

cadernos de  
*Subjetividade*

2025

São Paulo, janeiro, ano 18., vol. 1, n. 23.

Núcleo de Estudos e Pesquisas da Subjetividade

Programa de Estudos Pós-Graduados em Psicologia Clínica

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo

Cadernos de Subjetividade é uma publicação anual do Núcleo de Estudos e Pesquisas da Subjetividade, do Programa de Estudos Pós-Graduados em Psicologia Clínica da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo

Reitoria

Vidal Serrano Nunes Junior

Carla Reis Longhi

Faculdade de Ciências Humanas e da Saúde

Diretoria

Patrícia Jundi Penha

Plínio de Almeida Maciel Junior

<FICHA CATALOGRÁFICA>

Conselho Editorial

Francisco Augusto Freitas

Maria Eduarda Parizan Checa

Guilherme Ponce

Fabio Henrique Arevalo

Stefany Sohn Stettler

Agradecimentos

A Cadernos de Subjetividade recorreu a uma rede de amigos que, através de sua colaboração e competência, nos ajudaram a levar a bom termo a finalização deste trabalho. A eles, nossa gratidão e reconhecimento.

**cadernos de**  
*Subjetividade*

## Índice

05 Editorial

## Inéditos

07 Canción Peregrina  
Graça Graúna

13 Nhanderu Marangatu: o *Nhanderekó*, o corpo-território e a  
noção de bem-viver  
Fabio Henrique Arevalo

19 Uma prática pública de psicanálise: coletivo e território  
Anderson Santos, Ana Carolina Perrella, Adriana Simões Marino

31 Coletivos de psicanálise: fazer clínica com Freud e outros  
aliados  
Anderson Santos

46 O que pode um corpo mestiço  
Haroldo Saboia

63 Qual terapeuta não é corporal? Qual terapeuta não é  
social?  
Sabrina Batista Andrade

70 Algumas notas para sonhar  
Paula Cobo-Guevara

## Traduções

79 O tempo do sonho  
Félix Guattari

## EDITORIAL

Os Cadernos de subjetividade são plurais, como o nome indica, pois também são coletivos, compostos por editoras/es, escritoras/es, pesquisadoras/es, professoras/es, poetas, psicanalistas, esquizoanalistas, sonhadoras/es, que estão nas universidades, nas clínicas, nas praças, nas ruas, nas periferias, nos territórios ancestrais, ocupando e atravessando diferentes espaços políticos. Assim como as subjetividades são multiplicidades atravessadas por campos de forças heterogêneas, os Cadernos são formados por múltiplas vozes, compondo um coro dissonante, (im)propriamente, um “agenciamento coletivo de enunciação”. E enquanto “caderno” – espécie de hypomnemata, caderno de notas de uma escrita de si que é um “nós” – reúne anotações, rascunhos, divagações, pensamentos, relatos, poesias, ensaios, sonhos, experimentos clínicos, seminários, traduções, etc.

Neste sentido, não chega a ser um “periódico” regular, antes vai adentrando o “tempo do sonho”, um tempo não cronológico, mas dos acontecimentos, das experiências e das confluências de desejos que moveram, inclusive, este corpo editorial a transformações e reconfigurações do que seria esta proposta. Inicialmente, desejávamos organizar uma edição temática sulamericana, que trouxesse os movimentos de povos originários e afrodiáspóricos. De lá pra cá, quando lançamos o chamado, chegaram textos que nos levaram a novos encontros, que ao seu modo conversam com a proposta e arrastam para outras abordagens possíveis. E o que de algum modo entrelaça a tessitura dessa trama têxtil-textual pode ser esta linha: clínica-corpo-território.

Este volume, em especial, é um encontro de diferentes coletivos: são vozes indígenas, negras, mestiças, grupos de psicanálise em espaços públicos, sonhos transpessoais. Cada texto possui um corpo próprio, que atravessa e é atravessado por outros corpos: um corpo-clínico-territorial. Pois quem fala e quem escuta o faz desde um “lugar de fala” e um “lugar de escuta”. E aqui confluem essas vozes e escutas coletivas.

Abrimos esta edição com um poema – ou um (en)canto – de Graça Graúna, em espanhol e em português, cruzando as fronteiras das línguas: “Canção peregrina/Canción peregrina”, cantada desde o exílio – um exílio em sua própria terra, de onde os povos originários são constantemente expulsos, lançados a peregrinar e a retornar para lutar pelo direito à demarcação de seus territórios ancestrais, à existência, à vida.

Na sequência, lemos-escutamos um relato-relatório de Fabio Arevalo desde a retomada de território do povo Guarani Kayowá, cujo conflito nos conclama à luta. “E agora?”, pergunta uma criança guarani. E agora, leitor(a)? Somos convocadas a fazer coro nesse grito, a nos implicar no cuidado com a Terra e com o bem-viver coletivo.

Depois encontramos dois artigos sobre grupos de psicanálise em espaços públicos, que propõem uma escuta aberta da cidade e seus fluxos, suas relações raciais e de poder, sem perder o horizonte analítico: a cidade como território clínico a ser escutado. Assim, Anderson Santos, Ana Carolina Perrella e Adriana Simões Marino nos convidam a uma prática clínica pública, conforme mesmo Freud reivindicava, a extrapolar as quatro paredes do consultório e seu setting tradicional burguês.

A questão do corpo-território-clínico é elaborada por Haroldo Saboia a partir da pergunta: “o que pode um corpo mestiço?”, dentro do atual debate no Brasil sobre racismo e mestiçagem, seus traumas, recalques e saídas políticas, subjetivas e estéticas.

Adiante, Sabrina Batista Andrade nos leva a algumas reflexões em torno da clínica psicanalítica, seus impasses e capturas neoliberais, apontando o corpo-território-clínico da/o analista e seu lugar de escuta. Como contraponto, Paula Cobo–Guevara nos apresenta algumas notas abertas em torno do conceito de Sonhar, tomado de Barbara Glowczewski, e que conversam a modo de ressonância com alguns sonhos feministas e ideias expostas no Anti-Édipo.

Por fim, Larissa Drigo nos apresenta uma tradução inédita de um dos seminários que Félix Guattari conduziu entre 1980 e 1988. Ao invés de uma fala solitária, contínua e monótona ao modo de um “discurso do mestre”, os seminários são coletivos, diálogos de múltiplas vozes, atravessados constantemente pela participação de interlocutoras/es, que também organizaram e apresentaram temas ao longo dos encontros. Dentre as interlocutoras, podemos destacar a pesquisa de Barbara Glowczewski em relação aos Sonhados indígenas Walrapi na Austrália.

Com este volume agora em mãos, perguntamos com a criança guarani: “e agora”? Se “a luta pela terra é a mãe de todas as lutas”, como poderíamos nos calar frente ao genocídio dos povos originários e afrodiáspóricos? Com que corpo-território-clínico formamos coletivos? Continuaremos a sonhar apenas conosco, como denuncia Davi Kopenawa, ou alçaremos a sonhados coletivos? Com os Cadernos de subjetividade lançamos este convite para sonharmos juntos outros mundos possíveis.

# CANCIÓN PEREGRINA<sup>1</sup>

Graça Graúna<sup>2</sup>

I

Yo canto el dolor  
desde el exilio  
tejiendo un collar com muchas historias  
y diferentes etnias

II

en cada parto  
y canción de partida,  
a la Madre Tierra pido refugio  
al Hermano Sol, más energía  
y a la Hermana Luna pido licencia poética  
para calentar los tambores  
y tejer un collar con muchas historias  
y diferentes etnias

III

las piedras en mi collar  
son historia y memoria  
son flujos del espíritu

---

<sup>1</sup> Este poema foi escrito originalmente em espanhol, em junho de 2007, e em português, em 2009. Cf. GRAÚNA, Graça. Tear da palavra. Belo Horizonte: Coleção M.E 18 (Coordenação editorial de Tania Diniz), 2007, p. 11-12. E Antologia indígena. Mato Grosso: SEC; Inbrapi, Nearin, 2009, p. 27-28.

<sup>2</sup> Graça Graúna é uma mulher indígena do povo Potiguara/RN. Escritora e professora adjunta da Universidade de Pernambuco (UPE), no Curso de Licenciatura em Ciências Sociais. Faz parte do Conselho de Educação Escolar Indígena (CEEIN), em Pernambuco. Seu trabalho tem sido apresentado em antologias poéticas no Brasil e no exterior. É responsável pelo site/blog “Tecido de vozes”, no (Cf. Wordpress, <http://gracagrauna.com>. Contato: [grauna3@gmail.com](mailto:grauna3@gmail.com)).

de montañas y ríos  
de lagos y cordilleras  
de hermanos y hermanas  
en los desiertos de la ciudad  
o en el seno de la floresta

#### IV

son las piedras de mi collar  
y los colores de mis guías:  
amarillo  
rojo  
blanco  
negro  
de Norte a Sur  
de Este a Oeste  
de Amerindia  
o de Latinoamérica  
pueblos excluidos

#### V

yo tengo un collar  
de muchas historias  
y diferentes etnias.  
Si no me reconocen, paciencia.  
Habremos de seguir gritando  
la angustia acumulada  
hace más de 500 años

#### VI

¿y si nos dejan ir con el viento?

No temeré  
no temeremos.  
Si! Antes del exilio  
nuestro Hermano Viento  
conduce nuestras alas  
al sagrado circulo  
donde la amalgama del saber  
de viejos y niños  
hace eco en los sueños  
de los excluídos

## VII

yo tengo un collar  
de muchas historias  
y diferentes etnias

\*\*\*

## I

Eu canto a dor  
desde o exílio  
tecendo um colar  
muitas histórias  
e diferentes etnias

## II

Em cada parto  
e canção de partida,  
à Mãe Terra peço refúgio  
ao Irmão Sol, mais energia

e à Irmã Lua peço licença poética  
para esquentar tambores  
e tecer um colar  
de muitas histórias  
e diferentes etnias.

### III

As pedras do meu colar  
são história e memória  
são fluxos de espírito  
de montanhas e riachos  
de lagos e cordilheiras  
de irmãos e irmãs  
nos desertos da cidade  
ou no seio da floresta.

### IV

São as contas do meu colar  
e as cores dos meus guias:  
amarela  
vermelho  
branco  
negro  
de Norte a Sul  
de Leste a Oeste  
de Ameríndia ou de LatinoAmérica  
povos excluídos.

### V

Eu tenho um colar  
de muitas histórias  
e diferentes etnias.  
Se não me reconhecem, paciência.  
haveremos de continuar gritando  
a angústia acumulada  
há mais de 500 anos.

## VI

E se nos largarem ao vento?  
Eu não temerei,  
não temeremos,  
pois Antes do exílio  
nosso irmão Vento  
conduz nossas asas  
ao círculo sagrado  
onde o amálgama do saber  
de velhos e crianças  
faz eco nos sonhos  
dos excluídos.

## VII

Eu tenho um colar  
de muitas histórias  
e diferentes etnias.

Recebido em: 10/08/2023

Aceito em: 28/08/2023

# NHANDERU MARANGATU: O *NHANDEREKÓ*, O CORPO-TERRITÓRIO E A NOÇÃO DE BEM-VIVER

Fabio Henrique Arevalo<sup>3</sup>

## INTRODUÇÃO

Este texto foi produzido a partir da visita e escuta de lideranças indígenas guarani-kaiowá durante uma das retomadas de Nhanderu Marangatu, território ancestral localizado no município de Antônio João (MS), no dia 13 de setembro de 2024, cinco dias antes do jovem Neri Kaiowa ser assassinado com um tiro na cabeça por um atirador de elite da polícia sul-matogrossense no mesmo local. Fazia parte de uma missão de direitos humanos intersetorial, composta por entidades aliadas como defensores dos direitos humanos, servidores e defensores públicos, membros do Conselho Federal de Psicologia e dos Conselhos Regionais do Paraná e do Mato Grosso do Sul, CIMI [Conselho Indigenista Missionário] e religiosos da Igreja Católica.

A partir de uma discussão com o trabalho de Sandra Benites, emerge a ideia de pensar sobre a importância do *nhanderekó* ou a prática do bem-viver para os guarani e porque não existe saúde mental sem demarcação dos territórios ancestrais. Por fim, os profissionais “psis” são convocados a pensar uma prática para além de um *setting* clínico e que esteja em conformidade com o 2º princípio fundamental do código de ética do psicólogo.<sup>4</sup>

---

<sup>3</sup> Fabio Henrique Arevalo é indígena em retomada do povo Guarani Nhandeva do Mato Grosso do Sul. Psicólogo formado pela Universidade Estadual de Londrina, atua há 14 anos em políticas públicas. É membro da Comissão Étnico Racial e coordenador do Núcleo de Psicologia e Povos Indígenas do Conselho Regional de Psicologia do Paraná. Contato: [fabiopsicoac@gmail.com](mailto:fabiopsicoac@gmail.com).

<sup>4</sup> “O psicólogo trabalhará visando promover a saúde e a qualidade de vida das pessoas e das coletividades e contribuirá para a eliminação de quaisquer formas de negligência, discriminação, exploração, violência, crueldade e opressão.” CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA. Código de Ética Profissional do Psicólogo, 2005, p. 7. Disponível em: <https://site.cfp.org.br/wp-content/uploads/2012/07/codigo-de-etica-psicologia.pdf>

## A RETOMADA

“Aqui é território guarani, há sangue indígena nessa terra”. Assim somos recebidos na retomada do território Nhanderu Marangatu<sup>5</sup>, que há 20 anos enfrentava uma batalha judicial tão violadora quanto as batalhas no território. No dia anterior, a polícia invadiu a retomada de Nhanderu Marangatu, a pedido dos fazendeiros e com aval jurídico, e feriu gravemente três pessoas. Haviam ali na retomada cerca de 150 pessoas da comunidade, entre crianças, jovens, mulheres, idosos e lideranças. Estavam com fome e sede. Por conta da vigilância da polícia, não conseguiam acessar a água do rio mais perto que cruza o território, e o pouco de comida que tinham a polícia jogou fora e proibiu a chegada de mais alimentos.

Fomos recebidos com lágrimas e cânticos. “Não vemos a democracia na prática. Estamos sofrendo há duas décadas”, grita uma das lideranças, fazendo menção à homologação do território que esteve paralisada no Supremo Tribunal Federal (STF) pelo ministro Gilmar Mendes. No entanto, a luta daquele povo também foi marcada pelo assassinato do grande líder guarani Marçal de Souza, o Tupã-Y, há cerca de 40 anos, já indicando um alinhamento entre poder público e elite agrária nos anos 1980. O crime segue impune até hoje.

Entre pessoas feridas e traumatizadas, um pedido de socorro, porque mais uma vez o sangue se misturava à terra, as lágrimas à poeira. Uma das mulheres, alvo da violência policial no dia anterior, teve seu joelho arrebentado por um tiro calibre 12 e foi levada a Campo Grande para ter sua perna amputada. Enquanto víamos as marcas em seus corpos e atentos tentávamos acolher e registrar os relatos, a polícia se aproximava.

Estavam sedentos por sangue, queriam se vingar, alegavam que o comandante deles, “muito amigo dos indígenas”, havia levado uma flechada em conflitos anteriores e que tinham determinação judicial para praticar suas violações. Não iniciaram um massacre naquele momento porque havia ali autoridades e muitos não indígenas.

“Para mim, não existe esquerda nem direita, existe vida”, dizia uma liderança cansada de promessas de um governo que se colocou como aliado dos indígenas. “Estamos todos em sofrimento psicológico”, um professor guarani afirmava para nossa delegação. O mesmo

---

<sup>5</sup> Nhanderu é a divindade guarani e Marangatu significa “sagrado”.

professor afirmou que “não existe educação digna sem território, os rios são nossas veias, a terra nossa mãe”.

Nesse momento, um *toré* se iniciou. Idosos, jovens e crianças começaram a cantar e dançar em roda. Contagiado por aquela alegria, me somei a eles mesmo sem saber os cantos. No entanto, pela outra entrada da retomada começou a chegar policiamento da tropa de choque, o que acabou dispersando o *toré*, a reunião, e muitos *xondaros* (guerreiros) foram ao encontro do segundo grupo de policiais. Escutamos disparos de armas.

Ouvi uma liderança gritar:

“O indígena é condenado sem direito a voz, estamos sem água, sem alimentos, mas daqui não sairemos até o último morrer.”

Nossa própria comitiva se dividiu. Ali estávamos sem acesso a internet ou telefone e precisávamos agir rápido, encaminhar nossas denúncias, provocar os equipamentos públicos na tentativa de evitar um novo massacre como o ocorrido na noite anterior. Quando estávamos nos dirigindo ao nosso carro para ir até um local que tivéssemos acesso a rede móvel, fomos interrompidos por uma menina com cerca de 9 anos de idade:

“E agora, como será?”

Engolimos o choro e não conseguimos responder. Essa pergunta nos guiou até a saída da retomada. Ficamos até o máximo que podíamos junto com os guarani-kaiowá, mas por compormos uma comitiva, a ordem era para que saíssemos do território junto com os outros representantes. Mas a pergunta dessa garota representa milhares de crianças que estão em retomadas espalhadas pelo Brasil e que aguardam uma resposta nossa, do poder público, dos brasileiros: como será?

Na saída, nos deparamos com uma força policial desproporcional: um furgão da polícia científica (desses que recolhe corpos) e muitas armas. Naquela noite, horas depois da nossa saída, mais uma vez os indígenas sofreram muita violência policial, apanharam, foram ameaçados e seus alimentos jogados no lixo. Um prenúncio do que estava por vir.

Cinco dias depois da nossa visita, o jovem Neri Kaiowá de apenas 23 anos é assassinado com um tiro de fuzil na cabeça por um sniper a 200 metros de distância, com chancela do Estado do Mato Grosso do Sul e do Judiciário. Com isso, uma mesa de conciliação é proposta pelo STF. Após 20 anos, finalmente os guarani-kaiowá são reconhecidos como legítimos donos

da terra indígena Nhanderu Marangatu. Vitória com gosto amargo, pois mesmo praticando uma agenda de extermínio no estado, os fazendeiros saem da negociação com quase 150 milhões em indenização.

## O NHANDEREKÓ E O BEM-VIVER

Para Sandra Benites (2018, p.84)

O *teko porã*, o bem-viver do jeito de ser Guarani do futuro, está associado a uma forma de agir, de pensar, de se comportar e de se relacionar com os outros e com a natureza. Por isso, o território, a terra, para os Guarani, é fundamental, porque sem ele não é possível desenvolver esse ser guarani verdadeiro para o futuro, e alcançar o bem-viver.

Para as comunidades indígenas, o Bem-Viver é a própria saúde física e mental, o equilíbrio entre corpo e território; o *teko-porã*, o lugar onde se produzirá saúde, e o *Nhanderekó*, a caminhada que sintetiza o próprio modo de vida guarani, em movimento e encontros com os seus e com a natureza. E não há uma metodologia, uma técnica que ampare uma produção subjetiva saudável sem que esta respeite e considere o próprio modo de vida indígena, inseparável de seu território. De acordo com a “Nota Técnica sobre a Ação das(os) Psicólogas(os) junto aos Povos Indígenas” (2024), é necessário que haja uma relação horizontal entre a categoria psi e a população originária, no sentido de convocar-nos para implicações que extrapolem nossa herança teórica e de nos convidar para uma reflexão sobre o que fazemos, enquanto psicólogas(os), para redescobrir e respeitar a diversidade cosmogônica que convive no país.

Sandra (2018, p.83) continua:

Quando os Guarani não conseguem seu “bem-viver”, as pessoas ficam em estado de *pyareta*, confusas, *py'a kangy*, fragilizadas para *ojepota*, se encantar por qualquer coisa. O espírito fica desequilibrado. Aí o Guarani vira um *nbemyrô*, uma pessoa desiludida, sem perspectiva nenhuma, então muitas vezes acaba cometendo suicídio também, não estou falando apenas das mulheres, os homens também se suicidam, como ocorreu e ainda ocorre em Mato Grosso do Sul. Na grande maioria, são meninos e meninas.

Apesar de não ser o objetivo deste texto trazer os dados e elencar as produções sobre suicídio indígena no Brasil, destaco que, enquanto a média de suicídio entre a população geral

brasileira é 6,35 mortes por 100 mil habitantes, entre indígenas a taxa é de 17,57 mortes, ou seja, mais do que o dobro.<sup>6</sup>

Sandra denuncia (2018, p.84):

O *juruiá* (branco), com suas atitudes e políticas, não só tira a terra, mas também a possibilidade da harmonia e de alcançar o *Nhanderowai*, o destino do povo Guarani. Essa violência é a responsável maior pela saúde emocional dos Guarani no Mato Grosso do Sul, que enfrentam mais dificuldades por falta de acesso aos elementos principais que contribuem para o fortalecimento da identidade guarani, que são os pilares principais para a construção das identidades culturais guarani dentro do que acreditam ser o *nhandereko ete'i* (nosso jeito de viver verdadeiro), como já mencionei. Rios, matas, terra boa são fundamentais para “viver bem” (*teko porã rã*). Hoje, os Guarani das gerações mais novas precisam se auto-declarar fortemente para dar continuidade ao modo de ser guarani. Problemas decorrentes da tristeza na pessoa guarani, problemas emocionais da pessoa guarani, estão relacionados também aos impactos ambientais nas aldeias (*tekoã*).

Dessa forma, trago mais uma vez a Nota Técnica (2024) para convidar a categoria a refletir sobre quais ações e de que modo podemos contribuir para uma construção de uma psicologia que se implique com o sofrimento da população indígena, que se esforce para se somar ao coro por justiça, por demarcação de território e por respeito às diversas pluralidades e cosmovisões que produzem saúde, para além das tão consolidadas psicologias europeias.

Em tempos em que a diversidade indígena tem sido tão celebrada, seja na arte, como nos desenhos de Denilson Baniwa e Daiara Tukano, na filosofia, com os ensaios de Ailton Krenak, na política, com Sonia Guajajara, na literatura, com Trudruá Dorrico e Geni Núñez, convocamos as(os) leitores que nos ajudem a segurar o céu, como nos convoca Davi Kopenawa. E existem diversas formas de segurar o céu e adiar o fim do mundo.

Termino este breve relato deixando um convite para que me ajudem a responder à pergunta daquela garotinha de Nhanderu Marangatu:

“E agora, como será?”

---

<sup>6</sup> Para aqueles que tiverem interesse, a revista Lancet publicou em 2023 o resultado de uma parceria entre a Fiocruz e a Universidade de Harvard sobre o tema e os resultados são alarmantes. Disponível em: <https://cidacs.bahia.fiocruz.br/2023/10/03/taxa-de-suicidio-entre-indigenas-e-mais-que-o-dobro-da-populacao-brasileira-afirma-estudo/>



Recebido em: 07/10/2024

Aceito em: 16/10/2024

# UMA PRÁTICA PÚBLICA DE PSICANÁLISE: COLETIVO E TERRITÓRIO<sup>7</sup>

Anderson Santos<sup>8</sup>  
Ana Carolina Perrella<sup>9</sup>  
Adriana Simões Marino<sup>10</sup>

Vivemos um momento em que o medo do contato e das diferenças se faz presente no dia a dia da vida urbana, proliferando muros e cercas em diversos espaços que compõem a vida social. Nesse contexto, encontramos um empobrecimento das experiências coletivas frente ao imperativo das vivências individuais<sup>11</sup> ou, mais propriamente, individualizantes – bem conforme o modelo socioeconômico e de produção de uma subjetividade neoliberal. Desse modo é que encontramos a produção de modos de viver que afirmam e reafirmam uma lógica individualista, em prol do particular e da privatização da vida.

No entanto, o tecido urbano é também um espaço onde arte, invenção e resistência se fazem presentes, dando abertura a novos mundos possíveis. A privatização da vida reflete uma deflação de experiências sociocomunitárias e de intimidade, produzindo sofrimentos. Soma-se a isso, o recrudescimento de pautas conservadoras, a contínua perda de direitos sociais historicamente conquistados e o conseqüente aumento da precarização da vida.

É neste espaço carregado de contradições que se encontra, mais atualmente no Brasil, uma multidão de coletivos de psicanálise, construindo escutas abertas à vida na cidade. Esses grupos têm em comum a oportunidade de carregar, no exercício de suas práticas, um

---

<sup>7</sup> Artigo atualizado e anteriormente publicado em francês na “Intervenir” (2022), edição nº 100 da Revista Chimères, fundada por Deleuze e Guattari.

<sup>8</sup> Membro do coletivo Psicanálise na Praça Roosevelt. Psicólogo, Psicanalista, Especialista em “Saúde Mental, Imigração e Interculturalidade” pela Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP) e Mestrando no Programa de Pós-Graduação “Interdisciplinar em Ciências da Saúde”, no Departamento de “Saúde, Clínica e Instituições” da UNIFESP, campus baixada santista. Foi organizador dos livros “GUATTARI/KOGAWA. Rádio livre. Autonomia. Japão” (sobinfluência, 2020) e “Psicanálise e Esquizoanálise: diferença e composição” (n-1 edições, 2022). Contato:: [contato.clinicand@gmail.com](mailto:contato.clinicand@gmail.com).

<sup>9</sup> Membro do coletivo Psicanálise na Praça Roosevelt. Doutora pelo Núcleo de Estudos da Subjetividade/ Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC/SP). Contato: [ana.carolina.perrella@gmail.com](mailto:ana.carolina.perrella@gmail.com).

<sup>10</sup> Membro do coletivo Psicanálise na Praça Roosevelt. Mestre e doutora pelo Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo (IPUSP). Contato: [adrianamarino@usp.br](mailto:adrianamarino@usp.br).

<sup>11</sup> BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política*. Obras escolhidas. v. I. São Paulo: Brasiliense, 2012.

posicionamento ético-político permeado por uma perspectiva teórico-crítica implicada em experiências clínicas singulares imersas no caos produzido pelo sistema político-econômico e social em que vivemos. Ocupar espaços públicos, no atual cenário do país, carrega uma potência subversiva, uma vez que pode produzir fraturas nessa forma de vida urbana individualista e privatista, fechada e esvaziada de experiências e bons encontros.

Lacan explicitou que, caso não tivéssemos a subjetividade de nossa época em nosso horizonte, seria necessário renunciarmos à psicanálise<sup>12</sup>. Este enunciado é de suma importância na medida em que aponta uma orientação que nos mobiliza mais além dos redutos dos consultórios privados e, com isso, contribuindo para que a própria psicanálise avance. Em tempos de automatismo, rechaço à alteridade e proliferação de muros e cercas<sup>13</sup>, retornamos à descoberta freudiana que fez o estranho inconsciente prevalecer sobre a razão da consciência – inclusive enquanto perambulava pelas praças de Viena, escutando seus pacientes.

Na medida em que nos dispomos a realizar uma clínica em um espaço público, arejamos a escuta atravessada pela vida que pulsa na cidade, atentando aos sinais da cena pública, dando espaço aos laços inconscientes que interpelam as cidades e os sujeitos que nela vivem e caminham pelas ruas. Os espaços públicos das cidades são mais que paisagens e passagens, são também espaços de circulação de afetos, encontros e potencial interlocução sobre aquilo que nos habita no cerne de uma noção ampla de comunidade. A nossa subjetividade é constituída na relação com os outros que nos cuidam e circundam. Isso ocorre não apenas em razão da nossa prematuridade constitutiva, mas também como condição simbólica para nos tornarmos humanos.

A rua é um espaço de inscrição das multiplicidades presentes na sociedade. São lugares sociais, afetos, formas de pensar e viver a vida, com as múltiplas experimentações que ali se produzem. Assim, o que uma escuta clínica permite sobressair não é a soma dessas multiplicidades, como pressupôs o utilitarismo benthamiano<sup>14</sup>, mas a realização de uma

---

<sup>12</sup> LACAN, Jacques (1953). Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise. Em: *Escritos*. (pp. 238-324). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

<sup>13</sup> DUNKER, Christian Ingo Lenz. *Mal-estar, sofrimento e sintoma: uma psicopatologia do Brasil entre muros*. São Paulo: Boitempo, 2015.

<sup>14</sup> Amartya Sen observa que na teoria benthamiana tradicional, a utilidade é definida como prazer, felicidade ou satisfação individual. Em uma acepção contemporânea, a utilidade é entendida como realização de desejo. Trata-se da soma das utilidades realizadas ou não por cada indivíduo que, depois, são computadas conjuntamente na avaliação do bem-estar social. Em: SEN, Amartya. *Desenvolvimento como liberdade*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

subtração oferecida à singularidade subjetiva imersa e atravessada pelo território.

No âmbito de uma conexão com essas multiplicidades, tal como uma série de variáveis (n), a escuta psicanalítica permite dar lugar ao um a um (n-1)<sup>15</sup>. Em outras palavras, trata-se de dar lugar à singularidade, considerando os atravessamentos socioculturais e políticos que contribuem para a produção de diferentes modos de sofrimento<sup>16</sup>, especialmente as intersecções em termos de gênero, raça, classe social, além de outros determinantes sociais que compõem a vida humana e geram opressão social<sup>17</sup>.

Neste texto, aproveitamos para formular e desenvolver algumas questões suscitadas a partir do trabalho com o coletivo Psicanálise na Praça Roosevelt, como as condições para estabelecermos um espaço analítico sensível à singularidade subjetiva e também escutarmos o espaço público do território. Para isso, abordamos a dimensão do poder no bojo de coletivos que realizam práticas públicas de psicanálise, como no coletivo dos(as) autores(as) deste trabalho. O coletivo da Psicanálise na Praça Roosevelt, que atua no centro da cidade de São Paulo, desde meados de 2017, tem buscado, a cada oportunidade, apresentar e sustentar seu trabalho clínico, colocando-se como uma das trincheiras que as coletividades aportam enquanto possibilidade da produção de vida em comum. De certo modo, carregamos certa dose de ilusão para que possamos imaginar um devir cidadão com mais comuns e aberturas.

## ONDE HÁ PODER, HÁ RESISTÊNCIA

Michel Foucault, no prefácio da versão estadunidense de “O anti-Édipo”, descreveu a obra de Gilles Deleuze e Félix Guattari como uma introdução à vida não fascista e apresentou certo número de princípios essenciais nesse processo, dentre eles, destacamos um: o de não se apaixonar pelo poder.

De acordo com Foucault, o poder só existe em ato, é exercido por “uns” sobre os

---

<sup>15</sup> DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix (1980). *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia*, vol. 1. Tradução de Aurélio Guerra Neto e Célia Pinto Costa. São Paulo: Editora 34, 1995.

<sup>16</sup> ROSA, Miriam Debieux. *A clínica psicanalítica em face da dimensão sociopolítica do sofrimento*. São Paulo: Escuta/Fapesp, 2016.

<sup>17</sup> CRENSHAW, Kimberlé. Documento para o Encontro de Especialistas em Aspectos da Discriminação Racial Relativos ao Gênero. *Estudos Feministas*, ano 10, nº 1/2002, pp. 171-188. Tradução de Liane Schneider e Revisão de Luiza Bairros e Claudia de Lima Costa. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0104-026X2002000100011> Acesso em 21/02/2022.

“outros”<sup>18</sup>, sendo “menos da ordem do afrontamento entre dois adversários, ou do vínculo de um com relação ao outro, do que da ordem do “governo” - no sentido de que o seu exercício consiste em “conduzir condutas”, estruturar o eventual campo de ação dos outros. Portanto, o poder encontra-se de modo capilar nas relações sociais, tanto como uma espécie de força que diz “não” quanto uma força que produz e permeia o corpo social – ou seja, é mais que uma instância negativa que institui relações disciplinares de mando e obediência, emergindo em outras formas de exercício de uma influência apassivadora do outro<sup>19</sup>. Mas por que nos encantamos pelo poder e como produzir um desapaixonamento do poder? Afinal, aprendemos a extrair algum prazer em ocupar lugares de poder, mas, talvez, não tenhamos bem apreendido seus antígenos.

Tenhamos em vista que, onde há poder, existe resistência<sup>20</sup>. Com a psicanálise, lembremos da força da resistência oriunda do recalque de conteúdos intoleráveis ao poder da consciência de um sujeito. A castração não finda a força dos conflitos intrapsíquicos, ao contrário, atesta a imanência dos conflitos no cerne da constituição da subjetividade. Pensar o desapaixonamento do poder implica em dar valor ao conflito, Isso porque, além do poder não passar despercebido, também não é perpetuado passivamente, ao menos não sem alguns entraves, ou seja, também, resistências. Em instituições mais tradicionais, como a família, o exército ou em organizações de empresas, o exercício de dominação e submissão pode ser mais tangível e naturalizado em razão de suas estruturas hierárquicas.

No entanto, cabe salientar que a vontade de poder encontra-se imiscuída em diferentes contextos, mesmo que menos visíveis. Inclusive não exime analistas e seus diferentes agrupamentos – cujas aspirações de neutralidade não são nem absolutas bem como nem sempre garantem uma suficiente deflação egóica.

Lacan (1958), em seu texto “A direção do tratamento e os princípios do seu poder”, abordou o poder que se encontra no cerne de uma análise. Um poder que já se apresentava na descoberta do fenômeno da transferência: a sugestão hipnótica. De acordo com Lacan, uma análise não deve ser um exercício do poder, justamente por contemplar um poder que já

---

<sup>18</sup> FOUCAULT, Michel. Como se exerce o poder? Em: DREYFUS, H.; RABINOW, P. *Michel Foucault, uma trajetória filosófica*. Tradução de Vera Porto Carrero. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

<sup>19</sup> FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*. Organização, introdução e revisão técnica de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 3ª edição, 2015, p. 45.

<sup>20</sup> FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal; 1988.

atravessa a relação analítica<sup>21</sup>. Daí a orientação política na qual se encontra a posição ética de não fazer uso desse poder - ao qual o sujeito atribui ao analista -, de modo que o sujeito avance, produzindo um saber sobre seu inconsciente.

O trabalho do analista passa por um “entre” que deve ser colocado na forma de uma boa dose de insignificância de si, sem valer-se de qualquer prevalência por sobre o(s) outro(s). Importante ressaltar, então, que em situações nas quais há um apaixonamento pelo poder, somos afetados diretamente em nossos corpos, o que pode se apresentar de forma intransigente como um domínio, mesmo que seja sob uma fachada não autoritária, mas sentida como uma espécie de “flechada”, posto que fechada para o trabalho do inconsciente. Inclusive, em espaços de trabalho profundamente coletivizados, sem pretensões hierárquicas ou ideais francamente sedentos de poder, são situações que se refletem na forma de silenciamentos, ou seja, que impedem a circulação da palavra. Em outros termos, como referimos anteriormente, há uma resistência que se encontra no desejo de desejar - outra forma de dizer da resistência do sujeito em não se deixar assujeitar/silenciar.

No espaço analítico há algo da ordem da resistência, tanto como possibilidade quanto como impasse. Em 1914, Freud destacou que a teoria psicanalítica traz um aporte notável e prenhe de contradição: a transferência, que é o motor e a condição para que uma análise se dê, é – ao mesmo tempo – uma forma de resistência, isto é, uma força contrária que faz frente ao andamento de uma análise. Isso quer dizer que resistimos contrariamente a um saber sobre aquilo que sabemos inconscientemente. De maneira justa, ele diz: “toda corrente de investigação que reconheça esses dois fatos [transferência e resistência] e os veja como ponto de partida de seu trabalho pode se denominar psicanálise, mesmo quando chegue a resultados diferentes dos meus”<sup>22</sup>.

Guattari diz que “a questão não está em ser ou não ser um psicanalista, mas de saber qual é a utilidade, a oportunidade de se preocupar com a análise das formações do inconsciente”<sup>23</sup>. Por meio desse breve recorte, pensamos na importância desse processo em

---

<sup>21</sup> LACAN, Jacques (1958). A direção do tratamento e os princípios de seu poder. In: *Escritos*. (pp. 591-652). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

<sup>22</sup> FREUD, Sigmund. Contribuição à história do movimento psicanalítico (1914). Em: *Totem e tabu, contribuição à história do movimento psicanalítico e outros textos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

<sup>23</sup> GUATTARI, Félix. *La Philosophie est essentielle à l'existence humaine*. Entretien mené par Antoine Spire accompagné de Michel Field et de Emmanuel Hirsch, Paris, Éditions de l'Aube, 2002, p. 5-6. Disponível no Youtube.

não nos aprisionarmos somente na figura – ideal e prenhe de equívoco – do “psicanalista”, que, muitas vezes, encontra-se na batalha de um “suposto saber” o qual não existe sem perpassar um poder. Acreditamos que a potência micropolítica da psicanálise perpassa um não-lugar recrudescido, um “entre” composto de fluxos de palavras e silêncio. É neste espaço entre analista e analisando que o pensamento clínico é produzido conjuntamente e em constante movimento<sup>24</sup>.

## CLÍNICAS PÚBLICAS

Além do conhecido trabalho da psicanálise direcionado às elites burguesas de seu tempo, outra parte dessa história não foi devidamente mencionada em nossos mais ou menos tradicionais espaços de formação, como nas escolas de psicanálise, universidades e tradicionais livros de história da psicanálise. Felizmente, essa história foi recentemente levantada e publicada por Elizabeth Ann Danto que, em seu livro “As clínicas públicas de Freud: Psicanálise e Justiça Social”, destaca a história do ativismo político dos analistas ao longo da história da psicanálise, mais especificamente, entre os anos 1918 a 1938.

A iniciativa da psicanálise voltada ao atendimento público data de 1920, quando Freud inaugurou, juntamente com analistas militantes, o oferecimento da psicanálise na Policlínica de Berlim. Psicanalistas que, objetivando o horizonte de um mundo mais justo, organizaram-se em momentos frágeis da humanidade, por exemplo, entre as duas Grandes Guerras e outras situações de emergência social. Para Freud, as clínicas públicas de sua época personificavam a coletividade dentro da psicanálise<sup>25</sup> e, para nós, é onde psicanalistas afirmam seu lugar no campo social, destacando o encontro entre psicanálise e luta social, contra as formas de violência policial, racista, patriarcal e capitalista.

Cabe ressaltar que, desde Freud, em seu entusiasmo com as clínicas públicas, e com Lacan, em suas inquietações e dissidências institucionais, sabe-se que o ato analítico comporta também um ato político. Nesse sentido, encontramos uma ressonância com o pensamento de Deleuze ao afirmar que “acontece de um militante político e um psicanalista encontrarem-se

---

<sup>24</sup> ZYGOURIS, Radmila. *Psicanálise e Psicoterapia*. São Paulo: Via Lettera, 2011.

<sup>25</sup> DANTO, Elizabeth Ann. *As clínicas públicas de Freud: psicanálise e justiça social*. Trad. Margarida Goldsztajn. São Paulo, SP: Perspectiva, 2019.

na mesma pessoa e, em lugar de permanecerem isolados, eles não parem de se misturar, de interferir, de comunicar, de se tomar um pelo outro”<sup>26</sup>.

Na última década (2010-2020), vivenciamos momentos de imensa tensão no Brasil. Podemos destacar as jornadas de junho de 2013, em que parte da juventude ocupou as ruas de diferentes cidades, tornando visível a crise da democracia representativa burguesa. Em 2016, tivemos um golpe orquestrado no Congresso Nacional, onde assistimos a um show de horrores durante a votação pelo impeachment da ex-presidenta Dilma Rousseff (2011-2016). Em 2018, mais uma cena orquestrada do golpe se concretizou com a prisão de Luiz Inácio “Lula” da Silva, impedindo sua participação nas eleições presidenciais<sup>27</sup>. Assim, encontramos o avanço do fascismo em nossa sociedade. Além desse cenário, em 2020, tivemos o início da Pandemia provocada pela Covid-19, cujas mortes foram menosprezadas pelo governo que esteve no poder entre 2018-2022, fomentando um discurso persistente de negacionismo.

Nosso coletivo Psicanálise na Praça Roosevelt surgiu em junho de 2017, atrelado às experiências da Clínica Pública de Psicanálise, na Vila Itororó, e da Clínica Aberta de Psicanálise, na Casa do Povo, ambas iniciativas de psicanálise em espaços públicos realizadas na cidade de São Paulo. Embora cada uma dessas experiências possua traços singulares no que diz respeito à sua metodologia de trabalho, pode-se dizer que essas práticas se aproximam pelo fato de surgirem de um desejo político de analistas que, além de atuarem nos espaços públicos, ocupam esses espaços e apostam no encontro clínico sem a mediação do dinheiro para o trabalho analítico.

Apesar da intervenção clínica desse coletivo acontecer em um espaço público na cidade de São Paulo, também é um movimento de resistência diante dos processos de gentrificação que atravessam fortemente a metrópole paulistana, em especial, a Praça Roosevelt. Hoje, existe uma multiplicidade dessas iniciativas em outras cidades e Estados que seguem se espalhando pelo país. Assim como nas periferias das cidades, como a proposta de uma perifAnálise. São psicanalistas que também habitam esses territórios e reconhecem as violências produzidas pelo sistema capitalista. Mais do que isso, trazem novas formas de assumir o compromisso ético e político da clínica com uma população que se encontra

---

<sup>26</sup> DELEUZE, Gilles. *Três problemas de grupo*. Trad. Cíntia Vieira da Silva. In DELEUZE, Gilles. *A ilha deserta e outros textos (1953-1974)*. São Paulo: Iluminuras, 2005.

<sup>27</sup> Lula é o atual presidente do Brasil (2023-2026).

distante do acesso à uma análise. Um trabalho que, em meio às violências de Estado, atua contra a omissão, o apagamento da memória e da nossa história. Daí que o analista, desde a sua posição às margens, alia-se ao processo de fazer advir sujeitos de suas histórias.

Salientamos que esses diversos coletivos transitam por experiências de atendimento psicanalítico no âmbito público – sem vínculo com instituições ou com os serviços formais do Estado. Esses coletivos estão nas bordas e também nas margens das tradicionais instituições de psicanálise, mantendo assim uma abertura para pensarmos outras formas de se fazer psicanálise, desde a análise à formação continuada.

Diferentemente das clínicas públicas no período da ditadura civil-militar no Brasil (1964-1985), as quais foram construídas a partir de dentro das instituições psicanalíticas, conduzindo à expulsão de membros, como ocorreu com a Clínica Social Anna Katrin Kemper, a emergência dessas novas clínicas públicas se deu por movimentos centrífugos às instituições de formação psicanalítica. Mais atualmente, os saberes produzidos nesses coletivos comportam um suficiente reconhecimento, apesar do lento debate em torno, por exemplo, de políticas de cotas e demais entraves à ampliação do acesso ao tratamento e à formação psicanalítica.

São questões que, até há bem pouco tempo, não foram pautadas ou mesmo eram desconsideradas majoritariamente nesses espaços, como se a questão do racismo, das violências de gênero, do sofrimento psíquico gerado pelo sistema capitalista estivessem distantes dos tradicionais consultórios particulares. Toda essa reviravolta não seria possível sem a interlocução e devida inclusão de autores(as) importantes como Lélia Gonzalez, Frantz Fanon, entre outras(os), na formação e no trabalho desses coletivos.

## PSICANÁLISE NA PRAÇA: COMO FUNCIONA?

Em São Paulo, o coletivo Psicanálise na Praça Roosevelt faz funcionar uma clínica pública no centro da cidade<sup>28</sup>. Essa clínica é um dispositivo que está continuamente em transformação, tanto em termos das reflexões sobre o fazer clínico, quanto, dialeticamente, para cada analista e cada analisante.

---

<sup>28</sup> Localizada na região central de São Paulo, é conhecida como um reduto de skatistas, artistas e boêmios. É um local repleto de manifestações culturais, políticas e de lazer.

O seu funcionamento é simples: qualquer pessoa que quiser ser atendida, basta ir à praça onde nos encontramos e solicitar o atendimento na nossa base<sup>29</sup>. Assim, o nome dessa pessoa será anotado em um caderno e será chamada no momento em que houver um(a) psicanalista disponível. As chamadas acontecem por ordem de chegada, mas atentamos à prioridade de pessoas idosas, com deficiência, pessoas com crianças pequenas e situações que apareçam na base já muito agudas em termos de sofrimento.

Por ser uma grande praça, para nos localizar de uma maneira mais fácil, basta visualizar um grupo de pessoas em cadeiras coloridas de praia, ao lado de uma placa que anuncia o nome do coletivo, dia e horário de atendimento (sábados, das 14h às 17h). Em dias de chuva, atendemos em frente à praça, na SP Escola de Teatro.

As pessoas que buscam o atendimento no coletivo podem ir para um único atendimento, ou adentrar em um processo analítico – cujo tempo é tradicionalmente singular e não pré-determinado – sempre aos sábados. Os processos analíticos podem ser realizados no formato de rotatividade, isto é, com diferentes psicanalistas a cada vez, ou com um(a) mesmo(a) psicanalista.

Vale ressaltar que o processo de experimentação com a rotatividade, de sessões conduzidas por diferentes psicanalistas, vem sendo realizado desde o início deste trabalho coletivo, em 2017, e se trata de uma metodologia utilizada em outra prática pública de psicanálise, a saber, a Clínica Aberta de Psicanálise na Casa do Povo. Talvez essa modalidade de atendimento não seja conhecida no movimento psicanalítico, inclusive no Brasil – ao menos fora do contexto do sistema público de saúde brasileiro, em que os projetos terapêuticos são realizados por uma equipe multidisciplinar.

No início, essa modalidade era realizada de maneira compulsória – conforme o lastro histórico de nossa prática junto à Clínica Aberta de Psicanálise na Casa do Povo – e se fundamentava numa condição de sustentabilidade do projeto. Porém, por meio de nossas discussões coletivas, constatamos a necessidade de uma abertura para outros modos de operar o dispositivo, pois estar fechado a um único meio de realizar os atendimentos, determinado

---

<sup>29</sup> A base é onde ocorre o primeiro contato com as psicanalistas. É o local em que o grupo se situa – sentado em cadeiras de praia coloridas – e também onde as pessoas buscam tirar suas dúvidas sobre o projeto. Nota-se que a escuta é ativada antes mesmo de os atendimentos se iniciarem, visto que algumas pessoas compartilham suas histórias no momento em que se aproximam desse espaço da base.

previamente como uma condição, encontrava-se na contramão de certas modalidades de transferência. Somou-se a isso, um reconhecimento de efeitos iatrogênicos e limitações à condução clínica de muitos casos.

Esse trabalho na praça nos coloca em constante movimento, em processos contínuos de invenção e reinvenção da prática clínica. Questões como rotatividade, modalidades de transferência, intersecções de gênero, raça e classe, retrocessos sociais e políticos de nossos tempos e problemas internos ao coletivo são discutidas às terças-feiras, momento das nossas reuniões semanais. Essas reuniões foram nomeadas de “intervisões”, pois, além de autocríticas, fazemos a discussão dos casos de maneira coletiva entre nós. A presença de um supervisor externo ao coletivo se dá em momentos em que reconhecemos pontos não perceptíveis ou ensurdecidos cuja presença de alguém externo pode ser decisiva no tratamento das questões do próprio coletivo.

Em relação aos analistas, antes da pandemia, éramos um coletivo composto por

17 psicanalistas. Atualmente, estamos com 13 membros(as) em uma maioria de mulheres psicanalistas. Como o eixo do trabalho é o da psicanálise, isto não diz respeito apenas a profissionais oriundos da Psicologia. Assim, temos no coletivo psicanalistas de outras áreas de formação, por exemplo, membros(as) graduados em Letras, Pedagogia, Jornalismo e Direito.

Cabe mencionar que não determinamos regras em relação à quantidade de dias para a presença de cada membro nos atendimentos da praça. Isso porque entendemos que se trata das condições de possibilidade dadas por cada analista. Em outros termos, isso se endereça ao desejo de analista e ao compromisso ético com o trabalho, de modo que cada um(a) pode saber de seus horários disponíveis e como se organizar em relação aos atendimentos – mesmo quanto à importante organização em relação aos analisantes que passam com um(a) mesmo(a) psicanalista. No entanto, tendo em vista a organização do coletivo, as presenças aos sábados são sempre comunicadas e discutidas com sensibilidade. Ocupar espaços públicos não é somente uma aposta no sentido do ato analítico, mas também ato político bem situado frente aos retrocessos de nossa época.

## PRAÇA COMO ESPAÇO DE SENSIBILIDADE

Partimos do princípio de que a praça não é um cenário onde são realizados os atendimentos, e sim um espaço feito de intensidades e agenciamentos que são produzidos e constituem o acontecimento clínico. Ou seja, uma clínica-praça é porosa ao que está à sua volta, já que incorpora em seu *setting* não só os elementos que fazem parte da vida do lugar, mas também suas variações. Notamos que essa porosidade exige de cada analista uma capacidade de se manter atento e sensível ao que se passa no espaço analítico, sem se fechar aos fluxos e intensidades que povoam o território.

Nesse sentido, uma prática analítica que se faz fora das quatro paredes do consultório está completamente exposta às interferências da vida urbana, desde os ruídos, cheiros e ritmos, além da violência e das mazelas sociais até os encontros que fazem proliferar as diferenças. Noutras palavras, não há uma proteção em relação ao cotidiano urbano. Dessa maneira, o exercício clínico no espaço público está sujeito ao acaso, às imprevisibilidades, aos acontecimentos que se dão na cidade, sem ter ou pretender nenhum tipo de controle sobre eles.

O espaço urbano torna-se então um componente ativo na situação analítica, produzindo agenciamentos e as mais diversas conexões. Neste caso, a praça Roosevelt pode se tornar uma zona de intensidades, de circulação do desejo, propiciando a irrupção de novos territórios existenciais. Portanto, a experiência de um coletivo no espaço urbano aponta para aquilo que é da singularidade subjetiva imersa numa praça atravessada pelas dinâmicas afetivas, socioculturais e políticas de uma cidade. Assim, a nossa aposta clínica e política se faz a partir da experimentação de uma prática analítica que se abre ao acaso, aos riscos e às incertezas da vida urbana.

É preciso fazer uma clínica – seja pública ou privada - antifascista, antirracista e antimanicomial. Afinal, é nesse espaço onde diversos sujeitos compartilham suas loucuras, desejos e vivências. É nesse espaço onde sujeitos não devem ser analisados como meros objetos de um saber-poder qualquer, mas como realidades em processo, onde o cuidado pode acontecer longe da lógica da colonialidade, da normatividade, do aprisionamento e outras formas de silenciamento

Recebido em: 24/10/2023

DOI: <https://doi.org/10.23925/cs.v1i23.69871>

 CC BY 4.0

Aceito em: 08/07/2024

# COLETIVOS DE PSICANÁLISE: FAZER CLÍNICA COM FREUD E OUTROS ALIADOS

Anderson Santos<sup>30</sup>

## INTRODUÇÃO

Este artigo trata da transmissão de duas conferências que realizei em 2024, em torno do tema coletivos de psicanálise e as práticas clínicas em espaços públicos, assim como da reflexão acerca dos territórios, do campo analítico e os nossos caminhos na história e no presente momento. Essas conferências foram transformadas em um texto especial para os *Cadernos de Subjetividade*. Algumas notas de rodapé foram acrescentadas como sugestão de leitura ou breves explicações de ideias, uma vez que não há o objetivo de ampliar essa quase transcrição aqui e agora.

A primeira apresentação aconteceu no dia 15 de janeiro, quando participei do encontro organizado pelo “Free Psy Project” no Freud Museum, em Londres, local onde Sigmund Freud (1856-1939) viveu até sua morte e onde sua filha, Anna Freud (1895-1982), continuou morando até falecer em 1982. O Workshop do projeto Free Psy<sup>31</sup>, ligado à Universidade de Essex<sup>32</sup>, no Reino Unido, trata-se de uma espécie de laboratório que procura contribuir para a abertura de possibilidades ao mundo e ao campo psicanalítico. Por meio dos diálogos, pude perceber que o desejo de construir coletividades e aliados ao redor do mundo permanece vivo. Embora vivamos lutas singulares em nossos territórios, elas são, ao mesmo tempo, coletivas, refletindo os problemas enfrentados globalmente, visto que o capitalismo e o colonialismo ainda persistem não apenas sobre terras e territórios, mas também em nosso modo de vida. Mantemos vivo um

---

<sup>30</sup> Psicanalista, membro do coletivo Psicanálise na Praça Roosevelt, graduado em Psicologia, mestre em “Ciências da Saúde” e especialista em “Saúde Mental, Imigração e Interculturalidade” pela Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP). Foi organizador do livro *Uma política da loucura e outros textos – François Tosquelles* (2024, ed. Ubu e sobinfluência edições), *Psicanálise e Esquizofrenia: diferença e composição* (2022, n-1 edições) e *Guattari/Kogawa. Rádios livres. Autonomia. Japão* (2020, sobinfluência edições). Contato: [contato.clinicand@gmail.com](mailto:contato.clinicand@gmail.com).

<sup>31</sup> Saiba mais em <https://freepsyproject.com/>.

<sup>32</sup> O projeto Free Psy é coordenado na Universidade de Essex por Raluca Soreanu, com a colaboração de diversos pesquisadores, entre os quais Ana Minozzo, Sarah Keeling-Smith, Ana Tomcic, Ivan Ward, Julianna Pusztai, Lizaveta van Munsteren, além de outras importantes contribuições.

desejo, um sonho e o processo contínuo de somar com novas alianças através do comum, do comunitário e coletivo.

O evento contou com a presença de dois ladino-amefricanos<sup>33</sup> que compartilharam suas pesquisas e práticas em coletivo: Carolina Besoain, uma psicanalista chilena, membra do *Trenza Colectivo*, que tem articulado psicanálise e feminismo, e eu, que pude compartilhar alguns pontos da minha prática, pesquisa, reflexões e relato de experiência no coletivo *Psicanálise na Praça Roosevelt*. Vale salientar que esse encontro aconteceu um dia antes da inauguração da mostra “Freud and Latin America” no museu, proporcionando uma frutífera interação entre psicanalistas do Brasil, Chile, África do Sul, Grã-Bretanha, Argentina, Hungria, Romênia e Rússia.

A segunda apresentação que permeia esse texto aconteceu em 24 de abril, a convite da psicanalista e professora Aline Souza Martins, que conseguiu nos reunir na Universidade de São Paulo (USP), mais especificamente no Laboratório Psicanálise, Sociedade e Política (PSOPOL) do Instituto de Psicologia<sup>34</sup>, para discutirmos sobre “Re-criar a psicanálise pelos espaços públicos”. Desta vez, em território brasileiro, tive a oportunidade de estar na mesa com Ana Minozzo, Kwame Yonatan e Gabriel Binkowski. Foi inspirador ouvi-los em suas diferentes jornadas pelos espaços públicos.

Em síntese, Yonatan, sob o título “Mil trutas, mil tretas”, abordou o margear na clínica, destacando as clínicas públicas como uma “heterogeneidade de iniciativas”. Binkowski trouxe à tona as disputas de línguas e o conceito de devir-menor. Minozzo, por sua vez, introduziu a ideia de um “comum-undeground” e discorreu sobre a alienação estética, afirmando que estar aberto às formas de psicanálise é também estar aberto às formações do inconsciente.<sup>35</sup> Ela mencionou o trabalho da filósofa e artista Denise Ferreira da Silva<sup>36</sup>, as eco-feministas, a viscosidade porosa da imaginação, além de seu trabalho coletivo com imigrantes em situação de sofrimento psíquico em Londres, e, por fim, a necessidade de quebrar os portões da institucionalização.

---

<sup>33</sup> O conceito de América Ladina foi inventado pelos psicanalistas Magno Machado Dias (M. D. Magno) e Betty Milan, mas potencializado por Lélia Gonzalez. Ver MAGNO, M. D. *América Ladina: introdução a uma abertura*. Rio de Janeiro: Escola Freudiana do Rio de Janeiro, 1980.

<sup>34</sup> O PSOPOL é coordenado por Miriam Debieux e Ivan Estêvão.

<sup>35</sup> Ver “Viver a partir do inconsciente: entrelaces de uma ética eco-feminista da psicanálise”. Artigo de Ana Minozzo publicado em *Psicanálise e Esquizoanálise: diferença e composição* (org. Anderson Santos, 2022, n-1 edições).

<sup>36</sup> Autora de *A dívida impagável* (São Paulo: Oficina de Imagem Política e Living Commons, 2019) e *Homo modernus: para uma ideia global de raça* (Rio de Janeiro: Cobgô, 2022), entre outros.

## DE ONDE EU ESTOU FALANDO

O Brasil, como país colonizado, é profundamente marcado por uma história de resistência à colonização. A importante obra e militância de Lélia Gonzalez (1935-1994) trouxe à tona também uma maneira de resistir com sua inventividade, por exemplo, ao propor o conceito de “pretuguês”. Esse conceito, que desloca a ideia do “português”, demarca a presença e a resistência dos povos indígenas das terras e de origem africana no processo de construção da nossa sociedade. Gonzalez, filósofa e antropóloga brasileira, afirmou que vivemos na “América Ladina” e não em uma “América Latina”, conceito que oculta a participação desses povos em nossa vida cultural. Ao fabricar o conceito de “pretuguês”, Gonzalez reivindica um legado plural e a presença dessas populações no território. Faço parte desse território e reafirmo nossa transculturação na formação de nossos modos de vida.

Essa perspectiva revela a partir de onde falamos: um território que encontra-se com o pensamento de Freud, mas simultaneamente com Gonzalez, Frantz Fanon (1925-1961), Neusa Santos Souza (1948-2008), Maria Lúcia da Silva, Isildinha Baptista Nogueira, entre outros. O pensamento dessas psiquiatras e psicanalistas negras, embora recebam hoje maior visibilidade em alguns espaços do campo psicanalítico, ainda são desconhecidos por muitos. Virgínia Bicudo (1910-2003), por exemplo, foi uma socióloga negra, primeira não-médica reconhecida como psicanalista no Brasil, e autora da primeira dissertação sobre questões raciais no país nos anos 1940.<sup>37</sup>

Enquanto psicanalistas, escutamos o sofrimento psíquico do sujeito. No entanto, quando questões políticas e sociais são somente individualizadas, os analistas enfraquecem as lutas sociais e desmobilizam ações coletivas. Nesse sentido, não estaríamos, alienados em uma lógica colonial e neoliberal? Um outro aspecto que o campo psicanalítico precisa discutir é sua condição de classe, especialmente no que diz respeito ao pertencimento à classe trabalhadora. Afinal, se os psicanalistas não fazem parte da classe trabalhadora, que lugar ocupam? Talvez alguns se vejam, fantasiem e imaginem-se apenas como herdeiros de Freud, da maneira semelhante ao da

---

<sup>37</sup> Ver BICUDO, Virgínia Leone. Atitudes raciais de pretos e mulatos em São Paulo. *Sociologia*, São Paulo, Escola Livre de Sociologia e Política de São Paulo, v.9, n.3, p. 196-219, 1947.

burguesia herdeira de algum parente, mas não compactuo com esse ideal. A própria palavra “herdeiro” me incomoda.

Fanon (1952 [2008]) nos lembra, com Marx, que não basta interpretar o mundo, mas é necessário transformá-lo. Francesc Tosquelles (1912-1994), psiquiatra catalão, ao lembrar-se de Fanon, afirma que ele “estava sempre indo a algum lugar” (TOSQUELLES, 1975 [2024], p. 173). Ambos mostraram que a luta prática contra a colonização da vida vai além da teoria; é uma batalha cotidiana nos campos da política e que deve almejar emancipação e transformação social.

## CONTRA-COLONIZAÇÃO

Félix Guattari (1930-1992) é uma referência que se soma a muitas outras na tarefa de pensar com Freud e outros aliados. A partir das contribuições deste pensador, encontro seu estilo maquínico e processual, sem enclausuramento, como uma atitude psicanalítica que deve seguir por uma via inventiva, conforme salienta Tosquelles (1989 [2024, p. 51): “a psicanálise é caracterizada pela necessidade de invenção”. Em 1980, Guattari diz que

[...] O campo do inconsciente é o de todos os possíveis em todos os campos, o das conexões e não das separações, estratificações e segmentações. Se não houver  *fusão entre as práticas analíticas das formações do inconsciente e as práticas políticas das formações sociais*, as mesmas atitudes serão incessantemente reproduzidas, a mesma gregriedade dogmática, as mesmas hierarquias, as mesmas relações de exclusão e dominação. A meu ver, uma  *ação política deveria virar sinônimo de empreitada analítica*. E vice-versal! (GUATTARI, 1980 [2022], p. 161, grifos meus).

Ainda nos anos 1980, em uma entrevista no Japão, ele expressou sua grande crítica ao campo psicanalítico, alegando que os psicanalistas se comportavam como uma espécie de poder colonial em relação ao inconsciente. Os colonizadores, ao invés de conhecerem o novo continente, dedicaram-se a adaptar as populações ao modo de vida e ao capitalismo europeu. Na sociedade neoliberal atual, permanece a lógica de produzir corpos dóceis e úteis ao sistema dominante.

Vale ressaltar uma de suas falas ao afirmar:

[...] minhas ideias sobre psicanálise não me interessam se não me servirem para entender que tipo de merda a gente encontra não apenas na vida pessoal, mas também nas instituições e grupelhos, quero dizer, nas relações de poder e todos esses troços aí. E, ao contrário, considero que,  *se não formos capazes de aprender as dificuldades pessoais de*

*alguém à luz desses investimentos sociais e da subjetividade coletiva da qual essa pessoa faz parte, não tem como isso dar certo* (GUATTARI, 1985 [2022], p. 108, grifo meu).

Para Guattari, alguns psicanalistas realizaram o movimento semelhante ao dos colonizadores, quando não buscaram compreender as lógicas específicas dos sonhos, mitos, neuroses e psicoses, mas tentaram restaurar esses elementos a uma forma de vida dominante. Todavia, o inconsciente é justamente a instância que escapa das realidades dominantes, embora sua textura molecular seja constantemente capturada pelo sistema capitalista.

O sistema em que vivemos produz exclusão e culpabilização de tudo o que se opõe ao seu funcionamento. Um dos grandes problemas é que o capitalismo captura e freia as forças inconscientes, as forças ativas, as forças da vida. Sim, o capitalismo nos oprime e produz desigualdades sociais e sofrimento psíquico. Às vezes, é preciso dizer o óbvio.

## O SUJEITO ATUAL

É preciso reconhecer, enquanto trabalhadores do campo da saúde mental, que estamos diante de um novo tipo de sujeito, o sujeito neoliberal, muito bem descrito por Christian Laval e Pierre Dardot (2016). É preciso nos perguntar: como se define esse sujeito? como esse sujeito é atravessado por esse sistema? como cada um funciona com seu desejo nessa sociedade cindida pela herança colonial? Qual camada ou nível de alienação social, colonial, burguesa nos atravessa? Quais são as implicações psíquicas na sociedade neoliberal? Há algo de singular que se expressa nos sintomas contemporâneos, resultante da produção de um modo de vida cada vez mais individualizado. Essa lógica impõe aos sujeitos uma produtividade incessante e uma concorrência constante, que, na verdade, se trata de uma concorrência contra si.

O campo psicanalítico reconhece que, dentro de uma sociedade capitalista, nossa forma de fazer laço é sempre alienada, porém, aparentemente não mostra compromisso com essa desalienação. Fanon, além Tosquelles, convoca a pensar o sujeito político e sua superação. Mas qual a direção política da psicanálise na sociedade? Quando não tomamos alguma posição, enquanto força coletivo, outros decidem por nós, e muitas vezes esse outro vem sob o nome de mercado, ou seja, o sistema capitalista passa a regular nossas instituições. Portanto, apesar de haver algum trabalho de desalienação do sujeito ainda existe a problemática dessa alienação

econômica e política que também está integrada a nossa subjetividade. Então, quais as consequências disso sobre nossas vidas?

O campo psicanalítico reconhece que, em uma sociedade capitalista, nossa forma de fazer laços é sempre alienada. No entanto, aparentemente, não há um compromisso real com essa desalienação.<sup>38</sup> Fanon e Tosquelles nos convidam a refletir sobre o sujeito político e sua superação. Mas qual é a direção política da psicanálise na sociedade? Quando não assumimos uma posição concreta, enquanto força coletiva, outros decidem por nós, e esse “outro” muitas vezes se apresenta sob o nome de mercado. Ou seja, o sistema capitalista passa a regular nossas instituições e modos de vida. Assim, embora possa haver algum esforço em desalienar o sujeito em nível psíquico, a alienação econômica e política também está profundamente enraizada em nossa subjetividade, o que mostra um desafio adicional para a prática no campo da saúde mental.

## O LIXO FALA

Gonzalez (1980 [2020], p. 12), em “Racismo e Sexismo na Cultura brasileira”, diz:

Ora, na medida em que nós negros estamos na lata de lixo da sociedade brasileira, pois assim o determina a lógica da dominação, caberia uma indagação via psicanálise. E justamente a partir da alternativa proposta por Miller<sup>39</sup>, ou seja: por que o negro é isso que a lógica da dominação tenta (e consegue muitas vezes, nós o sabemos) domesticar? E o risco que assumimos aqui é o do ato de falar com todas as implicações. Exatamente porque temos sido falados, infantilizados (*infans*, é aquele que não tem fala própria, é a criança que se fala na terceira pessoa, porque falada pelos adultos), que neste trabalho assumimos nossa própria fala. Ou seja, o lixo vai falar, e numa boa.

González afirma que o racismo constitui a sintomática que caracteriza a neurose cultural brasileira e, nesse sentido, sua articulação com o sexismo gera efeitos violentos, especialmente sobre o corpo da mulher negra. Gonzalez (1984 [2020]) declara que “a consciência exclui o que a memória inclui”. Dessa forma, a consciência ocupa o lugar do discurso dominante na sociedade, que rejeita, exclui e interdita outros discursos. Todavia, a memória, por sua vez, carrega sua própria força. Como já nos ensinou Freud, “o eu não é senhor de sua própria casa”, e assim, a

---

<sup>38</sup> Conforme escutei de uma amiga psicanalista, Priscilla Santos Souza.

<sup>39</sup> No texto *Teoria da Lalangue* (1976) ele diz “A análise encontra seus bens nas latas de lixo da lógica. Ou ainda: a análise desencadeia o que a lógica domestica” – é desta ideia que ela está falando.

memória, também como força inconsciente, se manifesta através dos tropeços do discurso da consciência.

## AS CLÍNICAS PÚBLICAS ALÉM DE FREUD

Não há na história das clínicas públicas um único inventor ou proprietário da fundação dessa prática, pois sempre se tratou de um desejo e mobilização coletiva. Por isso, considero interessante pensarmos em clínicas públicas além “de Freud”<sup>40</sup>, visto que ele não estava sozinho em seus posicionamentos sobre a importância da psicanálise nos dispositivos públicos.<sup>41</sup> Havia uma mobilização coletiva com ele e em torno dele, assim como também podemos perceber na história brasileira do movimento psicanalítico. Muitos outros grupos vieram antes dos que persistem nessa aposta no século XXI. Cito dois exemplos para não me estender: a Clínica Social de Psicanálise no Rio de Janeiro dos anos 1970, realizada por Hélio Pellegrino, Anna Katrin Kemper com a colaboração de um grupo de terapeutas; além disso, também menciono o trabalho de Jorge Broide e Emilia Estivalet Broide com a população em situação de rua, na mesma época e nos anos 1980 – até o presente momento continuam exercendo essa prática –, por meio da metodologia que eles denominaram de escuta territorial<sup>42</sup>. Broide afirma que a experiência que tiveram, tanto na clínica quanto nas intervenções, ensina que

é necessário “colocar o próprio corpo”. Colocá-lo para a escuta do outro no território da cidade implica uma série de passagens. Estas incluem diferenças que se apresentam sem palavras e com toda a força na transferência: diferenças de classe, ideologia, ética, estética, segurança, arquitetura, alimentação, moda, cheiros, barulhos, sons, temperaturas, músicas, produtos nas lojas, e na forma de andar, falar, pensar etc. Estas explodem em nosso corpo enquanto sensações, desejos, repulsa, curiosidade, medo, fascínio, calor, suor, chuva, sol na cabeça, remetendo-nos a seguinte questão central: *Como ser psicanalista nesse turbilhão de fatos e relações em um espaço onde não temos controle e que nos remete a uma situação de fragilidade e desamparo no campo?* (p. 7, grifo meu).

Colocar o corpo para a escuta do outro é o que fazemos enquanto psicanalistas e é o que os coletivos de psicanalistas exercendo a psicanálise nas ruas, praças, estações de metrô/trem,

---

<sup>40</sup> Ver DANTO, Elizabeth Ann. (original publicado em 2005) **As clínicas públicas de Freud**: psicanálise e justiça social, 1918-1938. Tradução Margarida Goldstajn. 1ª Ed. São Paulo: Editora Perspectiva, 2019.

<sup>41</sup> Ver Caminhos da terapia psicanalítica (1919). In: FREUD, Sigmund. *História de uma neurose infantil*: (“O homem dos lobos”); *Além do princípio do prazer e outros textos (1917-1920)*. Trad. de Paulo César de Souza, Vol. 14. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

<sup>42</sup> Ver BROIDE, Jorge; BROIDE, Emilia Estivalet. *A psicanálise em situações sociais críticas*: Metodologia clínica e intervenções (2ª ed). São Paulo, SP: Escuta, 2016.

rodoviárias e periferias da cidade, vêm realizando. Retornando à discussão anterior, gostaria de ressaltar que pensar além de Freud não significa pensar sem ele ou apenas contra ele, ou contra outros que também têm realizado trabalho público há muito tempo, além de seus consultórios privados. Não se trata de apagar nomes, projetos e trajetórias da história. No entanto, é preciso derrubar tanto os ídolos<sup>43</sup> quanto aqueles que se desejam fazer de tais e que ainda se pensam como proprietários de um campo que é desde sempre coletivo, pois certamente esses ainda possuem dificuldade em pensar coletivamente. É preciso pensar não somente nas fontes, mas nos efeitos de suas obras e desdobras para um caminho que nos leve a emancipação, desalienação daquilo que produz sofrimento psíquico e social.

## ESCOLA DA RUA

Radmila Zygouris insere na prática psicanalítica um princípio de diferença, para que seja feita de outros modos, todavia, é preciso desmontar alguns problemas, ou seja, “desidealizar a psicanálise e evitar a excessiva identificação com os mestres, de modo que possamos manter a necessária distância crítica face a esses seres frágeis e inevitavelmente mais narcísicos que os demais. Ora, só existe referência a uma psicanálise “pura”, quando alguém, em lugar de mestria, se propõe a ser seu fiador” (ZYGOURIS, 2011, p. 17). Ela nos lembra que nem sempre psicanálise e rua estão na mesma frase.

Certa vez, um paciente de Zygouris (2012) lhe questionou qual era sua escola: freudiana, lacaniana etc.? Ela respondeu que faz parte da escola da rua. De acordo com Zygouris, esse ato se tratava de uma interpretação, de uma transferência que se manifesta pela boca, pelo corpo da analista. Mas que, em realidade, foi a rua que se impôs a ela naquele instante. A rua é uma multiplicidade, permeada pelo dentro e fora, onde os espaços são partilhados, mas também codificados, compactados, e frequentemente excludentes. Para se chegar a algum lugar é preciso passar pela rua. A autora destaca que a rua é uma passagem obrigatória entre a vida privada e o mundo exterior. Muitos pacientes/analistas chegam às clínicas públicas ou privadas e dizem o

---

<sup>43</sup> Vale lembrar essa ideia de Nietzsche (1888 [2008], “Prólogo”, 2, grifo meu): “Melhorar a humanidade? Eis a última coisa que eu prometeria. Não esperem de mim que eu erija novos ídolos! Que os antigos aprendam antes quanto custa ter pés de barro! *Derrubar “ídolos” – é assim que chamo todos os ideais* –, esse é meu verdadeiro ofício. É inventando a mentira de um mundo ideal que se tira o valor da realidade, sua significação, sua veracidade...”. In: NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce Homo*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 2008.

que encontraram pelo caminho, falando sobre os espaços comuns, enquanto outros permanecem na esfera do privado. De acordo com Zygoris (2012, s/p, grifo meu):

Constatamos diariamente que o inconsciente não reside unicamente na língua e nas palavras que pronunciamos, assim como ele não se revela exclusivamente nos lapsos ou atos falhos. *O inconsciente é nosso corpo* que carrega todas suas potencialidades, inclusive a linguagem. Nosso corpo na rua é seu navio fantasma. O inconsciente não é, portanto, um negócio estritamente doméstico. Já dizia Deleuze que os analistas falam muito da lei, mas nunca do poder.

Em maio de 2017, quando percebemos que as coisas não estavam bem, para onde fomos? Para a rua. Desde então, o coletivo Psicanálise na Praça Roosevelt, exerce uma psicanálise na praça pública, assim como observamos que outros aliados já existiam antes de nós, e dezenas de coletivos de psicanalistas surgiram nos últimos anos. Evidentemente, chegamos no meio, como o rizoma já dito por Deleuze e Guattari.

A rua é o meio e um dos principais locais das manifestações populares. Zygoris afirma que “na rua nós nos reunimos, ficamos juntos e isso pode produzir efeitos que não podem ser excluídos do discurso da psicanálise. O encontro com esse real produz algo novo, subjetivamente.” Dito isso, lembro da frase escrita em uma das atas do nosso coletivo: “desejo de manter o coletivo vivo”. Essa frase consta também em nossa zine.

## FAZER COLETIVO

Neste momento, apresento um trecho do nosso *Zine*, escrito coletivamente e publicado em 2023, como parte da coletânea chamada *Clínicas de Borda*. Essa coletânea surgiu e se organizou por meio do Laboratório de Psicanálise e Laço Social no Contemporâneo (PSILACS), coordenado por Andrea Guerra, na Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Em novembro de 2022, houve nessa mesma universidade, o Ubuntu, 2º Colóquio Internacional de Decolonização e Psicanálise, que também contou com o 1º Encontro Nacional das Clínicas de Borda.

É importante destacar que o projeto das clínicas de borda é uma iniciativa que reúne histórias, memórias e reflexões das iniciativas de diversas regiões do Brasil, que reúnem psicanalistas em torno de um processo coletivo. Esses psicanalistas ocupam ruas, praças,

estações, periferias e oferecem uma escuta implicada sócio-politicamente. Agora, compartilho o trecho do Zine escrito pelo coletivo do qual faço parte:

“Desejo de manter o coletivo vivo”, frase que aparece na ata-artística da reunião de 22/09/2020, e nos atravessa, desde maio de 2017 até os dias de hoje. Em julho daquele ano colocamos as cadeiras de praia no centro da cidade de São Paulo/SP, na Praça Roosevelt, pela primeira vez. Abrimos a possibilidade de que as pessoas que circulavam por lá se deparassem conosco, com uma placa que dizia: “Clínica Aberta de Psicanálise – Público e Gratuito”, e com a possibilidade de escuta psicanalítica junto ao eventual desejo de falar.

Nesse primeiro dia, realizamos apenas um atendimento, mas esse número variou muito, chegando nos dias mais cheios ao número de quarenta pessoas. Os atendimentos passaram a acontecer todos os sábados das 11h às 14h, com a proposta de não haver valor em dinheiro cobrado pela sessão. Nosso começo é marcado pela invenção de um setting-praça e do deslocamento do dinheiro como forma única de se determinar o valor de uma sessão. Desde então, vamos à praça todos os sábados presencialmente (online durante a pandemia). Às terças nos reunimos para discutir os processos coletivos e os casos clínicos – ponto este que se tornou central na construção de uma transferência de trabalho entre as analistas. Construímos uma lógica clínica coletiva que nos permite apostar na psicanálise feita extramuros, numa praça. E qual foi a primeira fagulha para compor esse desejo coletivo de ir à praça e lá fazer uma clínica em 2017?

Em maio daquele ano, estávamos há cerca de seis meses do golpe parlamentar que retirou a presidenta Dilma Rousseff do governo. Estávamos um tanto desestabilizados com o atentado à democracia e diante de um não saber face à emergência conservadora. Eram execráveis as manifestações fascistas, como as saudações aos torturadores da ditadura [civil-militar] em pleno Congresso Nacional e nas ruas. Cada vez mais tais manifestações tomavam o espaço na vida pública e vários de nós nos encontrávamos divididos entre incredulidade e ímpeto de luta e resistência. Foi, então, a partir de um instante de ver, permeado por um não saber e seu sucessivo momento de compreender, o que nos levou ao ato de ocupar a praça. Pode-se dizer que o não saber teve uma função de formar coletivo, uma primeira fagulha que afetou os desejos de cada um de nós.

Já em uma perspectiva local, a Praça Roosevelt recém havia sofrido uma tentativa de cercamento a partir de um projeto de lei que propunha a transformação da praça em parque, a fim de controlar o fluxo e permanência de frequentadores, principalmente no período noturno. Esse projeto de lei foi construído de maneira unilateral por parte de moradores insatisfeitos com a alta circulação de pessoas de diversas origens sociais e geográficas. Para estes moradores não seria conveniente que as pessoas chegassem em busca de lazer gratuito e ocupassem a praça de maneira que lhes é incômoda, alegando que haveria excesso de barulho e lixo produzidos pelos frequentadores. Mas não é só isso.

O desejo de fechar o espaço, controlando a entrada, a saída e os modos de permanência na Roosevelt, tem forte viés higienista e gentrificador. Se medidas classistas e racistas já eram comuns na cidade, agora encontram ainda mais forças no momento político autoritário que atravessa o país desde 2016. O projeto de cercamento da praça, ao vir a público, causou forte reação de moradores, comerciantes e frequentadores que conseguiram se organizar para fazer pressão política e forçar que a ideia fosse engavetada. Porém, o desejo de controle do espaço e dos corpos que ocupam o espaço público ficou desnudo e insiste em se fazer presente de diversas outras maneiras.

*Diante desse cenário, ocupar a praça com nossos corpos e nossas escutas como um ato político em favor do acesso não só à psicanálise, mas também ao espaço público, ao direito à cidade,*

*assim como fazem tantos outros atores que lá atuam. Nossa presença enquanto trabalho clínico se contrapõe ao esvaziamento do espaço público.* (COLETIVO PSICANÁLISE NA PRAÇA ROOSEVELT, 2023, pp. 7, 8 e 9, grifo meu).

Em síntese, o funcionamento do coletivo Psicanálise na Praça Roosevelt acontece da seguinte maneira: atualmente somos 12 psicanalistas, realizando atendimentos semanalmente na praça aos sábados, das 14h às 17h. Toda terça-feira nos reunimos para entrevistas e discussões de casos. Entretanto, mensalmente, o coletivo escolhe uma data para estudar temas que nos atravessam, como raça, classe, gênero, desejo e psicose, entre outros. Não são todas as analistas que estão presentes na praça semanalmente; inventamos uma espécie de “grade” de trabalho, onde, no início de cada mês, cada uma escreve as datas em que estará disponível.

Há casos em que os pacientes são atendidos por uma analista fixa e outros em que o atendimento acontece em “rotatividade”, ou seja, a pessoa é atendida por uma analista diferente a cada semana. As pessoas chegam para o atendimento pela própria praça, de passagem pelo espaço público, ou por meio das redes sociais e instituições que nos conhecem e encaminham pessoas para a praça. Quando alguém passa pela praça, vê a placa próxima ao pergolado ou localiza nossa “base”, e deseja ser escutado por uma analista, ele solicita o atendimento na hora. Seu nome é anotado em um caderno, e os atendimentos são realizados por ordem de chegada. Todo o processo é sem burocracias e sem mediação de dinheiro.

Quando o paciente olha a placa, exposta próximo ao pergolado na praça, que indica nosso trabalho ou localiza a “base” (onde o coletivo aguarda e recebe os pacientes), ele solicita um atendimento e anotamos seu nome em um caderno e chamamos para o atendimento em ordem de chegada. É assim que funciona, sem burocracias, sem mediação de dinheiro.

Vale ressaltar que, além do nosso coletivo, há outros aliados na praça, como o coletivo Mutabis, que quinzenalmente promove um grupo de estudos em psicanálise e temas afins. Outro ponto importante a ser dito é que no início, o nosso coletivo se intitulava Clínica Aberta de Psicanálise, pois possui origens em outro espaço<sup>44</sup>, mas devido às singularidades expostas em nosso trabalho, constituímos-nos como Psicanálise na Praça Roosevelt.

Falando em coletivos, o psiquiatra e psicanalista Jean Oury (1924-2014), fundador da clínica La Borde, destacava que “para um trabalho coletivo é preciso uma estratégia analítica, ou seja, fazer com que as pessoas tenham responsabilidades e distribuí-las”. Para ele, “o coletivo

---

<sup>44</sup> Ver COLETIVO PSICANÁLISE NA PRAÇA ROOSEVELT. *Zine Clínicas de Borda*. São Paulo: n-1 edições, 2023. Disponível em: [https://issuu.com/n-1publications/docs/psican\\_lise\\_na\\_pra\\_a\\_roosevelt](https://issuu.com/n-1publications/docs/psican_lise_na_pra_a_roosevelt).

deve ser pensado como uma função [...], uma máquina de tratar a alienação, seja ela social ou de coisificação psicótica”. Oury também reforçava a importância de uma dimensão ética que perpassa a pergunta: “Que diabos estamos fazendo aqui?” [Qu’est-ce que je fous là?]. Dito isso, devemos considerar a nossa alienação nos grupos que formamos e, ao mesmo tempo, forjar uma dobra diante dos contornos impostos pela dominação antro-po-falo-ego-logocêntrica (Rolnik, 2018), que produz uma política reativa na subjetividade.

Se a psicanálise não conseguir agir conforme a crítica proposta pelo movimento da psicoterapia institucional, ou seja, colocar ao grupo ou instituição uma autocrítica enquanto produzir uma desalienação e coletivização, perdemos a chance de uma verdadeira transformação. Além da perspectiva de uma transformação do sujeito por meio de nossa escuta, também precisamos mudar enquanto força coletiva – em conexão com diversas redes que proliferam em diferentes territórios –, possibilitando que a história seja transformada e não se torne repetitiva e monótona.

## LAÇOS COM OS TERRITÓRIOS

Quando um coletivo de psicanalistas ocupa uma praça sem a mediação de dinheiro, além da escuta, é fundamental construir laços com o território. No caso do Coletivo Psicanálise na Praça Roosevelt, por exemplo, em dias de chuva, os atendimentos são realizados em um espaço fechado localizado em frente à praça, mais especificamente em uma escola de teatro. As cadeiras utilizadas pelo grupo são guardadas no depósito de um prédio próximo, um espaço cedido por um morador. Após os atendimentos, é comum que os participantes se reúnam em um bar, onde trocam ideias, falam, partilham e se afetam pelos laços de amizade.

O coletivo não se limita à praça; há trocas de ideias com outros grupos e participação em eventos e atividades organizadas por diferentes coletivos, criando um espaço para dialogar sobre o trabalho e se contagiar com outros afetos e perspectivas. O grupo também escreve sobre suas experiências na praça, usando esse exercício como ferramenta para repensar conceitos e o próprio dispositivo clínico. É, portanto, uma coletividade que vai sendo tecida ao longo do processo.

Esse tipo de atuação configura-se como um ato contra-neoliberal, pois nesse sistema os laços coletivos são cada vez mais fragilizados, imperando o individualismo e a lógica do “empreendedor de si”. O neoliberalismo é avesso à coletividade, e a ausência de laços nos territórios e na comunidade contribui significativamente para o aumento de sofrimento psíquico e social, um fenômeno cada vez mais presente em nossa sociedade.

Em uma entrevista, Donna Haraway (2022) faz uma pergunta pertinente: “Como reconhecer nossas diferenças sem repudiar completamente o outro?” E complementa: “Precisamos encontrar uma linguagem que nos permita engajar quem está em lados opostos.” Nesse sentido coloco a seguinte questão: quem está em lados opostos? E, além disso, como se constitui esse “oposto”? Muitas vezes, esse “outro” pode ser um espaço na cidade que, inicialmente, parecia distante de nós, mas que pode ser ocupado e transformado em um lugar de circulação para a população. A construção de laços, portanto, emerge como uma tarefa ética e política, fundamental para fortalecer a coletividade e produzir novos espaços de encontro e resistência, novos territórios existenciais.

Guattari, em seu livro *Caosmose*, publicado em 1992, mais especificamente no artigo “Restauração da cidade subjetiva”, enfatiza a importância de repensarmos a arquitetura e os espaços urbanos, convidando arquitetos e urbanistas a se engajarem nos debates sobre a subjetividade. Ele reconhece que os territórios, os aspectos urbanísticos têm um impacto direto na produção da subjetividade, o que torna crucial considerar como a cidade em nosso trabalho analítico.

Para finalizar, gostaria de ressaltar que as práticas psicanalíticas que estão sendo realizadas nas ruas, praças e estações de diversos territórios evidenciam a importância dos corpos em movimento, ocupando esses espaços, e sublinham a relevância da cidade sobre a subjetividade. Acredito que esses atos constituem uma das maneiras de resistência à tentativa de total implantação do neoliberalismo em nossas vidas, propondo, em vez disso, uma renovação dos laços sociais e da subjetividade coletiva.

## DESMONETARIZAR O INCONSCIENTE

Pensar coletivamente o acesso ao espaço público é também imaginar outro mundo possível, e para isso é necessário inventar coletivamente. Além disso, é importante refletir sobre a “desmonetarização do inconsciente”, como diz Daniel Guimarães (2018, s/p), ao ressaltar que o dinheiro, além de ser uma representação simbólica de “toda uma construção social, coloniza nosso inconsciente e impõe limites variados nas perspectivas de sonhar”.

Hoje, estou aqui falando por mim, me autorizo a compartilhar minha experiência com coletivos, sabendo que é impossível falar pelos outros. Todavia, de certa maneira, os outros que compõem o coletivo falam em mim, participam de um sonho comum e constroem um outro mundo de maneira comunitária.<sup>45</sup>

É isso! Essa é a psicanálise que encontrei e venho construindo em minha caminhada: uma psicanálise viva, com seus problemas, mas em constante movimento, que segue produzindo espaços de dizer, de liberdade, compondo-se com o não saber. É preciso estar nas ruas, nas praças e na cidade, entendendo esses espaços como laboratórios de experimentação, onde a construção da vida se dá por meio das relações que se ampliam, sem cessar os fluxos desejantes.

## REFERÊNCIAS

COLETIVO PSICANÁLISE NA PRAÇA ROOSEVELT. **Zine Clínicas de Borda**. São Paulo: n-1 edições, 2023. Disponível em: [https://issuu.com/n1publications/docs/psicanalise\\_na\\_pra\\_a\\_roosevelt](https://issuu.com/n1publications/docs/psicanalise_na_pra_a_roosevelt)

DARDOY, Pierre; LAVAL, Christian. **A nova razão do mundo**: ensaio sobre a sociedade neoliberal. São Paulo: Editora Boitempo, 2016.

FANON, Frantz (1952). **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: Editora UFBA, 2008.

GONZALEZ, Lélia (1984). Racismo e sexismo na cultura brasileira. In: **Por um feminismo afro-latino-americano**. Ensaios, intervenções e diálogos. Organização: Flávia Rios e Márcia Lima. Editora Zahar, 2020, pp. 75-93.

GUATTARI, Félix (1980). Pequenas e grandes máquinas de inventar a vida. In: **Os anos de inverno (1980-1985)**. São Paulo: n-1 edições, 2022. Tradução de Felipe Shimabukuro.

---

<sup>45</sup> Agradeço aqui a parceria das membras do coletivo Psicanálise na Praça Roosevelt por construir coletivamente esse sonho: Adriana, Ana B., Ana C., Aquinôa, Augusto, Cactano, Camila, Daniel, Denise, Juliana e Rodrigo.

GUATTARI, Félix. Entrevista com Michel Butel (1985). In: **Os anos de inverno (1980-1985)**. São Paulo: n-1 edições, 2022. Tradução de Felipe Shimabukuro.

GUATTARI, Félix (1992). **Caosmose**. São Paulo: Editora 34, 2012. Tradução: Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão.

GUIMARÃES, Daniel. **Pulou a catraca e foi ao psicanalista**. Outras palavras. Outras palavras. São Paulo, 10 de janeiro de 2018. Disponível em: <https://outraspalavras.net/pos-capitalismo/pulou-a-catraca-e-foi-ao-psicanalista/>

GUIMARÃES, Daniel. **Baixou Oxóssi na clínica de psicanálise**. Outras palavras. Outras palavras. São Paulo, 01 de agosto de 2018. Disponível em: <https://outraspalavras.net/pos-capitalismo/pulou-a-catraca-e-foi-ao-psicanalista/>

HARAWAY, Donna. **Donna Haraway: 'A Amazônia tem integridade própria, não é uma prestadora de serviços'**. Entrevista concedida a Ruan de Sousa Gabriel. Rio de Janeiro: O Globo, Rio de Janeiro, 25 de setembro de 2022. <https://oglobo.globo.com/cultura/livros/noticia/2022/09/donna-haraway-a-amazonia-tem-integridade-propria-nao-e-uma-prestadora-de-servicos.ghtml>

OURY, Jean (1986). **O coletivo**. São Paulo: Editora Hucitec, 2009. Tradução de Antoine Ménard, Clara Novaes, Karina Soares Montmasson, Máira Uehbe Dubena.

ROLNIK, Suely. **Esferas da insurreição**: notas para uma vida não cafetinada. São Paulo: n-1 edições, 2018.

SANTOS, Anderson (Org.) Guattari/Kogawa. Rádio Livre. Autonomia. Japão. Trad. Anderson Santos e Alan Belém. São Paulo: sobinfluencia, 2020.

TOSQUELLES, F. Frantz Fanon em Saint-Alban (1975). In: **Uma política da loucura e outros textos, org. Anderson Santos. São Paulo: Editoras Ubu e Sobinfluencia, 2024.**

TOSQUELLES, F. Uma política da loucura (1989). In: **Uma política da loucura e outros textos**, Org. Anderson Santos. São Paulo: Editoras Ubu e Sobinfluencia, 2024.

ZYGOURIS, Radmila. **Psicoterapia e Psicanálise**. São Paulo: Via Lettera, 2011. Tradução de Caterina Koltai.

ZYGOURIS, Radmila. **A escola da rua**. Revista Vórtice de Psicanálise, São Paulo, 2012.

Recebido em: 10/07/2024

Aceito em: 16/10/2024

# O QUE PODE UM CORPO MESTIÇO

Haroldo Saboia<sup>46</sup>

*Só você não entendeu  
A história está aí  
Seu problema é pessoal  
Que não assume onde nasceu*

(Questão de identidade, Wilson Moreira)

Este texto advém de minha dissertação de mestrado intitulada "Primeiro continuamos, depois começamos: o que pode um corpo mestiço?". Nela, busquei mapear alguns dos efeitos do uso do termo mestiçagem na esfera pública e como isto implica um padecimento na subjetividade das pessoas negras de pele clara, do também chamado mestiço.

Não existe mestiço sem a marca da racialidade, pois não existe filho mestiçado entre pessoas brancas. Apesar de pessoas mestiçadas em sua grande maioria estarem sujeitas à armadilha da introjeção das experiências de racismo ou de idealizar o que seria uma experiência de racismo traumático. Na medida que para o dito mestiço não há lugar autônomo e libertário. A sua dita passabilidade não passa de uma tolerância, distinta da ideia de participação. Ela é temporária e muda em determinadas territorialidades e grupos, porém, isso não se reverte em repartição equânime de poder material e subjetivo.

Sou um homem negro de pele clara. Sou também um homem pardo. E, por vezes, um homem mestiço. A primeira afirmação demorou-me algumas décadas até proferí-la. A segunda e a terceira não, desde adolescente me parecia evidente, porém as afirmava somente em contextos onde era demandado a tal, como escolas, instituições militares, inscrições a concursos, vestibulares, pesquisas de rua, médicos e outras interações com a institucionalidade e a burocracia. Me parecia à época que a autodeclaração a partir da raça e da cor, conceitos que se confundem no Brasil, era como um documento, um número, um protocolo, não uma dimensão corpórea e presente na espessura da vida cotidiana.

Sou cearense, de Fortaleza. Sou de uma família interracial. Meu pai é um homem negro de pele clara e também de Fortaleza e minha mãe, uma mulher branca do interior. A família de

---

<sup>46</sup> Contato: [haroldof@gmail.com](mailto:haroldof@gmail.com).

minha mãe é do Piauí, da cidade de Parnaíba, próxima a praia e ao rio Parnaíba; já a família de meu pai e de meu avô é de Itaiçaba, vilarejo próximo a Aracati, uma cidade porto localizada no litoral leste do estado e que também nomeia o vento de nome homônimo que entra do atlântico e desce até sertão próximo a região do Cariri. Aracati foi a primeira capital do Ceará e também um dos primeiros locais a abolir o comércio de escravizados, por volta de 1881, sete anos antes da lei áurea. Uma região fortemente mestiça, de grande composição negra e indígena e de pouca presença branca, assim como todo o estado, no qual quase 64,7% é autodeclarada parda e apenas 6,8% se declara preta de acordo com o censo de 2022. O que revela uma anedota comum a qual todos os cearenses em algum momento de suas vidas escutam: a de que no Ceará a presença negra historicamente e atualmente é inexpressiva, pois houveram pouquíssimos negros na região. Certamente, o Ceará, dada sua ocupação irregular, não teve os contingentes imensos de africanos como os que seguiram a Pernambuco, Bahia e Rio de Janeiro durante o período colonial. No entanto, a ausência a que se referem não é bem a presença física, mas a ausência de visibilidade dessa mesma presença. Portanto, como um estado onde mais de 70% é autodeclarado preto e pardo, não possui negros? Se não é um estado negro, é um estado pardo?

Em 1974, o sociólogo brasileiro negro Eduardo Oliveira de Oliveira escreve o ensaio “Mulato: um problema epistemológico”. Nele, o autor comenta um livro do pesquisador norte-americano Carl Degler que faz, assim como boa parte da intelectualidade brasileira na primeira metade do século XX, o elogio do mestiço brasileiro, essa invenção tão cara à noção de democracia racial brasileira:

Acreditamos que ao atribuir ao mulato um lugar reservado em nossa sociedade, o autor, Carl Degler, também sofre, quem sabe involuntariamente, daquele daltonismo de que somos acusados por Roy Nash, para quem somos "o mais daltônico dos povos, a ponto de olhar na cara de um homem negro e não ver mais do que um homem", sem enxergarmos o problema que ele representa. O mulatto escape hatch não é mais do que uma deformação de percepção<sup>47</sup>.

O termo utilizado por Carl Degler é o *mulatto escape hatch*: de tradução livre como o mulato-saída-de-emergência. Esse como uma saída para o próprio sistema, uma espécie de válvula de escape. Para Oliveira, o mulatto escape hatch é uma armadilha preparada, uma "prisão" para o mulato, incapacitado para se apropriar de sua condição. A condição de problema.

---

<sup>47</sup> Oliveira, Eduardo de Oliveira e. *O mulato: um obstáculo epistemológico*. Argumento, jan. de 1974, p. 73.

Oliveira afirma que ao contrário do que Degler escreve, o mulato, o pardo, o mestiço, está posicionado como num espaço de limbo. Oliveira critica essa ideia repetida *ad infinitum* desse sujeito ser um mediador entre dois pólos não-conflitantes, pois de qualquer ângulo de abordagem, as relações raciais são por definição relações de hierarquização, coerção, podendo ou não ser antagônicas. E, inevitavelmente, se inscrevem na linguagem como oposição. Logo, o mestiço é um obstáculo epistemológico, pois foi alçado por boa parte da historiografia e sociologia brasileira ao caráter de instrumento de análise da formação brasileira e à saída às tensões raciais. Portanto, é possível pensar o mestiço como uma chave de leitura do que é o Brasil diante das ferramentas de poder, subjugação e subalternização. Ao citar Carl Degler, Eduardo Oliveira escreve:

"... o autor confunde a categoria social com a categoria racial do mulato. O mulato racial existiu e existe tanto no Brasil como nos EUA. Mas o mulato social apenas no Brasil. Não é tão alegada propensão do Brasileiro pela miscigenação, não muito distante da do americano, como atestam as cifras populacionais que constitui a verdadeira distinção entre as duas culturas - mas sim o lugar social que se atribui a esta mistura, e é aqui que se deve buscar a razão desta classificação"<sup>48</sup>.

Oliveira aponta que se o mulato foi alçado a uma categoria epistemológica de compreensão da nossa formação, da brasilidade, é preciso revê-la pois talvez essa escolha diz mais de um sintoma, de uma captura subjetiva.

A condescendência na historiografia brasileira com essa noção do mulato-saída-de-emergência é uma deformação da percepção que gera um campo de impossibilidades. Associo a impossibilidade de uma consciência própria da condição de problema como uma fixação neurótica que me fez resistir e me fez não me nomear racialmente durante muitos anos; nomeação que foi possível apenas através do encontro intenso e traumático com uma experiência de racismo em São Paulo, há muitos anos atrás, onde pude experienciar de modo evidente o que era ser Outro, esvaziado, inerte e sem espessura: uma mera projeção espectral, um corpo petrificado e paralisado pela linguagem e pela violência da cena e por seu caráter público. Apesar das inúmeras situações ao longo da vida que hoje consigo nomear pelo nome, com esta, posso afirmar, que a partir disso a vida se dividiu em duas ou mais partes.

O ano era 2013 e eu havia trabalhado o dia inteiro, era por volta das cinco da tarde. Durante as três semanas anteriores a este dia, por força de expressão, eu morava no Centro

---

<sup>48</sup> Oliveira, Eduardo de Oliveira e. *O mulato: um obstáculo epistemológico*. Argumento, jan. de 1974, p. 73.

Cultural São Paulo, na rua Vergueiro, no bairro do Paraíso em São Paulo. Trabalhei dia e noite no espaço. Desenvolvia junto a uma amiga bailarina um projeto pertencente a um edital para novos coreógrafos de dança. Elaboramos uma obra site-specific para a bilheteria do centro cultural onde o desafio era criar naquele espaço uma gestualidade em que a imagem criada, acima de tudo, fosse visível apenas no reflexo do vidro nas janelas ao redor, para isso era preciso que a bailarina ficasse no chão e que criássemos uma estrutura escultórica que tornaria invisível a visão frontal da bilheteria e de quem dançava. Estávamos em teste de todas aquelas ideias: a abertura do trabalho seria na outra semana. Naquele dia, havia parado um carro na porta do centro cultural. Impaciente, exausto e com a aparência de quem provavelmente havia trabalhado pesado o dia inteiro: cabelos desganhados e roupas sujas, eu estava sozinho. Durante alguns minutos entrei no CCSP e voltei em direção ao carro com ferragens, tecidos e madeiras: materiais que estava usando para testar o rumo da escultura. Juntei tudo na calçada e comecei a organizar os materiais no porta-mala e no banco de trás. Mantinha minha cabeça dentro do carro onde arrumava diligentemente tudo. Quando de modo repentino, escuto um grito apressado que vem da calçada:

- Cadê? Alguém? Tão roubando um carro aqui – disse em alto volume.
- Ao ouvir a fala que se repetiu algumas vezes e que parecia vir bem próximo a mim, ergui meu rosto para fora, e perguntei em direção ao som que escutava:
- Qual carro estão roubando? – e continuo procurando ao redor outros carros e rostos que pudessem concatenar com a imagem descrita.
- Observo logo à minha frente uma senhora branca e um cachorro pequeno que latia.
- Ao trocarmos olhares, ela diz:
- Ah, o carro é seu?
- Sim – respondo incrédulo.
- Ok – ela responde monossilábica e desconfiada.

De modo displicente, a senhora caminha a frente e segue seu percurso junto ao seu cachorro na calçada. Sento por alguns minutos no porta-mala aberto. Encosto e permaneço. Sem compreender a relação entre a cena, o olhar da senhora e meu corpo, repetia mentalmente que "algo aconteceu aqui" sem conseguir elaborar verbalmente qualquer coisa. Subitamente, encostei na lateral do carro e lembro que me vi sem força, com os ombros caídos, e com uma dificuldade imensa de carregar o restante do material que restava. Algum tempo depois, entrei no carro em direção à minha casa: não lembro como saí, como cheguei e muitos menos por onde passei.

Curiosamente, o trabalho que eu e minha amiga bailarina realizamos, elaborava questões relativas a noções de presença vinculado a impossibilidade de ver o corpo presente. O corpo da

bailarina era velado ao público. Tudo que se via, se via através de reflexos. Era um trabalho site-specific para a bilheteria do Centro Cultural. Construí três estruturas de metal com mais ou menos oito metros no total. Elas eram vazadas e um tecido de silk era colocado no interior de cada estrutura, assim, barrava a visão do espaço da bilheteria onde por trás a bailarina dançava. Assim, o que se via de frente era um espaço iluminado onde se formava, em contraluz, um desenho fractal do corpo que se movia, repleto de vultos e sombras; e na parte de cima, as janelas em diagonal espelhadas refletiam a imagem do chão onde o corpo dançava. Perguntávamos no texto no folheto de abertura "Como se comporta um corpo que é permanentemente refletido, e paradoxalmente nunca realmente visto?". O trabalho foi apresentado na semana que se seguiu e se chamava *Projeto para exercício de atenção*.

Hoje ao lembrar desta cena, observo que a impossibilidade de elaboração verbal está associada ao impedimento criado em relação à linguagem. Como nomear isso que me aconteceu? Espelho que essa paralisia diante da cena é o impedimento afetivo operado pelo falseamento da mestiçagem. De um modo parecido que a estrutura racializante silencia sobre o lugar do pardo e sua singularidade, ela também faz silenciar a experiência do racismo quando ela acontece. O silêncio além de emergir quando há um corte traumático que impossibilita a enunciação da experiência também diz da reiterada negação operada na linguagem na sociedade brasileira quando se refere ao racismo. Para exemplificar, este efeito da negativa, um aspecto caro à psicanálise exemplificado por Sigmund Freud no processo de se dizer no mundo, a pesquisadora e artista Grada Kilomba escreve:

A negação, como mencionada anteriormente, é o mecanismo de defesa do ego no qual uma experiência só é admitida ao consciente em sua forma negativa. Por exemplo, embora o sujeito negro vivencie o racismo, as informações contidas em declarações como "eu vivencio o racismo", "eu sou negro" ou "eu sou tratada/o de maneira diferente" causam tanta ansiedade que elas são formuladas no negativo: "eu nunca vivenciei o racismo", "eu não sou negra/o de verdade" ou "eu não sou tratada/o de forma diferente". A negação, portanto, protege o sujeito da ansiedade que certas informações causam quando são admitidas ao consciente<sup>49</sup>.

## MESTIÇO, MESTIZA, SIGNIFICANTES DA DESTRUIÇÃO E DA POSSIBILIDADE?

---

<sup>49</sup> KILOMBA, G.; OLIVEIRA, J. *Memórias Da Plantação: Episódios de Racismo Cotidiano*. Rio de Janeiro: Editora Cobogó, 2020. p. 236.

Se, por um lado, o discurso construído para a mestiçagem a partir da ideia de brasilidade e assimilação serve ao apagamento, a escritora e poeta de origem mexicana Gloria Anzaldúa, a partir de uma mirada vitalista escreve sobre uma ideia da *mestiza* que aponta para saídas distintas. Gloria escreve:

Como mestiza, eu não tenho país, minha terra natal me despejou; no entanto, todos os países são meus porque eu sou a irmã ou a amante em potencial de todas as mulheres. (Como uma lésbica não tenho raça, meu próprio povo me rejeita; mas sou de todas as raças porque a queer em mim existe em todas as raças.) Sou sem cultura porque, como uma feminista, desafio as crenças culturais/religiosas coletivas de origem masculina dos indo-hispânicos e anglos; entretanto, tenho cultura porque estou participando da criação de uma outra cultura, uma nova história para explicar o mundo e a nossa participação nele, um novo sistema de valores com imagens e símbolos que nos conectam um/a ao/à outro/a e ao planeta. **Soy un amasamiento, sou um ato de juntar e unir** que não apenas produz uma criatura tanto da luz como da escuridão, mas também uma criatura que questiona as definições de luz e de escuro e dá-lhes novos significados<sup>50</sup>.

Anzaldúa escreve sobre ser um ato de juntar e unir. Ela se define no gerúndio por um gesto: *un amasamiento*, um amassar, um ato de juntar e unir.

Busco aqui posicionar a escrita do texto *Rumo a uma nova consciência mestiça* de Gloria Anzaldúa em fricção ao texto *Racismo à Brasileira*<sup>51</sup> da filósofa Denise Ferreira da Silva. Se para Anzaldúa, a Mestiza além de ser um problema na esfera de negociação pública, é também uma disputa imaginativa na linguagem, uma postura ética, um gesto, uma zona indeterminada de onde irrompe um dizer estrangeiro que nos invade em potência vital que em direção a produção de vida e criação de mundos. Não à toa a autora situa o termo no feminino. E assim realiza sua proposta interseccional de pensar a categoria de raça em fricção com a de gênero. E Denise Ferreira a partir do significante capturado do *Mestiço*, nomeado no masculino, o posiciona como elemento determinante nas capturas racializantes nos discursos de nação e nas estruturas fixas das fronteiras territoriais dos estados oficiais. Especialmente o quanto isso diz da formação social e subjetiva da neurose *à brasileira* que é o racismo - termo usado pela psicanalista Lélia Gonzalez - exercitado por denegação de um material inconsciente.

---

<sup>50</sup> ANZALDÚA, G. La conciencia de la mestiza/Rumo a uma nova consciência. In: HOLLANDA, H. B. (Org.) *Pensamento feminista: conceitos fundamentais*. Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2019.

<sup>51</sup> SILVA, Denise Ferreira da. “À Brasileira: Racialidade E a Escrita de Um Desejo Destrutivo.” *Revista Estudos Feministas*, vol. 14, no. 1, Apr. 2006, pp. 61–83, <https://doi.org/10.1590/s0104-026x2006000100005>.

Aqui, considero a neurose, e operando junto a ela o racismo, como o modo de subjetivação dominante no regime de inconsciente colonial-racial-patriarcal-capitalista<sup>52</sup>, como aponta a escritora, psicanalista e professora Suely Rolnik. Portanto, proponho pensar em termos de uma "neurose estrutural", sendo o racismo o princípio estruturante do repertório sociocultural das projeções à neurose. Projeções que sobrecoficam os afetos. O essencial do conceito de raça é a hierarquia que ele instala na espécie humana, por esta razão, apesar do conteúdo estruturante da formação brasileira, o racismo é presente em quase toda formação cultural do que talvez podemos chamar de experiências urbanas e modernas no mundo dito ocidental e do qual o Brasil, como postura institucional, busca fazer parte.

Como escrito algumas linhas atrás, a nacionalidade está intrinsecamente conectada à elaboração do significante histórico do mestiço. O que aproxima Glória e Denise é uma imagem de transitoriedade que a mestiçagem produz. Para Denise, o mestiço foi tomado como sinônimo e símbolo da ideia de brasilidade, portanto, ser brasileira(o) é ser mestiço. Mesmo sendo uma figura que institui e escreve socialmente um sujeito subalterno, o mestiço, no entanto, é uma figura estratégica de embranquecimento, pois seu horizonte é o seu próprio desaparecimento, a sua morte, o que está na base do extrativismo e a obliteração subjetiva e territorial com os quais as populações negras e indígenas estão sujeitas no Brasil. Por incorporar os atributos de “desaparecimento” do aspecto racial e cultural do “Outro europeu”, o mestiço emerge como o sujeito que detém o lugar do desejo destrutivo do Europeu, portanto, ele seria portador de sua própria aniquilação.

Diante deste embate, Glória Anzaldúa entrevê, senão uma possibilidade, uma inquietação psíquica:

...a ambivalência proveniente do choque de vozes resulta em estados mentais emocionais de perplexidade. A contenda interior resulta em insegurança<sup>53</sup> e indecisão. A personalidade dupla ou múltipla da mestiza é assolada por uma inquietude psíquica.

É difícil escrever sobre estas questões aqui colocadas sem cair em condescendência a um elogio da mestiçagem enquanto valor e possibilidade. Não há saída fácil para este dilema. Porém,

---

<sup>52</sup> Suely Rolnik desenvolve o conceito de inconsciente colonial em seu livro *Esféras da Insurreição*, lançado pela editora N-1.

<sup>53</sup> ANZALDÚA, G. La conciencia de la mestiza/Rumo a uma nova consciência. In: HOLLANDA, H. B. (Org.) *Pensamento feminista: conceitos fundamentais*. Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2019.

é preciso ter claro que este texto não está aqui para representar e, por sua vez, construir estratégias de valoração, mas para agir a partir de um ato de unir, juntar e, também, de separar. Portanto, uma sustentação deste problema.

Denise Ferreira relendo o sociólogo Gilberto Freyre e sua elaboração acerca da narrativa de nação, aponta:

o mestiço, enquanto o produto do desejo português, se torna o símbolo da especificidade do Brasil, sendo uma figura fundamentalmente instável, pois é uma incorporação temporária da brasilidade, um passo necessário para sua expressão real, o sujeito brasileiro é sempre já branco, pois Freyre, assim como outros antes dele, constrói o português como o sujeito verdadeiro da história brasileira. O que as narrativas da nacionalidade brasileira levam é a naturalização de que o desejo irreprimito do português como uma força produtiva é levado pela necessidade de consumir aquilo que é necessário para demarcar sua particularidade. A naturalização de um desejo colonial<sup>54</sup>.

Há aqui uma antropofagia da negatividade que se pretende sempre ao mesmo, não como uma máquina de diferença, mas uma captura acumular e narcísica. Mas como essa figura socialmente instável e portadora de sua própria destruição, absorve subjetivamente o seu fim? Ou seja, estando direcionado para o horizonte da morte, da neurose paralisante, para seu fim, a identificação enquanto mestiço pode gerar uma espécie de mortificação subjetiva, de apagamento e vertigem psíquica. Ferreira escreve:

O sujeito brasileiro herda apenas o corpo, mas nada do espírito africano da escrava, instrumento que o senhor da casa-grande usa na produção do sujeito social – o trabalhador, o concreto, em oposição ao abstrato, o material em oposição ao construtor espiritual da civilização brasileira. Ele é o resultado da violência produtiva<sup>55</sup>.

O problema da representação da brasilidade e suas consequências é que através da evidência de um desejo destrutivo, o sujeito social brasileiro, o mais ou menos mestiço, brasileiro economicamente despossuído, e que não reconhece sua ancestralidade, logo não se reconhece enquanto sujeito racializado perante a sociedade, tem o seu corpo entregue ao significante histórico de uma miscigenação pacífica que, por sua vez, por não reconhecer sua diferença racial, não consegue mudar suas condições materiais e subjetivas.

---

<sup>54</sup> Silva, Denise Ferreira da. “À Brasileira: Racialidade E a Escrita de Um Desejo Destrutivo.” *Revista Estudos Feministas*, vol. 14, no. 1, Apr. 2006, pp. 61–83, <https://doi.org/10.1590/s0104-026x2006000100005>.

<sup>55</sup> Silva, Denise Ferreira da. “À Brasileira: Racialidade E a Escrita de Um Desejo Destrutivo.” *Revista Estudos Feministas*, vol. 14, no. 1, Apr. 2006, pp. 61–83, <https://doi.org/10.1590/s0104-026x2006000100005>.

Trata-se da desconexão entre pulsão e espírito elaborada por Suelly Rolnik. Esta desconexão é uma das engrenagens da neurose. E ela não é própria apenas do mestiço ou do subalterno em geral, o que é particular a eles é que ela é duplamente traumática, pois além do espírito não ter acesso ao afeto para decifrar o que acontece e conduzir as ações a partir desta decifração, tais sujeitos ocupam um lugar inferior na hierarquia estrutural que sobrecodifica os afetos; o que se torna ainda mais traumático, por estar sempre sob ameaça de não ter acesso ao essencial para sobreviver.

Um dos riscos ao sujeito mestiço sob uma estrutura racializada, portanto, hierarquizada através de discursos de subalternização de raça e de gênero, é a produção de uma neurose que uma de suas características é a fantasia de compreensão, de consenso e de aceitação, corroborando com as anacrônicas ideias de democracia racial. A fantasia de ser compreendido é uma das respostas neuróticas a uma estrutura hierarquizada. Neste ponto, é evidente que as fantasias operadas pelos indivíduos categorizados como mestiços são fantasias de participação, pertencimento, integração e reconhecimento. O sujeito mestiço, sob uma estrutura racializante, acredita possuir um usufruto do poder que é contextual e de temporalidade reduzida.

Denise Ferreira descreve a escrita do mestiço na textualidade da brasilidade como a celebração do sujeito social que ela produz: o significante da liberdade do português, de sua vontade de se engajar e sua atitude destemida perante o outro, pode apenas se sustentar se esquecermos que esse desejo produtivo é somente português. Os escravizados, homens e mulheres, constituem somente ferramentas, instrumentos de produção, e que, dentre as coisas úteis – o material bruto – que as escravizadas produziram estava o mestiço, um objeto condenado ao consumo, um excesso apenas necessário porque ao português faltavam atributos físicos indispensáveis à construção de uma civilização nos trópicos.

Assim, apesar do horizonte ético ser a eliminação do mito racial da gramática política e do desejo, a ideia de mestiçagem, do pardo, no contexto brasileiro, é uma solução que até o momento serve apenas para um lado: às elites brasileiras e para a perpetuação cognitiva que o inconsciente colonial-racializante produz, pois significa o apagamento da diferença racial. E a partir destas considerações anteriores sobre a mestiçagem, podemos retomar o que Gloria Anzaldúa aponta como saída, como um programa para a mestiza, que diferentemente do mestiço brasileiro, não é uma solução dialética, tese, antítese e síntese, mas uma estratégia de elaboração

micro e macropolítica contínua de produção da diferença. Uma máquina de mundos. Anzaldúa escreve:

seu primeiro passo é fazer um inventário. Despojando, desgranando, quitando paja. Exatamente o que ela herdou de seus ancestrais? Esse peso nas costas - qual a bagagem de sua mãe índia, qual a bagagem de seu pai espanhol, qual a bagagem dos anglos? ...**Pero es difícil diferenciar entre lo heredado, lo adquirido, lo impuesto.** Ela põe a história em uma peneira, separa as mentiras, observa as forças das quais nós como raça, como mulheres, temos sido parte. Luego bota lo que no vale, los desmientos, los desencuentros, el embrutecimiento. Aguarda el juicio, hondo y enraizado, de la gente antigua. Esse passo representa uma ruptura consciente com todas as tradições opressivas de todas as culturas e religiões. Ela comunica essa ruptura, documenta a luta. Reinterpreta a história e, usando novos símbolos, dá forma a novos mitos. Adota novas perspectivas sobre as mulheres de pele escura, mulheres e queers. Fortaleza sua tolerância ( e intolerância) à ambiguidade. Ela está disposta a compartilhar, a se tornar vulnerável às formas estrangeiras de ver e de pensar. Abre mão de todas as noções de segurança, do familiar. Desconstrói, constrói. Torna-se um nahual, capaz de transformar em uma pequena árvore, em um coioote, em outra pessoa. Aprende a transformar o pequeno “eu” no “eu” total. Se hace moldeadora de su alma. Según la concepción que tiene de si misma, así será<sup>56</sup>.

#### AMEFRICANIDADE: O INCONSCIENTE COLONIAL E A INCONSCIENTE *MESTIZA*

Há dois conceitos fundamentais legados pela escritora e psicanalista Lélia Gonzalez que são essenciais para esse texto. O primeiro diz respeito a nossa língua. Para a autora não se pode nomear como português, mas "pretuguês" pois além de nosso vocabulário ser repleto de palavras de origem africana, os diversos sotaques nas regiões brasileiras dizem desta distinção que traz rastros de línguas tonais e rítmicas. Cabe pontuar que as línguas de origem indígena também têm forte influência nos falares brasileiros, um dos exemplos mais evidentes, além do vocabulário, é o erre retroflexo presente sobretudo no Centro-oeste e Sudeste do Brasil. A enunciação de "porrrrrta" "falarrrr" dentre outros exemplos é de origem guarani. Deste modo, se a língua é uma ferramenta micropolítica, a nossa está fundada sob o "pretuguês". Embora toda estrutura de poder, de opressão e também de apagamento esteja fundada sobre uma língua que a sustenta, esta permanece como ferramenta ao uso, à montagem, à fragmentação, logo, a partir do contato entre diferenças, não há como controlar o percurso de uma língua.

O segundo conceito que surge junto a ideia de pretuguês e apresentado pela primeira vez em 1988, Lélia Gonzalez desenvolve a sua ideia de amefricanidade ao sustentar que nossa

---

<sup>56</sup> Anzaldúa G. *La conciencia de la mestiza: rumo a uma nova consciência*. Rev Estud Fem [Internet]. 2005, Sep;13(3): 704–19. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0104-026X2005000300015>.

consciência histórica, nossa formação cultural nessas terras brasileiras, é oriunda do que ela designa de América Ladina. Uma junção entre a América de origem européia, apesar de ladina de cristãos da península ibérica e judeus-sefarditas da Península Ibérica, mais a parte imensa dos povos originários indígenas e também dos afrodescendentes, de maioria iorubá ( que corresponde hoje à Nigéria), banto, (que corresponde hoje à Angola) e Ewe-fon ( que corresponde ao Benin, Reino do Daomé, Togo e Gana). A autora aponta a criação da amefricanidade como uma categoria de solidariedade entre as experiências negras do Caribe, da América do sul e dos Estados Unidos. Para ela, ser amefricano une uma continuidade étnica e também um território, ou territórios nos quais a experiência da diáspora é comum. Gonzales formula a amefricanidade como uma resposta ao avanço capitalista, de forte influência norte-americana, no Caribe e na América do sul e como estratégia de reconhecimento das populações vivendo sob grande influência de modelos africanos, populações da diáspora. A autora assim a descreve:

Quanto a nós, negros, como podemos atingir uma consciência efetiva de nós mesmos enquanto descendentes de africanos se permanecemos prisioneiros, “cativos de uma linguagem racista”? Por isso mesmo, em contraposição aos termos supracitados, eu proponho o de amefricanos (“amefricans”) para designar a todos nós. As implicações políticas e culturais da categoria de amefricanidade (Amefricanity) são, de fato, democráticas; exatamente porque o próprio termo nos permite ultrapassar as limitações de caráter territorial, linguístico e ideológico, abrindo novas perspectivas para um entendimento mais profundo dessa parte do mundo onde ela se manifesta: A AMÉRICA como um todo (Sul, Central, Norte e Insular)... Seu valor metodológico, a meu ver, está no fato de permitir a possibilidade de resgatar uma unidade específica, historicamente forjada no interior de diferentes sociedades que se formaram numa determinada parte do mundo. Portanto, a América, enquanto sistema etnogeográfico de referência, é uma criação nossa e de nossos antepassados no continente em que vivemos, inspirados em modelos africanos. Por conseguinte, o termo amefricanos /amefricanos designa toda uma descendência: não só a dos africanos trazidos pelo tráfico negreiro como a daqueles que chegaram à AMÉRICA muito antes de Colombo. (GONZALEZ, 2020, p. 135)<sup>57</sup>,

A autora identifica o racismo à brasileira a partir da ideia de denegação, ou seja, o racismo é compreendido como o recalque de um material inconsciente que não virá à tona, na medida, que desestruturará esse corpo social chamado Brasil.

Há uma passagem de Freud citada no trabalho da pesquisadora e filósofa Annelise Schwarcz, na qual o fundador da Psicanálise escreve sobre as três instâncias psíquicas: o consciente, o pré-consciente e o inconsciente. Ele toma o mestiço a partir das categorias de raças

---

<sup>57</sup> GONZALEZ, Lélia. “Por um feminismo afro-latino-americano (1988)”. In: *Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios e diálogos*; organização: Flavia Rios e Márcia Lima. - 1ª ed - Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

como imagem do pré-consciente tensionando entre um material afirmativo do inconsciente e seu recalçamento. Sobre isso, o Freud escreve:

Entre os derivados dos impulsos Ics do tipo que descrevemos, há alguns que reúnem em si características opostas. Por um lado, são altamente organizados, isentos de contradição, utilizaram todas as aquisições do sistema Cs e mal se distinguiriam, em nosso julgamento, das formações desse sistema. Por outro lado, são inconscientes e incapazes de tornar-se conscientes. Ou seja, pertencem qualitativamente ao sistema Pcs, mas factualmente ao Ics. Sua procedência é determinante para seu destino. Devemos compará-los aos mestiços das raças humanas, que no geral assemelham-se aos brancos, mas denunciam a origem de cor em algum traço notável e por isso são excluídos da sociedade, não desfrutando dos privilégios dos brancos. [...] Chegam perto da consciência, não são incomodados enquanto não possuem um investimento intenso, mas são rejeitadas assim que ultrapassam um certo grau de investimento. [...] . (SCHWARCZ APUD FREUD, 2010, p. 97)<sup>58</sup>.

Freud associa o mestiço a um material inconsciente que pode em algum momento sair do recalçamento, mas que é também sempre rejeitado pela consciência. Ou seja, permanece como material psíquico barrado. A respeito disso, pensando uma escala macropolítica, Lélia Gonzalez reafirma o racismo por denegação na medida que sempre usamos as teorias de miscigenação, democracia racial e assimilação como estratégias silenciosas de embranquecimento<sup>59</sup>.

Pode-se completar com Grada Kilomba no qual a autora descreve os processos de negação a partir da escala singular do sujeito:

A negação, como mencionada anteriormente, é o mecanismo de defesa do ego no qual uma experiência só é admitida ao consciente em sua forma negativa. Por exemplo, embora o sujeito negro vivencie o racismo, as informações contidas em declarações como “eu vivencio o racismo”, “eu sou negro” ou “eu sou tratada/o de maneira diferente” causam tanta ansiedade que elas são formuladas no negativo: “eu nunca vivenciei o racismo”, “eu não sou negra/o de verdade” ou “eu não sou tratada/o de forma diferente”. A negação, portanto, protege o sujeito da ansiedade que certas informações causam quando são admitidas ao consciente. Somos ensinadas/os a falar com a linguagem da/o opressora/opressor, isto é, na negação o sujeito negro fala com as palavras da/o “outra/o” branca/o: “Não existe racismo”, “eu não quero me definir como negra/o, porque somos todos humanas/os” ou “eu acho que em nossa sociedade não existem diferenças”<sup>60</sup>.

---

<sup>58</sup> FREUD, Sigmund. *OBRA COMPLETAS VOLUME 12: INTRODUÇÃO AO NARCISISMO, ENSAIOS DE METAPSICOLOGIA E OUTROS TEXTOS (1914-1916)*; tradução e notas Paulo César de Souza - São Paulo: Companhia das Letras, 2010, Pág. 97.

<sup>59</sup> Heloísa Buarque De Hollanda. *Pensamento Feminista: Conceitos Fundamentais*. Rio De Janeiro Rj, Bazar Do Tempo, 2019, p. 344.

<sup>60</sup> KILOMBA, Grada ; OLIVEIRA, Jess, *Memórias Da Plantação: Episódios de Racismo Cotidiano*, Rio de Janeiro: Editora Cobogó, 2020, p. 236.

Logo para Kilomba e, sobretudo, para Lélia Gonzalez, o racismo opera pela negativa freudiana, esse dispositivo de repressão ao material inconsciente. E como este opera apenas por afirmações - como a vida - tem a capacidade de sustentar ambiguidades, acolher contradições, como a categoria de amefricanidade, cuja expressão concreta "*se encontra nos quilombos, cimarrones, cumbes, palenques, marronages e maroon societies, espreiadas pelas mais diferentes paragens de todo continente*"<sup>61</sup>. Gonzalez associa a amefricanidade aos espaços de encontro de resistência e de encontro cultural, etnicamente diverso. E acrescenta:

Reconhecê-la é, em última instância, reconhecer um gigantesco trabalho de dinâmica cultural que não nos leva para o outro lado do Atlântico, mas que nos traz de lá e nos transforma no que somos hoje: amefricanos<sup>62</sup>.

Lélia Gonzalez opera um exercício de reconhecimento de um passado não como origem, mas como uma força que nos traz até aqui. Um esforço de presença e que pergunta: quem somos nós? Para responder esta pergunta, antes, nos colocar uma outra pergunta: o que queremos? Esta segunda pergunta coloca nosso desejo em ação, uma ação orientada pela pulsão que avalia o que produzirá vitalidade e bem-viver. E isso tem implicações diretas em nosso regime de inconsciente.

E confluência com Gonzalez, Suely Rolnik propõe em seu livro "Esferas da insurreição" o conceito de "inconsciente colonial-capitalístico". Problematizando as capturas da subjetividade pelo regime de inconsciente marcado pela inscrição colonial, a autora faz um diagnóstico. Rolnik elabora este estágio do neoliberalismo como um regime de produção subjetividades homogêneas e adoecidas no qual a força vital dos corpos é capturada para que este regime consiga expropriar recursos naturais, territórios, tradições, corpos subalternizados por raça, classe e gênero. Ou seja, juntamente com a apropriação da força de trabalho e tempo, nossa subjetividade, nossos sonhos e nossa libido vai em direção essa estrutura do mesmo que só se repete. Uma espécie de gozo triste. Um sistema de produção que tem como objetivo a acumulação de capital e de capital narcísico. Deste modo, um sistema que tudo engole, não ao modo antropofágico ou exúsiaco. Engole inclusive os germes de sua própria insurreição, ou seja,

---

<sup>61</sup> GONZALEZ, Lélia. "Por um feminismo afro-latino-americano (1988)". In: *Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios e diálogos*; organização: Flávia Rios e Márcia Lima. - 1ª ed - Rio de Janeiro: Zahar, 2020. Pág.351.

<sup>62</sup> RIOS, Flávia; LIMA, Márcia. Introdução. In: GONZALEZ, Lélia. *Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2020, p.138.

um regime que nada inventa, tudo devora. Uma reprodução massiva de doença e envenenamento para acumulação material e subjetiva às custas do que não é considerado como humano: os minerais, as plantas, os bichos, os corpos subalternizados. E sob este regime de inconsciente, o racismo é estruturante, portanto, o racismo se perpetua através dos afetos cotidianos marcados também por gênero e classe.

Nesse aspecto, esse regime inconsciente é o que sustenta a neurose como um modo de subjetivação onde o desejo se permite gozosamente ao abuso. E diante da massiva investida neoliberal para produzir subjetividades cativas, seria necessário que ocupássemos essa cozinha do inconsciente com os alimentos e temperos dos afetos que atravessam nossos corpos para imaginar e praticar modos de ser que alteram sua gestão e alimentem o desejo de modo a libertá-lo de sua colonização. Ao unir práticas de resistência micropolítica, as fronteiras entre arte, clínica e política se tornam indiscerníveis e com isso o desejo pode recobrar seu movimento, pois o objetivo neurótico é sempre a paralisia e a interrupção desse movimento. Uma espécie de quebra sem vislumbre de acordo entre vida e linguagem. E tudo que separa os dois é doença, eis que esta união é criação, nascimento, irrupção e vitalidade.

E neste campo de disputas entre campo de fabulação e campo social, é importante fazer uma distinção entre as noções de subjetividade e identidade. Elaboro a primeira como uma categoria que pode ou não incluir a experiência transpessoal, própria de nossa condição de viventes, agentes de um ecossistema não só ambiental, mas também social e mental, o que implica a noção de inconsciente. A segunda, como uma das formas que adquire a subjetividade ao se ver destituída do acesso ao transpessoal, amoldando-se a categorias genéricas de classificação supostamente universais, que essencializam e interrompem o processo contínuo de transfiguração de si que resulta do campo relacional. E neste caso, a neurose estrutural, sob a qual Lélia Gonzalez também desenvolve o racismo por denegação, é esse regime de gestão da subjetividade que valora a experiência a partir da identidade, começando pela identidade racial, depois de gênero, etc. A valoração neurótica é regida pelo sistema de identidades, enquanto a experiência transpessoal é recalcada e marcada como patológica, como a experiência que necessita de um diagnóstico de adoecimento.

Não é o caso moralizar as identidades, mas compreendê-las que fazem parte de uma estratégia de negociação no campo social. Através delas exigimos direitos, políticas públicas, reconhecimento histórico e acesso à memória diante de uma coletividade e de uma estrutura

macropolítica sustentada sob um saber que busca ser sempre universalizante. É preciso usá-las de modo estratégico.

Lélia Gonzalez afirma:

Trata-se de um olhar novo e criativo no enfoque da formação histórico-cultural do Brasil que por razões de ordem geográfica e, sobretudo, de ordem do inconsciente, não vem a ser o que em geral se afirma: um país cujas formações do inconsciente são exclusivamente europeias e brancas<sup>63</sup>.

Lélia Gonzalez se refere ao seu conceito de amefricanidade, propondo uma nova identificação no campo social, cujo efeito se estenderia às formações também do inconsciente. Se nosso inconsciente é regido por uma fábrica do mesmo, portanto, colonial-capitalístico, como escreve Rolnik, qual parte e qual nome teria o inconsciente não capturado? A pesquisadora Annelise Schwarcz em confluência com Lélia propõe que esta contraparte do inconsciente é amefricana. Este modo de operação do inconsciente teria, portanto, as chaves e os germes para um outro modo de vida, já inscrito na linguagem por meio do pretoguês e das formações linguísticas indígenas, além de outros modos de expressividade poéticas e de criação. Deste modo, a neurose como um modo de subjetivação dominante onde o sujeito tem ganhos ao criar relações de falseamento, ocultamento do seu sintoma, e isso posicionado neste estágio histórico do capitalismo é a parcela colonial do inconsciente. No entanto, como este é um espaço de ambiguidade e que acolhe as contradições, um todo-afirmação, a contraparte desse modo de subjetivação é amefricana. Um inconsciente matriarcal e comunitário.

E sobre isso, Lélia afirma que um dos principais fios de transmissão deste modo de inconsciente são as mulheres negras que na posição de cuidadoras dos filhos de seus patrões, as chamadas amas-de-leite, transmitem as marcas da linguagem por meio do vocabulário e das elaborações linguísticas do pretoguês e também do corpo. A memória do corpo nesta experiência para Gonzalez é fundamental. Há um trecho no livro *Casa Grande Senzala* de Gilberto Freyre que corrobora com o que foi abordado. O autor escreve:

Na suavidade, na mímica excessiva, no catolicismo no qual divertimos nossos sentidos, na música, na caminhada, na fala, nas canções de ninar para o menino, em tudo que é uma expressão sincera de vida, trazemos a marca da influência africana: do escravo ou ama que nos segurou, que nos amamentou, que nos alimentou, depois de amaciar a

---

<sup>63</sup> RIOS, Flávia; LIMA, Márcia. Introdução. In: GONZALEZ, Lélia. *Por um feminismo-afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2020, p.341.

comida em sua boca; da velha negra que nos contou as primeiras histórias de terror; da mulata que nos tratou e que nos iniciou no amor físico e nos deu, no barulhento colchão de ar, a primeira sensação de masculinidade; e do menino negro que foi nosso primeiro companheiro<sup>64</sup>.

Embora aponte sobretudo para este processo de transmissão das enunciações negras, trago essa citação na medida que ela evidencia o avanço de perspectiva dentro da historiografia brasileira. Se para Gilberto Freyre a atuação das mulheres negras está relacionada sobretudo a partir da sua sexualização e objetificação dos corpos das mesmas, para Lélia Gonzalez, mesmo não negando este processo, propõe agência desejante à condução das possibilidades de enunciação naquelas condições. Apesar do uso de seus corpos como recurso, Gonzalez observa a autonomia importantíssima para este contingente que, por fim, marca a contraparte de nosso inconsciente colonial com as marcas das expressividades e vocabulários do pretoguês. O nosso inconsciente amefricano. Logo, um inconsciente mestiço, um inconsciente relacional. Uma perspectiva na qual as forças do inconsciente disparem tramas éticas e emancipatórias em direção a um horizonte de agenciamento de uma coletividade.

O que em outras palavras é dizer que agenciar é abrir à condução espiritual: é conduzir *o que está ao que não se conhece, ao que vêm*, assim como o cavalo da umbanda.

É preciso cuidar do que nos guia.

Recebido em: 10/07/2024

Aceito em: 16/10/2024

---

<sup>64</sup> SILVA, D. F. DA. *À brasileira*: racialidade e a escrita de um desejo destrutivo. Revista Estudos Feministas, v. 14, n. 1, p. 61–83, abr. 2006.

# QUAL TERAPEUTA NÃO É CORPORAL? QUAL TERAPEUTA NÃO É SOCIAL?

Sabrina Batista Andrade<sup>65</sup>

*A prática é um conjunto de revezamentos de uma teoria a outra e a teoria um revezamento de uma prática a outra. Nenhuma teoria pode se desenvolver sem encontrar uma espécie de muro e é preciso a prática para atravessar o muro.*

(Gilles Deleuze)

Trabalho primordialmente com a escuta, driblando lugares de saber e poder que servem a propósitos mercadológicos em nossas práticas clínicas. Escolhi aqui a palavra mercadológico por abarcar toda a carroça do capital planetário, envolvendo o patriarcal e o racial. Embora conceitos como saber e poder não ofereçam muita novidade às análises em filosofia, seus efeitos e intenções precisam ser constantemente revistos em nossas práxis, pela força de suas mutações de sentido — ainda mais agora com a naturalização e o apetite do empreendedorismo como um modo de vida ansioso e defendido entre os segmentos mais e menos favorecidos sociopoliticamente.

A clínica é um recorte que produz uma miríade de espaços e estados complexos, trata-se de um dispositivo de dupla captura, em que sempre há a produção e a reprodução de saberes e verdades, de forças e formas; estes podem tanto corresponder à crítica e à liberação de nossas forças libidinais — para dar vazão àquilo que um corpo pode e estar apto a usufruí-lo — quanto a responder macro e micropoliticamente aos interesses do capital com seu aparato epistemológico ou seu *armário da norma*:

Um paradigma determina uma ordem do visível e do invisível, e como tal traz consigo uma ontologia e uma ordem política, isto é, estabelece a diferença entre o que existe e o que não existe social e politicamente, e instaura uma hierarquia entre diversos seres. Determina uma maneira específica de experimentar a realidade por meio da linguagem, um conjunto de instituições que regulam os rituais de produção e reprodução social.

Nós, agentes desses processos como analistas e analisandos, não escapamos ilesos em atuar agindo e coagindo corpos e afetos, logo subjetividades e processos, esta é uma pista para

---

<sup>65</sup> Contato: [nomadismosclnicos@gmail.com](mailto:nomadismosclnicos@gmail.com).

compreender o que reverbera nos efeitos macropolíticos destes encontros, aparentemente simples, mas que são produtores de realidades. Podemos contribuir de forma ainda ingênua, não aparente, para a nossa docilidade em face de nossas próprias capturas e corroborar clichês mercadológicos e modos de consumo que tornam a vida dissociada do cosmos. Agir assim é próprio de uma atuação política em seu mais baixo grau de potência, que se torna matéria-prima de uma produção social desejante lastimável que, em muitas ocasiões — não faz senão reproduzir — respondendo a um dos polos da demanda de pessoas que procuram análise ou psicoterapia em busca de soluções mágicas que lhes devolvam a paz, sem adentrar a causa daquilo que as desconforta. Em outras palavras, no exercício da baixa potência libidinal, reforçamos a demanda de readequação à modelização generalizada imposta pelo capital, demanda bastante frequente entre os pacientes que nos chegam, em contraste e tensão com seu outro polo, que pede para adentrarmos a causa de seu mal-estar. Sabemos que atuar na direção da readequação não é o papel e nem mesmo a função ou funcionamento dos dispositivos clínicos que desejamos. Então, como não se submeter a esta demanda de readaptação, se é isso que nos pedem incessantemente os agenciamentos operantes mais evidentes na atualidade, o pedido de captura de nosso próprio desejo.

Caminhando lado a lado com Michel Foucault, vemos que os fascismos, ainda em sua forma molecular, distorcem nossa percepção de mundo e nos limitam a experienciar de forma estanque, macro e micropoliticamente, as múltiplas realidades que criamos e das quais participamos, sejam elas em espaços coletivos ou privados. O mecanismo fascistóide, grosso modo, acaba por nos deixar reativos, neurotizando-nos, ou pior, ascendendo em uma linha de funcionamento ainda mais perigosa, paranoidizando-nos ao ponto de quebrarmos nossas bússolas éticas —, a saber, a paranoia já é decorrência da perda da bússola ética, ou seja, da conexão com a tensão pulsional.

Essa forma de desorientação faz com que outros corpos que se aproximem tomem a forma de perigo, e assim o outro — essa outra falsa ilusão binária que temos em nossas sociedades brancas capitalizadas — torna-se um estranho possivelmente ameaçador, que ameaça a imagem cristalizada de si e assim oferece risco quanto mais se apresente diferenciado desta forma espelhada de um si mesmo. Assim, como coletividade, vivemos por um fio. Numa interdependência entre grupos e pessoas que têm como conjuração primeira a exploração pelo capital.

Este é o desafio com o qual nos deparamos agora, no tempo ao qual somos atravessados, em uma sociedade em pleno processo de dissociação globalizada. Nada está dado, e o que parece certo, além do colapso perceptivo, é a negligência que presenciamos em produzir um modo para lidarmos de forma responsável com a finitude ou o finito ilimitado de nossa e de outras espécies.

Mas o que a clínica tem a ver com isso? Esta é uma pergunta que me faço constantemente, pois este é o trabalho que exerço e ofereço todos os dias e do qual tiro meu sustento, e que, por uma série de privilégios, tive a oportunidade de escolher e cuidar, criando condições para poder criticá-lo.

O tão devastado e capturado campo *psi*, das psicologias e das psicanálises, nascido sob a égide da cientificidade ou da aglutinação de poderes discursivos, está cada vez mais capturado pelas forças e formas de mercado que, como grandes negócios, tornam-se práticas facilmente regradas pelas subjetividades capitalizadas.

Seja pela promessa de dinheiro, status, imagem de poder ou medo mesmo, muitos profissionais optam por caminhos aparentemente mais sedutores, como quem se deixa levar pelo simples conto do vigário. Tal fato só parece possível levando em consideração a precariedade política, afetiva e social na qual estamos todos imersos, influenciados por políticas avarentas e corruptas. A base de tudo isso é uma das principais engrenagens da produção de subjetividade sob gestão do regime de inconsciente colonial-racial-patriarcal-capitalista. Engrenagem que separa o vivente da tensão vital, orientando o desejo a drenar o próprio exercício pulsional e seu movimento, e a seguir com seu cabresto em direção à acumulação de capital, não só econômico e político, mas também social e narcísico. Como um modo de subjetivação, esta micropolítica triste e reativa funciona e nos involucra, do morador de rua ao morador de condomínio, cada qual com a sua pobreza específica no moedor de carne necropolítico ao qual estamos submetidos.

Os poderes estabelecidos são enunciadores de verdades específicas, seja a respeito da vida, seja a serviço da morte. Mas também há poderes que tecem movimentos vivos, linhas revoltosas e perspectivas que furam os muros da significância hegemônica que nos ludibria, criando novas linhas de desejo por meio de outra espécie de composição: a de um fazer ético, estético e político, que desvia da total capitalização de uma práxis clínica e política.

De dentro dessa arapuca constituída de variáveis entradas e saídas, são as nascentes do desvio que viabilizam outros diagramas de forças e que tornam a clínica uma territorialidade na qual vibram forças vitais que, a partir de sua decifração, criam novos modos de existência. O

oráculo clínico: a decifração, a escuta, o devir, expressam o desejo em conexão com as forças do mundo e não com as imagens de si.

Contudo, como fazer para continuar existindo trabalhando com esta prática sem ser demasiadamente conduzida pelas forças dominantes neoliberalizadas, e mesmo assim viver, morar, comer, distribuindo este ofício da forma menos capturada possível?

As estratégias de mercado se mostram abusadoras quando se trata do real dos encontros, naquilo que nos interessa e se quer levar a cabo: uma certa saúde que navegue as intempéries sociais, saúde da criação nas conexões mistas, pois é vida que brota da arteiragem. Uma saúde que não corresponda aos ditames de um mundo caduco, mas que o torne caduco, pois a saúde não tem uma função linear na experiência vital e corpórea. Ela depende de transfigurações nos modos de existência toda vez que a vida se encontra sufocada nas formas do presente.

Talvez seja recomendável duvidar do óbvio no que diz respeito a essa temática da produção de saúde, abrindo espaço para uma relação com o corpo através daquilo que não é considerado pelo sistema, suas supostas anomalias, e, junto com o apuro de seu singular exercício de escuta, sustentar a vida que muitas vezes nos escapa em nossas avaliações inadequadas de sua força. Precisamos diferir sintoma de modos de existência singulares que não são coniventes com a perpetuação dos abusos das subjetividades capitalistas. Pois, muitas vezes, é preciso não apenas confiar, mas apostar no que parece loucura desde a manifestação dos saberes de nossos corpos — lembrando que a loucura é um significante criado para desmoralizar feitos e efeitos sociais em fuga constante, o que torna sua força nossa pista rara.

Com boas doses de refinamento crítico, é importante cuidar da prática clínica, pois trata-se de um ato político sensível de escuta de vidas e processos vitais, encontrar condições em que possamos atualizar o saber-fazer deste campo sem nos rendermos e perpetuarmos uma espécie de misticismo transcendente que o sobrecodifica através dos tempos e espaços. Em detrimento das estruturas forjadas por um sarapatel de palavras solenes e aparentemente grandiosas, criemos condições de afirmar a singularidade de nossas escolhas apostando nos modos de presença deste trabalho, na escuta do que se apresenta no encontro de corpos. Penso que assim atravessaremos os descomunais desafios que são postos, dores, casos graves, pois toda a clínica toca algo do emergencial da existência, e seu socorro convoca uma dupla ação, ativa e contemplativa, implicação singular que atua como quem age na perpetuação de um desejo pela vida, e que, logicamente, se afasta de representar um papel social. Algo que convoca e afirma a

alegria para o fronte de batalha desarticulando a manutenção dos modos de vida brutais, capturados por ideias puristas e violentas.

Só há neutralidade política na clínica se for uma *mise en scène* que joga um 'bom' perfume no que está de fato em jogo deste trabalho. Um consultório bem decorado, ou um Instagram engajado, uma vida supostamente glamorosa, por exemplo, não despojarão o processo da relação intrínseca com o trágico e o cruel da existência: os fins, os cortes, as rupturas, as incertezas, os erros, o desespero, o medo.

Em muitos casos, no intuito de lucrar amplamente com processos e procedimentos, o uso e abuso das mídias sociais declarando modos de vida e atuação como modelos simples e vendáveis, perfeitamente ajustados aos valores de mercado, contribuem para a captura dos modos de subjetivação de nosso tempo, compondo indubitavelmente para a propagação de clichês no campo da clínica. Seja na esfera *psi* ou não — minha crítica aqui, mais especificamente, está direcionada para o campo da saúde. As enunciações oriundas dos profissionais deste campo nestas mídias abusam das relações de desejo e demanda dos pacientes, inflamam a opinião distribuindo informação vaga entre teoria e prática, em alguns casos disponibilizando soluções simplistas para questões de alta complexidade, com a construção de enunciados vagos e imperativos. Não raramente, o que o profissional entrega no real do encontro pode não corresponder à imagem romantizada anunciada *a priori*, principalmente se as relações deste profissional forem mais relevantes para a exposição midiática em detrimento dos tempos singulares de seus pacientes e sua *práxis* clínica. Os saberes *psi* não escapam ao decalque que este modo de produção informativo e ainda em algum formato serial constitui. Informação que, para alguns, pode produzir uma emoção efêmera e reconfortante de ideias e respostas *fast food*, uma recompensa e apaziguamento para as angústias e as incertezas que lhe trariam novas perguntas. Muitas vezes, todo esse agenciamento maquínico de desejo, em plena captura, devolve ao campo social e político apenas o afrouxamento do pensamento, da crítica e da percepção política dos corpos.

Concomitantemente, a crise energética e climática, os bunkers construídos pelos ricos, compõem-se catastroficamente com a intensificação da medicalização da vida e da valorização de uma subjetividade normativa, mesmo que com algum selo de diferente. Modo de vida que se avizinha de um mecanismo fascistoide micro e macropoliticamente, com a máxima do *salve-se quem puder*. Velhas indústrias juntam forças às novas tecnologias tornando-se corporações e se

aproveitando do esgotamento e apreensão de nossos corpos; são estas que não raro decodificam a produção desejanse no campo social para nos devolver critérios inalcançáveis de consumo e consumação de produtos e imagens de si vendáveis — sobretudo para uma parcela da população — na produção do que denominam saúde.

Diante do esquadramento dos recursos naturais vitais para a sobrevivência de nossa espécie, e da iminência de sua escassez para alguns povos da Terra (ênfise a água), uma outra parcela de viventes de nossa espécie, muito desfavorecidas financeiramente, não interessa a estes mecanismos de poder, não é vista como existente, e isso marca a violência de nosso modo de vida atual neste planeta.

Todavia, mesmo que não percebamos, seguimos em relação. Na estratosfera, comungamos nossas membranas celulares que habitam e conjugam (im)perceptíveis lonjuras. Parte do mecanismo da transcendência criado pela Igreja, para nos convencer de que há outro mundo melhor depois deste, se perpetua no pensamento de uma forma imaginária, produzindo imagens idealizadas de mundos apartados do real dos corpos, como se, para alguns, este mundo em que vivemos, da guerra e da fome, não existisse, ou existisse apenas como uma imagem, não pertencida ao "seu" mundo. Esta dicotomia, que foi em seus primórdios muito bem implantada pela Igreja, hoje reverbera através de novas tecnologias de controle e dominação, segue naturalizada, sendo ajustada a tecnologias mais funcionais ao aparato do capital de cada tempo, e, portanto, segue sendo experimentada como um matiz de realidade.

É da percepção da separabilidade entre nossos corpos, incluindo aqui a noção de separabilidade da viva composição entre traçados orgânicos e inorgânicos da dança do caos e do cosmos que nos constitui, que se alimentam estas forças e formas corrosivas. Trata-se da *cosmofobia* à qual se refere Nêgo Bispo, em minhas palavras: uma concepção paranoica que cria um imaginário que nos aparta da potência vital e da experimentação do tempo presente. Que nos destitui das múltiplas possibilidades de existência e experimentações de uma subjetividade fora do sujeito ou de uma "Subjetividade do fora, subjetividade de amplidão que, longe de temer a finitude, a experiência de vida, de dor, de desejo e de morte, acolhe-as como uma pimenta essencial à cozinha vital". Acolher a alienação e o medo do sublime, para escutá-los, seria uma composição sorológica entre solidariedade e desobediência, a produção de uma ginga no encontro com a reatividade nos corpos, ponto chave na produção de uma espécie de involução

criadora em nossos afetos. Um modo de produção de si e de mundos em que a clínica, com sua potência perceptiva e germinal, pode atuar como campo de novas percepções políticas.

Trata-se de micropolíticas que se multiplicam em possibilidades para construirmos novas percepções sobre a vida e sobre como a experimentamos, principalmente quando é aberta a possibilidade de devir diferença como desvio dos males dispostos. Trata-se também de uma ferramenta em extensão macropolítica, porque os corpos, quando se dispõem a iniciar um processo de autocuidado, portanto de autogoverno e produção de si, dão um passo em favor de uma existência insurreta, uma abertura ao social, no tempo e no espaço que compartilhamos, para a experimentação de encontros não ensaiados. Nesse tocante, há um movimento conectivo, social, independente de demanda específica, no qual podemos experimentar uma liberdade que devém uma cura justa que hoje é a própria desarticulação da subjetividade neoliberal.

Recebido em: 10/07/2024

Aceito em: 16/10/2024

## ALGUMAS NOTAS PARA SONHAR<sup>66</sup>

Paula Cobo-Guevara<sup>67</sup>

Sonhar parece hoje uma impossibilidade. Esse signo da época e seus sentidos podem ser concebidos do ponto de vista do seu *destino branco*, com suas mais sérias e severas consequências subjetivas, políticas, vitais. De algum modo, contraefetuar esse *destino branco* possibilita uma faculdade comum de imaginar, quer dizer, instaurar graus de realidade para um tipo de existência menor – a do sonho. Ou seja, estar à altura ética do sonho para não padecer dele. Davi Kopenawa avisa, para nós, brancos, da *queda do céu*. Para tal, convida-nos a produzir a noite, fazer deserto. Convida-nos a romper com o pacto narcísico da branquitude como pacto do desejo, mas não apenas. É também a pensar como estamos sonhando, pois ele diz que nós, os brancos, só sonhamos com nós mesmos. Daí a urgência de desejar entre sonhos e produzir a noite.

Estas pequenas notas gostariam, por meio de vários planos e sequências, de fazer surgir algumas possíveis associações entre sonho e o sonhar, e os conceitos de *nome* e *rostos* que são desdobrados na obra de Félix Guattari e Gilles Deleuze, tratados a partir de uma imagem proveniente da literatura e outra da “memória feminista”. Isso nos levará a efetuar pequenos sobrevoos clínicos e micropolíticos abertos.

Assim, pensaremos o inconsciente sob o signo da literatura como sonho ou o sonho como texto, acompanhando Guattari em *Máquina Kafka*. Trata-se, de algum modo, do sonho de uma desconhecida num asilo psiquiátrico no fim do mundo, um sonho enclausurado, e outro de uma feminista socialista. Sonhos que nos trazem algumas notícias. Não por acaso ambos os sonhos são posteriores ao socialismo no Chile, ainda que extemporâneos entre si. O primeiro, da década de 1990, em plena assimilação e introjeção do regime neoliberal, sob o pacto socialista; o segundo, da década de 1980, a partir das lutas feministas contra a ditadura. Dois sonhos atravessados transversalmente pelo rosto e pelo nome, que percorrem um fazer a noite em seu sentido mais literal. Essa operação conceitual pressupõe uma entrada, sem pedir licença, a ambos os sonhos e o seu espaço do *Sonhar*, já que os sonhos nos pertencem, a todas nós, ou melhor, nós pertencemos aos sonhos.

---

<sup>66</sup> Tradução: Damian Kraus.

<sup>67</sup> Contato: [paulacobog@gmail.com](mailto:paulacobog@gmail.com).

## SONHAR SEM SONHAR

*Você viu meu rosto em algum dos seus sonhos?* Eis a pergunta que uma mulher internada num hospital psiquiátrico, na cidade de Putaendo (no Chile), faz para a escritora Diamela Eltit. Isso em 1993, em *Infarto del alma*, uma obra dela feita em parceria com a fotógrafa Paz Errazuriz. Trata-se de uma meditação, escuta e contemplação sobre o amor entre pessoas internadas, concretamente pares amorosos, e das paixões liberadas em sua “necessidade atávica de amar”. Trata-se do amor entre loucos.

## SONHAR OS NOMES

*Quero ser os nossos nomes* é um sonho que aparece escrito nas notas da feminista chilena Julieta Kirkwood em 1982, onde ela esboçou alguns dos referenciais para pensar um projeto socialista-feminista do futuro (para o ano 1990), baseado no legado da experiência socialista da UP e partindo de uma aguda revisão crítica daquele projeto, do ponto de vista de um feminismo contra-conservador, contra-autoritário e rebelde<sup>68</sup>.

## O UMBIGO DO SONHO

Esses sonhos nos trazem também notícias do amor, da infância, do pensamento e suas inteligências. Ficamos então face a uma bela oportunidade para retomar uma velha pergunta-indagação psicanalítica a respeito do sonho, do desejo, rompendo com a velha ideia freudiana de que todo sonho é realização de desejo. Ou seja, confrontar esses dois sonhos não é apenas uma análise, mas também uma escuta atravessada por um questionamento político e ético situado entre políticas do rosto e políticas do nome, concretamente, o “nome próprio”, se quisermos, no domínio do feminismo, ou dos feminismos. Confrontá-los não é talvez senão

---

<sup>68</sup> Julieta Kirkwood foi uma socióloga chilena militante, simultaneamente, feminista e socialista durante e depois do governo da Unidade Popular (UP). Após o golpe de Estado, foi ativista contra a ditadura civil-militar no Chile (1973-1990). V. COBO-GUEVARA, Paula, *Soñando 1 sueño de Julieta Kirkwood: quiero ser nuestros nombres*, publicado em 7 de abril de 2023. Disponível em: <https://lobosuelto.com/sueno-de-julieta-kirkwood-quiero-ser-nuestros-nombres-paula-cobo-guevara/>

valorizar uma afetação recíproca que produz ou apela para novas crenças como sistemas de universos de valor.

## ROSTO, NOME?

Interessa-nos fazer com que esses dois sonhos aparentemente díspares e extemporâneos entre si conversem. Como se eles se correspondessem, se chamassem, como num diálogo amoroso, um *sonho como texto*, ou o sonho como correspondência amorosa e, talvez, também como uma diplomacia cosmopolítica entre dois mundos aparentemente diferentes. Ou seja, de alguma maneira, habitar esses sonhos implica não manter eles no mesmo lugar. Instaurar algum tipo de modalidade de existência entre eles, ou uma função distinta, para além do *contraste*. Para *aparecerem*, para que se contemplem, para que se envolvam, entre si, mas não apenas, talvez se trate de um modo de aliança e fusão como processo que dá especial atenção para as paisagens como passagens que surgem nesses dois sonhos, e como modalidade para atravessar o fantasma do sonho fusional, que poderíamos associar ao fato de serem dois sonhos sonhados no registro de um retorno ao pulsional (ao rosto? Ao nome?). Numa paisagem mais ampla, e como plano de fundo, ambos os sonhos, como personagens conceituais, falam de políticas de subjetivação a partir da psicanálise, mas também de formas de um pensamento clínico vivo que podem servir para pensar politicamente. N’O *Anti-Edipo*, Gilles Deleuze e Félix Guattari opõem o rosto à história da filosofia, e em *Mil Platôs* nos transmitem o que é possível fazer, o que poderíamos fazer com o rosto, com os nomes. Portanto, *grosso modo*, e a partir deste prisma, a questão do nome é menos como funciona a sua subjetividade e mais como o nome faz funcionar a nossa subjetividade – inversão essencial para uma crítica do nome e do rosto. Uma subjetividade que se expressa em suas três dobras, mas sobretudo em relação a um fora entendido como possibilidade de devir-outro, no sonho, no pensamento, no político. Ou seja, fazer sonhar o rosto ou o nome implica, em certo modo, contrapor não apenas determinadas políticas de subjetivação diante do capitalismo, as suas línguas e seus mundos, como as posições subjetivas de um nome ou rosto em relação ao “social”, mas, e o mais importante, de micropolíticas de subjetivação a partir de uma modalidade não-neurótica, já que elas, as neuróticas, acentuam modalidades de subjetivação personológicas coloniais, patriarcais.

## REPETIR O SONHO

Tomemos a perspectiva contracolonial, não-branca de pensar o sonho, para deixar entrar, com suavidade, aspectos cindidos do ponto de vista do homem branco, dado que, para ele, “o social” fica estabelecido em torno à divisão cultura/natureza. Daí a ideia de voltar a sonhar, repetir o sonho, retomar a linha do sonho de uma outra altitude – nível ou grau diferente do precedente. De não seguir sonhando o mesmo, que implica repetir o sonho e conseguir sonhar o outro dentro do outro e o outro em nós. Contudo, para elaborar um esboço de como chegar a pensar, ou como pensar a partir do pensamento indígena como pensamento contracolonial, parece válido repassar e passar por alguns pontos de vista e visões acerca de como é concebida, a partir do indígena, a vida e a “reprodução social” diante do antagonismo capital/vida. Como uma sequência de passagens, de uma paixão a outra, talvez. De um sonho para outro sonho. Para sonhar melhor. Para dormir melhor.

## O ESPAÇO DO SONHAR

Em sua pesquisa com indígenas Walrapi, Barbara Glowczewski nos diz que eles compreendem a reprodução da vida como “um duplo processo de atualização e virtualização, um devir e um agir que ocorre a um tempo.”<sup>69</sup> Ou seja, os espaços do sonhar e do sonho estão intimamente ligados – um dentro sustenta um fora onde o espaço do Sonhar possibilita fazer o sonho sonhar, isto é, fazer a vida viver, não sem riscos. Daí a prudência do Sonhar entre sonhos. Desfazendo muitas das separações dualistas em torno a aspectos materiais como opostos a aspectos imateriais ou espirituais.

## SONHAR O ROSTO, SONHAR O NOME

Todo *sonho louco*, toda paixão transita e se faz com um componente autoerótico mortífero ou vital de Eros em relação aos seus “destinos” como registros de inscrição. “É o espaço do corpo atravessado pela transgressão entre pulsão de vida e pulsão de morte, entre realidade e

---

<sup>69</sup> GLOWCZEWSKI, Barbara. *Devires totêmicos*. Cosmopolítica do sonho. São Paulo: n-1, 2015, p. 32.

prazer, entre lealdade e crueldade, que liberta o fantasma quando ele pode se transmutar em obra<sup>70</sup>. Dois planos a uma mesma altura – fantasma e transgressão. Como se esses dois sonhos estivessem sobrepostos e, de alguma forma, recalcados um noutro. Recalcados entre si. Sonhar o rosto, sonhar o nome. E cada um fora de si e por sua vez dentro de si. Magnéticos, como um espectro fantasmal. Como algo do próprio real recalcado, que já é dado, mas não é percebido. O sonho também é essa percepção.

## ROSTO, ATMOSFERA PULSANTE

Sabe-se que o estado e a exaltação amorosa são modos privilegiados para acessar certas molecularidades intensas, certos sentimentos e uma sensação psicótica que não é senão uma forma de relação pulsional. Os instintos, o odor, o olhar, o tato, a voz, as formas de se mexer. Acompanhando e parafraseando Anne Dufourmantelle, a partir dessa perspectiva pulsional, não nos apaixonamos pelo pai, mas pela mãe, isto é, pela psicose. Portanto, o rosto (da mãe) opera como essa primeira atmosfera pulsante inscrita como pegada fantasmagórica inicial que, na vida “adulta”, não deixa de retornar a essas primeiras texturas, primeiros tons, pequenas modalidades pulsantes das alturas e profundezas promovidas pelo rosto. Tratar-se-ia de um rosto pático, também composto por uma polivocidade pré-significante (igual que o *infans*) e, por sua vez, atravessado por um campo de órgãos afetivos. Ou seja, seu rosto não é mais do que uma zona de paisagem como passagem de impressões, atmosferas de mundo, cosmo e por sua vez um primeiro fantasma originário a ser transgredido, a ser efetuado; mas também contraefetuado, dado que seu rosto foi transgredido – por semióticas significantes? Ou seja, também uma altura que nos permite ler a transgressão pelo seu avesso.

## VOCÊ VIU MEU ROSTO EM ALGUM DOS SEUS SONHOS?

É preciso situar essa pergunta e interpelação numa tonalidade adequada, para estabelecer um circuito de circulação dentro de uma paisagem que possibilite ampliar a abrangência conceptual do comentário que fizemos sobre *a possibilidade de loucura* vinculado ao *Sonhar o rosto*.

---

<sup>70</sup> DUFOURMANTELLE, Anne. *Inteligencia del sueño*. Buenos Aires: Nocturna Editora, 2020, p. 72.

Possibilidade e condição, já que esse sonho é adequado para Sonhar o nome. Talvez não são mais do que diferentes altitudes para sonhar um sonho “común”. Ou seja, essa tonalidade é uma forma de interpelar o sonho do outro, que permite fazer existir quem não pode sonhar.

## SONHO FUNDANTE

Todo sonho fundante pede um atravessamento, como todo desejo de fusão comum pede uma separação absoluta, isto é, seu limite é até onde ele consegue chegar. Assim, podemos associar a figura do *corpo sem órgãos* como processo e procedimento na produção do desejo: estar no desejo do outro, mas do outro dentro do outro, e não do Grande Outro, que é o mecanismo por meio do qual a psicanálise explica a constituição do *infans* como sujeito – quando ele já não é mais objeto, mas sujeito (do outro), procedimento mediante o qual é explicada a entrada à linguagem e a perda de si e do outro como objeto.

## SONHO COMO TENTATIVA

A imagem do desejo em relação ao corpo é o modo como nos identificamos em relação a instâncias, posições, nomes, rostos, modalidades referenciais. Bem conhecida é a relação do psicótico com o corpo, quer dizer, quando não há sujeito construído a partir de uma correlação unitária, racional, neurótica. Ou seja, o psicótico sempre fica numa tentativa de representar. “Sob o nome da imagem-corpo, imagem-fantasia, corpo vivido, imagem experimentada, a pergunta em relação ao corpo ocupa um lugar estratégico no tratamento da psicose, a privilegiar as palavras descritivas: a imagem do corpo não é apenas uma imagem, mas um possível modo de representação, uma precária formulação figural que não necessariamente está vinculada a *iconic matters* ou signos vitais.”<sup>71</sup>

## SONHO APENAS PARA UMA ATMOSFERA

---

<sup>71</sup> POLACK, Jean Claude e SIVADON, Danielle. *A íntima utopia*. Trabalho analítico e processos psicóticos. São Paulo: n-1, 2013, p. 29.

Os sonhos, tal como sugere Davi Kopenawa, são, por si, um destino de individuação, já que sonhar *o rosto* também é uma tentativa de representação do corpo, para si e para o outro, numa espécie de consistência pática do sonho que, de certa forma, é um modo de relação consigo e com os outros num plano comum que diz que o sonho noturno, bem como o espaço do Sonhar, em si e como o delírio e a alucinação, são um território estritamente extrapessoal. Esse sonho em particular, um sonho como pergunta, na medida em que pede um destinatário – *Você viu meu rosto em algum dos seus sonhos?* –, exprime ainda uma tentativa de desejo de vinculação objetual associada a ser objeto do outro dentro do outro (como formulação pré-linguística de ser o desejo do outro). Ou seja, objeto vinculado a uma fantasia e, por isso, “animista”, já que nos fala de uma forma de ultrapassar a dualidade objeto-sujeito e entrar numa paisagem do outro para o outro. Como a voz da sereia que canta só para uma atmosfera.

## SONHO COMO LINHA

Todo sonho fundante, naquilo de estar separado, demanda, pede um processo esquizofrênico. Acompanhando Deleuze e Guattari n’O *Anti-Édipo*, a produção social, a economia política e a economia libidinal e seus registros de superfície passam diretamente pela produção do corpo sem órgãos. Ou seja, todo sonho é artificial e parte de um movimento aberrante, com sua marca psicótica ou “feitoço” para fazer superfície de registro, como pode ser seu espaço do Sonhar.

Esse procedimento não é mais que um mero duplo, que espelha a relação do capitalismo com a esquizofrenia sob uma prática fetichista e um procedimento de perversão. “(...) a identidade e a relação são construídas, através da prática fetichista, não apenas de modo simbólico mas também de modo ontológico aberto.”<sup>72</sup> Ou seja, pensar esse processo como possibilidade de exercer “a loucura” (a desrazão), dentro do sonho e do Sonhar exercidos plenamente num “maquinismo enfeitado”. A uma altura que dá conta de um retorno e uma reorganização das forças pulsionais.

---

<sup>72</sup> GUATTARI, Félix. *Caosmose*. Um novo paradigma estético. São Paulo: Editora 34, p. 57.

## UM ROSTO QUE CONVOCA

Guattari insiste em voltar a pensar a psicanálise a partir da psicanálise. Eis onde martela fortemente seu ritornelo marcando um tom, um apelo – voltar a pensar seriamente em relação ao campo pulsional. Ou *é seu rosto que chama*. Tom que exprime uma urgência para um retorno às teorias pulsionais conectadas ao maquinismo. Um retorno que leva muito mais a sério a noção do sujeito do inconsciente, bem como uma revisão histórica do recalco da psicanálise.

## UM LIVRO SOBRE AMOR

Retorno como uma releitura do corpo sem órgãos, como um tipo de pensamento que é apenas pensado a partir do “corpo”, uma espécie de retorno pulsional orgânico. Dormir. Sonhar. Uma leitura poderia ser: o mais primário, orgânico, o mais vivo e, portanto, o mais maquínico, mais inorgânico, mais instituído. Daí também volta a ideia d’*O Anti-Édipo* ser um livro sobre amor, sobre dormir.

## ESQUIZOGRAMIA

Retorno que é, por su vez, uma leitura e altura não-binária da loucura ou do processo psicótico não mais pensado a partir da neurose. Nesse sentido, a loucura não é apenas uma forclusão do Nome-do-Pai, já que, como dizíamos, não pode ser descrita pela neurose. Não apenas uma diferença de abordagem, mas uma torção, um avesso decisivo para pensar materialmente a psicanálise a partir do esquizo, e ele vinculado ao circuito pulsional. Assim, a “loucura” ou modalidade esquizogâmica dá conta da limitação que apresenta o triângulo edipiano e os argumentos sobre a simbolização e o simbólico depositados sobre o Pai. Acompanhando Guattari via Elisabeth von Samsonow, o triângulo edipiano não dá conta da psique contemporânea. Eis como Guattari propõe passar do triângulo ao quadrado.

## SONHO COMO LIMITE

Isso dá conta da impossibilidade da loucura a partir da própria psicanálise, explicada e expressada pelo recalque, pois é o recalque o mecanismo por meio do qual a psicanálise dá conta por sua vez da separação entre real e imaginário, entre sujeito e objeto. E é justamente nessa zona exata onde o sonho entra como “esquizoanálise”, pois esse mesmo recalque cai e faz linha, uma linha que já não mais divide, mas traça um *continuum* entre regionalidades do inconsciente, entre sujeito e objeto, entre o Sonhado e o Sonhar, entre recalcado e transgredido, entre fantasma e real. Entre razão e desrazão, entre linguagem e fora-da-linguagem. Como explica Hanna Limulja baseando-se no pensamento indígena ligado aos sonhos, sonhar o outro é desejar o desejo dos outros. Para nós, brancos, talvez isso fale de um avesso do sonho-fusão e desse primeiro tempo passional marcado pelo rosto, para entrar no domínio das intensidades de um rosto pático. Isto é, como possibilidade de ficar no desejo do outro, de um sonho fundante que não é mais do que um procedimento de separação marcado pela singularização que ocorre pela via do sonho e do sonhar, ou seja, o sonho como limite que indica até onde é possível chegar, quanto pode ser aberto para ficar verdadeiramente no desejo do outro como sonho comum. Talvez isso nos fale da forma-relação com o outro, outro noutro, outro em nós mesmos (essa relação esquizofrênica secreta que *sonhava* Guattari?<sup>73</sup>).

Recebido em: 30/09/2024

Aceito em: 16/10/2024

---

<sup>73</sup> GUATTARI, Félix. *Confrontações: Conversas com Kuniichi Uno e Laymbert Garcia dos Santos*. São Paulo: n-1, 2016, p. 129.

## O TEMPO DO SONHO<sup>74</sup>

Félix Guattari

Seminário

22/03/1983

**E-** Li algo de alguém cujo nome não sei pronunciar, um alemão, que pertence a essa corrente da psiquiatria fenomenológica que eu desconhecia totalmente. Essas pessoas, que leram Heidegger com atenção e, mais particularmente, Husserl, tomam Freud literalmente a partir dessa famosa frase: o inconsciente é atemporal. Eles mostram que no texto de Freud as coisas são infinitamente menos simples, já que na segunda tópica há uma certa reintrodução do tempo no nível do inconsciente. E, o que é ainda mais interessante para nós, eles explicam que, para eles, nenhuma abordagem da psicose é possível sem antes colocar o problema do tempo e das modificações temporais da consciência. Acho que esse é um texto que poderia ser traduzido para o francês.

**P** - Mas você sabe, até mesmo o inventor da esquizofrenia era do mesmo grupo, L. F. Minkowski.

**P** - Sim, mas ele não era alemão. Ele era um polonês-francês que escreveu, entre outras coisas, *Le temps vécu des schizophrènes*. Talvez você devesse ler esse livro, é muito interessante. Ele fala sobre estados maníacos, epilepsia... E isso foi retomado na França, basicamente, de uma forma muito mais clássica por Henri Ey, que tentou integrá-lo a uma teoria organodinâmica. De fato, Minkowski interpreta os estados maníacos e melancólicos quase que exclusivamente em termos de temporalidade, de fatores temporais: estagnação do tempo, desaceleração, aceleração do tempo. Precisamos fazer mais do que simplesmente exumar esses textos.

**F** - Em vez de traduzir um texto, seria melhor trabalhar nele, isso seria bom. O tema que me vem imediatamente à mente é voltar a apresentação que você fez sobre sonhos, com a noção que você trouxe sobre a longa duração dos sonhos. Pode ser surpreendente ver que o tempo da vida

---

<sup>74</sup> Tradução: Larissa Drigo.

cotidiana já está sujeito a pausas muito marcantes, dependendo se você está conversando com alguém ou se está entediado em um canto, deprimido, lendo ou digitando. Durante o sonho, haveria uma situação paradoxal: ao mesmo tempo, haveria fenômenos muito acelerados e imediatos de descontinuidade do tempo, e longas durações seriam estabelecidas. É como se houvesse uma distensão das dimensões do tempo. Em outras palavras, no tempo capitalista, o tempo é ponderado e, além de uma certa velocidade, há uma fuga de pensamentos, mania e assim por diante. E além de uma certa desaceleração... Enquanto que aqui é como se houvesse uma multiplicidade, uma fragmentação do tempo.

**T** - Eu queria dizer que o tempo do sonho não é linear. O mesmo acontece no delírio. Há essa impressão de duração, de série mesmo, mas não é um tempo linear, é outro tipo de continuidade e outro tipo de descontinuidade.

**P** - Alguém pode ter um sonho que se desenrola de forma mais ou menos linear até um certo ponto. Então, na primeira bifurcação da estrada, uma determinada história acontece. Em seguida, você retorna ao ponto de separação e pega outro ramo, então você volta e começa de novo, como se houvesse várias possibilidades. Com o tempo, isso é vivenciado como um fenômeno muito particular: você volta e começa de novo, outro roteiro possível.

**T** - Mas também é a linguagem que muda quando você conta, porque a linguagem é um pouco linear, então, quando você conta, você tem essas impressões, mas quando você sonha, a história passa por si mesma, é óbvia, você não se perde.

**G** - Quando você está narrando, é obrigado a aplainar em uma espécie de superfície algo que você sente...

**F** - Isso anda de mãos dadas com uma operação sobre o interesse, o investimento do sonho. Uma experiência frequente: quando você acorda, tem a lembrança de ter sonhado com algo muito longo, muito desenvolvido, imenso. Você tenta guardar parte do sonho, mas fica desapontado porque logo percebe que perdeu pelo menos 9/10 dele. Então, você mantém alguns elementos que não parecem muito interessantes, tem a impressão de que perdeu muita coisa e,

depois, quando semiotiza esses poucos elementos, percebe que eles vão em todas as direções, descobre uma estranheza secundária e, portanto, uma riqueza própria nos elementos que pareciam banais para você, contra o pano de fundo de tudo o que foi perdido. E, de repente, é como se fosse uma espécie de resíduo de urânio enriquecido que, por si só, carrega uma série de coisas. Portanto, isso está de acordo com a mesma hipótese do rizoma do tempo, ou seja, você tem a nebulosa em expansão do conjunto do sonho. Você guarda um elemento e percebe que ele próprio está se expandindo.

**G** - Parei de anotar meus sonhos por um tempo e quando tentei me lembrar deles, nada. Então, um dia, peguei um pouco, outro dia um outro pouco e, depois de uma semana, tive um sonho que continha os outros sonhos, um afresco, não eram as mesmas imagens, mas estavam recompostas.

**T** - Isso me faz pensar na visão de certos insetos, especialmente as moscas, que têm 4.000 Omatídeo, 4.000 pequenas facetas de várias coisas, e os sonhos às vezes me fazem pensar nisso. Em vez de ver uma coisa, depois outra, depois outra... uma visão muito mais multiplicada.

**F** - Isso me lembra muito as células repetitivas da música. Como sequências repetitivas, obviamente de diferentes durações, diferentes ritmos, mas também diferentes materiais de expressão. É aí que apresentarei meus mapas-esquemas: música repetitiva de um certo número de fluxos, elementos, imagens e etc. É o caso de processos que tentam se escorregar, que tentam dar sua própria lógica maquina. Você também tem universos que se impõem como tal, como podem. Mutações repentinas que significam que os mesmos elementos são subitamente iluminados de uma maneira totalmente diferente, porque eles não estão mais nos mesmos sistemas de referência incorpóreos. E então, acima de tudo, você tem - e essa pode ser a característica dominante - o que voltaria à função primária do sonho de Freud, que é dormir, você tem um território de sonho, territórios de sonho, recortes territoriais em relações segmentares que procuram se impor, que se atravessam. É como uma música em quatro dimensões, mas cada dimensão tenta se combinar e defender sua própria lógica.

**M** - Um de meus pacientes me conta sobre um pesadelo. Ele fala de uma cobra que o ameaça de morte. E eu tenho o mesmo sonho que ele. Sonho que uma cobra está me mordendo e digo a mim mesmo nesse sonho: se for mortal, tenho tempo para descobrir, porque vou morrer. Não é letal imediatamente. Eu tinha um mínimo de tempo e essa foi a diferença entre os dois sonhos. Na sessão seguinte, contei a esse paciente sobre meu sonho e ele riu muito.

**P** - Um dos meus pacientes me disse um dia: algo estranho aconteceu comigo; outro dia eu estava hospedado com amigos em uma casa no campo, muito perto de uma floresta e o tempo estava muito bom; eu estava no jardim em uma espreguiçadeira com um romance muito interessante; e eu estava lendo e o vento passava na floresta, eu podia ouvir o barulho das árvores, teve um raio de sol que chegou em um determinado momento, eu estava inundado pelo sol, e depois eu ouvia as pessoas conversando na casa, especialmente as mulheres que talvez estivessem cozinhando ao mesmo tempo, algo muito suave (*très doux*), muito envolvente e que realmente anunciava momentos muito felizes que estavam por vir, e eu realmente me senti muito bem. Então, eu estava lendo esse romance, ouvindo tudo isso e, em determinado momento, parei de ler, coloquei meu romance no colo e disse a mim mesmo: “Como seria bom estar em um jardim, em uma espreguiçadeira, com um bom romance, perto da floresta, sob o sol, e então haveria pessoas em uma casa a vinte metros de distância, mas eu as ouviria conversando, e assim por diante. E, em poucos segundos, toda essa cena não passava de um desejo, um anseio por vir, e não era de modo algum algo que ele estivesse realmente vivenciando, uma suspensão completa do presente do tempo, um território de sonho que se definia. Ele ficou muito impressionado, mas de repente pensou: o que está acontecendo? Mas é isso mesmo!

Achei essa experiência muito estranha. Fazia parte de uma série muito interessante de fenômenos de divisão. Houve outro sonho que foi menos interessante porque era um pouco óbvio demais, em que ele estava fazendo amor consigo mesmo, em que estava sentado no próprio colo, tinha seios e estava fazendo amor consigo mesmo, sabendo que o outro era ele.

**F** - É a mesma estrutura do outro sonho.

**P**- Sim, mas é muito mais espacial e o outro é mais temporal. Achei isso muito interessante porque o que já conhecemos muito bem são as sensações de *déjà vu*, precisamente todos os

sonhos epilépticos ou as sensações dostoiiewskianas de *déjà vu*, e o que sabemos menos é isso. É a primeira vez que ouço pessoas falarem assim sobre projetar algo que vivenciaram para frente. Não é uma sensação de *déjà vu*, é uma sensação de não experimentar algo que já foi experimentado.

**E** - O sonho existe aqui apenas como material puro para expressão, de certa forma, porque o conteúdo está lá. É verdade que costumávamos definir os sonhos em termos de conteúdo. O problema é saber como o conteúdo se encaixa, porque sempre há pedaços faltando. Problema antigo! E o que sempre escapa desse desejo de encontrar o que está no meio é a história do sonho como tal, sua espessura, que é simplesmente sua própria temporalidade. Nós só o conhecemos no nível do sintoma, no nível da falta, no que está faltando entre dois pontos singulares. No que P. narra, há a afirmação de uma pura questão de expressão, ou seja, uma pura intrusão em outro tipo de tempo, uma vez que o próprio conteúdo já está dado.

**P** - O que me interessou muito sobre esse sonho é que, em geral, nós falamos, os lacanianos em particular, muito facilmente sobre “a outra cena”. De fato, eles falam do sonho como um espaço, algo sempre topológico. E aqui, de repente, essa outra cena não é outra cena, mas outro tempo, uma espécie de telescopagem que significa que, de repente, o tempo presente é literalmente projetado para frente, virtualizado.

**F** - Mas não é apenas o tempo projetado para frente, virtualizado, porque é o próprio limite do tempo que é proposto. Os blocos de tempo se fecham em si mesmos. Talvez possamos dizer que é uma certa produção de subjetividade que encontra seus limites.

Em um caso, o do segundo sonho, no espaço do corpo onde ele faz amor consigo mesmo, onde ele abraça a si mesmo - que paradoxalmente se parece muito com o sonho de M. em comparação com o de seu paciente, com essa pequena margem (de segurança) para apenas agarrar um diferencial que é a coisa essencial no final para poder se safar: bem, sim! podemos fazer isso, mas apenas no último momento com este gesto: oi!

Isso nos leva de volta à pergunta: a que propósito isso serve? Que função tem? Que tipo de subjetividade está sendo produzida nessa situação? E que uso fazemos dela?

**G** - Há uma constituição do possível por meio da supressão do limite; elementos de possibilidade absolutamente fabulosos. E acho que isso está realmente ligado ao fato de que o tempo cronológico não existe mais, então uma nova possibilidade criativa surge nessa dimensão. Não há mais limites.

**F** - Em outras palavras, não temos mais atos gerais e universais de referência. Se mantivermos essa ideia de que o tempo e o espaço são definidos como coordenadas capitalistas, há coordenadas de troca generalizada que são o dinheiro, que são o tempo, começando pelo tempo de trabalho, entre outros, que são o tempo de Virilio, o espaço de comunicação; Em princípio, com a mesma energia e a mesma massa, você pode ir a qualquer lugar, mas, na verdade, não é assim que funciona; em particular, quando você é agorafóbico, não pode se mover no espaço da maneira que deseja e não pode se mover no tempo da maneira que deseja, pelo simples fato de que você se depara com a cobra, a morte e assim por diante. Percebemos que a noção de tempo universal está totalmente fora da realidade de nossa subjetividade e que estamos lidando com referências que são totalmente singulares, ou seja, não temos nada a dizer a ninguém sobre o tempo e o espaço em que estamos, porque somos tão parte deles, estamos tão inseridos que eles são totalmente intraduzíveis. Não é você que vai morrer no meu lugar, não é você que vai fazer o que quer que seja nessa ordem. Ou são referências territoriais. Eu posso fazer isso em um determinado tempo, em um determinado ritmo, em um determinado espaço, dentro dos limites de lá e de cá. Mas se você mudar meu espaço, se mudar minhas coordenadas subjetivas, não poderei fazer isso de jeito nenhum. Parece-me que as categorias de tempo e espaço transcendentais são categorias que devem ser situadas exclusivamente dentro da estrutura dos agenciamentos. Elas podem ser capitalistas, podem ser chamadas de outra forma, mas, no fim das contas, são agenciamentos de semiotização social. A partir do momento em que você está em uma semiotização que é onírica, neurótica, poética ou qualquer outra, é óbvio que a própria noção de tempo e espaço - como a entendemos - não se sustenta de forma alguma. É nesse ponto que talvez possamos reintroduzir coordenadas de referência que não sejam mais coordenadas espaço-temporais universalistas, como: aqui, nessa subjetividade, é o meu território, ou aqui não é o meu território, ou é o território conjugal-familiar, ou profissional, ou do clã. E então há um limiar em que ele não está mais lá; nesse tipo de dimensão, é o meu processo, é o meu filo (*phyllosum*), está tudo bem, eu sei como fazer, posso fazer até aqui, e então ah, não! ele

para. Ou é o processo do meu grupo, se eu estiver em tal e tal situação, em tal e tal contexto, bem.

Temos então que reintroduzir as outras coordenadas de quais são os limiares, abaixo dos quais não é a boa constelação de universos, não funciona, não dá nada, e quais são os fenômenos de discernibilidade de fluxos, de intensidade, de heterogeneidade de fluxos para que a coisa passe. Mas o quê? Você poderia chamá-lo de tempo, mas também poderia chamá-lo de temporalização ou subjetivação. No final, um certo tipo de agenciamento...

**N** - Nesse tempo, eu posso encontrar algo...

**F** - Não é nem nesse tempo, é: eu posso temporalizar, há um agenciamento de temporalização ou de relações espaço-temporais nesse agenciamento. E em outro, como no sonho que você mencionou, é como se a beirada pulasse, é assim.

Eu gostaria de fazer a pergunta novamente: em que contexto, a que preço (em todos os sentidos da palavra preço) o tempo é traduzível? Em que ponto o tempo é realmente traduzível para si mesmo? Somos realmente iguais? No mesmo continuum? No mesmo processo? O que faz com que alcancemos limiares em que não somos mais nós mesmos na continuidade do tempo? A experiência psicótica, a experiência do sonho, a experiência da dissociação é o fato de que há temporalizações que são desarticuladas. Não podemos nem mesmo dizer que estamos no cruzamento de vários agenciamentos. Isso se agencia em subjetividades heterogêneas.

**E** - Parece-me que, ao lado desse tempo definido pelo território, já que você define o agenciamento como um microterritório (exemplo de P. ), também podemos imaginar um outro tempo que seria um tempo concebido como um componente de passagem, ou seja, a passagem entre diferentes territórios, e são precisamente esses cruzamentos de limiares que dão a impressão de um outro tempo, um tempo que não é referenciável em um sistema de equivalentes de traduzibilidade, em um sistema capitalista.

**F** - Sim, é tentador, exceto pelo fato de que há todo tipo de eventualidade. O que você está falando é de uma ruptura de constelações de universos e, em algum momento, de repente, passamos para outro registro.

**E** - Não necessariamente de forma abrupta!

**F** - Então, essa seria a maneira de não fazer uma transição repentina; escorregando (*glissement*) de uma constelação para outra. E, de fato, temos de modular isso na vida cotidiana normal, porque estamos constantemente modulando esses escorregões, essas passagens, negociamos essas curvas de um território para outro em uma relação diacrônica entre todas as formas de manter diferentes territórios, fluxos etc. Mas o que é o surgimento de um capital de possibilidades também é algo que pode ser modulado pela forma como nos movemos de um território para outro. Mas o surgimento de um capital de possibilidades é também algo que pode destruir todas as possibilidades e paralisá-las. É um pouco como o que dissemos com Deleuze sobre o corpo sem órgãos. Há também uma maneira de criar um corpo sem órgãos que os despedaça completamente e torna impossível articular ou continuar um processo. Os gregos colocaram a *phronesis*, a prudência, no centro, os estóicos...

**E** - Aristóteles em particular.

**F** - Sim. A *phronesis* seria uma micropolítica que permitiria essas passagens de produção de uma subjetividade para outra sem ir muito longe...

**E** - É preciso ter um pouco de cuidado com esse tipo de noção porque, particularmente em Aristóteles, a *phronesis* sempre tem uma função mediadora no sentido mais horrível do termo, é realmente dialética. É uma máquina para esmagar a diferença e reafirmar a identidade repetidas vezes. Portanto, não sei se o exemplo da *phronesis* seria um bom caminho a seguir. É tanto um fator de inibição quanto de realismo, no sentido mais “pequeno-burguês” do termo, para usar as categorias dos filósofos marxistas ingleses da década de 1950.

**S** - Para mim, os sonhos têm uma espécie de função de congelamento. É como se os agenciamentos de temporalidade em função no sonho pudessem ser suspensos a qualquer momento. Na realidade, quando você termina, você terminou. No sonho, ele sempre pode ser retomado em um belo dia, muito tempo depois, em outro sonho. Na realidade, ou aconteceu ou

não aconteceu. No sonho, os agenciamentos sempre podem ser retomados de uma maneira diferente. É como se cada componente estivesse suspenso, armazenado e, em alguma ocasião, pudesse ser recomposto de outra maneira.

**F** - Mas acho que isso é um pouco contraditório com o trabalho que você fez sobre o sonho. Os elementos do sonho podem ser retomados sem que isso exclua a ideia de um processo irreversível expresso por meio da linha dos sonhos. Nesse caso, finalmente, teríamos uma historicidade, uma história, uma longa duração dos sonhos que seria completamente comparável à longa duração da história, independentemente das ilusões que encontramos na história, como no sonho do *déjà vu*, de voltar no tempo: Isso é uma revolução, já vimos isso 36 vezes, mas... Porque, sem isso, você parece estar apresentando as coisas como se houvesse basicamente uma maleabilidade, um tipo de relação de reversibilidade completa existente no sonho, enquanto isso não existiria na realidade. Pessoalmente, eu não faria uma oposição entre o imaginário e o real. Acho que são dois tipos de realidade, ou dois tipos de imaginação, como preferir, que evidentemente envolvem elementos de repetição, até mesmo elementos de eternidade, se preferir, como universos incorpóreos, e depois fluxos de retorno, flutuações de todos os tipos, mas que também envolvem processos irreversíveis. Além disso, você pode muito bem perder uma guerra em um sonho e de uma vez por todas, mas talvez não seja capaz de localizar quando, onde e como a perdeu. Na história é a mesma coisa. Isso é tudo o que os historiadores fazem: recontam a história, recontam-na em todos os sentidos. A narrativa histórica e o sonho me parecem ter o mesmo método geral. O fato de eles continuarem reescrevendo a história não significa que não exista história.

**S** - Eu estava falando mais sobre a elaboração de um sonho, que pode retomar um elemento de temporalidade suspenso por muito tempo.

**F** - E qual é a diferença com os modos reais de temporalização? Os artistas retomam processos que estão suspensos há dois mil anos. Eles recomeçam do mesmo ponto. Os filósofos também redescobrem e retomam uma pista esquecida.

**S** - Um ator pode assumir o controle de uma peça, um texto que data de vários séculos. No caso do sonho, retomariamos o que o inspirou, o que o levou a ser escrito.

**X** - Não é um ato, não é uma performance.

**F** - Não é um rearranjo, uma representação. É sempre um reagenciamento, uma produção tanto da subjetividade quanto da realidade. Você sempre começa do zero em algum lugar nesse negócio, seja em um sonho, na história ou na arte; mesmo quando você repete.

Por que estou discutindo um pouco aqui? Talvez eu esteja colocando minhas intenções em jogo aqui. No sentido de que, se fizermos essa diferença, talvez estejamos reintroduzindo uma espécie de axiomática que consistiria em dividir os dados em duas partes: aquelas que estariam do lado bom da criatividade, da possibilidade de recuperar suas bolas, da secreção de um possível livre. Por outro lado, do lado da realidade, o gongo caiu, desta vez acabou, está no passado, está no real, você não pode recuperar suas bolas, não pode retomar seus lances. Então, finalmente, naquele momento, com todas as consequências metodológicas que isso terá para a análise das convenções do inconsciente. Mas podemos imaginar outra perspectiva, e essa seria a minha tentação, que seria dizer: podemos trabalhar tão bem com o inconsciente nas dimensões imaginárias quanto nas dimensões do presente ou nas do futuro em formação. Só que, efetivamente, isso não envolve os mesmos tipos de coordenadas.

**E** - Sim, no tipo de diferenciação que você está introduzindo, S., eu vejo uma diferenciação freudiana. Por um lado, o princípio da realidade. Eu o equiparo ao tempo e o tempo, de certa forma, é o princípio da morte. E, por outro lado, haveria efetivamente um tempo de sonho que seria atemporal, mas que nós, por uma espécie de perversão, chamaríamos de Tempo, o tempo verdadeiro.

**S** - Não, não foi isso que eu quis dizer.

**F** - Não estou convencido - talvez seja uma fase de minha psicopatologia pessoal - de que haja muita diferença entre o que acontece em um sonho e o que acontece na vida desperta. Tenho a impressão de que esses são modos de semiotização que são sobrepostos com características

dominantes, mas talvez devêssemos introduzir o problema da atenção: limiares de consciência, limiares de atenção distendem e distraem, e, nesse momento, o processo do sonho começa a funcionar. Eles se perfilam, infiltrando-se nos modos dominantes de semiotização, controlados e atestados pelas relações sociais, as relações de comunicação, as significações dominantes, todos os quadros linguísticos, sociais e legais da vida desperta, mas me parece que eles estão completamente sobrepostos. E, por outro lado, dentro do sonho, há também essa negociação perpétua, esse discurso da realidade que sempre permeia todas as situações. Em outras palavras, os sonhos não são a estrada real (*Royale*) para a consciência interna.

**P** - A pessoa que melhor descreve esse tipo de comunicação, no final das contas, é Michaux. Ele consegue contar essa história por meio das passagens mais sutis de sua escrita.

**F** - Não vou criticar o S. Mas certamente há uma disposição pitonisa (deusa grega que possui o dom da profecia): ah voilà! Encontrei um material, uma borra de café, algo que vai me dar acesso às joias do possível. O sonho, puf! sim.

**P** - O último filme de Bergman, *Fanny e Alexander*, é muito bonito desse ponto de vista. A unidade lógica da narrativa é constantemente quebrada por uma mudança nas temporalidades. Os grandes tempos, relativamente específicos, lembram muito os temas strindbergianos de céu, inferno, purgatório etc., mas são completamente atravessados por uma multiplicidade de situações muito específicas e pontuais, elementos que, em um dado momento, não sabemos mais se pertencem à realidade ou ao imaginário. Poucas vezes vi o cinema, até mesmo Fellini, conseguir fazer isso tão bem. Basicamente, Fellini não conseguiu lidar com a matéria-tempo nessas situações de passagem. Ele se apoia constantemente em referências espaciais, zonas geométricas de passagem, desfiladeiros, abismos, ou simplesmente em sistemas cinematográficos técnicos, cross-fades etc., em que estamos no tempo do sonho, mas não estamos lá. Em Bergman, algo acontece e, de repente, você diz a si mesmo: afinal, isso não é verdade, e por que não? Então você passa para outra coisa e se pergunta se tudo o que acabou de ver é algo que você realmente vivenciou ou se é um sonho. E, em vez de lhe dar as chaves para ajudá-lo a entender que estamos passando de uma cena para outra, as chaves espaciais, ele simplesmente

brinca com o registro do tempo e te deixa completamente no escuro. Toda narrativa (*récit*) é assim.

**F** - O que seria uma encruzilhada importante para nossas preocupações seria ver se, no lugar da noção de tempo de referência e de espaço de referência, podemos substituir a noção de transformações e futuros. Surgirá então uma grande questão. Nos dirão: isso é muito bonito, mas vocês dessexualizaram completamente o inconsciente. Só há devires, vocês fizeram algo que perde uma dimensão essencial, a intrusão das descobertas freudianas, porque finalmente as coisas acontecem, as lutas micropolíticas começam na primeira infância e são lutas ferozes, uma máquina da sexualidade é desencadeada, uma máquina infernal. A questão que surge é como, nessa perspectiva do inconsciente transformacional, na qual não nos damos *a priori* as coordenadas da realidade, do tempo, do espaço, da lei etc., podemos dar conta das provações micropolíticas, obviamente não apenas aquelas da cena primitiva e das várias cenas familiares, mas também de qualquer outra provação personológica ou relacionada ao poder. Como podemos reinstituí-las? Reposicioná-las? É verdade que, ao tornar isso uma função geral, há a questão da entrada da função teatral, pelo menos para mim, sempre que uma cena é explicitamente instaurada no sonho, um território dentro do território do sonho, onde as apostas são projetadas, expressas e encenam as questões e consequências.

**P** - Isso funcionaria (a chamada cena primitiva, por exemplo) como uma chave de sol ou chave de fá, em outras palavras, um codificador inicial...

**P** - Um codificador capitalista que dá o tom da linguagem exatamente como em uma sociedade arcaica, a partir da situação iniciática, é assim que se lê, que acontece ou traduziremos o resto. E depois as chaves para a permutabilidade. Você é um menino porque não é uma menina. É preciso observar o conjunto da relação. Portanto, relação binária, falo-não falo, identificação, etc.. É importante tentar abordar o problema dos dois lados, porque, caso contrário, diremos: não há um processo primário e, no final, há toda essa merda de encenação, de entrada em provações micropolíticas, sexuais e outros.

**P** - Quando analisamos, entre todos os textos de Freud sobre a cena primitiva, o sonho do homem com os lobos, parece-me que é a primeira vez que ele volta a algo que teria acontecido na infância do sonhador, com um ano e meio de idade, uma produção fantástica e cinematográfica. Ele investiga e diz: tem um ano e meio e foi às três horas da tarde, durante o cochilo dos pais. Você percebe que, ao fazer essa pesquisa, ele constantemente leva em conta (sem dizer isso, porque não é necessário: ele está falando com pessoas que são seus contemporâneos) toda uma série de dispositivos e agenciamentos que são considerados conhecidos e universais: Por exemplo, a estrutura de uma casa, como os cômodos são organizados, o lugar das portas, as relações de sexualidade em um determinado momento ou a relação com a nudez, ou o fato de que a comunicação é essencialmente por meio da narração de histórias e que ainda não há televisão. E também as empregadas domésticas, muito importantes, e isso aparece várias vezes, elas são as iniciadoras por excelência!

**F** - É como nas sociedades antigas, eles falam de tudo, menos de escravos!

**P** - De qualquer forma, Freud dá tudo isso. E, logicamente, agora teríamos de dizer: certamente há algo que desempenha esse papel no momento atual, e podemos ter certeza de que não são os relacionamentos da mãe e do pai atrás da porta fechada com barulhos, etc. Deve haver algo que tenha essa função, essa importância “estrutural”, mas é algo completamente diferente. Seria muito interessante saber o que é. Estou pensando um pouco sobre o aparelho de televisão, mas não tenho certeza se isso acontece nessa tela, uma espécie de intuição como essa.

**F** - Você não vê mais a imagem no espelho, você a vê na televisão. Temos uma fabricação do eu na mídia de massa que certamente é anterior a todos os sistemas de corte idealizado do eu, como foram articulados com as babás.

**P** - Isso é verdade para o eu, o eu fragmentado, o eu sexuado. E também é verdade para as emoções, ou seja, imagino, não sei por que, que as emoções mais fortes talvez ocorram na frente da tela e não no quarto ao lado. Essa é apenas uma hipótese entre muitas outras.

Recebido em: 30/09/2024

DOI: <https://doi.org/10.23925/cs.v1i23.69876>

 CC BY 4.0

Aceito em: 16/10/2024

A Cadernos de Subjetividade opera por meio do Portal de Revistas da Biblioteca da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, que utiliza o Open Journal System como suporte para a gestão eletrônica e publicação de periódicos científicos. Conseqüentemente, todo o processo de submissão e arbitragem dos artigos ocorre necessariamente por meio dessa plataforma eletrônica. Todo(s) autor(es) deve(m) se registrar no sistema de submissão e submeter o artigo para avaliação pelo Conselho Editorial. Dessa forma, o(s) autor(es) pode(m) acompanhar o processo de avaliação do artigo utilizando o login e senha. O acesso ao sistema de registro pode ser feito pelo link: <https://revistas.pucsp.br/index.php/cadernossubjetividade/submission/wizard>.

Após o registro, com login e senha, o(s) autor(es) pode(m) submeter o artigo para avaliação dos pareceristas e do Conselho Editorial. O texto será submetido ao sistema de avaliação.

## CONDIÇÕES PARA SUBMISSÃO

Ao submeter um artigo para a revista, o(s) autor(es) deve(m) ler, aceitar e marcar como cumpridas cada uma das condições para submissão. A lista de condições também é apresentada nas Diretrizes para Autores, na página “Sobre a Revista”. Os itens são:

- Texto em .doc ou .docx (Word ou similar), Times New Roman, corpo 12, espaço 1,5, justificado, com até 27.000 (vinte e sete mil) caracteres com espaços;
- Sem indentar parágrafo, que deve ser indicado por linha em branco;
- Título com a respectiva versão em inglês;
- Resumo com a respectiva versão em inglês (abstract), com no máximo 55 palavras;
- Conjunto de 3 ou 4 palavras-chave, que identifique o conteúdo do artigo, com a respectiva versão em inglês (keywords);
- Subtítulos não devem ser numerados;
- Citações até três linhas, no corpo do texto entre aspas; com mais de três linhas, recuadas, em itálico, sem aspas;
- Títulos de livros, músicas e poemas em itálico sem aspas; títulos de periódicos e exposições sem itálico e entre aspas;
- Palavras em idiomas estrangeiros em itálico (sem aspas, a menos que seja citação);
- Os séculos devem ser mencionados em algarismos arábicos;
- Notas no final do texto, numeradas em algarismos arábicos; nas notas devem ser incluídas as referências bibliográficas usando apenas sobrenome do autor (apenas a inicial maiúscula), ano da obra e página;
- Bibliografia: sobrenome do autor (todas as letras maiúsculas), nome (só a primeira maiúscula). Título da obra (se livro ou tese, em itálico; se artigo ou capítulo, entre aspas e seguido de in e da referência nos moldes de livro). Cidade em que foi publicado (ou defendida, no caso de tese): editora (ou universidade, no caso de tese), ano. (Caso as notas incluam toda a bibliografia a ser citada, fazer a referência completa de cada obra na primeira citação e dispensar o item bibliografia);
- Todos os endereços de páginas na Internet (URLs), incluídas no texto (Ex.: <http://www.ibict.br>) estão ativos e prontos para clicar. No máximo cinco figuras. Devem ser entregues em arquivo digital (jpeg ou tiff) com no mínimo 300dpi. As legendas inclusas no corpo do texto indicando o nome do arquivo da imagem referente.