

Dois modelos para pensar decolonialidade e diferença

Pedro Henrique de Mendonça

O presente trabalho nasce ecoando as disputas internas das chamadas esquerdas - ou das lutas de resistência, quais sejam - e sua decorrente incapacidade de se aliar frente a um mal comum. Não me detenho nisso, apenas aponto que é neste cenário que surge a necessidade de tentar definir o que é isto que penso e faço, talvez mais bem nomeável por um nomadismo e uma decolonialidade do que pelo título genérico e grandioso ‘esquerda’... por mais que o projeto que descrevo caiba na ampla acepção do senso comum da esquerda como resistência, é difícil uma decisão cabal sobre tal escolha terminológica.

Afinal de contas, o que se nomeia hoje como esquerda? Posso dizer que o que traço nestas páginas não se restringe àquela tradicional tomada de posição na luta de classes, tal qual “o movimento socialista parece necessariamente levado a fixar ou a consignar um limite que distingue o proletariado da burguesia, grande corte que vai animar a luta não só econômica e financeira, mas também política” (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 339). Assim, sem esquecer-la, mas indo além da luta de classes, se falo em nomadismo, me refiro tanto à imagem metafórica dos povos nômades, em contraposição àqueles fixados em seus territórios, mas também à filosofia nômade, filosofia da diferença de Deleuze, inserida naquele contexto que se convencionou chamar pós-estruturalismo. Aliás, vergueiro (2016, com minúscula, como prefere a autora) remete o prefixo de uma pós-colonialidade a este último, embora cunhe, no corpo do trabalho a opção *decolonialidade*, refletindo o acento num giro, numa inflexão decolonial, como prenuncia o próprio título de seu trabalho, mas também o inserindo na radicalização latinoamericana disto que nasceu com as teorias chamadas pós-coloniais (SANTOS, 2018).

Acontece que, quando saímos do âmbito europeu e eurocêntrico, se evidencia que a própria dinâmica das classes se insere no âmbito maior de uma colonialidade (isto é, dos efeitos ainda presentes ao nível cultural, onto e epistemológico e semiótico de uma colonização, esta sim demarcada no tempo) que produz incessantemente um Mesmo identitário e um outro excluído. Colonialidade que produz incessantemente, para pensar com Paulo Freire (1987), um menos-ser (contraposto a um centro que pretende “ser completamente”, através do ter), em lugar de um critério intensivo de mais-ser. O problema aqui não está unicamente na concretude das violências físicas e genocídios, está antes na violência simbólica de um epistemicídio, isto é, de um assassinato que, além das vidas concretas, mata suas epistemologias, seus modos de ser e de compreender o mundo. Epistemicídio este que fundamenta uma demanda de que o oprimido, tomado como menos, faça-se mais parecido com o opressor, por mais que se fechem as portas. Mas calma, vamos devagar. Este é o ponto a que quero chegar, não de onde quero partir.

Totem e tabu e parricídio na morte de Deus

Parto, na verdade, de onde nasce isso que culminou em uma pós-modernidade e em um pós-estruturalismo: Deus está morto. Que esteja bem avisado que Nietzsche não falava de religião. Aliás, é perfeitamente possível falar de Deus depois do acontecimento anunciado por Nietzsche, justamente porque se trata de um certo modo de compreender o mundo, mais bem representado pela compreensão cristã de Deus - mas que pode não ter nada a ver com outros modos de compreensão do divino, assim como a lógica do Deus cristão não se restringe à religião. Ao associar a metafísica entendida por Nietzsche e a noção hegemônica de *identidade* herdeira de Aristóteles, Alexandre Cabral (2018) nos ajuda a destrinchar o símbolo: o pensamento que se guia por princípios transcendentais, externos ao mundo tal

como ele se apresenta, eternos e estáveis, estabilizadores do devir mundano, fixadores de uma identidade imutável... o pensamento orientado por tais princípios está morto. Digamos, então, que o que morreu foi o pensamento fálico, lógico (ao modo aristotélico), fixo, categorial, neurótico, metafísico. E não nos resta o outro lado, porque o par Deus-homem não se torna simplesmente -homem depois da morte de Deus – e escolho “homem” em lugar de “humano” porque, aqui, é disso mesmo que se trata. Sem Deus, não há fundamento para o homem compreendido metafisicamente. Assim, Cabral nos lembra que uma psicologia pós-identitária também implica “a resistência às possibilidades de inversão (e não perversão ou subversão) dos termos tradicionais pertencentes aos regimes discursivos metafísicos” (ibid., p. 13). Em outras palavras, é preciso não cair na ilusão de que um antropocentrismo e um empirismo teriam superado a metafísica anterior, na medida em que operam a mesma lógica identitária. Sem transcendência metafísica, não basta ficar com a imanência, também ela terá de ser revista.

Com Freud, eu diria que a morte de Deus é um parricídio. E não falo de uma psicanálise simplista, restrita ao jogo familiar papai-mamãe. Falo especificamente de *Totem e tabu*. Nos quatro ensaios, há uma série de construções antropológicas, mas aqui me bastarão os traços mais essenciais do mito de origem formulado por Freud no quarto ensaio (FREUD, 1996 [1913]). Lembremos: já que a mulher como objeto de troca na exogamia é um problema que transcende Freud e deve ser pensado no âmbito maior de uma antropologia, evitemos o patriarcado do Pai que goza de todas as mulheres, nomeando-o como um Pai de todos que domina todos os gozos - e portanto, todos os saberes, prazeres e poderes, tudo acontece ao seu modo -; sob seu domínio, uma legião de filhos que só encontra a possibilidade de efetivamente matar o pai ao colocar um totem no lugar, ao invés de outro homem - isto é, até a instauração do Pai como lugar *simbólico*, um filho assumia o posto, encarnando-se como Pai *Imaginário*. Não é difícil ver que a Europa, até a modernidade, funcionou sob a lógica deste Pai totalitário, dominador, literalizado, Imaginário - antes encarnado em Deus, depois na figura do próprio homem - este que tomou o lugar do pai. Aliás, é sintomático o surgimento da psicanálise, respondendo a um sofrimento neurótico, entre os fins do século XIX e inícios do século XX, justo quando algo novo começa a pulsar e não mais se sustenta a metafísica identitária. Precisamente neste contexto, “a psicanálise, além de Nietzsche, Kierkegaard e Marx, foi grandemente responsável pela relativização da racionalidade na estruturação da condição humana” (CABRAL, ibid., p. 35). É que neste momento, o inconsciente começa a bater na porta daquele supereu cristão e/ou moderno.

O problema é que, ao matar o pai e trocá-lo pelo totem, há uma diferença muito grande entre realmente abolir a possibilidade de que alguém ocupe esse lugar - o que já Freud (1996) apontava como condição para uma sociedade de iguais - e sonhar com o dia em que o alguém verdadeiro aparecerá para tanto, já que não era aquele. Deus morreu, mas Nietzsche aponta que restam suas sombras, que muitos ainda adoram, como às sombras de Buda em suas cavernas. Como diz Cabral:

Já o título do aforismo - “Novas lutas” - deixa claro que o seu conteúdo assinala uma nova tarefa: lutar de formas variadas (daí o plural - “lutas”) contra a sombra de Deus. Superar de modo plural a imensidão da sombra de Deus - eis a tarefa nietzschiana decorrente da morte de Deus. (CABRAL, 2018, p. 13-14)

Ou seja, matamos o Pai e dissemos, a princípio: não há quem saiba, possa e goze do Todo. Mas o fizemos tão somente em princípio, porque passamos a modernidade buscando novos modos de ter certezas, garantias, estabilidades... não é à toa que, em Descartes, a verdade surge agora como *certeza*. Ainda buscamos desesperadamente alguém que saiba, possa e goze do Todo. Dizemos em psicanálise de um sujeito *suposto* saber, mas reiteradamente o supomos em algum lugar, ainda que inalcançável.

Eis um problema fundamental para a psicanálise: somos, na sociedade, neuróticos. Isto é bom? Ou, pelo menos, é o melhor que conseguimos para viver em sociedade? É o que Freud, em geral, dá a entender, sobretudo com sua idealização de um *Mal-estar na cultura* (1996 [1930]). Acontece que isso, a sombra de Deus, é o impasse fundamental da neurose: castrado? Sim, é um sujeito barrado [S], com um Outro [A] também barrado. Só que a neurose está justamente em não saber resolver bem a castração. Ou melhor, em querer resolvê-la. Por mais bem analisado, por mais capaz de sustentar a angústia, nos piores momentos o neurótico volta ao seu Outro absoluto. No grafo do desejo de Lacan, esta diferença aparece em evidência entre os andares: no primeiro, deparamo-nos com o significado de um Outro absoluto (s[A]), isto é, uma determinação imaginária, totalizante e inquestionável do eu; no segundo, já temos significantes de um outro castrado (S[A]), portanto elementos simbólicos a serem articulados da teia subjetiva de um sujeito desejante (DOR, 1975). Assim, ao dizer que, nos seus piores momentos, o neurótico volta ao seu Outro absoluto, é porque perde sua capacidade de jogar com significantes de um Outro castrado [S(A)] e procura outra vez alguém que lhe dê significados cabais e determinantes [s(A)]. Ou seja, nos momentos mais críticos, o neurótico quer ser de novo o *cogito* cartesiano, quer ser de novo um ego determinado, fechado, acabado. O ego é a sombra de Deus - e digo ego porque não se trata de um eu psicanalítico como posição de enunciação na linguagem, mas realmente daquele *ego* que *cogito ergo sum*, penso logo sou (uma coisa pensante). Herança da história de uma filosofia pensada em latim: ego-coisa, *moi*, o velho sujeito cartesiano retocado. O ego é o sonho Imaginário do neurótico ingênuo que busca a resposta para o problema da castração - e a busca num Pai Imaginário, dominador, dono da lei, dos saberes e dos gozos... ainda pior quando ele se encarna em figuras públicas, sustentadas pelo sintoma neurótico.

E o que tem Nietzsche com isso? Continuamos buscando desesperadamente um Deus que resolva o problema da existência, um algo, em algum lugar, que organize tudo, que dê ordem ao devir do Real que se anuncia naquele rasgo deixado pela castração. Sabendo que a estabilidade narcísica do ego está sempre ameaçada, buscamos, em suma, princípios identitários, heranças paternas de um *ideal de eu* nunca alcançado, mas sempre reconfortante, porque estabilizador. Segundo Freud

O desenvolvimento do ego consiste num afastamento do narcisismo primário e dá margem a uma vigorosa tentativa de recuperação desse estado. Esse afastamento é ocasionado pelo deslocamento da libido em direção a um ideal do ego imposto de fora, sendo a satisfação provocada pela realização desse ideal. (FREUD, 1996 [1914]. p. 106)

Acontece que, como já viu Nietzsche, Deus e suas sombras produzem hierarquias e valorações morais, a partir do que mais se aproxima e se assemelha ao princípio identitário transcendente. Na herança cartesiana, “se a razão deve assinalar aquilo que é, isto é, a identidade do que quer que seja, então ela decide não somente o que é, como também e sobretudo o que pode ser, o que não pode ser e o que está sendo” (CABRAL, 2018, p. 50). Nossos ideais, ainda que inalcançáveis, dão origem ao escalonamento de nossos modos de ser e de desejar entre aqueles que estão mais perto dos ideais e aqueles que estão mais distantes. Em termos de libido objetal, Freud ensina que “o ideal do ego impõe severas condições à satisfação da libido por meio de objetos, pois ele faz com que alguns deles sejam rejeitados por seu censor como sendo incompatíveis” (FREUD, *ibid.*, p. 107).

Isto é, nossos ideais fundam um “jeito certo”. Se há em algum lugar transcendente, um princípio identitário do que é o homem, então há aqueles que são mais humanos e aqueles que são menos humanos. Retorno, portanto, com Paulo Freire (1987): surge um oprimido que é menos e um opressor que pretende ser efetivamente, completamente - embora também seja menos, já que a opressão restringe e reifica tanto o opressor quanto o oprimido em seus

modos de ser, ou melhor, já que só há ser-mais num critério existencial de liberdade, sempre irreduzível aos modos de ser fixados e reificados. Foi também o que Simone de Beauvoir (2019 [1949]) mostrou sobre o macho: nossa ideia de uma neutralidade essencial de “ser humano” vem no masculino, o ego cartesiano é um homem, e as mulheres, dentro desse sistema (ou *cistema*, como prefere vergueiro, 2016) serão sempre a borda. Não um fora, mas a borda. Serão-menos.

Modelo um: a bolha do mesmo

Assim, finalmente chegamos ao primeiro dos dois modelos que me parecem essenciais para pensar política e resistência hoje, especialmente em América Latina e África (talvez também no Oriente). Trata-se desta espécie de bolha (e seja notado que bolhas têm paredes frágeis!) que o pensamento metafísico identitário necessariamente produz, dentro da qual há uma repetição enfadonha de um Mesmo, de um ser essencializado, tentando incessantemente se aproximar do Ideal. Nas bordas, por outro lado, todos aqueles e aquelas que são-menos, ou seja, os excluídos (Figura 1). Em termos psicanalíticos, ainda cabe pensar os modos desta exclusão: opera por recalque, na medida em que sua existência tem de ser rechaçada por ameaçar a estabilidade do Mesmo? Ou opera por foraclusão, de forma que a própria definição do Ideal ignora tal possibilidade Outra - no duplo sentido de ignorar, isto é, de não saber sobre, tanto quanto de propositadamente não incluir?

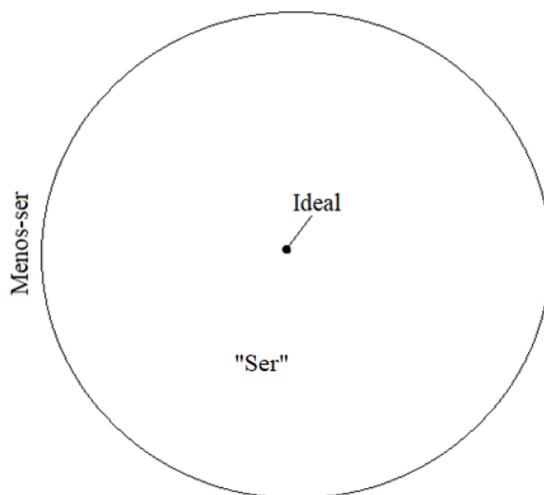


Figura 1: modelo gráfico da bolha (imagem de autoria própria).

Note-se que me referi sempre à borda, sempre à margem. Isso porque não há fora. A borda e o excluído fazem parte da própria constituição do discurso. Não há um além do discurso, há tão somente o impossível do Real marcado na própria linguagem, seja pela borda, seja pelo furo - eis as duas imagens dos dois modelos aqui presentes. Voltarei a essa marca quando passarmos ao segundo modelo, o da casa-vazia. Por ora, que se registre somente que a exclusão do diferente não o põe fora, mas desenha a própria borda da identidade, da bolha do mesmo. Com isso, colocamo-nos na esteira da filosofia da diferença, já que, segundo Williams (2013),

A filosofia de Deleuze é sobre o repetir tornando algo diferente e evitando a representação. [...] Em *Diferença e repetição* ele o faz mediante uma crítica da representação e do papel da identidade em filosofia, por exemplo, na identidade do conceito. Ele então insiste no papel criativo do pensamento em relação com signos da diferença. (p. 84)

Ainda assim, os argumentos a seguir já são visíveis na própria herança hegeliana de Lacan, sobretudo no estágio do espelho, em que o reconhecimento, o olhar do outro, é que desenha os contornos do eu (DOR, 1989). Ora, “estrutura, no estruturalismo radical, é sempre uma questão de puras diferenças, ou seja, variações entre relações que, elas próprias, são apenas e sempre novas relações” (WILLIAMS, *ibid.*, p. 95), o que permite dizer, em poucas palavras, que a diferença precede a identidade. Precedência que é justamente o que a metafísica identitária nos fez esquecer. Na tradição eurocidental, tendemos a pensar a diferença submetida à identidade, num modelo em que bananas são diferentes de maçãs, porque bananas são bananas e maçãs são maçãs (genericamente, $A=A$; $B=B$ \therefore $A \neq B$). Acontece que, antes de bananas serem bananas e maçãs serem maçãs, cada banana e cada maçã é diferente de tudo aquilo que não é ela (o que inverte a formulação anterior, cuja correlação era falsa, para uma verdadeira: $A \neq B$ \therefore $A=A$; $B=B$). Portanto, a partir de uma epistemologia da diferença, pode-se reconhecer que a pretensão de uma primazia da identidade (e dos ideais, portanto) tece a sua borda com a própria diferença. Em outras palavras, é a partir do diferente que se traça contorno do igual, do Mesmo.

Ora, que lugar mais potente para desestabilizar a metafísica identitária do que esta borda? Olhar para e fazer ver o excluído é trazer à tona a inexistência dessa linha Imaginária que delimita o Mesmo. Trata-se de resgatar a primazia da diferença, lembrando que a identidade nada mais é do que a estabilização aqui e ali dos devires da diferença. Em psicanálise, diríamos: identidade é identificação - põe sempre em jogo o outro (a-a'), portanto. Aí está uma das implicações de Beauvoir (2019 [1949]), por exemplo: a mulher como Outro do homem, ali da borda, de seu menos-ser, contorna-lhe a existência e dá-lhe as bases para seu pretense ser efetivo. Gráficamente, olhar para o excluído é pôr uma lupa sobre a borda e fazer ver que ela é frágil, que ela é uma trama cheia de furos (Figura 2)

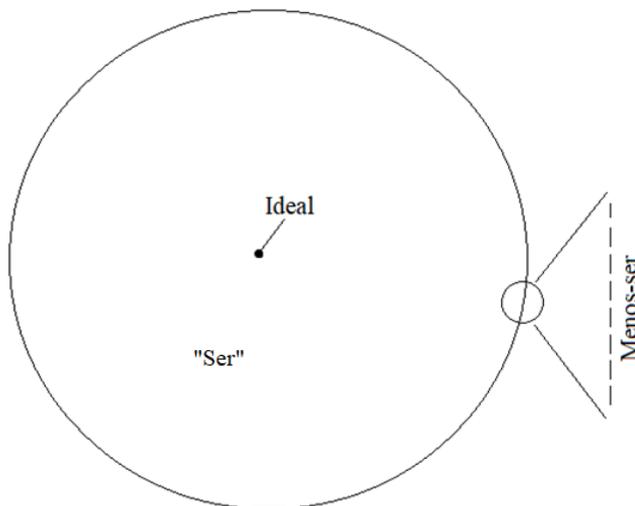


Figura 2: modelo gráfico da bolha com atenção à permeabilidade da borda (imagem de autoria própria).

Isso tem ainda outra consequência, menos estrutural, mas importante de ser pensada: a bolha não é fixa. A linha divisória entre opressor e oprimido é móvel e se atualiza a cada vez, em cada relação. A mulher é o Outro do homem - a mulher branca, europeia. Mas frente a uma mulher negra, essa branca está dentro da bolha. Assim como um homem gay provavelmente estará dentro da bolha frente a essas mulheres, mas na sua borda frente ao homem heterossexual. Assim também, no que tange aos modos de fazer esquerda, ou pelo menos os modos de resistir, o operário marxista pode ser borda numa Europa industrial, mas é bolha frente à *bixa preta*, como elas por vezes se autodenominam. Ouso dizer que, no Brasil,

não basta a revolução proletária. Talvez ela seja necessária, sim; mas para desestabilizar a bolha do mesmo, a revolução tem de ser proletária, feminista (transfeminista, aliás), preta etc.

Constatada tal mobilidade, surge também a necessidade de abrir parênteses para um esclarecimento epistemológico. Tudo que foi elaborado até aqui, assim como o que virá, parece apontar para a pluralidade de pensamentos e afetos, marcando a impossibilidade de uma teoria unívoca para os diferentes âmbitos políticos e teóricos em que são necessárias políticas de resistência. Isto significa que a própria ideia de um “modelo” cai por terra, levando consigo, portanto, a própria proposta do presente artigo. Para repensá-lo, resgato um mito da tradição oral iorubana. Ali, quando Olorum designa Obatalá para criar o ser humano, lhe impõe uma condição: para esta criação, não pode haver modelo. Feito o primeiro, Obatalá se orgulha de seu feito e passa a reproduzir os seguintes ao modo do primeiro. Ao sabê-lo, Olorum destrói a criação de Obatalá, que tem de começar outra vez. Nada de modelos!

De fato, usar o termo “modelo” para descrever o que tento fazer aqui, talvez gere mal-entendidos. Modelo, por vezes, significa justamente o Ideal que está falaciosamente no centro da bolha. Modelo é algo que está lá antes, *a priori*, e determina o que o segue. Ao contrário, o que se pretende aqui desde o início é uma constatação, *a posteriori*, de uma regularidade, de uma repetição - de um sintoma? Não se trata de uma chave universal para entender quaisquer dinâmicas sociais, mas da denúncia de algo em comum entre tantas pautas. Mais especificamente, uma raiz, uma origem comum, uma epistemologia inventada pela Europa-centro, e espalhada em suas ambições coloniais. Vejamos alguns casos a seguir, o que já servirá de ilustração para o que tenho construído aqui graficamente.

Como vimos, devemos especialmente a Simone de Beauvoir, o reconhecimento do macho neste centro: “[o] homem representa a um tempo o positivo e o neutro, a ponto de dizermos ‘os homens’ para designar os seres humanos, tendo-se assimilado ao sentido singular do vocábulo latino *vir* o sentido geral do vocábulo *homo*.” (p. 11) e, mais adiante, a autora é ainda mais assertiva: “A humanidade é masculina, e o homem define a mulher não em si, mas relativamente a ele, [...] [a] mulher determina-se e diferencia-se em relação ao homem, e não este em relação a ela; a fêmea é o inessencial perante o essencial. O homem é o Sujeito, o Absoluto; ela é o Outro” (BEAUVOIR, 2019 [1949], p. 12-13).

As feministas negras, por sua vez, deixaram claro que o próprio pensamento de Beauvoir é válido para a mulher branca, europeia, mas insuficiente para outros contextos de opressão. Ao tratar da negritude, o branco passa também a ocupar o lugar central e neutro. Grada Kilomba, no seu projeto ao mesmo tempo teórico e artístico, *Desobediências poéticas* (2019), demonstra isso reeditando os mitos fundamentais da psicanálise - *Narciso e Eco* e *Édipo Rei*. Na radicalização da dimensão social destes mitos, o narcisismo constitutivo da branquitude assim aparece:

Neste narcisismo,/ pessoas marginalizadas/ dificilmente/ encontram
imagens,/ símbolos ou/ vocabulário/ para narrar a/ sua própria história,/ ou
para nomear o/ seu próprio trauma.// Porque nas/ narrativas dominantes/ nós
somos construídos,/ não só como o Outro,/ e como o Outro do Outro
(Alteridade):/ a personificação/ do que a sociedade/ não quer ser.
(KILOMBA, 2019, p. 15-16)

Aliás, em outro momento, a feminista e psicanalista negra descreve em termos precisos o funcionamento disto que nomeei como uma bolha:

Há esta anedota: uma mulher Negra
diz que ela é uma mulher Negra, uma mulher branca diz que ela é uma
mulher, um homem branco diz que é uma pessoa. Branquitude, como outras
identidades no poder, permanecem sem nome. É um centro
ausente, uma identidade que se coloca no centro de tudo, mas tal
centralidade não é reconhecida como relevante, porque é apresentada como
sinônimo de humano. (KILOMBA, apud SANTOS, 2018, p. 9)

Ainda, enquanto Judith Butler nos mostrou a heterossexualidade compulsória no centro da bolha, nossa conterrânea viviane vergueiro faz sua autoetnografia para denunciar também a cisgeneridade como normatividade.

Com estes compromissos (interseccionais) em mente, a proposição das categorias analíticas de cisgeneridade e cisnormatividade é efetivada também a partir de considerações críticas inspiradas pelas categorias de heterossexualidade, heteronormatividade e branquitude. Estas categorias, de diferentes formas, serviram historicamente para “descentralizar o grupo dominante” (VERGUEIRO, 2015, p. 52-53)

Esta breve revisão, evidentemente incompleta, tem o intuito de ilustrar como, para abrir espaço para a pluralidade de perspectivas, é necessário desvelar o mecanismo comum de apagamento de tal pluralidade sob o domínio de uma tradição monolítica. Assim, se uma regularidade é mostrada, que ela não seja pensada, como quis Obatalá, como um modelo anterior que a criação subsequente reproduz. Ao contrário: o que é aqui chamado de modelo é o próprio ímpeto de Obatalá para criar repetidamente o Mesmo. Se há uma regularidade, se há modelo, ele não tem absolutamente nada de ontológico. Trata-se tão somente da Velha Europa, de novo e sempre, reinventando o Mesmo. O Mesmo patriarcal, cristão, logocêntrico, capitalista e colonial.

Com isso, os diferentes âmbitos em que a bolha aparece, a sua mobilidade, também não são fruto de acaso. Cada um e cada uma de nós se subjetiva em meio à própria estrutura colonial. Por isso, além da evidente necessidade de uma interseccionalidade, não nos fixamos, enquanto sujeitos, na borda *ou* do lado de dentro. Na multiplicidade do si-mesmo, haverá sempre pontos de resistência e pontos de conservadorismo. Assim, por um lado, negar que haja um fora pode nos levar a pensar na própria borda. Por outro lado, a mobilidade da bolha dá uma ideia de que, no seu próprio interior é que se fazem pontos nodais de resistência. Mais do que isso, são os furos daquela própria borda frágil que permitem a aparição de novas possibilidades. São emergências do novo e da diferença no interior da própria segura da identidade e da mesmidade.

Modelo dois: a casa-vazia

Para pensar estes pontos *no interior* da estrutura, passando de uma tópica da borda para uma tópica do furo, é preciso pensar que estrutura é essa, que é furada. Em qualquer estruturalismo, seja ele o clássico saussuriano e lévi-straussiano, seja ele o nomeado pós-estruturalismo, tal noção nos remete a elementos heterogêneos e vazios por si mesmos que, em suas relações diferenciais produzem sentido e significação (e, portanto, modos de ser). Digamos, então, que estrutura quer dizer *articulação de elementos múltiplos que produz sentido*. Nos termos de Lévi-Strauss (1975 [1958]), trata-se de “elementos de significação; como eles, só adquirem esta significação sob a condição de se integrarem em sistemas” (p. 48). A linha que se poderia traçar entre uma tradição anterior e um dito pós-estruturalismo está em que esta articulação seja tomada segundo uma universalidade lógico-matemática (ao modo lévi-straussiano) ou radicalmente historicizada.

É curioso como Deleuze escreve seu artigo *Em que se pode reconhecer o estruturalismo?* (1974) de tal modo que reconhecemos, no que ele descreve, a maior parte do pensamento pós-estruturalista. Não é à toa. Não é difícil pensar que as pretensões universais de Lévi-Strauss ecoam ainda os traços de uma ciência moderna europeia, por mais que a própria noção de estrutura desafie seus ideais. Mas, por este desafio, ao menos no modo como Deleuze o descreve, é que podemos e devemos pensar o pós-estruturalismo como um estruturalismo radical. Isso porque, como aponta Williams, neste texto

Deleuze toma muitos dos argumentos filosóficos de *Diferença e repetição* e reflete sobre o que o estruturalismo pode se tornar e o quão radical pode ser. O ensaio é, pois, sobre pós-estruturalismo tanto quanto sobre estruturalismo. É sobre estruturalismo de um modo muito radical. (WILLIAMS, 2013, p. 83)

Por que me deter em tal diferenciação para este texto? Porque as pretensões universalizantes desse estruturalismo clássico ainda pensam uma espécie de ordenação do caos, enquanto tomar na radicalidade a noção de estrutura significa romper com qualquer ideia de *estrutura = ordem*. Quem pretende uma estrutura fixa e fechada é o perverso totalitário, o Pai que domina todos os saberes e gozos, em que tudo está acabado e definido, em que tudo é como é, na eternidade imutável de sua perversão. No fundo, estrutura - articulação *simbólica* - é antes movimento do que ordem, porque é atravessada pelo Real da castração. Uma ideia de estrutura igualada a ordem, enquanto sistema fechado e cabalmente determinado, está mais para uma totalização Imaginária do que para o movimento do Real que atravessa o Simbólico. De novo aqui, Williams esclarece:

Para Deleuze estrutura não se define como uma repetição daquilo que é estrutura, como se a estrutura fosse uma cópia da estrutura de um objeto externo. Ao invés disso, e surpreendentemente, a estrutura é definida como uma condição necessária para a transformação da coisa [...] é uma parte viva das coisas. É-lhes a intensidade e a fonte do vir-a-ser. (ibid., p. 84)

Em outras palavras, “estruturalismo radical e pós-estruturalismo se preocupam com mudanças entre diferentes relações. Eles trabalham com as condições relacionais para o aparecimento de coisas a que podemos nos referir na linguagem e para as coisas que podemos sentir” (p. 90). É neste atravessamento Real, que põe a estrutura em movimento, que podem emergir novas formas de resistência.

A pretensão totalizante de toda a metafísica identitária da história europeia é mais operação Imaginária do Pai totalitário do que articulação simbólica de uma estrutura furada. No furo, um significante vazio: o totem, não mais um homem. O totem não se encarna, se movimenta. Anda de mãos dadas com o que Deleuze (ibid.), chamou de *casa-vazia*, como um dos elementos fundamentais do estruturalismo. O autor a identifica na noção de *valor* de um marxismo estrutural, no *mana* da antropologia, sobretudo na conceituação lévi-straussiana, e no *falo* - ou melhor, o significante fálico - na psicanálise pós-estrutural de Lacan. O que acontece é que, dado o desnível entre significante e significado, há sempre um resto de significado inapreensível, o qual, em *Lógica do sentido* (2015 [1969]), Deleuze nomeia como objeto = X. É talvez o que, em psicanálise, nomeamos como objeto *a* ou, de outro modo, como mais-de-gozar. Do mesmo modo, também sobra sempre um significante vazio, aquilo que nas origens do estruturalismo remetia a um valor simbólico zero (LÉVI-STRAUSS, 1975 [1958]), este significante que nunca se encarna, mas que articula toda a significação: para Deleuze (ibid.), palavra = X, ou palavra esotérica; para nós, significante fálico, talvez por vezes S1.

Na medida em que se trata de um significante vazio, é nele que tudo pode se movimentar, e é por ele - como significante da castração, portanto articulador simbólico da impossibilidade do Real - que a estrutura, ao mesmo tempo, se articula e não se fixa. É através dele que o Real pode atravessar o simbólico. A imagem de Deleuze (1974) para a casa-vazia é mesmo como as casas de um jogo de tabuleiro: “os jogos têm necessidade da casa vazia, sem o que nada avançaria nem funcionaria. O objeto = *x* não se distingue de seu lugar, mas cabe a este lugar deslocar-se constantemente, como à casa vazia saltar incessantemente” (ibid., p. 293-284). Pensemos num jogo de resta-um. É porque há uma casa vazia que o jogo se movimenta (Figura 3).

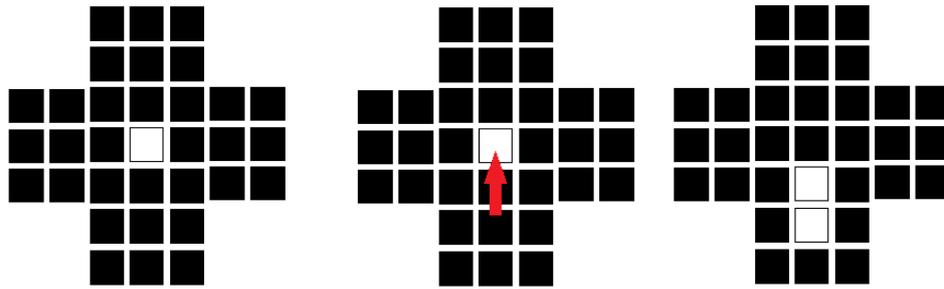


Figura 3: a casa vazia no jogo Resta Um (imagem de autoria própria)

Logo adiante, o autor deixa claro que não há transformação, a não ser pela casa vazia, já que é “o lugar vazio ou perfurado que permite a esta ordem articular-se com outras, num espaço que comporta tantas direções quanto ordens” (p. 297). Neste furo, portanto, está a condição para que a estrutura seja movimento entre ordenações possíveis, e não estabilização Imaginária de uma ordem dada. Assim, retornando à leitura de Williams, estes pontos

são importantes para a versão deleuziana do estruturalismo radical (ou pós-estruturalismo) porque eles focam o pensamento nos pontos onde as relações e espaços mudam. O que importa são os pontos de bifurcação de se um sistema, onde ele pode ser diferente e onde as seleções podem fazê-lo e o fizeram diferente. De novo, o pensamento não é sobre essências ou verdades, mas sobre evoluções, mudanças e diferenças. (WILLIAMS, 2013, p. 95)

Não houvesse a casa vazia, ou fosse ela pretensamente preenchida, como na perversão do Pai totalitário, nada mais se moveria. A delimitação da bolha e suas consequentes exclusões, eis a tentativa neurótica e identitária de “dar um jeito” na castração, de encontrar o Pai totalitário para entrar na casa-vazia, angustiante que ela é. De certa forma, esse neurótico ingênuo é o complemento do perverso totalitário. Ele *quer* o perverso totalitário, porque sonha com aquele que tudo sabe, tudo pode e tudo goza, para lhe dar as respostas sobre esse buraco de sua estrutura que o angustia.

Isso, esta demanda neurótica, é o que a Europa e, mais tarde, os EUA fizeram de nós: neurose ingênua colonizada, batendo cabeça para os maravilhosos ideais do Centro do mundo. Mas somos periferia, somos a borda, somos diferença. Algo em nós, por mais que a colonialidade nos tenha submetido, algo em nós sobrevive para além da bolha. Somos nós a borda excluída, e se note que, se tomarmos o modo mais comum de projeção plana do *mapa mundi*, ou seja, com o Polo Norte no centro, temos o esquema exato da bolha. Do mesmo modo, também somos nós a casa vazia, a incógnita do objeto = x , do Real do colonizador. Somos nós a diferença capaz de desestabilizar a pretensão identitária e a estabilização Imaginária do [c]istema capitalista eurocêntrico. Somos nós, latinos e latinas, assim como os povos de África, cada luta com suas peculiaridades. Já em um âmbito menor, do nosso país, são os povos originários, é a quebrada, é o povo de axé, são pretos e pretas, são as viadas e as travas. A revolução do proletariado pode ser, sim, necessária, mas não dá conta de todo o [c]istema colonial que vemos do Sul. Daqui, torna-se visível que a classe é mais um elemento entre os muitos que formam as bolhas, entre os muitos que pretendem estabilizar as estruturas de saberes, gozos e poderes. Então, teremos, sim, de ouvir Marx, mas também teremos de ouvir (e cantar para) Exu. Teremos de ouvir os quilombos e falar pajubá. Teremos, por que não?, de ouvir o cristianismo de uma Teologia da Libertação. Teremos, enfim, de colocar em movimento esta carne, estas corpas, esta vida e fazer andar o acontecer transformador da multiplicidade.

Bibliografia

BEAUVOIR, Simone de [1949]. *O segundo sexo: fatos e mitos*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, (2019).

CABRAL, Alexandre Marques. *Psicologia pós-identitária: da resistência existencial à crítica das matrizes cristãs da psicologia clínica moderna*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2018.

DELEUZE, Gilles. Em que se pode reconhecer o Estruturalismo? In: CHÂTELET, François (Org.). *O século XX*. Rio de Janeiro: Zahar, 1974. Cap. 7. p. 271-303. (História da filosofia: ideias, doutrinas).

DELEUZE, Gilles [1969]. *Lógica do sentido*. São Paulo: Perspectiva, 2015.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix [1972]. *O Anti-édipo: capitalismo e esquizofrenia 1*. São Paulo: Editora 34, 2011. Disponível em: <<http://www.marcoarelios.com.br/12deleuze2.pdf>>. Acesso em: 05 out. 2020.

DOR, Joël. *Introdução à leitura de Lacan: o inconsciente estruturado como linguagem*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1989.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia do Oprimido*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987. Disponível em: <http://www.letras.ufmg.br/espanhol/pdf/pedagogia_do_oprimido.pdf>. Acesso em: 05 out. 2020.

FREUD, Sigmund [1913]. Totem e tabu. In: *Obras completas: edição standard, v. XIII*. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____. [1930]. O mal-estar na civilização. In: *Obras completas: edição standard, v. XXI*. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

KILOMBA, Grada. *Desobediências poéticas*. São Paulo: Pinacoteca de São Paulo, 2019. Disponível em: <http://pinacoteca.org.br/wp-content/uploads/2019/07/AF06_gradakilomba_miolo_baixa.pdf>. Acesso em: 29 out. 2020.

LÉVI-STRAUSS, Claude [1958]. *Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975. (Biblioteca Tempo universitário).

VERGUEIRO, viviane. *Por inflexões decoloniais de corpos e identidades de gênero inconforme: uma análise autoetnográfica da cisgeneridade como normatividade*. 2016. 244 f. Dissertação (Mestrado) - Instituto de Humanidades, Artes e Ciências Professor Milton Santos, UFBA, Salvador, 2015. Disponível em: <<https://repositorio.ufba.br/ri/bitstream/ri/19685/1/VERGUEIRO%20Viviane%20-%20Por%20inflexoes%20decoloniais%20de%20corpos%20e%20identidades%20de%20genero%20inconformes.pdf>>. Acesso em: 05 out. 2020.

SANTOS, Vívian Matias dos. Notas desobedientes: decolonialidade e a contribuição para a crítica feminista à ciência. *Psicologia & Sociedade*, Belo Horizonte, v. 30, 2018. Disponível

em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-71822018000100242&lng=pt&nrm=iso. Acesso em: 05 out. 2020.