguma “disfunção” ou “impedimento” ao pleno funcionamento produtivo foi bem absorvido pela indústria farmacêutica. Não é raro encontrarmos pessoas em sofrimento com o nome de medicamentos na ponta da língua, enquanto dizem não ter tempo e nem dinheiro para “essas coisas de terapia”. Certamente esse dizer servirá de carapuça à psicanálise, ainda abrigada, majoritariamente, nas “alturas” de bairros ricos, muito mais do que aberta a uma demanda pública. A defesa freudiana da importância da gratuidade da psicanálise e sua oferta pelo Estado, ainda em 1918, perde força na mesma medida que as escolas se restringem a uma classe econômica com tempo e recursos suficientes para pagar as mensalidades, análises didáticas etc. Mas ainda sobre o artigo (Silva Junior. et al., 2021), os autores matizam o surgimento de correntes “psis” no Brasil, a partir do paradigma do liberalismo, herdeiro do iluminismo e da racionalidade secularizada no reinado do “eu” soberano, supostamente capaz de permanência e invariância. A caracterização de cada uma das vertentes constitui-se como um material relevante para compreensão do atual cenário teórico, clínico e

político do campo psi na atualidade. Pouco eu poderia acrescentar sobre a pesquisa realizada. O que mais interessa sublinhar aqui é um caso emblemático dessa onda liberal como parte da reflexão sobre os efeitos de um racismo epistêmico no interior da psicanálise brasileira. Esse caso aparece em outro texto da mesma coletânea, intitulado “Para uma arqueologia da psicologia neoliberal” (Dunker. et al., 2021).

José Osvaldo de Meira Penna (1917-2017) é caracterizado pelos autores como “escritor que fez carreira como diplomata e embaixador do Brasil, egresso da Escola Superior de Guerra e formado pelo Instituto C. G. Jung em Zurique” (Dunker. et al., 2021, p. 222). Sua obra é permeada pela tese de que o Brasil é uma “sociedade erótica” (*homo ludens*), oposta à “sociedade europeia” (*homo sapiens*). Usando interpretações dos conflitos sociais referenciados em autores como Gilberto Freyre, Penna lança mão de uma lente pseudo-psicanalítica para compor um cenário de confronto da sexualidade com a civilização. Nesse confronto, a burocracia patrimonialista é entendida como certo sintoma do laço afetivo (com excesso de erotismo) entre funcionários públicos e a população geral, impedindo o desenvolvimento de uma mentalidade concorrencial e individualizada, abrindo espaço para vigorar o chamado “jeitinho brasileiro”. Segundo Dunker et al. (2021), a leitura de Penna era de que o excesso de erotismo se devia à sobrecarga da autoridade paterna que, com sua forma de poder familiar e pessoal, impediu a conquista de uma Lei geral e abstrata à qual todo cidadão brasileiro estaria referido em condição de igualdade. Nossa compulsão a repetir o ato de burlar a Lei, como forma de extração de vantagens individuais, seria efeito de um liberalismo mal implantado.

Vemos aí o risco que traz o uso da psicanálise descolada de uma reflexão crítica sobre o contexto histórico das subjetividades analisadas e dos próprios condicionantes de quem utiliza a sua lente. O erotismo presente no olhar de Penna parece tributário do mesmo que havia nos olhos de Pedro Vaz de Caminha, escrita em 1500, em Porto Seguro, quando narrou o que observada após a invasão portuguesa<sup>10</sup>.

<sup>10</sup> Diz ele: “Eram pardos, todos nus, sem coisa alguma que lhes cobrisse suas vergonhas (...) Ali andavam entre eles três ou quatro moças, bem moças e bem gentis, com cabelos muito pretos, compridos pelas espáduas, e suas vergonhas tão altas, tão cerradinhas e tão limpas das cabeleiras que, de as muito bem olharmos, não tínhamos nenhuma vergonha. (..) E uma daquelas moças era toda tingida, de baixo a cima daquela tintura; e certo era tão bem-feita e tão redonda, e sua vergonha (que ela não tinha) tão graciosa, que a muitas mulheres da nossa terra, vendo-lhe tais feições, fizera vergonha, por não terem a sua como ela”. Ver [https://objdigital.bn.br/Acervo\\_Digital/Livros\\_eletronicos/carta.pdf](https://objdigital.bn.br/Acervo_Digital/Livros_eletronicos/carta.pdf)

Como a ajuda de Gonzalez, em seu icônico texto “Racismo e sexismo na cultura brasileira”, de 1984, podemos entender como o lugar da mulher não-branca no interior dessa sociedade racista e machista transita, diante do desejo do homem branco, entre a posição de mulata do samba, erotizada, e a posição da empregada doméstica, que pode ser subalternizada. Se essa leitura demandaria atualizações a partir da contínua atuação do movimento feminista negro, das conquistas da criminalização do racismo e da violência doméstica, por exemplo, ela segue ainda vigorosa no imaginário de amplos setores da população brasileira.

Não é por acaso que Meira Penna – que também atuou no Ministério das Relações Internacionais durante o regime militar – recebeu homenagens póstumas de Rodrigo Constantino e Olavo de Carvalho, este último tomado como guru do bolsonarismo. Produto e produtor do ciclo de perpetuação da violência racial e de gênero, Jair Bolsonaro ameaçou estuprar a deputada Maria do Rosário dentro do parlamento; se referiu a negros como gado (cujo peso seria medido em arrobas); e defendeu ao longo de todo o seu governo a desterritorialização de indígenas. Também rendeu homenagens públicas a famosos torturadores dos porões do DOI-CODI do Rio de Janeiro, como Brilhante Ustra e, possivelmente, não dispensaria elogios a Amílcar Lobo, médico, estudioso da psicanálise, e conhecido torturador de perseguidos pelo regime militar. Vamos vendo, portanto, como o ciclo de violência de raça e gênero vai sendo perpetuado, nesse diálogo entre o pensamento social e o Estado assentados sobre bases coloniais. A psicanálise não está imune a isso, naturalmente.

### **Do modernismo antropofágico às clínicas públicas de psicanálise**

Existe uma via de entrada da psicanálise no Brasil que interessa sobremaneira aqui, ainda que seja menos trabalhada na literatura historiográfica sobre o campo. O Movimento Modernista do início do século XX é precursor de uma tradição intelectual e artística brasileira com grande impacto ainda hoje e, apesar de ser uma via mais lateral ou generalista para pensar a entrada da psicanálise no país, traz algumas questões que penso serem importantes para dar sequência à questão racial no interior do campo na contemporaneidade. Antes de seguir devo dizer que privilegiarei um aspecto desse amplo Movimento, composto de grande diversidade de autores, linguagens artísticas e vieses estéticos e políticos.

O seu impacto sobre o campo psicanalítico revela sua amplitude e originalidade, seja pela expressão literária e plástica inspirada na livre associação, em certa estética do sonho e das quebras de sentido como dispositivo criativo ou propriamente sobre a leitura subversiva da teoria freudiana, tal como feito por Oswald de Andrade sobre a obra *Totem e tabu*, no icônico “Manifesto antropófago”, de 1928. Como bem sintetiza Rivera (2020), Oswald revira a identificação temerosa, arrependida e alienante, após a devoração e incorporação do pai da Orda, em um gesto político de “insubmissão ao tabu e de irreverência ao totem” (Rivera, 2020, p. 15). Esse gesto seria produtor de outra natureza de laço social, referenciado nos saberes brasileiros encobertos historicamente pela lógica colonial, e a serviço de uma “revolução caraíba”. Diz Oswald no “Manifesto”: “Tínhamos a justiça codificação da vingança. A ciência codificação da Magia. Antropofagia. A transformação permanente do Tabu em totem”.

O “Manifesto” é atravessado por frases de afirmação de uma brasilidade insubmissa aos imperativos europeus. Em uma antropofagia em ato, Oswald, ao mesmo tempo em que se vale de uma lente psicanalítica, não a poupa. Em sua afirmação da autenticidade pindorâmica, diz: “Contra a realidade social, vestida e opressora, cadastrada por Freud – a realidade sem complexos, sem loucura, sem prostituições e sem penitenciárias do matriarcado de Pindorama”.

O descentramento do “eu” promovido pela instância do inconsciente freudiano abriria a proposta de uma identidade nacional mais abrangente a todas as suas raízes. Nesse mesmo sentido a ideia de um “sujeito nacional” definido é suspensa em prol de um vir-a-ser mais complexo, diverso e multifacetado. A busca pelo “originário” dos processos subjetivos ganha paralelo com o originário da cultura brasileira, que antecede o projeto colonial homogenizador e racista.

Mas meu ponto principal aqui é sublinhar uma questão metodológica, quer dizer, sobre situar o lugar de enunciação dos porta-vozes desse movimento e das ambiguidades que guardam a sua ação antropofágica. A Lei antropofágica que afirma que “só me interessa o que não é meu” se refere ao que “não é seu” como os elementos que encontram-se fora das fronteiras do país, mas ao enunciá-la Oswald se coloca como representante da cultura nacional, falando em nome (devorando?) de ampla diversidade cultural que aparece fragmentada no texto. Assim, poderíamos questionar: o que e quem Oswald considera como “seu”?

Influenciado por uma elite espanhola e francesa que retomava com entusiasmo uma “literatura canibal” a partir dos estudos etnográficos que circulavam em Paris, cidade em que Oswald viveu por alguns anos, o termo antropofagia surge enquanto metáfora anticolonialista<sup>11</sup>, mas com a marca daquela ambiguidade: quem é colocado no lugar do “outro” (que não é “meu”) e que deverá ser devorado/assimilado: os sujeitos das matrizes europeias ou os sujeitos das matrizes indígenas e afrobrasileiras? A subversão dos tabus e da posição de assujeitado diante dos imperativos coloniais, ao se pretender como totem próprio aos brasileiros, não estaria reproduzindo esse mesmo assujeitamento internamente, sobre os brasileiros? A famosa frase “Tupi or not tupi, that is the question”, em inglês, pode ser lido como um dizer que interpela a contradição do projeto antropofágico. Quer dizer, *quem se dizia tupi? Em que termos o fez?*

Interessa sublinhar aqui que a prática antropofágica dá ênfase ao agente da ação enquanto oculta os sujeitos-objetificados que foram devorados, sejam eles os de dentro ou de fora. Na ingestão desaparecem também as complexidades dessa relação, seja as de identificação ou as de alteridade – via de regra entremeadas. Oswald, por exemplo, como se sabe, foi filho único de uma rica família de ascendência portuguesa, com farta vivência europeia e, simultaneamente, um pesquisador e entusiasta das expressões culturais brasileiras, em ampla medida em situação de vulnerabilidade social de diversas ordens (questões fundiárias, econômicas, de soberania alimentar, cultural etc.). Nessa relação, por óbvio, existem dimensões históricas de poder que precisam ser consideradas. Assim, quando o “meu” de Oswald se refere aos de dentro, o ponto cego da ação antropofágica ganha relevo e revela um caráter anti-anticolonial, no sentido de reproduzir a estrutura de submissão que combate. Ainda existe o risco de que a identificação assimilacionista com os de dentro reifique uma idealização romântica que descola os elementos míticos e culturais das condições concretas de vida às quais seus sujeitos e comunidades estão submetidas<sup>12</sup>. Por essa ótica, paradoxalmente, a alegoria irreverente da miscigenação owalsdiana ganharia proeminência sobre a leitura e denúncia do dramático êxito de um projeto racista de nação que chamamos Brasil, não sem o apoio de uma elite colonial nacional.

<sup>11</sup> Ver Torquato e Rocha (2018).

<sup>12</sup> Ideia também desenvolvida, em outros termos, por Rivera (2020).

Se o movimento antropofágico realizou pesquisas e levantamentos preciosos das expressões culturais brasileiras, também forjou uma “identidade artística e cultural”, corporificada pelo agente da ação antropofágica, a partir de sínteses da sua enorme riqueza simbólica, inevitavelmente submetidas ao imaginário que os agentes desse movimento tinham sobre aquelas expressões culturais. Nessa via antropofágica os sujeitos das matrizes culturais brasileiras não podem assumir a autoria dessas expressões artístico-culturais, tampouco acessar os seus benefícios.

Essas indagações e reflexões críticas, que podem soar demasiadamente implicantentes diante do “Manifesto” de 1928 e carregado de uma poética afiada frente ao discurso oficial que pregava o pertencimento nacional opaco, fixo, embranquecedor e subalterno à ordem, talvez ganhe alguma pertinência se considerarmos a histórica relação que a elite intelectual e artística costuma ter com os segmentos da diversidade cultural brasileira.

Carvalho (2010), para além de qualquer referência específica a algum autor ou corrente de pensamento, reflete sobre a “espetacularização”<sup>13</sup> e “canibalização”<sup>14</sup> das culturas populares e tradicionais latino-americanas. O autor aborda o interesse mercantil que a indústria cultural, em forte medida presente no seio do Estado, tem sobre o riquíssimo universo de festejos, brincadeiras e cerimônias que, além de sagradas e com grande potencial terapêutico, são de enorme beleza “estética”. Certamente não estou sugerindo que essa indústria cultural seja tributária do Modernismo ou algo nesse sentido. Interessa-me mais chamar a atenção sobre certa lógica de aproximação entre setores que falam em nome da “identidade nacional” e o silenciamento dos segmentos culturais brasileiros. Essa lógica é articulada em torno de um eixo metodológico que diz sobre o outro sem a presença desse outro. Nos termos de Carvalho (2010), tem-se que, após “incorporar” o “outro”, o ator da “ação canibal” pode retirá-lo de cena e apresentar-se como se fosse o “outro”<sup>15</sup>.

<sup>13</sup> Carvalho (2010) define “‘espetacularização’ como a operação típica da sociedade de massas, em que um evento, em geral de caráter ritual ou artístico, criado para atender a uma necessidade expressiva específica de um grupo e preservado e transmitido através de um circuito próprio, é transformado em espetáculo para consumo de outro grupo, desvinculado da comunidade de origem” (Carvalho, 2010, p. 47).

<sup>14</sup> Carvalho (2010) diz que “a “espetacularização” é consequência de um longo processo de predação e expropriação das culturas populares que definimos como “canibalização”” (Carvalho, 2010, p. 63).

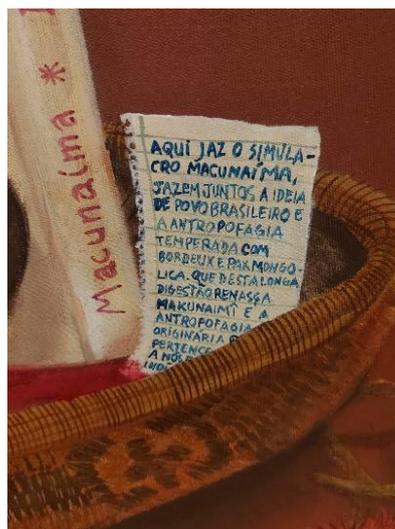
<sup>15</sup> Importante ressaltar, como Carvalho (2010, p. 68) bem coloca, que o canibal não consegue nunca ser o outro por inteiro, uma vez que os sujeitos dos saberes tradicionais – o autor se refere especificamente

Há longa tradição crítica à antropologia no que ela preserva de uma relação unilateral (que atende a interesses dos pesquisadores) e fragmentada (elegendo elementos do sistema cultural pesquisado) com os seus “objetos” de pesquisa, deixando de tratar de forma interacionada as dimensões econômicas, estéticas, políticas – e poderíamos acrescentar terapêuticas – das relações culturais estudadas. A incorporação descontextualizada de elementos da tradição indígena ou afro em obras e produções teóricas desloca e ressignifica um signo que antes circulava no universo vivo e dinâmico das culturas populares. Apesar de essa incorporação alçar determinada produção a uma posição de maior prestígio, a ressignificação recebida ocorre de fora para dentro, reproduzindo uma dinâmica de consumo de experiências culturais<sup>16</sup> que reificam as estruturas de poder no interior do capitalismo tupiniquim. Segundo Carvalho (2010), “para defender moralmente essa prática de antropofagia é preciso provar que esse é o modo como os grupos de artistas populares querem que os seus símbolos e a sua arte sobrevivam” (Carvalho, 2010, p. 67).

A resposta de Denilson Baniwa a essa questão parece certa. Em seu “Reantropofagia”, quadro de técnicas mistas, Baniwa, a meu ver, posiciona um espelho que reflete as limitações de uma tradição intelectual e artística brasileira em sua relação com os povos tradicionais e indígenas. No seio de importante instituição (vi e fotografei essa obra na Pinacoteca de São Paulo), ele dá a sua mensagem como quem devolve uma maldição (assim eu o li): a de ser objeto da ingestão.

aos mestres e mestras - são vários, no sentido, de incorporarem dimensões diversas e dinâmicas dentro das manifestações culturais que pratica: “Enquanto o canibal só consegue vestir uma máscara, o mestre ou a mestra podem lançar mão de várias”.

<sup>16</sup> Carvalho (2010, p. 48), referenciado em Walter Benjamin, nos diz que “Enquanto a experiência aponta para um impacto existencial no indivíduo (de cunho estético, emocional, intelectual, espiritual, afetivo) que ajuda a reconectá-lo com a comunidade a que pertence e com a sua tradição específica, permitindo-lhe um maior enraizamento do seu próprio ser, a vivência é o fenômeno típico do mundo moderno urbano-industrial massificado, caracterizado pela ausência de profundidade histórica e tradicional dos eventos e, conseqüentemente, por sua superficialidade e fugacidade, tanto no nível individual como no coletivo”.



*“Aqui jaz o simulacro Macunaíma. Jazem juntos a ideia de povo brasileiro e a antropofagia temperada com bordeaux e pax mongólica. Que desta longa digestão renasça Makunaimê e a antropofagia originária que pertence a nós povos indígenas” (Denilson Baniwa, Re-Antropofagia, 2018)*

Essa passagem faz parte de um poema-manifesto de Denilson Baniwa, mais longo, também nomeado Reantropofagia<sup>17</sup> que, a meu ver, realiza uma crítica irônica da tentativa estabelecer a arte brasileira a totem. De forma mais geral e dentro do contexto do presente trabalho, tomo a mensagem de Baniwa como uma interpelação sobre a necessidade de um radical giro epistêmico que traga um sentido de reinscrição dos povos indígenas e de origem africana na formação cultural brasileira, abrindo um horizonte de vida, de diálogo intercultural horizontalizado e que supere a hierarquização étnico-racial que nos caracterizou desde a colonização. Esse tema vem mobilizando minhas pesquisas e atuações no meio acadêmico, e mais recentemente na psicanálise, não sem resistências. Mesmo nos círculos de formação mais progressistas essa é uma discussão incipiente e que dificilmente encontra espaço para um avanço concreto.

Mas antes de adentrar nesse tema, talvez caiba pontuar uma última via de entrada da psicanálise no Brasil, especialmente por ser dentro dela que o meu percurso formativo se dá em grande medida. Foi a clínica pública, o contato com a rua, com os territórios e com os sujeitos que por eles transitam ou vivem, que me interpelou sobre a urgência de uma formação pluriépistêmica, que considere os saberes enraizados em solo brasileiro e o seu dizer em primeira pessoa.

<sup>17</sup> Disponível em: <https://brooklynrail.org/2021/02/criticspage/ReAntropofagia>

O Brasil vem se tornando uma referência mundial para experiências de clínicas públicas, sendo estas parte de um movimento de reinvenção diante do sofrimento que situações de crise social precipitam. Talvez possamos dizer que 2016 se tornou um marco: psicanalistas de todo o país se posicionaram contra o golpe parlamentar-jurídico-midiático daquele ano, quando começam a ocupar espaços públicos e falar da relação entre psicanálise e política.

Certamente essa postura não ocorreu sem referências, encontrando os seus precursores nas primeiras gerações de psicanalistas, envolvidos com as policlínicas europeias, e que inspiraram um amplo grupo latino-americano (especialmente argentinos e brasileiros). Fazem parte desse grupo nomes como Jorge Broide, Emilia Broide, Maria Rita Kehl, Hélio Pellegrino, Anna Kemper, Marie Langer, Angel Gama e Enrique Pichon Rivière. Com o golpe militar argentino, em 1976, boa parte dos psicanalistas envolvidos nesse primeiro e criativo momento vem para o Brasil, onde tal movimento também se desenvolvia desde o período de resistência ao golpe militar, especialmente no Rio de Janeiro e em São Paulo. Esse grupo, nas décadas de 1960 e 1970, leva a prática clínica para centros de saúde, hospitais, comunidades e trabalhos de grupos e instituições.

A junção entre o grupo brasileiro e o argentino culminou na criação do Instituto Sedes Sapientiae, voltado para formação e para o trabalho no campo social. Cria-se, a partir de então, uma outra via, fora da Associação Internacional de Psicanálise, para a formação de psicanalistas no Brasil. A partir de 1990, a psicanálise ganha o âmbito universitário, especialmente na pós-graduação e nas pesquisas desenvolvidas no campo social. Hoje serve, em maior ou menor medida (do uso de conceitos a uma abordagem propriamente psicanalítica), a profissionais envolvidos com saúde, assistência social, Justiça etc.

As novas gerações de psicanalistas brasileiros, em contato com essas vozes que convocam ao posicionamento ético do campo, tornam-se cientes de que a prática convencional, no modelo clássico de um consultório preparado para membros de uma classe média e alta, não se realizará.

A proposta de uma psicanálise pública e engajada nos processos sociais, presente no V Congresso Psicanalítico Internacional, em Budapeste, em 1918, voltam a ecoar e dispara a escuta atenta do silenciamento das instituições formativas sobre as dimensões

históricas e políticas do sofrimento. Em solo brasileiro, marcado pelo trauma colonial, as dimensões de raça, gênero e classe passam a ser temas centrais para pensar a clínica na atualidade. Coletivos de clínicas públicas, escolas e até mesmo espaços universitários passam a operar uma transmissão psicanalítica menos encastelada e mais vinculada à teoria social e às contradições brasileiras contemporâneas. O debate sobre a necessidade de ampliação do corpo bibliográfico da formação psicanalítica aquece. É nesse momento que se insere a minha proposta, *no sentido de explicitar que essa clínica sociopolítica (Rosa, 2016), intensificada pela incipiente democratização da clínica, demanda maior ampliação epistêmica na formação.*

Mas antes de entrar na proposta propriamente dita, é importante situar algo que nos previna de derrapagens rumo ao giro epistemológico. Refletir criticamente sobre a construção histórica, sobre a chamada colonialidade do saber, sobre o lugar do sujeito do suposto saber e dos seus possíveis marcadores sociais; e se implicar com uma práxis antirracista que permita a sua ampliação a sujeitos com seus corpos, espíritos, linguagem e o que mais não podemos nomear por insuficiência do nosso saber, não devem ser tomados como naturalmente encadeados, ou pior, como sinônimos.

O primeiro momento diz respeito à revisão crítica do pensamento formado dentro de uma matriz eurocêntrica sobre a qual nascem as universidades. A sua descolonização passaria, entre outras coisas, por uma ação que nós podemos realizar enquanto identificação e problematização desse horizonte de inteligibilidade para o saber, e das dinâmicas históricas de poder a ele associadas. Antônio Bispo dos Santos (2015) nomeia essa etapa como descolonização.

O grande volume de publicações sobre as origens do processo de subalternização dos povos não-brancos; a estrutura eurocêntrica da academia; a descrição de concepções e cosmologias dos povos originários; as consequências sociais e subjetivas da colonização etc. são certamente um avanço notável, que talvez expressem um primeiro momento de elaboração sobre a descolonização. Mas não deve se encerrar em si, pois não garante a alteração das estruturas herdadas do capitalismo colonial na contemporaneidade. De igual maneira, a teorização sobre a importância dos conhecimentos tradicionais latino-americanos pode ser feita sem que isso altere os lugares de poder ou até mesmo reificando-os. O risco para nós, dedicados a esse tema, é o de *nos esquivarmos da implicação ética sobre a necessária descolonização da*

*academia contemporânea teorizando sobre as suas origens coloniais*. É a esse exercício de vigilância epistêmica que uma radicalidade da crítica à chamada colonialidade do saber nos convoca. Sobre esse ponto, trata-se de aplicar a reivindicação dos decoloniais pela retirada do famigerado “s” do termo descolonial como forma de ressaltar as suas heranças no presente.

Já no que Bispo dos Santos (2015) define como contra-colonização, a proposta ganha radicalidade. Sendo, como vimos, o saber científico-acadêmico estruturado a partir da subalternização dos saberes indígenas e africanos, a sua *práxis* só pode ser efetivada pela presença dos sujeitos que representam essas matrizes. Essa definição marca uma posição ética e política que, mais do que trazer os conhecimentos tradicionais para a academia, provoca uma revisão dos lugares de saber-poder no seu interior.

Não se trata, portanto, de uma defesa relativista de que diversas explicações e dimensões teóricas seriam igualmente boas. Trata-se de destituir a hegemonia para áreas específicas do saber; de contestar certas imposições metodológicas e teóricas que muitas vezes só figuram no mosaico formativo do docente e do discente por uma proveniência colonial (Jardim e Souza, 2023). Aqui a contra-colonização acadêmica é entendida como uma retomada, ou uma reinserção de lutas históricas nesse espaço institucional estratégico, o que implica a presença desse sujeitos nos espaços de saber formal e também pelo encontro respeitoso com esses sujeitos em suas comunidades<sup>18</sup>. A psicanálise, para além de ferramenta para que possamos perceber em nós as demandas pela manutenção das estruturas de poder na qual nos inserimos, é também um campo privilegiado para essa proposta de giro epistêmico, ao se interessar em escutar o que não pode ser dito até então: a visão dos povos tradicionais, impedidos historicamente de adentrar o universo acadêmico. Esse é o objetivo do projeto Encontro de Saberes.

### **Encontro de Saberes e Psicanálise**

O projeto Encontro de Saberes nas Universidades Brasileiras, coordenado pelo

<sup>18</sup> Bispo dos Santos (2015) caracteriza: “vamos compreender por contra colonização todos os processos de resistência e de luta em defesa dos territórios dos povos contra colonizadores, os símbolos, as significações e os modos de vida praticados nesses territórios” (p. 48).

professor José Jorge de Carvalho, é uma iniciativa do Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia de Inclusão no Ensino Superior e na Pesquisa, resultante de uma parceria estabelecida entre CNPq, MinC, MCTI, MEC e FAP-DF.

Implementado em 2010 na Universidade de Brasília (UnB), o projeto visa o reconhecimento dos mestres e mestras dos saberes tradicionais ao convidá-los como docentes em disciplinas regulares das universidades públicas e como membros de grupos de pesquisa, além de orientação e participação em bancas acadêmicas.

Via de regra esses mestres e mestras são oriundos dos povos e comunidades tradicionais e indígenas e têm em comum o fato de serem reconhecidos por suas comunidades de origem

*(...) debido a su larga trayectoria y la amplitud de su saber; son invariablemente polímatos, especialistas en varias áreas del saber, e esse saber traído por él o ella es siempre en presencia, quer dizer, não se repetem e consideram a singularidade do público para quem falam. En ese sentido, también son características del sabedor su forma genuina, personal e irreproducible de enseñar y transmitir sus saberes, via de regra oralmente” (CARVALHO, FLÓREZ-FLÓREZ E MARTÍNEZ, 2017. p. 190-191).*

O projeto, até 2022, já havia se expandido da UnB para a UFMG, UFSB, UFJF, UFRGS, UFPA, UFCA, UECE, UFF, UFRR, UNILAB, UFVJM, UEMG, UNIFESP, UNIRIO, UFRJ, UNICAMP, UFT e UFG, além da Universidade da Música de Viena, Áustria, e da Pontifícia Universidade Javeriana de Bogotá, Bolívia. Ao total foram envolvidos 147 professores/as parceiros/as; 243 mestres e mestras; e cerca de 3.500 estudantes formalmente matriculados nas disciplinas.

Essa intervenção no sistema acadêmico nasce de uma demanda dos próprios mestres<sup>19</sup> e cresce articulada com outras que também impulsionam processos de inclusão epistêmica, como as leis que estabelecem conteúdos da História e Cultura Afrobrasileira no Ensino Fundamental e Médio (Leis 10.639/03 e 11.645/08), a ampliação do dispositivo de Notório Saber e, especialmente, a política de cotas étnico-raciais no ensino superior (Lei 12711/12). Se as cotas raciais estavam calcadas no princípio de reparação histórica, pelas inúmeras violências e exclusão física dos sujeitos

<sup>19</sup> Ela foi colocada e reificada em dois importantes eventos de cultura popular: o I Encontro Nacional de Políticas Públicas para as Culturas Populares, em 2005, e o I Encontro Sul-americano de Culturas Populares, em 2006. Em ambos, os mestres e mestras expuseram a vontade de se aproximar das universidades (Carvalho, 2011).

negros e indígenas, o Encontro de Saberes pode ser compreendido como um mecanismo de cotas epistêmicas, articulando-se com a democratização de acesso que as cotas impulsionaram.

É possível enxergar no Encontro de Saberes duas dimensões de intervenção na academia com particular valor para a formação de psicólogos e psicanalistas. A primeira diz respeito a uma escuta de um conhecimento sem tradução, em um exercício de cultivo de um não-saber, de uma alteridade radical, que colabora com a ampliação da escuta, ao mesmo tempo em que provoca um estranhamento crítico sobre os condicionantes dessa escuta, em um exercício contratransferencial sobre o nosso processo formativo, marcado por heranças coloniais.

A segunda dimensão diz respeito a estabelecer de forma mais permanente um diálogo horizontalizado com novas perspectivas terapêuticas brasileiras de cuidado, cultivadas dinamicamente ao longo das gerações, ainda que reiteradamente apartadas dos espaços do conhecimento formal.

A escuta do que os sujeitos dos saberes tradicionais têm a dizer sobre as consequências do projeto civilizatório colonial, sobre os quadros de opressão subjetiva a ele relacionados, sobre os caminhos de tratamento possíveis etc., avançam, ao meu ver, rumo à reinscrição simbólica de um *ethos* cultural brasileiro para além da hierarquização racial/epistêmica. Assim, essa escuta dos mestres, em seus próprios termos, coloca-se também como a possibilidade de nova forma de conceber o sofrimento, de manejá-lo e de, em diálogo, reorientar a função política da formação, da produção e da clínica psicanalítica em solo brasileiro.

As gramáticas de nomeação dos acontecimentos e padecimentos psíquicos, sabemos, são eminentemente políticas. O modo de nomear e veicular um discurso sobre o sofrimento possui valor etiológico, sendo essa gramática um eixo fundamental do poder. O racismo à brasileira, via mito da democracia racial e da meritocracia, buscou naturalizar-se como uma característica da brasilidade, quase como condição dessa “civilização miscigenada”, processo que contou com a participação de porta-vozes da chamada elite intelectual.

São muitos os sentidos de opressão que a academia emana. A racialização não opera apenas no primeiro nível, fenotípico, diria Fanon (1961/2010). Se os traços e cores representam um quadro de uma organização social e produtiva absolutamente violenta,

eles têm raízes em matérias menos visíveis. No segundo nível do racismo, referente à esfera da linguagem e do simbólico construído no atrito entre as subjetividades e o social, podemos – todos na academia – atuar sobre ele mais diretamente: acusando o caráter colonial de formulações teóricas e metodológicas; suspendendo o caráter majoritariamente informativo da transmissão de conhecimentos, desarticulado da escuta, do diálogo, da dialética, da pertinência conjuntural, da reflexão política; ou calando-se para ampliara a escuta. Esse nível da racialização fincado na linguagem, na política, parece fundamental para a desalienação dos processos raciais intrasubjetivos, forçosamente introjetados pela mais incipiente socialização (terceiro nível).

Os povos indígenas e afro-brasileiros derivaram-se em muitas comunidades, sendo matrizes da brasilidade contemporânea<sup>20</sup>. A morte, a escravização e o epistemicídio sobre o qual o capitalismo moderno se desenvolveu foi impedindo a escuta de sujeitos dessas comunidades até a atualidade. A contínua violência contra esses povos, para além de um mal em si, nos privou a todos de maior possibilidade de habitar o mundo: outras formas de viabilizar as condições materiais de vida, de produzir conhecimento, de nos relacionar, de entender e lidar com o sofrimento etc.

Ao não extrairmos consequências éticas da forclusão, do recalque e ou da negação das epistemologias indígenas e de matriz africana em nossa formação, seguimos, repetidamente, permitindo que sejam o sujeito-objeto da sintomática violência colonial. E por essa mesma via, como lembra Fanon (1961/2010), nos brutalizamos, nos desumanizamos.

Em Lacan (1949-1998) é explícito que a constituição subjetiva não pode prescindir de uma *intersubjetividade*, sendo a imagem de completude do eu, fornecida pelo Outro, um efeito que esconde a sua parcialidade. Caberia aqui questionar quais são as imagens e discursos ideais de psicanalista e docente, fornecidas pelo grande Outro, e o quanto tais imagens e discursos velam a sua etnicidade nessa operação característica

<sup>20</sup> De acordo com o Decreto 6040/2007, povos e Comunidades Tradicionais são definidos como: grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição. Ver [https://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2007-2010/2007/decreto/d6040.htm](https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2007/decreto/d6040.htm)

Os segmentos de povos e comunidades tradicionais são listados no Decreto 8750/20016. Ver [https://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_Ato2015-2018/2016/Decreto/D8750.htm#art20](https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2015-2018/2016/Decreto/D8750.htm#art20)

da colonialidade que é naturalizar o particular como universal.

Dito isso, cabe reafirmar: *a incipiente democratização do acesso à clínica vivida na atualidade brasileira, especialmente pela atuação de coletivos de psicanálise pública, convoca a democratização epistêmica da formação psicanalítica, sendo o diálogo intercultural um eixo para aprofundar a escuta do que Rosa (2016) chama dimensão sociopolítica do sofrimento. Penso que podemos relacionar a precariedade discursiva do subalternizado ao nomear o seu sofrimento (o “silêncio do traumático”) como parte do mesmo processo de surdez do analista, advinda de certa precariedade de uma formação monoepistêmica, calcada no silenciamento dos povos não-brancos.*

Certamente a proposta de giro epistêmico é feita a partir de categorias acadêmicas. Ainda não é possível, e não o será até que os mestres e mestras falem a respeito, saber se o termo “sofrimento psíquico”, por exemplo, será trabalhado da forma como nós o entendemos. Se ao longo das páginas anteriores busquei relacionar o sofrimento sociopolítico ao racismo e às estruturas capitalistas, os mestres e mestras dos saberes tradicionais podem colocar essa discussão em outros termos. E isso é o que move o Encontro de Saberes.

É possível que ao falar sobre sofrimento psíquico e estruturas de poder os mestres e mestras se refiram a algum caso concreto; talvez digam do que o rio ensina; o que o espírito da floresta revelaria; o que significa um toque de tambor; relatem a experiência a partir de uma substância ritualística e de contato com o sagrado; funções de determinadas entidades espirituais; sobre irmandade; o que percebem em sala de aula; ou nada disso, apenas um breve silêncio carregado de afetos; enfim, a nossa ignorância sobre o que pode acontecer é um ponto fundamental de partida para esse diálogo.

Não me parece irresponsável, romântico ou generalista afirmar que para os povos e comunidades tradicionais a racionalidade não está a serviço da dominação da natureza para a sua exploração. A dicotomia cultura-natureza não é tão estanque e via de regra se manifestou em organizações sociais com formas de vida menos predatórias. No contexto de crise ecológica e produtiva que vivemos, tornaram-se guardiões do meio ambiente, fazendo frente – muitas vezes com o próprio corpo – à mineração, à contaminação dos rios e mares, à derrubada da floresta, ao monocultivo, enfim, ao modo de produção que nos colocou diante de limites cada vez mais evidentes. Mas custa

nos ver enquanto parte desse todo e, assim, seguimos forçando essa operação de cisão, pouco lógica sob qualquer ponte de vista, de adiar o fim do mundo (Krenak, 2020) enquanto uma pequena minoria segue enriquecendo – em um gesto socialmente “suicidário” (Safatle, 2020).

Como dito em ocasião anterior (Jardim, 2023), o Encontro de Saberes não busca uma pureza inata de saberes oriundos de um “Sul” idílico, não contaminado, que poderia se apresentar como salvação para os males de uma modernidade colonial. Isso seria uma inversão simplista, inclusive porque costuma ser formulada a uma “distância segura” das sociedades das quais falam. Os mestres não estão descolados do mundo e blindados contra o manejo dos desejos que o capitalismo opera.

Há Norte no Sul e há Sul no Norte (inclusive subjetivamente). Cusicanqui (2010) sintetiza, com a noção aymara de *ch'ixi*, o sentido do terceiro incluído: a um só tempo algo é e não é. Não estamos aqui em busca da condenação de um saber e da promoção de outro como salvador, mas sim de um método de formação e produção de conhecimentos pluriépistêmicos que possam trazer *práxis* para teorizações sobre o “outro da modernidade” que se acumulam enquanto evitam a radicalidade ética que envolve um giro epistêmico efetivo; que tendem a aparecer como uma saída-semblante que nós, acadêmicos voltados ao tema, temos para lidar com o enfrentamento ao racismo epistêmico sem que se altere a sua perpetuação.

## **Conclusão**

A prática psicanalítica envolve a articulação entre a concretude do dito e a amplitude sócio-histórica do não-dito. A dimensão sociopolítica do sofrimento (Rosa, 2016) é uma dessas camadas muitas vezes não ditas, mas fundamental de ser “escutada” para compreender o quadro psíquico do falante. Talvez tenha sido Lacan, em seu retorno a Freud, quem reinaugurou a possibilidade de pensar o sujeito da psicanálise na relação com a esfera pública, ao enunciar o inconsciente como a política, em seu *Seminário XIV*. Mais ainda, lançou a ideia de que aquele que não puder situar historicamente o falante e seu sofrimento não poderá fornecer um espaço de dialetização das opressões em jogo, e assim escamoteará da clínica sua função emancipatória.

As subjetividades brasileiras estão atravessadas por heranças coloniais que organizaram estruturas de poder e relações sociais. A academia, enquanto campo estratégico para o estabelecimento de determinado olhar sobre o mundo, reflete, enquanto consolida, a hierarquização epistêmica dos povos que nos compõe, mantendo muito mais do que combatendo o racismo em sua fundação.

No momento em que a clínica psicanalítica busca se desencastelar dos consultórios elitizados das grandes cidades para escutar as urgências dos territórios, a formação psicanalítica, eurocentrada, é ainda mais desafiada quanto a um imperativo originário: a sua provisoriedade. Quero dizer que a democratização da clínica e sua articulação com a teoria social, crítica e descolonial, aplicada ao contexto brasileiro, tenciona rumo a novos aportes epistêmicos, capazes de representar o lado silenciado, sacrificado da escuta que temos enquanto humanidade, enquanto nação. Partindo dessa lógica, a entrada dos mestres e mestras dos saberes tradicionais torna-se precioso campo de experiência e de dialetização para a teoria e a prática psicanalíticas. *O atrito entre os universais da teoria psicanalítica e a concretude brasileira deve incluir o diálogo com os saberes presentes nos territórios, ainda marginais aos espaços de reconhecimento acadêmico e científico, como parte mesmo das possibilidades de cura de sofrimentos históricos.* O Brasil é um país *sui generis* quanto à essa possibilidade, havendo nele grande diversidade de povos e comunidades tradicionais.

Numa via contratransferencial, podemos dizer que a distância que as universidades e instituições de transmissão da psicanálise estabeleceram com relação ao território em que estavam e estão inseridas, sobretudo nos países com longo histórico de escravidão, impede uma produção mais pertinente sobre a nossa realidade e deflagra o nosso desamparo discursivo enquanto subalternizados; ao mesmo tempo performa a necessidade do colonizado refletir enquanto seus os traços narcísicos do colonizador. A identificação com o lugar do suposto saber torna crônico o desinteresse em articular a teoria psicanalítica com os saberes difundidos no território em que estamos. Psicanaliticamente, diz respeito à surdez sistemática de quem se propõe escutar o recalcado do nosso processo formativo.

### Referências bibliográficas

Althusser, Louis. **Freud e Lacan, Marx e Freud**. Rio de Janeiro: Graal. 1964/1978.

Andrade, Oswald de. Manifesto Antropófago. **Revista de Antropofagia**, Ano 1, n. 1, São Paulo, maio de 1928.

Baniwa, Denilson. **Re-Antropofagia**, 2018. Técnica mista (quadro).

\_\_\_\_\_. **Re-Antropofagia** (poema). 2021

Bispo dos Santos, Antônio. **Colonização, quilombos**: modos e significados. 2015.

Borón, Atílio. **Las ciencias sociales en la era neoliberal**: entre la academia y el pensamiento crítico. XXV Congresso ALAS, 25., ago. 2005, Porto Alegre, Brasil. Anais. Porto Alegre. 2005.

Carvalho, José Jorge. “Espetacularização” e “canibalização” das culturas populares na América Latina. **Revista Antropológicas**, ano 14, v. 21, n. 1, p. 39-76. 2010.

Carvalho, José Jorge. Universidades Empobrecidas de Conhecimento. **Revista de História da Biblioteca Nacional**. Rio de Janeiro. Jan de 2011.

Carvalho, José Jorge.; Flórez-Flórez, Juliana.; Martínez, Mancel. El Encuentro de Saberes: Hacia una universidad pluriépistémica. In: **Saberes nómadas**: Derivas del pensamiento propio. Bogotá, Colômbia: Universidad Central. Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos – IESCO, 2017.

Cusicanqui, Silvia Rivera. **Ch'ixinakax utxiwa**: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores. Tinta Limón, 2010.

Fanon, Frantz. **Os condenados da terra**. Juiz de Fora: Ed. UFJF. 1961/2010.

Freud, Sigmund. Projeto para uma Psicologia Científica. In: **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud**, Vol.1. Rio de Janeiro: Imago. 1895/1990.

\_\_\_\_\_. Os chistes e sua relação com o inconsciente. In: **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas**. RJ: Imago, 1980. v. VIII, p.26. 1905/1969.

\_\_\_\_\_. “Linhas de progresso na terapia analítica” In: **Obras Completas**, vol. XVII. Rio de Janeiro: Imago. 1918/1969.

\_\_\_\_\_. O Inconsciente. In: **A história do movimento psicanalítico, Artigos sobre a metapsicologia e outros trabalhos (1914–1916)**. Obras Completas. Volume XIV. Rio de Janeiro: Imago, 1915/1969.

\_\_\_\_\_. O mal-estar na civilização. In S. Freud. **Edição Standard das Obras Completas de Sigmund Freud (vol. 21)**. Rio de Janeiro: Imago. 1930/1996.

- Gonzalez, Léia. Racismo e Sexismo na cultura Brasileira. In: **Revista Ciências Sociais Hoje**, Anpocs, 1984, p. 223-244. 1984.

Guimarães, Thessa; Jardim, Raoni Machado M. Apontamentos sobre o horizonte crítico do Psicanálise na Rua. In: **Teoría y Crítica de la Psicología** 12, 2019, pp. 315–339. <http://www.teocripsi.com/ojs/> (ISSN: 2116-3480). 2019.

Krenak, Ailton. **Ideias para Adiar o Fim do Mundo**. Ed. Companhia das Letras. 2020.

Lacan, Jacques. O estádio do espelho como formador da função do eu. In J. Lacan, **Escritos** (pp.96-103). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 1949/1998.

\_\_\_\_\_. **A lógica do fantasma**. A. Lyra et al., Trad. Recife: Centro de Estudos Freudianos do Recife. 1966-67/2008.

Jardim, Raoni Machado M. **Educação Intercultural e o projeto Encontro de Saberes: do giro decolonial ao efetivo giro epistêmico**, disponível em <https://repositorio.unb.br/handle/10482/34318?locale=es>. 2018.

\_\_\_\_\_. No prelo. Formação psicanalítica e giro epistêmico – O furo colonial no mal-estar freudiano. In **Revista Interação em Psicologia**. Universidade Federal do Paraná. 2023.

Jardim e Souza. No prelo. **Lélia Gonzalez**: uma ponte entre a descolonização e a contracolônização da psicanálise brasileira. In *Revista Estudos e Pesquisas em Psicologia*. 2023.

Rivera, Tania. **Psicanálise Antropofágica** (Identidade, Gênero, Arte). Ed. Artes e Ecos. 2020.

Rosa, Miriam Debieux. **A Clínica psicanalítica em face da dimensão sociopolítica do sofrimento**. São Paulo: Escuta/Fapesp. 2016.

Safatle, Vladimir. **Bem-vindo ao Estado Suicidário**. Disponível em: <https://www.n-1edicoes.org/textos/23>. 2020.

Safatle, Vladimir; Silva Jr, Nelson; Dunker, Christian. **Neoliberalismo como gestão do sofrimento psíquico**. São Paulo: Autêntica. 2021.

Souza, Neusa Santos. **Tornar-se Negro**. Ed. Zahar. 1983/202.1

Stavenhagen, Rodolfo. **La cuestión étnica**. México: *El Colegio de México, Centro de Estudios Sociológicos*, 2001.

Torquato, Luciana Cavalcante; Rocha, Guilherme Massara. **O Pensamento Estrangeiro: a Errância de Freud no Brasil**. *Revista Analytica*. São João Del-Rei. V.7. Nº13. Julho/Dezembro. 2018.

