

Universidade Federal do Rio de Janeiro
Instituto de Psicologia
Programa de Pós-graduação em Teoria Psicanalítica

**O eu é um nós: pertencimento e exclusão na vida
subjetiva**

Mariana Fonseca dos Anjos

2023



O eu é um nós: pertencimento e exclusão na vida subjetiva

Mariana Fonseca dos Anjos

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Teoria Psicanalítica, Instituto de Psicologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Doutor em Teoria psicanalítica.

Orientadora: Marta Rezende Cardoso

Rio de Janeiro

Dezembro 2023

O eu é um nós: pertencimento e exclusão na vida subjetiva

Mariana Fonseca dos Anjos

Orientadora: Marta Rezende Cardoso

Tese de Doutorado submetida ao Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica, Instituto de Psicologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Doutor em Teoria Psicanalítica.

Aprovada por:

Prof. Dra. Marta Rezende Cardoso

Prof. Dr. Joel Birman

Prof. Dra. Mônica Medeiros Kother Macedo

Prof. Dra. Thais Klein De Angelis

Dra. Carla Maria Pires e Albuquerque Penna

Rio de Janeiro
Dezembro /2023

Fonseca dos Anjos, Mariana.

O eu é um nós: pertencimento e exclusão na vida subjetiva/Mariana Fonseca dos Anjos. Rio de Janeiro: UFRJ/IP, 2023.

xi; 118 f.; 29,7 cm

Orientadora: Marta Rezende Cardoso.

Tese (Doutorado) – UFRJ/IP/Programa de Pós-graduação em Teoria Psicanalítica, 2023.

Referências Bibliográficas: f. 125-131

1. Pertencimento. 2. Exclusão. 3. Desalento. 4. Laço social. 5. Psicanálise. 6. Tese (Doutorado). I. Cardoso, Marta Rezende. II. Universidade Federal do Rio de Janeiro/ Instituto de Psicologia/ Programa de Pós-graduação em Teoria Psicanalítica. III. Título.

Agradecimentos

À minha orientadora Marta Rezende Cardoso, pela disponibilidade para a transmissão, assim como pelo comprometimento e pela atenção dedicada ao longo de todos esses anos em que trabalhamos juntas.

À minha equipe de pesquisa do PPGTP, Guilherme, João, Luiza, Michael, Pâmela, Leandro, que mesmo em meio aos distanciamentos pandêmicos esteve presente no compartilhamento das inquietações teóricas e das angústias e intempéries deste percurso.

Aos alunos da graduação que tive o enorme prazer de conhecer pela coordenação dos grupos de iniciação científica, João, Cristina, Victoria, Isabella e de extensão, Gabriel, Júlia, Laura e Eduarda, agradeço pelo engajamento e pelas perguntas desafiadoras, por terem sido fonte renovada de curiosidade e suscitado em mim um desejo de transmissão.

À equipe do Projeto Travessia da SBPRJ, que tive o prazer de acompanhar em algumas de suas travessias, André, Eliane, Ethel, Gabriel, Luiz Claudio, Maria Teresa Lopes, Maria Teresa Rocha, Aline, Marta, Pedro, Renata, Renée, Sônia, Yasmim, essa comunidade de psicanalistas que me inspiraram a pensar uma psicanálise comunitária e à seguir nela apostando, mesmo diante de suas adversidades.

À Clarice Paulon, cujas conversas instigantes me incentivaram a criar e a pensar uma psicanálise viva. Obrigada pela generosidade e por fazer desta uma aposta coletiva.

Aos amigos psicanalistas Rafael Cavalheiro e Aline Demantova, pela busca compartilhada, ora apaixonada, ora serena, ora aflita, por uma psicanálise possível.

Ao Gabriel Tupinambá, cujo breve encontro me lembrou que uma tese pode ser só o começo.

Ao Mário, meu companheiro, pela disponibilidade aos acasos de nosso encontro e pela escolha diária de compartilhar uma vida. Sua certeza e perspicácia foram combustíveis essenciais a todos os descaminhos enfrentados ao longo desta tese.

Às Camilas sem as quais eu não teria sobrevivido aos percalços do caminho e à Lu que se juntou à nossa farra. Obrigada pelas risadas compartilhadas, pelos abraços apertados, tetos ofertados, lágrimas enxugadas, viagens transformadoras, obrigada por cada passo juntas.

À minha mãe, por toda a devoção e carinho, pelo amor inquestionável.

Ao meu pai, por ter tido coragem de buscar algumas mudanças e com isso nos ter dado a chance de um reencontro.

Ao meu irmão, cujo companheirismo é sentido a cada passo de minha trajetória, comendo empadinhas, caminhando e cantando, sempre nós dois.

À Soso, fonte permanente de alegria.

Ao meu avô, das pessoas mais incríveis que tive o prazer de encontrar nesta vida. Obrigada por ter me acompanhado por tanto tempo e com tanta presença.

À minha tia Kika e ao meu tio Jim, por serem, ao mesmo tempo, raiz e asa, aconchego e inspiração, casa e viagem. Obrigada por me lembrarem da força dos vínculos que atravessam continentes. Um agradecimento especial à minha tia, cujas palavras de encorajamento e cuja leitura atenta me ajudaram a atravessar os momentos difíceis.

À Lari, cuja força e inspiração fazem qualquer foguete decolar.

À Vicky, que me emprestou com tanto afeto a calma de *high paradise* que, em ritmo lento, me animou de volta à vida.

À Daphné, Carina, Fanny, Laura, Hadrien, Gaëlle, François, Alice, Antônio – minha França no Brasil – agradeço pela travessia compartilhada.

Ao Guilherme Finotti, que acreditou em mim em momentos em que eu mesma não sabia em que acreditar. Agora, finalmente, aceito os parabéns.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES, pelo financiamento da pesquisa, suporte imprescindível para que este trabalho pudesse se realizar.

Aos meus guias, pelo encantamento que trouxeram a essa caminhada.

Dedicatória

A todos aqueles que tiveram a generosidade de partilhar comigo suas histórias.

Resumo

O eu é um nós: pertencimento e exclusão na vida subjetiva

Mariana Fonseca dos Anjos
Orientadora: Marta Rezende Cardoso

Resumo da Tese de Doutorado submetida ao Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica, Instituto de Psicologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Doutor em Teoria Psicanalítica.

O objetivo central desta tese é explorar a íntima relação entre realidade psíquica e realidade social através de uma análise multifacetada da questão do pertencimento e da exclusão social. Busca-se demonstrar como as ferramentas teóricas da psicanálise podem contribuir para o debate acerca da cena social, em especial no que concerne aos fenômenos de exclusão. A dimensão subjetiva implicada nesses fenômenos se entrecruza com o “mal-estar na cultura”, pela ruptura que opera com o pacto social, o polo da civilização dando lugar à dominância da barbárie. A partir das contribuições de vários autores, examina-se o caráter paradoxal que podem comportar os processos de união social, baseados em ideais de igualdade, mas que, se sustentados por uma lógica de diferenciação opressora e de hierarquização das vidas humanas, promovem enorme desigualdade social. A violência psíquica própria às situações de exclusão social é analisada a partir de sua potencialidade traumática considerando-se a escassez de instâncias sociais de apelo nas experiências de sujeitos subalternizados, instâncias cuja função de suporte e contorno na vida subjetiva é fundamental. A noção de desamparo e sua modalidade extrema, o desalento, têm significativa relevância nesta pesquisa, permitindo, à luz da psicanálise, em diálogo com outros saberes, o aprofundamento da relação entre subjetividade e universo sociocultural, entre psicologia individual e coletiva. Através do estudo realizado, a historicidade e a política se mostram dimensões

inescapáveis na compreensão do sofrimento psíquico, haja vista a centralidade do pertencimento social na existência humana.

Palavras-chaves: Pertencimento; Exclusão; Desalento; Laço Social; Psicanálise; Tese (Doutorado).

Rio de Janeiro

Dezembro/2023

Abstract

I is an us: social belonging and exclusion in subjective life

Mariana Fonseca dos Anjos

Tutor: Marta Rezende Cardoso

Abstract of the Thesis submitted to the Graduate Program in Psychoanalytic Theory, Institute of Psychology, Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ, as part of the necessary requirements for obtaining the Doctoral Degree in Psychoanalytic Theory.

The central aim of this thesis is to explore the intimate relationship between psychic reality and social reality through a multifaceted analysis of the issues of belonging and social exclusion. The goal is to demonstrate how the theoretical tools of psychoanalysis can contribute to the debate on the social scene, especially regarding exclusion phenomena. The subjective dimension involved in these phenomena intersects with the 'discontent in culture,' through the rupture it operates within the social pact, with the pole of civilization giving way to the dominance of barbarism. Drawing on the contributions of various authors, the paradoxical nature that social unity processes can exhibit is examined. These processes are based on ideals of equality but, if sustained by a logic of oppressive differentiation and hierarchization of human lives, promote enormous social inequality. The psychic violence inherent in situations of social exclusion is analyzed in terms of its traumatic potential, considering the scarcity of social instances for appeal in the subaltern experiences. Instances whose role as support and boundary in subjective life is crucial. The notion of helplessness and its extreme form, discouragement, has significant relevance in this research, allowing, in the light of psychoanalysis and in

dialogue with other knowledge, the deepening of the relationship between subjectivity and the socio-cultural universe, between individual and collective psychology. Through the conducted study, historicity and politics prove to be inescapable dimensions in understanding psychic suffering, given the centrality of social belonging in human existence.

Keywords: *belonging; exclusion; discouragement; social bond; psychoanalysis; Thesis (Doctoral degree)*

Rio de Janeiro

Dezembro/2023

Sumário

Introdução	14
Capítulo I A psicanálise diante da exclusão social	20
I.1. A neutralidade psicanalítica e seus efeitos de exclusão	21
I.2. Potência da escuta e restituição do diálogo com as minorias.....	26
I.3. Aberta à revisão: borda, parcialidade e posterioridade	32
Capítulo II Civilização e barbárie: caminhos e descaminhos	39
II.1. Da horda ao Estado	39
II.1.1. Do advento da civilização à indissolubilidade do mal-estar.....	39
II.1.2. Pacto social e Estado democrático moderno.....	43
II.2. A universalidade do “humano” e suas exceções	45
II.2.1. O paradigma dos “sem-Estado”	45
II.2.2. Enquadramento e precarização das vidas	49
II.3. A atualidade da lógica moderno-colonial e os enquadres do “humano”	52
II.3.1. O lado “escuro” da modernidade	52
II.3.2. Eurocentrismo e universalização de um modelo particular de humanidade	54
II.4. Subjetivação e alteridade: diferença e corrosão do “comum”	55
II.4.1. Processos de alterização e criação das identidades raciais	55
II.4.2. Do governo da miséria à miséria do laço social	58
Capítulo III Exclusão à brasileira	63
III.1. Com-Estado e sem-direitos	63
III.1.1. O lugar dos indígenas e ex-escravizados na formação do Estado brasileiro	63
III.1.2. “Viver-morrer”: a necropolítica brasileira.....	67
III.2. Negação e desmentido na construção da brasilidade	69
III.2.1. O mito da democracia racial.....	69
III.2.2. Memória social e “lugar de fala”	72
Capítulo IV Violência social e deterioração da experiência psíquica	77
IV.1. Potencialidade traumática da exclusão social	77
IV.2. Silenciamento e impasses da alterização	81
IV.2.1. Representações sociais e imagem de si	81
IV.2.2. Desmentido e silenciamento.....	84
IV.2.3. Trabalho de luto diante do não-reconhecimento da perda	87
IV.3. Nos confins da humanidade: desalento e precariedade social	91
IV.3.1. Do desamparo ao desalento.....	91
IV.3.2. Para além da precariedade: uma lógica de sobrevivência	95

Capítulo V Metapsicologia do pertencimento.....	99
V.1. O caráter indissociável entre sujeito e sociedade.....	99
V.1.1. Das fronteiras da individualidade às bordas da subjetividade	99
V.1.2. A psicologia das massas	102
V.2. Lugar do coletivo na constituição subjetiva	104
V.2.1. Um encontro primordial: acionamento do circuito simbólico e pulsional.	104
V.2.1. O infamiliar e os limites entre eu e outro.	108
V.2.3. Formação do eu e trama de identificações.....	111
V.3. Pertencimento social e manutenção do estado de cultura.....	115
V.3.1. Destinos individuais e coletivos do ódio	115
V.3.2. Responsabilidade coletiva pelo estado de cultura	117
Considerações finais	1211
Referências bibliográficas.....	1255

Introdução

— *Fabiano, você é um homem, exclamou em voz alta.*

Conteve-se, notou que os meninos estavam perto, com certeza iam admirar-se ouvindo-o falar só. E, pensando bem, ele não era homem: era apenas um cabra ocupado em guardar coisas dos outros. Vermelho, queimado, tinha os olhos azuis, a barba e os cabelos ruivos; mas como vivia em terra alheia, cuidava de animais alheios, descobria-se, encolhia-se na presença dos brancos e julgava-se cabra. Olhou em torno, com receio de que, fora os meninos, alguém tivesse percebido a frase imprudente. Corrigiu-a, murmurando:

— *Você é um bicho, Fabiano.*

(Graciliano Ramos, 2007)

São múltiplos os exemplos de exclusão social que vão desde as discriminações e violências raciais, de classe, gênero, de orientação sexual e desigualdades abissais de renda até conflitos armados que colocam populações inteiras expostas a privações e violência extrema. Somados aos números alarmantes¹ de pessoas deslocadas à força em todo o mundo como resultado de perseguição, conflito, violação de direitos humanos, nos informam que o pertencimento social constitui uma condição incerta no mundo em que vivemos. Esses indivíduos e grupos são identificados socialmente por marcadores desviantes às normas hegemônicas, enfrentando obstáculos no acesso a elementos organizadores da vida social (tais como educação, saúde, segurança, trabalho, etc.) e privações e violências desde as mais sutis às mais radicais. Essas situações-limite colocam em impasse não apenas o pertencimento a uma determinada sociedade, mas à própria condição humana, cujo correlato é uma crescente redução desse “nós” que compõe a humanidade, muitas vidas sendo perdidas em nome de uma suposta coesão social.

No contexto das práticas e teorias psicanalíticas, torna-se fundamental estarmos atentos ao modo como esses fenômenos relacionados ao eixo pertencimento-exclusão impactam a vida subjetiva. Partimos dessas situações de exclusão social por considerar que manifestam de forma paradigmática um modelo de organização social, e também

¹ 108,4 milhões até o final de 2022 segundo dados da ACNUR. Disponível em: <https://www.acnur.org/portugues/dados-sobre-refugio/>

psíquica, na qual muitas vidas não parecem ser consideradas. Tomamos a ideia de consideração no sentido proposto por Macé (2018), que designa a “disposição em que se conjugam o olhar (o exame, pelos olhos ou pelo pensamento) e o respeito, o escrúpulo, o acolhimento sério daquilo que devemos fazer esforço para manter sob os olhos...” (p. 30), “essa percepção que é também cuidado” (p. 33). Em um esforço de manter sob o olhar isso que é recorrentemente afastado de nosso campo de visão e de nosso universo afetivo, nossas questões se situam na arquitetura política, jurídica e psíquica que não concede lugar para alguns, deixando corpos humanos vivos nos confins da cidadania e da humanidade. Tomando a exclusão social como ponto de partida, temos por objetivo final a elucidação da função psíquica de sentir-se parte de um coletivo humano, formulando a hipótese de que a possibilidade da consistência psíquica supõe a inscrição do sujeito num campo de pertencimento social.

Com isso pretendemos contribuir para um conjunto crescente de pesquisas no campo psicanalítico dedicadas ao entrecruzamento da cena psíquica com a cena sociopolítica que fornecem aportes fundamentais ao campo teórico-clínico, bem como à construção de novos dispositivos sociais-clínicos. Essas inúmeras contribuições servem de base teórica para nossa pesquisa, cujo modelo metodológico é de tipo qualitativo, ancorado na teoria psicanalítica e marcado por uma abordagem interdisciplinar, valendo-se, portanto, da interlocução da psicanálise com outros campos discursivos. Aproximamo-nos da psicanálise hibridada de Ayouch (2019), que retoma a capacidade da psicanálise de hibridar-se com outros discursos como um aspecto constituinte e necessário a essa disciplina, viabilizando que suas práticas e teorias sejam continuamente transformadas através de suas bordas. Visamos, através dessa abordagem contribuir para uma maior compreensão da dimensão do pertencimento social na vida subjetiva a partir do arcabouço teórico psicanalítico em uma empreitada que terá por base a esfera do narcisismo, conceito a partir do qual, sob diferentes vértices, analisamos os impasses colocados a essa importante esfera da subjetividade humana por situações ambientais, de caráter amplo, contextual.

Apesar de não referenciarmos diretamente as intervenções psicossociais presentes em nosso percurso, o marco inicial desta tese se deu em solo francês, a partir de uma experiência de acompanhamento social-clínico de mulheres em situação de vulnerabilidade social na ADSF – *Association pour le droit des femmes* – de 2018 a 2019. Este trabalho veio posteriormente a se desdobrar no Brasil, no reencontro com suas abissais desigualdades sociais, através da atuação realizada no Projeto Travessia (SBPRJ)

com participação em dispositivos de atendimento grupal com professores da rede pública do município do Rio de Janeiro de 2020 a 2022. É nesse ir e vir, nesse espaço entre territórios, que entrevemos o problema central abordado na presente tese, tendo como móvel de instigação a proliferação, em escala planetária, das vidas descartáveis, matáveis, “sem lugar”, e o que estas nos informam sobre o lugar do pertencimento social na qualidade da vida psíquica e social.

Visando argumentar na direção do objetivo central da pesquisa, acima enunciado, a estrutura desta tese é composta de cinco capítulos. Os desafios epistemológicos e metodológicos de uma pesquisa psicanalítica voltada para o campo social demandam a construção de uma reflexão sobre os limites e potencialidades de nossa disciplina. No primeiro capítulo defendemos, então, a necessária inscrição social do campo psicanalítico no jogo político e na cadeia histórica, alertando que sua negação, em nome de uma suposta “neutralidade”, resulta no ocultamento de aspectos centrais dos processos excludentes e na reprodução das normas sociais dominantes que alimentam esse violento sistema. Em contraposição a essas modalidades práticas e teóricas, buscamos, com o auxílio do conceito de pulsão e da noção de posterioridade, um resgate das bases epistemológicas que alicerçam a potencialidade psicanalítica de escuta das minorias, intimamente referida ao resgate dos atravessamentos sócio-históricos da produção sintomática.

Dando continuidade à nossa investigação, os capítulos II e III são construídos em resposta a essa necessária consideração dos aspectos políticos e históricos implicados nos fenômenos de exclusão social na atualidade. No segundo capítulo apresentamos algumas diretrizes gerais capazes de circunscrever o uso que fazemos dessa noção polissêmica; no terceiro capítulo nos voltamos mais especificamente a uma exploração desses fenômenos na realidade brasileira. A partir do referencial psicanalítico, a problemática exclusão-pertencimento social se coloca pela via da fragilização dos laços sociais e de uma “ruptura” do que se formula enquanto pacto social, responsável, em teoria, por um processo de união assegurador de uma abertura à alteridade e ao reconhecimento entre sujeitos. No entanto, a partir dos fenômenos de exclusão social observamos que a relação com a alteridade coloca-se em tensão, demandando estudo aprofundado acerca dos destinos a ela ofertados no enlace entre vida psíquica e vida social. Ao longo desse capítulo, articulamos desenvolvimentos próprios à psicanálise ao pensamento de autores de outros campos discursivos, os quais nos ajudam a situar nossa reflexão além dos impasses encontrados na vida psíquica no encontro com a alteridade, cuja literatura psicanalítica já é extensa e rica.

Nosso intuito é ressaltar a importância de considerarmos que o problema da exclusão não se aplica a tudo o que representa diferença, ou à diferença enquanto entidade absoluta, uma vez que nem toda diferença é alvo de exclusão. Os contornos que assumem as dinâmicas de exclusão são mutáveis e não estanques ou essenciais, de modo que nossa investigação supõe uma historicização e o reconhecimento de que a exclusão enquanto fato social – assim como “os excluídos” – precisam ser considerados à luz das conformações que assume o laço social em dado contexto sócio-histórico. Cabe, nesse sentido, deslocarmos um plano de compreensão estrita às dificuldades do psiquismo na relação com a alteridade, situada, sobretudo, no eixo da constituição narcísica e do lugar da agressividade na economia psíquica, para uma investigação que, considerando esses aportes, inclui a implicação do campo social na definição das diferenças “inassimiláveis”, ou seja, daquelas que tornam-se alvo de hostilidade. Nossa interrogação vê-se centrada, por esta via, na lógica que sustenta a produção e hierarquização desses traços de diferenças. Afinal, o que em nossas formas de sociabilidade nos torna tão sensíveis a esses detalhes de diferenciação?

Partimos do aporte das perspectivas decoloniais para defendermos a implicação de um padrão de poder resultante da experiência moderna, o qual emerge no período do colonialismo, mas que não se limita a este. Cabe, portanto, a difícil tarefa de desvelar aquilo que permanece oculto deste padrão de poder na lógica dos fenômenos de exclusão atuais mas que ao mesmo tempo encontra formas particulares de manifestação para se fazer perpetuar, próprias ao contexto político e econômico contemporâneos. Estamos munidos aqui de uma perspectiva de historicidade propriamente psicanalítica, que nos permite olhar o passado como tempo vivo, tempo que não necessariamente se encerra, sempre sujeito a reinscrições e aberto a ressignificações.

Essa trajetória centra o segundo capítulo desta tese na elucidação da lógica excludente presente nas referidas formas de pactuação social, produtora não apenas da miserabilidade dos vínculos sociais, mas da restrição do que se entende por humanidade. No capítulo III, voltamo-nos para uma exploração da pactuação social circunscrita ao território brasileiro, evidenciando a que modo esta tem a exclusão social como principal engrenagem, ponto de partida de uma realidade social que, até os dias atuais, é marcada por forte desigualdade, responsável pela exposição de um número estarrecedor de vidas a uma necropolítica cotidiana. Este é um ponto importante de nossa argumentação, essencial à análise posterior que realizamos dos impactos subjetivos da exclusão social, evidenciando que essas divisões sociais são desmentidas a partir da construção de uma

identidade nacional ancorada em um imaginário de “mestiçagem” e “camaradagem”, apagando as fraturas e conflitos que marcam nossas brasilidades, impondo desafios a um lugar de fala e à construção de uma memória social plural.

Nos capítulos IV e V, dirigimo-nos para uma investigação focada, de forma mais direta, nos conceitos metapsicológicos, visando elucidar a miserabilidade dos laços sociais a partir desse viés, em articulação com o que desenvolvemos ao longo dos capítulos anteriores. No quarto capítulo, temos por objetivo esclarecer a relação entre violência psíquica e exclusão social, contribuindo para a compreensão das particularidades implicadas na produção das subjetividades subalternizadas. Nossa argumentação se centra na potencialidade traumática dessa realidade social, ancorando-se na escassez ou ausência de instâncias sociais representantes do estado de cultura como forma de elucidação da exposição de sujeitos à arbitrariedade da força bruta e ao concomitante silenciamento de seus apelos. Esse núcleo “indizível” do traumático é desenvolvido em articulação com seu núcleo “inaudível”, trazendo para o centro da análise a equiparação dos discursos dominantes ao universo simbólico e seus efeitos dessubjetivantes no que concerne à construção da imagem de si e ao acionamento dos processos de simbolização. Destacamos através dessa investigação a deterioração do campo da experiência psíquica, tendo como elemento de análise a questão do desamparo em seu deslocamento ao desalento, e da precariedade psíquica “normal” a uma precariedade psíquica “extrema”, implicando o acionamento de lógicas de sobrevivência, “além do princípio do prazer”.

Ao elucidarmos a violência psíquica resultante da imposição de uma vida nos confins da humanidade nos conduzimos a uma investigação aprofundada do lugar essencial do pertencimento social na vida psíquica, fundamentada por uma compreensão metapsicológica. Esta reflexão se ancora no pressuposto de uma indissociabilidade própria à noção de sujeito em psicanálise, entre o registro coletivo e o registro individual, evidenciando que a constituição subjetiva supõe fundamentalmente seu entrecruzamento com a esfera do social. Seguimos o movimento de um descentramento que a própria noção de sujeito designa em seus mais variados processos, utilizando-nos de operações psíquicas fundamentais à constituição do eu e das instâncias ideais, ferramentas que nos auxiliam no aprofundamento que realizamos acerca do lugar do coletivo na constituição psíquica. É considerando esta constituição mútua entre sujeito e sociedade que desvelamos o caráter infundável desses processos que fazem, não apenas do sujeito um

projeto inacabado, mas denunciam a dimensão coletiva implicada na construção de uma comunidade aberta à alteridade.

Através desse percurso buscamos circunscrever aspectos subjetivos centrais à elucidação da problemática da exclusão social, evidenciando dinâmicas de funcionamento psíquico implicadas em sua produção e alguns de seus destinos pulsionais, construídos na imbricação sujeito-coletivo. Sentir-se pertencente a uma coletividade, capaz de assegurar sua inscrição no conjunto humano, tem valor nodal na estruturação do psiquismo e no constante movimento de subjetivação e de transformação implicados na condição de sujeito.

Capítulo I

A psicanálise diante da exclusão social

Ao propormos uma pesquisa em psicanálise acerca dos fenômenos de exclusão social, mostra-se primordial questionarmo-nos acerca das bases epistemológicas que norteiam o encontro entre o sujeito psicanalítico e a cena social. Sabemos que o discurso psicanalítico constrói suas concepções teóricas e metodológicas iniciais a partir da Viena do século XIX – capital que foi palco do projeto civilizatório moderno, tendo por base, de modo mais dominante, o modelo clássico da cura-tipo. Esses limites a partir dos quais emerge o movimento psicanalítico encontraram momentos importantes de expansão, desde Freud e seus contemporâneos até os dias atuais, ampliando-se do registro estritamente individual ao coletivo, do âmbito privado ao público, bem como do contexto moderno europeu a outras culturas.

Se essa “expansão” resultou em contribuições relevantes do campo psicanalítico a discussões de fenômenos políticos, culturais e históricos, é necessário indicar que também proliferaram formulações teóricas e práticas institucionais e clínicas denunciadas por seu caráter excludente e elitista. Mais recentemente, essas denúncias vêm acompanhando rica movimentação social em prol de pautas LGBTQI+, raciais e de classe, bem como de teorização pelos estudos decoloniais e *queer*, que explicitam a responsabilidade que caberia também à psicanálise na produção e na disseminação das normas sociais. Evidenciou-se através dessas críticas que a psicanálise, como qualquer outro campo de saber, está inevitavelmente situada em um contexto sócio-histórico determinado, estando, então, inscrita no jogo político.

Sendo assim, consideramos que a aplicação do escopo teórico psicanalítico a objetos externos ao campo em que foram criados – tais como os fenômenos de exclusão e pertencimento social que são alvo desta pesquisa – exige algumas precauções, de modo que não se reduza a uma mera transposição conceitual desavisada de sua implicação na reprodução violenta das normativas sociais operantes. Diante desse contexto, parece-nos importante questionar, de um ponto de vista epistemológico, o que pode a leitura psicanalítica diante desse objeto de investigação? É visando estabelecer os limites e potencialidades de nossa disciplina que buscaremos dar início à nossa investigação,

partindo do impasse de que a psicanálise desvela-se de cunho excludente e, ao mesmo tempo, como o “contrário da exclusão”².

I.1. A neutralidade psicanalítica e seus efeitos de exclusão

Através das contribuições de diversos autores (Ayouch, 2019, Beer; Ambra, 2021, Beer; Franco, 2017, Birman, 2011, Gabarrón-Garcia, 2023, Pavón-Cuéllar, 2022) daremos início à nossa discussão a partir da hipótese de que a forma de excluir da psicanálise pode ser pensada de maneira correlativa à sua forma de desconsiderar, marginalizar ou minorar a dimensão política e histórica do sofrimento psíquico e de sua própria epistemologia. Gabarron-Garcia (2023) ajuda-nos a iniciar nossa argumentação ao denunciar as posições reacionárias do movimento psicanalítico, denominando-as, por empréstimo do termo de autoria de Castel (1973), de *psicanalismo*. Em seus desenvolvimentos, o autor aponta que o *psicanalismo* se baseia em uma pretensa neutralidade e pureza psicanalíticas, marcadas por um “ódio pela História e pelos atores de emancipação, capturados no Mesmo das leis de um inconsciente eterno” (p. 20).

Gabarron-Garcia (2023) aponta que, a partir dessa perspectiva, o político é visto como aquilo que mancha o “o ouro puro da psicanálise” e que seria preciso fazer uma escolha entre “a ilusão fantasmática do político” e a “ética do Sujeito e sua verdade”, pois só assim se alcançaria uma suposta neutralidade despida de ideais, sem qualquer atravessamento político. O autor denuncia que o *psicanalismo* é, na verdade, profundamente político e que essas posições reacionárias, apesar de suas divergências, compartilham sua oposição à igualdade política concreta, reagindo ferozmente à conquista de novos direitos. Segundo Gabarron-Garcia (2023):

Evidentemente, a ronda de guarda se faz sempre em nome de argumentos antropológicos sobre a “estrutura do psiquismo”, que supostamente prevalecem sobre qualquer realidade social. E, segundo um paradoxo típico do que em psicopatologia se costuma chamar de perversão, enquanto essa vulgata despeja seus preconceitos sobre o homem, a mulher, a política, enquanto naturaliza a agressividade, ela autoriza o próprio avanço em nome de uma pretensa neutralidade política que seria seu misterioso privilégio. Como todo pensamento burguês, essa psicanálise acredita dizer a verdade sobre a natureza

² Esse termo é cunhado por Thamy Ayouch em artigo publicado pelo jornal “*La tribune*”, em resposta à tribuna de 80 psicanalistas publicada no jornal “*Le Monde*” em 25 de setembro de 2019, na qual estes se insurgem contra o alastramento “inquietante” do discurso decolonial nas universidades na França, acusando-o de reforçar o “narcisismo das pequenas diferenças”. Disponível em: https://www.liberation.fr/debats/2019/10/10/la-psychanalyse-est-le-contraire-de-l-exclusion_1756779/.

humana para além das diferenças culturais e históricas. Trata-se ainda de psicanálise? Nada é menos certo. Eis a razão pela qual propomos a falar, em relação a ela, de *psicanalismo*, como discurso que participa da dominação e da fabricação da ideologia como “conjunto de produções ideais por meio das quais uma classe dominante justifica seu domínio” (p. 21).

Dessa forma, denuncia-se aqui que as formas de prática e teorização sob o modelo do *psicanalismo* parecem tratar qualquer tentativa de considerar as diferenças culturais e os acontecimento históricos como ameaça a uma estrutura psíquica supostamente universal e imutável, ora relegando-os a um lugar secundário, ora tomando-os como verdadeira ameaça à instituição psicanalítica ou à Lei Simbólica. É justamente o que irão ressaltar Beer e Franco (2017) ao levantarem alguns argumentos recorrentes que buscam fazer oposição a um apontamento da “política que o psicanalista inevitavelmente faz” (p. 159). Em suas palavras:

Tal argumentação poderia se assentar em duas bases: a partir da ideia de que a clínica seria marcada pela neutralidade do analista, e que, portanto, essas questões “laterais” não exerceriam papel significativo na condução de um tratamento (Souza & Coelho, 2012); ou a partir da ideia de que a teoria opera como um universal, retirando qualquer relevância de questões contingenciais que possam (ou não) atravessar sua elaboração (idem). (p. 158).

Sendo assim, os atravessamentos políticos são lateralizados ou ainda desconsiderados em nome da neutralidade e do universal da teoria. Em outro artigo dedicado ao tema, Beer e Ambra (2021) apontam, a partir dos desenvolvimentos de Isabelle Stengers e Ian Hacking, que qualquer produção teórica resulta de elementos que não podem ser reduzidos a uma dimensão epistemológica pura. A legitimidade de uma teoria necessariamente carece de uma referência externa para determinar o seu valor, o que implica que o caráter epistemológico imprescindível a qualquer teoria é inseparável de elementos sociais e históricos contingentes. Logo, os limites do que é ou não considerado verdadeiro, ou seja, a pertinência e estabilidade de uma teoria respondem a normas de produção que determinam quem tem ou não direito de falar e produzir conhecimento, assim como a linguagem aceita, de modo que uma abordagem puramente epistemológica seria insuficiente para explicar a legitimidade de uma teoria e mesmo de ideias (Beer; Ambra, 2021).

A partir dos desenvolvimentos de Hacking, os autores irão afirmar a existência de elementos culturais que definem o espectro de possibilidades e os interesses de pesquisa,

propondo evitar pensar em uma teoria como um corpo isolado. Em suas palavras: “fazer um certo tipo de pergunta pode ser significativo em uma comunidade e absolutamente irrelevante em outra, enquanto a própria possibilidade de formular uma pergunta de uma maneira é restrita aos limites da linguagem e do pensamento” (p. 112). Os autores propõem que se Hacking aponta o caráter contingente da ciência, Stengers o localiza enquanto problema crucial, uma vez que

(...) a maneira como a ciência moderna se estabeleceu e perpetuou, carregando a ideia de pureza do conhecimento em relação às lutas políticas é um problema, uma vez que a própria consideração de uma parte inevitável de seu procedimento é vista como um sinal de fraqueza, algo a ser negado.

A recusa dessa dimensão eclipsa o fato de que a própria ciência deve ser vista como uma ação política – dado que se trata de uma atividade essencialmente pública –, e também de que a produção de conhecimento científico é indissociável do poder, já que se apresenta como mais confiável e próxima da verdade do que outros tipos de conhecimento (Beer; Ambra, 2021, p. 120).

Parece-nos crucial, portanto, apontar que a afirmação de neutralidade e pureza do saber psicanalítico opera, em um mesmo gesto, uma negação da dimensão política na construção teórica e na escuta psicanalítica, recusando a forma como uma teoria e suas práticas são atravessadas pelas contingências sociais e históricas. Ao desconsiderar a presença da psicanálise na cultura e na política, subentende-se que seria possível produzir uma teoria de forma totalmente autônoma, independente da política ou de outros campos de conhecimento. Esse ideal de neutralidade pode ser muito sedutor uma vez que “a psicanálise seria, portanto, capaz de se comportar como uma ‘ciência pura’, independente de questões mundanas como a política. O carnal existiria apenas na clínica e do lado do analisando (...)” (Beer; Ambra, 2021, p. 121). No entanto, compreender a psicanálise a partir de uma ideia de pureza clínica de seus conceitos escamoteia o fato de que isso só é possível por meio de uma leitura extremamente específica das obras psicanalíticas e de sua história que, ao afirmar-se como a “verdadeira”, limita sua abertura ao diálogo e à crítica, tanto por outras áreas de conhecimento quanto dentro do próprio movimento psicanalítico, evitando alguns debates cruciais (Beer; Ambra, 2021).

Esses desenvolvimentos convergem na denúncia de que a pretensa neutralidade psicanalítica é, na verdade, uma posição política, apontando que “apagar o poder e a política da equação é uma forma de defender o poder estabelecido” (Beer; Ambra, 2021, p. 121) ou que “negar a historicidade das formações discursivas e a sua inscrição política

não deixa de ser uma opção política: uma que escolhe jogos de poder a favor da ordem e da conservação contra a mudança ou a criação renovada” (Ayouch, 2019, p. 21).

Tendo em vista a impossibilidade de neutralizar a clínica de seus atravessamentos políticos, parece-nos importante apontar que a afirmação da neutralidade produz efeitos importantes de exclusão, não apenas nos debates e teorizações analíticas, mas ainda na escuta psicanalítica. Ao desconsiderar as relações de poder próprias aos contextos locais e históricos, bem como as hierarquias de raça, gênero e classe – que nem por isso deixam de fazer ruído na cena analítica – a neutralidade pode se estabelecer como modalidade de não-escuta. Negam-se tanto os “efeitos ontológicos” do conhecimento, ou seja, como os discursos produzidos sobre os indivíduos impactam suas possibilidades de existência (Beer; Ambra, 2021), quanto a inscrição social do sofrimento psíquico e do próprio analista e suas incidências na clínica.

A esse respeito, parece-nos que a escuta analítica muitas vezes limita-se a escutar o mesmo, abafando o ininteligível com modelos de inteligibilidade pretensamente universais, ocultando sua parcialidade e o fato de serem historicamente situados, ou ainda tomando os marcadores de diferença sociais como alteridade “total e inacessível”, categorizando o sujeito como inalisável (Ayouch, 2019). É notável como as produções psicanalíticas acerca das dificuldades e precariedades representativas dos analisandos é muito mais vasta do que aquelas que abordam de forma mais consistente as resistências de escuta do analista, articulando-a aos dispositivos de poder atuantes.

É nesse sentido que Ayouch (2019) preconiza que por mais que a psicanálise não se enderece a sujeitos com identidades específicas, “identificados com um traço unitário particular, ela, porém, só pode evitar maltratar sujeitos minoritários se ela se lembrar de que a neutralidade e universalidade de seus modelos permanecem definidas muitas vezes em função de sujeitos majoritários” (p. 224). Esquecer-se disso produz efeitos de exclusão, conforme sugere o autor, ao apontar as violências perpetradas pela psicanálise por sujeitos que já padecem socialmente delas. O autor denuncia, por exemplo, a forma como “face à multiplicidade contemporânea de identificações de gênero e ao reordenamento das relações de aliança e filiação, sentenças ‘psicanalíticas’ irrevogáveis sobre a sexualidade e a sexuação continuam a florescer” (Ayouch, 2019, p. 15). Os exemplos são inúmeros, mas podemos ressaltar como aspecto comum que demonstram como certos discursos e práticas que se dizem psicanalíticos, em seus esforços de análise, tornam-se *prescritivos* de um modo único de subjetivação e *excludentes* de qualquer diversidade supostamente patológica (Ayouch, 2019).

Chama-se atenção aqui, portanto, aos efeitos do discurso psicanalítico face às minorias, trazendo ao centro da problemática de que forma esse discurso, que foi inventado justamente a partir da subversão operada ante o poder médico, foi apropriado por algumas práticas e teorizações psicanalíticas de modo a produzir efeitos excludentes. Se, por um lado, segundo reconhece Foucault (1972), Freud retoma a loucura ao nível de sua linguagem, possibilitando a reconstituição de uma experiência reduzida ao silêncio pelo positivismo e o estabelecimento de um diálogo com a desrazão, é também esse autor que irá denunciar sua captura pelos instrumentos de controle biopolítico, colaborando com o silenciamento de tantos outros sujeitos. Foucault (1979) nos impõe uma questão relevante: “por que este pudor sacralizante que consiste em dizer que a psicanálise não tem nada a ver com a normalização?” (p. 151). Em diálogo com este autor, Ayouch (2019) defende que as normas fornecem uma gramática de subjetivação que se torna opressiva justamente quando sua historicidade é ocultada. Isso porque, sem levar em conta sua dimensão histórica, estas normas se impõem como categorias a-históricas, transcendentais e imperativas da subjetivação, incitando a produção de “categorias fixas para formatar a a-moralidade constitutiva do inconsciente (polimorfia da subjetividade implicada pelo inconsciente) e garantir uma subjetivação ‘normal’” (Ayouch, 2019, p. 16).

É, portanto, justamente, o contexto político e histórico que o *psicanalismo* busca retirar de cena em sua fábula de uma psicanálise neutra, que “desdenha” e “esquece” não apenas do caráter irrevogável do político na psicanálise, mas ainda de uma psicanálise politizada, cujos movimentos dos anos 1920 e 1970 Gabarrón-Garcia (2023) busca recontar. Não nos interessa aqui diretamente uma retomada da história da psicanálise, mas antes demonstrar, conforme propõe o autor, que “o viés político da psicanálise é, na verdade, consubstancial a ela, inclusive – e talvez sobretudo – quando a psicanálise pretende evitá-lo e fracassa como psicanalismo” (Gabarrón-Garcia, 2023, p. 22).

Essa será uma das muitas respostas dadas a esse *psicanalismo*, como veremos ao longo dos próximos tópicos, que vão na esteira do que propomos chamar de uma retomada das raízes “profanas” da psicanálise, ou seja, daquilo que nela permanece sempre “aberto à revisão” (Freud, 1926/2014), resistindo ao que da psicanálise se fecha em seu próprio identitarismo sacralizante – atemporal, intocável e imutável – e que faz da historicidade e da política aspectos menores na compreensão do sofrimento psíquico e na revisão de seus próprios conceitos. A psicanálise como “contrário da exclusão” está em suas possibilidades de resgatar na teoria e prática psicanalítica a relevância dos

atravessamentos sócio-históricos na qualidade da vida psíquica. Trata-se, nas palavras de Ayouch (2019) de recuperar “o potencial não estabelecido e revolucionário da escuta analítica, cujas condições psicanalíticas podem ser ameaçadas pela institucionalização da psicanálise e da sua teoria” (p. 132-133). Os próximos tópicos serão organizados justamente buscando esquematizar alguns apontamentos que recuperam em sua história e em suas prerrogativas epistemológicas uma possível potência da escuta e das teorizações em psicanálise.

I.2. Potência da escuta e restituição do diálogo com as minorias

Cabe aqui, portanto, uma breve retomada do potencial da escuta analítica, buscando resgatar em sua própria história seus movimentos de “retirar do silêncio” sujeitos à margem e apontar como o enlace com o campo social sempre esteve presente na compreensão das produções sintomáticas. Essa reflexão nos é cara na medida em que ajuda-nos a evidenciar a direção epistemológica de nossa pesquisa, que busca resgatar da escuta dos sujeitos minorizados, bem como de suas manifestações, aquilo que estes nos informam sobre o laço social na contemporaneidade e seus efeitos de exclusão.

As pacientes históricas, paciente-emblema da emergência do discurso psicanalítico, nos fornecem base para argumentar como a psicanálise, desde suas origens tem a potência de retirada do silêncio dos sujeitos minorizados, mas que, para isso se dar, foi preciso haver uma consideração do contexto sócio-histórico que atravessava a sintomática endereçada por elas. A histeria desafiava o saber médico da época na medida em que seus sintomas não apresentavam um correlato orgânico que os explicasse, recusando uma sintomatologia estável. Na ausência de substrato anatomopatológico, os sintomas eram comumente referidos ao campo da simulação e da mentira, desqualificando-os em sua potencialidade de mensagem. Conforme defende Ayouch (2019), “através de seu corpo, elas endereçam, no século XIX, um pedido ao médico, mas também ao espaço social” (Ayouch, 2019, p. 83). Segundo o autor, Freud escuta este chamado e responde de forma política, não pela via de um “feminismo freudiano”, posto que as considerações freudianas sobre as mulheres não deixam de refletir certas concepções de gênero específicas de seu tempo, mas pela subversão da perspectiva médica que opera.

Essa subversão se dá na medida em que Freud (1900/2012), rompendo com o discurso de seu mestre, Charcot, irá propor uma investigação seguindo o caminho

discursivo da histérica, podendo vir a afirmar em *A interpretação dos sonhos* que “a teoria de todos os sintomas psiconeuróticos culmina na tese de que eles também devem ser compreendidos como realizações de desejo inconsciente” (p. 597). Logo, foi possível operar através desse encontro um deslocamento de referências de uma lógica da anatomia para uma lógica da representação, de modo que, segundo Birman (1991), “o importante passa a ser como o histórico vivencia sua corporalidade, ou seja, de que maneira investe as diferentes partes do corpo e as significa como superfícies dotadas de significação” (p. 141).

O método clínico a partir daí não mais visa a correção e a subtração dos sintomas, como formações parasitárias, mas confere à loucura um lugar no universo da palavra e do sentido. A loucura expõe assim “algo que diz uma verdade que não pode ser dita de outra forma” (Birman, 1991, p. 158), mesmo que o próprio louco não reconheça na materialidade de seus sintomas o que está sendo formulado. Ao reconhecer o estatuto de verdade do sintoma, cabe à clínica psicanalítica fornecer a possibilidade para que estas expressões sejam incorporadas ao plano da palavra, recuperando o seu sentido esquecido. Esse deslocamento para o plano da palavra é um momento decisivo para o nascimento do método clínico psicanalítico, o que começa a se constituir desde o método catártico até a associação livre, pela contribuição de pacientes tais como Anna O. e Emmy Von N.

A palavra que detém o saber sobre a origem dos sintomas e do sofrimento deixa de ser a do médico, de modo que a terapêutica não mais vai se centrar na palavra do terapeuta, configurando-se aqui o que vem a ser denominado “*talking cure*” por Anna O., já anunciando a importância fundamental que a fala do paciente adquire dentro do método psicanalítico. Desdobra-se, desse ponto, um fato fundamental e complementar do encontro analítico e que é bem representado pelo emblemático “fique quieto!”³ enunciado por Emmy von N. a Freud. Considerando que a terapêutica se baseia no que é dito pelo paciente, isso significa, conseqüentemente, que alguém deve escutá-lo atentamente, testemunhar o valor e a legitimidade de sua fala. Nas palavras de Viderman (1990), “não é possível que dois falem ao mesmo tempo; quando se quer que um fale, é indispensável que o outro se cale” (p. 41). O que pode ser daí construído por Freud diz respeito ao lugar do analista, ao qual concede o lugar da escuta.

³ “Bastante agastada, me diz que eu não devia perguntar sempre de onde vinham isso ou aquilo, mas sim deixá-la contar o que tinha a me dizer. Aquiesço e ela prossegue, sem preâmbulo (...)” (Freud, 1895/2016, p. 96).

Dar a palavra à histeria e colocar-se em posição de escuta é essencialmente um gesto político diante de um contexto sócio-histórico no qual as mulheres são recorrentemente silenciadas. Trata-se, portanto, de escutar na manifestação sintomática, um conflito atravessado pelas exigências do campo social, por um conjunto de normas que ao prescreverem uma “idêntica conduta sexual” (Freud, 1908/1976) incompatível com o funcionamento perverso-polimorfo e com os desvios que constituem o próprio movimento pulsional, produz toda uma gama de sofrimentos neuróticos. É o que Freud (1908/1976) irá apontar em “A moral sexual civilizada e a doença nervosa moderna”, texto no qual organiza seus desenvolvimentos em torno da tese de que a moral sexual se caracterizaria como responsável por uma coerção nociva das pulsões sexuais, participando do engendramento de toda uma série de “doenças nervosas” na modernidade.

Ao longo desse texto, Freud (1908/1976) indica que o avanço do processo civilizatório se deu de forma articulada à evolução do tratamento da sexualidade, sendo possível distinguir três estádios de civilização a partir da evolução da pulsão sexual que vão desde sua livre manifestação, passando por uma restrição da mesma ao objetivo da reprodução, para enfim chegar-se a um terceiro estágio, que corresponderia à moral sexual “civilizada” da atualidade, no qual só a reprodução legítima é admitida como meta sexual. A sexualidade “normal” diria respeito à “sexualidade que é útil à civilização” (Freud, 1908/1976). Assim, a compreensão da sexualidade desviante só pode se dar pela consideração de que se trata de uma sociedade que reduz o sexual à dimensão reprodutiva e que preconiza que essa redução seria, em alguma medida, “útil” a todos aqueles que a integram.

Tal fato é logo em seguida questionado por Freud ao afirmar que essa exigência de uma “idêntica conduta sexual” se situa muito além do que a imensa maioria das pessoas conseguem atender, apesar de seus esforços de sublimação, o que resulta na produção de uma série de adoecimentos psíquicos. Em suas palavras: “esses indivíduos teriam sido mais saudáveis se lhes fosse possível ser menos bons” (Freud, 1908/1976, p. 197). Freud (1908/1976) estava atento ainda, nesse texto, às diferenças da aplicação dessa “moral sexual” no caso das mulheres, denunciando que as sanções eram menos severas diante das transgressões masculinas, tornando mesmo necessário admitir o que denomina como “moral dupla”. Em suas palavras:

A experiência mostra que, com muita frequência, eles recorrem – embora com relutância e em segredo – à parcela de liberdade sexual que

lhes é concedida até mesmo pelo código sexual mais severo. Essa moral sexual ‘dupla’ que é válida em nossa sociedade para os homens é a melhor confissão de que a própria sociedade não acredita que seus preceitos possam ser obedecidos (Freud, 1908/1976, p.180).

O código moral imposto pela civilização de que a sexualidade precisa se restringir à reprodução em situações legitimadas pela instituição do casamento, e que pune com maior severidade as mulheres por suas transgressões, impõe uma exigência que seria inviável do ponto de vista psíquico. Afinal, o próprio campo pulsional só se estabelece através do desvio do plano somático e da meta da reprodução sexual. Freud (1908/1976) depreende desse ponto que a neurose se torna assim um refúgio ao conflito vivido pelas mulheres entre seus desejos e seus sentimentos de dever. Só assim a clássica conflitiva neurótica assume seu pleno sentido, evidenciando que aquilo que se impõe como inconciliável ao aparelho psíquico, objeto de repressão, diz de uma tentativa de manter uma imagem de si “conciliável” com as demandas e exigências da realidade social.

A constituição da base teórica psicanalítica está, portanto, intimamente vinculada à escuta da dimensão política da conflitiva neurótica. Essa conflitiva assume, no entanto, outras bases no decorrer da teoria psicanalítica, transmutando-se do conflito entre as pulsões sexuais e as pulsões de autoconservação, às pulsões de vida e pulsões de morte. É onde se situará o texto do “Mal-estar na civilização” (1930), no qual, mais uma vez, Freud empreende uma leitura social crítica da modernidade buscando abrir vias de compreensão do mal-estar produzido nas sociedades modernas. Birman (2005) coloca em destaque, justamente, que ambos os ensaios se centram na problemática do mal-estar situada no âmbito histórico e cultural da modernidade; no entanto, há, entre um e outro, um deslocamento entre uma leitura do conflito centrada no recalque das pulsões sexuais e outra centrada na economia da pulsão de morte.

Segundo esse autor, em “A moral sexual civilizada e a doença nervosa moderna”, faz-se presente a hipótese de que a psicanálise poderia oferecer uma resposta resolutiva ao mal-estar na civilização, podendo haver uma harmonia a ser conquistada entre os dois polos, enquanto, em “Mal-estar na civilização”, essa resolução é posta em questão. Birman (2005) aponta para uma transformação na maneira de encarar esse conflito, de manejá-lo, que assume uma dimensão incurável, sendo necessária uma “espécie de gestão interminável e infinita do conflito pelo sujeito” (p. 209). Logo, se o mal-estar está sempre remetido na obra freudiana a um conflito dos polos da pulsão e da civilização, em “Mal-estar na civilização” é colocada a impossibilidade da harmonia entre os interesses do sujeito e da civilização, sendo o caráter inelutável do desamparo seu correlato.

A partir daí não restará qualquer ideal que possibilite a unificação do sujeito à civilização, o que resultou, conforme aponta Gabarrón-Garcia (2023), muitas vezes, em leituras que reduziam a complexidade dos fenômenos de exclusão e violência social como “antes de tudo, um fato da estrutura dos homens” que se caracterizaria por um ‘pendor à agressão’” (p. 97). O autor denuncia o perigo de uma naturalização do conceito de pulsão de morte que faça supor que não há saída aos problemas sociais uma vez que o "Mal" estaria no homem, resultando em uma explicação genérica e a-histórica que toma a presença da pulsão de morte no psiquismo como afirmadora de uma violência irreduzível das relações sociais e da destrutividade inerente aos conflitos políticos. Frente a isso, as soluções apresentadas são de resignação, variando de um pessimismo a um "indiferentismo" que, segundo propõe Gabarrón-Garcia (2023,) não são nem posturas nem leituras anódinas.

Considerar o contexto sócio-histórico ajuda a situar a emergência de determinado conceito. É nesse sentido que o autor retraça o contexto sócio-histórico de construção dessa “virada” freudiana que acompanha a postulação da pulsão de morte, apontando tratar-se de um momento de forte desilusão no campo político, “tanto maior quanto a grandeza das esperanças nutridas e das energias investidas” (p. 99). Isso porque trata-se de um texto que vem na esteira de um momento político fortemente revolucionário no qual “impérios e monarquias aparentemente imutáveis e estabelecidos para a eternidade são derrubados por revoluções comunistas e socialistas” (Gabarrón-Garcia, 2023, p. 31). Está em marcha um movimento mundial, testemunhado pelas revoluções sociais do pós-guerra que o movimento psicanalítico acompanha, conforme nos lembra Gabarrón-Garcia (2023), trazendo à memória a realidade das práticas psicanalíticas engajadas – a exemplo das dezenas de policlínicas que surgirão em toda a Europa. Tais clínicas proliferam após o Congresso Psicanalítico Internacional de 1918, no qual é Freud quem reconhece a pouca extensão da ação terapêutica e a limitação às camadas superiores da sociedade e preconiza sua ampliação. Em tal congresso que ocorre pouco tempo após a revolução bolchevique de 1917, Freud (1919/2010) afirma: “pode-se prever que em algum momento a consciência da sociedade despertará, advertindo-a de que o pobre tem tanto direito ao auxílio psíquico quanto hoje em dia já tem a cirurgias vitais” (p. 290-291).

Se havia, portanto, aí, um horizonte de transformação social e a aposta em um engajamento político, 1930, no entanto, é marcado por um “momento de reversão rumo à barbárie social” (p. 97):

Os movimentos progressistas na Europa Ocidental já se dispersaram, o antissemitismo ganha terreno quase que por toda a parte. Freud já não alimenta grande esperança quanto ao futuro. A experiência da Rússia revolucionária, em que ele havia acreditado e que tinha entre seus objetivos estabelecer a educação religiosa a que ele aspirava, fechou-se em violento autoritarismo. Freud parece, então, aplicar literalmente o que havia anunciado em *O futuro*: “Se o resultado for insatisfatório, estarei disposto a desistir da reforma e voltar ao julgamento anterior, puramente descritivo: o homem é um ser de inteligência fraca, governado por seus desejos instintuais” (p. 97).

A presença do conflito recentrada sob a luta entre *eros* e *tanatos* nos dá notícias do sofrimento psíquico que se impõe diante da barbárie que novamente se alastra e coloca radicalmente a questão da destrutividade. Destrutividade identificada tanto no registro teórico geral como o mal radical de Kant, a banalidade do mal de Arendt, assim como pelas suas manifestações em nível individual, por exemplo, pela preponderância dos funcionamentos “além do princípio do prazer” (Freud, 1920), e das respostas pela via do ato e do corpo, pela insistência da compulsão à repetição, e no nível coletivo, frente a um aumento das violências, adicções e radicalismos. O que gostaríamos de destacar, no entanto, é a articulação dessas manifestações individuais e coletivas à cena política da época, criticando uma leitura que reduza a complexidade desses fenômenos sócio-históricos a uma violência natural ao humano como explicativa de um esgotamento das possibilidades de transformação. A presença do conflito, afinal, não impede a transformação; pelo contrário, ele também pode incitá-la, servir de indicador de algo que se mostra inconciliável do ponto de vista da cena social ou que nos formatos do laço social produza formas importantes de destrutividade.

Ao acompanhar esses textos, buscamos entrelaçar de forma breve e limitada, algumas modalidades de sofrimento psíquico tratadas na clínica psicanalítica e seu contexto sócio-histórico, argumentando que o arcabouço teórico ao qual deram luz não pode ser pensado como trans-histórico ou transcultural, situando-se em um período histórico e em uma localização geográfica precisa. Buscamos com essa explanação um resgate do caráter fundamental do viés histórico e político na produção e na escuta do sofrimento psíquico e na subsequente formulação das teorias e práticas psicanalíticas.

É a partir desse entendimento que consideramos que os sujeitos “excluídos” endereçam à cena social aquilo que esta silencia, e que afirmamos ainda a potência do discurso psicanalítico de escutá-las mas, para tal, este precisa reconhecer sua indissociável imbricação com o histórico/político, fazendo valer ferramentas que permitem um descentramento do sujeito universal. É o que propomos abordar no próximo

tópico, fazendo breve incursão nas ferramentas epistemológicas que podem nos auxiliar a abordar a problemática da exclusão a partir da compreensão dos excluídos como sujeitos e não apenas reduzindo-os a objetos de pesquisa sobre os quais iremos nos debruçar. Tal consideração aponta a direção de nossa pesquisa, que busca fazer o caminho contrário aos cânones hegemônicos, não mais partindo do centro à margem, mas da margem ao centro, movimento que, como veremos ao longo do próximo tópico, também se revela parte constitutiva de uma epistemologia psicanalítica.

I.3. Aberta à revisão: borda, parcialidade e posterioridade

Ao longo deste tópico buscaremos demonstrar como as ferramentas teóricas da psicanálise podem contribuir ao debate acerca da cena social, tal como aquele referente aos fenômenos de exclusão. Para tal, retomaremos alguns aspectos que consideramos cruciais em seu objeto de estudo, o sujeito psicanalítico, e que nos permitem iluminar um modo como, a partir dele, os conceitos e bases psicanalíticas se constroem. Dentre os inúmeros aspectos que poderiam ser levantados acerca do sujeito psicanalítico, destacamos o conceito de pulsão, pelo que identificamos de sua potencialidade de permanente destituição de qualquer saber instituído, revelando a parcialidade de qualquer conhecimento, e a noção de posterioridade, enquanto modelo de historicidade psicanalítica que possibilita infundável ressignificação e abertura do passado.

Em “A questão da análise leiga: conversações com uma pessoa imparcial”, Freud (1926/2014) explana sobre suas considerações em torno da questão de se a análise deveria ser praticada apenas por médicos ou permitida para leigos, ou seja, não médicos. Já de início o autor nos adverte: “essa questão é condicionada pelo tempo e pelo lugar” (p. 125). Por tal advertência, Freud busca apontar que há uma questão da cultura e da lei de cada país envolvido e que ele fala a partir do território austríaco no qual há uma lei preventiva que impossibilita a prática da análise por não médicos. Freud segue sua argumentação apontando que há complicações com que a lei não se preocupa e, segue, em diálogo com uma pessoa *imparcial*, buscando evidenciá-las. Não nos interessa aqui retomar seu caminho argumentativo e suas considerações, mas antes situar o contexto a partir do qual Freud formula a ideia de que as hipóteses psicanalíticas seriam “abertas à revisão”, afirmando que “o valor de tal ‘ficção’ – como o filósofo Vaihinger a denominaria – depende do quanto se pode conseguir com ela” (p. 140).

Com isso, parece-nos profícuo depreender que as noções psicanalíticas não são noções fechadas e eternas, ou que digam de uma estrutura psíquica descolada das relações de poder que se organizam em dada cena histórica, mas deveriam estar sujeitas a uma abertura e à reformulação baseada “no quanto se pode conseguir com ela”. Se muito se pode alcançar através das noções psicanalíticas, muito se pode limitar e violentar através delas, como nos propusemos a argumentar anteriormente. Sendo assim, conservar a abertura própria às origens “profanas” da psicanálise parece-nos imprescindível como posicionamento epistemológico que leva em conta, conforme afirma Freud (1926/2014) que “na psicanálise sempre houve um liame indissolúvel entre a cura e a pesquisa (...) não se podia tratar sem aprender algo de novo” (p. 226).

Essa mesma abertura preconizada nesse texto pode ser depreendida de “Pulsões e seus destinos” quando Freud (1915/2013), antes de apresentar uma delimitação desse conceito, tece considerações sobre o fazer científico e denuncia que “o progresso do conhecimento, entretanto, não tolera nenhuma rigidez nas definições. Como nos ensina de modo brilhante o exemplo da Física, também os “conceitos fundamentais” firmemente estabelecidos passam por uma constante modificação de conteúdo” (p. 17). Curiosamente, no mesmo texto em que descreve um certo movimento da construção teórica da psicanálise, Freud trata ainda dos desvios e do movimento próprio ao pulsional e seus destinos, colocando lado a lado os movimentos da pesquisa em psicanálise e os movimentos de seu próprio objeto de estudo.

Essa infiltração pelo pulsional é explicitada ainda por Birman (2011) ao analisar os limites da experiência analítica, fornecendo elementos para pensar os efeitos que seu estabelecimento produz na articulação entre aquilo que estaria incluído e excluído desse campo. O autor propõe uma leitura que compreende duas versões desses limites: a primeira versão seria relativa ao limite como fronteira, enquanto a segunda seria relativa ao limite como borda. O limite enquanto fronteira assume o sentido claro de uma limitação efetiva que delinea um campo de positividade com fronteiras seguras e bem estabelecidas. Nesse sentido do termo, o limite tem por correlato a delimitação de um território em seu interior; traça uma linha definida por sua continuidade e ausência de fissuras ou fendas, que o separaria, sem confusões ou sobreposições, de outros territórios.

Birman (2011) se refere à figura do Estado para esclarecê-lo, uma vez que sua soberania e legitimidade estariam diretamente relacionadas a suas fronteiras seguras e bem estabelecidas, definindo aí sua esfera efetiva de poder pautada pela soberania. Esse modo de delimitar a experiência analítica, sua prática clínica e pesquisa, é referido à

institucionalização da psicanálise. Em sua segunda versão do limite, Birman (2011) propõe aproximá-lo ao registro borda, como condição concreta de possibilidade da existência da experiência psicanalítica, apresentando-se assim como questão à qual esta experiência estaria permanentemente confrontada. Nesse caso, esta seria marcada fundamentalmente pela descontinuidade e pela porosidade, permitindo expansões e retrações da territorialidade, de maneira a subverter as oposições entre os registros interno/externo e dentro/fora. Nas palavras de Birman (2011):

Com efeito, se na primeira versão o limite como fronteira delimitaria de maneira estrita a oposição entre os registros do interno e do externo, assim como entre os registros do dentro e do fora, pelo estabelecimento de territorialidades limítrofes; em contrapartida, na segunda versão, o espaço poderia se expandir e se retrair pelos imperativos colocados pela vida, pelo outro, pela sociedade e pela política (p. 17).

Essa retração e expansão constantes remetem o autor à ideia de movimento – o movimento psicanalítico apareceria como correlato nesse caso – a partir do qual a psicanálise se diferencia e se sobrepõe aos campos da medicina, psiquiatria, psicologia, ciências humanas, filosofia, realizando diferentes operações para recortar e remanejar as fronteiras desses territórios instituídos, sempre relançando as oposições interno/externo, dentro/fora. Esse movimento é, segundo Birman (2011), correlato ao objeto mesmo da experiência analítica. O sujeito psicanalítico é animado pela pulsão, essa força que exige perpetuamente um trabalho e se inscreve nas bordas do aparelho psíquico, entre os registros do somático e do psíquico, recortando-os e remanejando-os sem se identificar com a positividade desses territórios. E é justamente sobre o solo do conceito de pulsão que o sujeito freudiano emerge enquanto sujeito dividido, não por uma fronteira estanque, mas por limites que lhe exigem constante movimento, confrontando-o permanentemente em sua experiência de si com e como um outro. Segundo propõe Birman (1997), a pulsão faz do sujeito um destino e não uma origem, “um projeto inacabado, se produzindo de maneira interminável, se apresentando sempre como finitude face aos seus impasses, confrontado ao que lhe falta e ao que não é” (p. 37).

Dessa forma, tanto o saber psicanalítico como seu objeto de estudo são animados pelo pulsional e se situam no registro da borda, um operador interessante na medida em que traz à luz uma compreensão fundamentada no sujeito psicanalítico na qual o que se inclui em seu interior só se institui pelo permanente contato com o que lhe é exterior, reconfigurando-se a todo momento seu território. Conforme denuncia a leitura psicanalítica do sujeito, qualquer fechamento identitário tem o valor de ficção – ficções

necessárias que organizam de forma mais ou menos estável o campo pulsional, porém sempre inacabadas e parciais. O sujeito do inconsciente é um sujeito dividido, ele se constitui num gesto duplamente estruturante e alienante no qual o outro ocupa lugar primordial. A alteridade é condição de possibilidade do advento do sujeito o que o retira da condição de "senhor de sua própria morada" e o lança numa interminável construção de si transitando entre o mesmo e o diferente, entre identidade e alteridade, entre continuidade e descontinuidade.

Essa leitura do sujeito, que pode ser estendida à própria experiência psicanalítica, traz importantes aportes epistemológicos. Ayouch (2019) reconhece esse ponto pela indicação de uma contribuição recíproca entre a psicanálise e os estudos decoloniais: “se esses destacam as exclusões possivelmente perpetradas pela psicanálise, esta oferece, através da sua epistemologia, uma dessencialização das identidades que se revela útil para os estudos pós-coloniais” (p. 192). As identidades são consideradas aqui em seu papel estratégico, seja como estratégia política, seja, em certa medida, como estratégia necessária ao sentimento de continuidade de si, mas, de qualquer forma, afastando-a de toda ontologia.

Essa dessencialização das identidades, pelo reconhecimento do papel da alteridade na constituição do psiquismo, mostra-se cara ainda, conforme argumenta Bairrão (2011), na consolidação de “uma metodologia à altura das disciplinas científicas cujo ‘objeto’ não seja uma coisa, mas sim alguém” (p. 345). Conforme afirma o autor, o objeto de estudo da psicanálise é, de certo modo, impossível de objetivar, isso porque o sujeito só aparece deslocado na forma de Outro. Trata-se, no entanto, de um Outro “furado”, ao qual algo sempre escapa e cujo furo remete ao próprio sujeito, que tem um estatuto precário, atravessado constitutivamente pelo que não é “eu”. A compreensão psicanalítica do fechamento identitário expõe o paradoxo desse “não eu” que é constituinte de “si”. Dessa forma, o sujeito só pode se pensar enquanto outro, ao mesmo tempo que “o sujeito não pode reduzir-se à sua inscrição num conjunto de marcas que, relativamente a outras, signifiquem-no”, ou seja, algo nele recusa qualquer objetificação. Nas palavras do autor:

Nenhum significante sequer pode ser o representante de si mesmo a não ser distinguindo-se de si, ou seja, sendo outro separado da sua própria inscrição, Outro de si mesmo. Essa irrealização do Outro, que torna precário o estatuto do próprio ser, está a serviço de uma noção de alteridade à altura de dar conta da ferida da relação do sujeito consigo mesmo. Nenhuma soma de um com outro pode totalizar-se numa cifra

qualquer, de um dois adicionado, ou conduzir a uma sonhada união. (p. 350).

Quando o sujeito assume a forma de Outro, de objeto de um saber, algo, portanto, sempre escapa. Como consequência, conforme afirma Bairaão (2011), qualquer saber, que parta de uma epistemologia psicanalítica, estará sempre articulado a um sujeito incapturável, desejante, que emerge em significantes (o Outro), mas não se reduz a eles, recusando o estatuto de “coisa”. Esse ponto nos ajudará a pensar uma abordagem dos sujeitos que buscamos escutar em nossas investigações, buscando manter com eles uma forma de diálogo que não os capture, por completo, no lugar de objetos e que leve em consideração que qualquer demarcação de um território, qualquer fechamento de sentido, a partir do discurso da psicanálise, é sempre provisório e parcial, marcado por uma abertura a reformulações.

Laplanche (1998) adiciona ainda um apontamento importante para esse debate trazendo a noção de posterioridade como base de uma compreensão da epistemologia psicanalítica. O autor afirma que o movimento de descoberta em psicanálise não é cronológico, “tudo pode ser questionado de novo e, inversamente, o assim chamado “ignorado” é o que é “o sempre sabido” (p. 7). Dessa forma, ao empreender a construção do saber psicanalítico é preciso fazê-lo por meio de um conceito central na historicidade freudiana que é o de posterioridade, de modo que qualquer procedimento de saber, de si ou do outro, só se efetiva parcialmente e *a posteriori*. É justamente preservando sua parcialidade, ou seja, a abertura a uma constante revisão, que a potência de ressignificação e criação de uma historicidade psicanalítica se institui.

Nesse sentido, o autor propõe que as descobertas jamais são tão descobertas quanto se acredita, quanto o próprio Freud acreditava que fossem, uma vez que só são identificadas posteriormente (Laplanche, 1998). Tal como seu objeto de estudo, animado pelos movimentos pulsionais e pela lógica do inconsciente, a investigação psicanalítica não tem um progresso linear e contínuo, uma vez que a tendência progressiva é acompanhada por uma tendência regressiva, colocando em evidência as resistências e conflitos que acompanham a busca de saber seja do sujeito em análise, seja do pesquisador. O movimento de teorização em psicanálise acompanha aquele próprio à experiência analítica, sendo constituído pelo objeto mesmo que busca apreender, mas que a cada vez que o tenta, lhe escapa e só ganha uma forma fechada *a posteriori*, sendo, logo em seguida, posto novamente em questão.

Qualquer formulação de uma verdade única e universal parece-nos, nesse sentido, um contrassenso à pluralidade entreaberta pela compreensão do sujeito psicanalítico, tanto pela via da pulsão, quanto pela via da historicidade do *a posteriori*. Essa compreensão da posterioridade e da parcialidade de qualquer saber que se pretenda psicanalítico nos é importante na medida em que conserva a abertura à revisão traçada por Freud. É através dessa compreensão que podemos ainda revisitar seu endereçamento a uma pessoa *imparcial*, distanciando-a da ideia de neutralidade, para compreendê-la como um gesto de abertura ao diálogo com um interlocutor de “fora” do meio psicanalítico, alguém que ele reforça não ser seu partidário. É justamente essa a posição de uma psicanálise que leva em conta sua constante hibridação pelo que lhe é externo (Ayouch, 2019), que traça e retraça suas fronteiras teóricas considerando, não apenas aquilo que lhe interroga de “dentro”, mas sobretudo, as questões que lhe são endereçadas de fora, o que se entrelaça, conforme evidenciamos nos tópicos anteriores, com o uso de uma base epistemológica situada e informada pela história e política (Beer; Ambra, 2021). Trata-se de uma ressalva importante, dado que o valor da ficção não depende apenas de sua capacidade elucidativa, mas de como é apropriada pelas relações de poder, ou seja, do lugar que pode ter na composição dos saberes legitimados.

Buscamos, com essas elucidações, destacar que a contribuição ou subversão, pelo discurso psicanalítico, da lógica excludente que tomamos por objeto de investigação depende da forma como suas ferramentas teóricas e epistemológicas são articuladas. Gostaríamos de marcar com essa posição a necessidade de um discurso crítico dos processos de exclusão, que não tenda a fazer da marginalidade social um problema a ser tratado isoladamente, como uma “formação parasitária”, apagando seus determinantes sociais e propondo soluções que visam a correção e a subtração dessa “sintomática social” a partir de referenciais hegemônicos. Cabe, ao contrário, dar lugar no universo da palavra e do sentido a esses fenômenos de exclusão, restituindo sua qualidade de mensagem endereçada à cena social. Não buscamos com isso, “falar em nome de/dar voz a”, o que pode incorrer em um discurso de vitimização e infantilização, como nos adverte Longhini (2022), mas depreender da “margem” elementos que façam repensar as dinâmicas operantes no fenômeno da exclusão/pertencimento em que se conjugam, de maneira indissociável, os eixos da exclusão/inclusão e do dentro/fora.

Encontramos apoio aqui na proposta de uma “antropologia da hegemonia e da dominação” de Curiel (2014), a partir da qual defende a importância de deslocarmos de uma abordagem que exponha à exaustão os sujeitos subalternizados, reduzindo-os à

condição de objeto e a uma denominação generalizada, para uma reflexão acerca dos mecanismos que estruturam os processos de hegemonia e dominação. Para tal, exploraremos no próximo capítulo alguns elementos que nos ajudam a situar os processos de exclusão na contemporaneidade, sustentando a hipótese de que estes são marcados pela insistência de uma lógica moderno-colonial, lógica trabalhada no discurso freudiano pela análise crítica do laço social na modernidade e do mal-estar a ele atrelado. Partiremos da problemática endereçada pelos sem Estado e refugiados à cena social, problemática centrada no campo do pertencimento, em direção a uma análise interdisciplinar que tome as bases que sustentam o laço social como objeto de investigação, sempre atentos aos destinos da alteridade na imbricação entre a economia psíquica e política.

Capítulo II

Civilização e barbárie: caminhos e descaminhos

Temos argumentado a favor do caráter indissociável dos registros psíquico e sociopolítico, da relevância do contexto histórico na construção do saber psicanalítico mostrando de que maneira suas ferramentas epistemológicas podem elucidar uma análise atenta a esses aspectos. É imprescindível, portanto, situar os impasses colocados pelos fenômenos de exclusão social a partir de sua imbricação com a cena histórica e política. Não estamos referidos a um fenômeno abstrato e atemporal que discrimina os corpos de maneira aleatória, mas de um fenômeno que se manifesta em suas incidências físicas, psíquicas e materiais de forma articulada às normas sociais e aos regimes de poder.

A noção de exclusão é polissêmica, muito difundida nas ciências humanas e sociais, sem que haja univocidade quanto à sua significação, de modo que uma de nossas tentativas será traçar algumas coordenadas dessa noção capazes de balizar seu uso ao longo desta tese. Essa análise será empreendida inicialmente “de dentro” do pensamento psicanalítico, ou seja, apontando quais conceitos e articulações teóricas são mobilizados no interior da psicanálise para abordar esses fenômenos. Em seguida, daremos continuidade à nossa investigação através da interlocução com outros campos discursivos, trabalhando a partir das bordas da psicanálise, indicando como a questão da exclusão social interroga o arcabouço teórico da psicanálise e os limites de seu discurso.

II.1. Da horda ao Estado⁴

II.1.1. Do advento da civilização à indissolubilidade do mal-estar

Ao propormos uma análise acerca do eixo pertencimento-exclusão, somos convocados a investigar o que produz vínculo entre os sujeitos e sobre que bases se sustentam sua união em uma comunidade. Centramos nossa reflexão, portanto, no laço social enquanto operador da articulação entre os registros individual e social, noção de interface entre os fenômenos sociais e as manifestações psíquicas individuais. A união

⁴Subtítulo inspirado em Enriquez (1990), intitulada “Da horda ao Estado: Psicanálise do vínculo social”.

dos sujeitos sob a forma de uma comunidade é trabalhada por Freud, sobretudo, a partir da categoria de civilização, cujas prerrogativas são delineadas em constante tensão e antagonismo a um estado a ela incompatível, representado pela categoria de barbárie. É importante indicar que, através da noção de civilização, em voga no imaginário europeu da época, Freud analisa criticamente o laço social na modernidade, ao mesmo tempo em que acompanha a profunda crise social, política e epistemológica de seu tempo. Sua leitura, portanto, não é linear, mas se transforma a partir dos impasses encontrados na interface social-clínica.

O advento da comunidade civilizada é trabalhado em “Totem e tabu” (1913/2020) através do mito de passagem de um tempo primevo em que imperavam as relações de força e as relações sexuais não controladas para a efetiva ordenação simbólica da força pulsional sob a forma do contrato social. Esse texto parte de “um estado social em que a força fazia lei” (Koltai, 2018, p. 47), ou seja, de uma horda primitiva dominada por um macho que gozava de um monopólio sexual absoluto e que submetia todos à sua lei, e chega à substituição do poder do indivíduo pelo poder da comunidade que passa a se chamar “Direito” (Freud, 1930/2010). O centramento do poder nas mãos da comunidade é um passo decisivo para o deslocamento da barbárie à civilização, a partir do qual a comunidade não mais se estrutura a partir do medo e da obediência à tirania da força patriarcal, mas pela via da pactuação entre pares.

O núcleo central dessa operação é o assassinato do chefe da horda, ser onipotente ao qual nenhuma interdição se impõe. Nesse ato fundador, aqueles, antes submissos, se reúnem em sua impotência e ódio comum pelo chefe tirano realizando coletivamente aquilo que individualmente nenhum deles seria capaz de fazer (Freud, 1913/2012). Como afirma Enriquez (1990), o nascimento da comunidade de irmãos é correlativo a um crime cometido em comum a partir do qual os seres submissos, excluídos da sexualidade e da palavra, se identificam uns com os outros e reconhecem o vínculo libidinal que os une no ódio comum contra o pai. O festim totêmico marca essa transformação já que “ao comerem juntos da mesma carne, os irmãos se reconhecem definitivamente como tal, isto é, em *igualdade*, repartindo os despojos, unidos pelo mesmo sangue” (Enriquez, 1990, p. 33).

No entanto, o pai odiado é também amado e admirado, de modo que “depois que o eliminaram, satisfizeram seu ódio e concretizaram o desejo de identificação com ele, os impulsos afetuosos até então subjugados tinham que impor-se” (Freud, 1913/2012, p. 219). Como fenômeno correlato, assistimos a um arrependimento comum dando origem

à consciência de culpa expressa justamente nesse conflito, próprio à presença simultânea dos sentimentos de amor e ódio. O tabu vem revelar essa ambivalência entre atraente e temível, entre o desejo de transgressão e sua renúncia pela via da consciência moral cuja presença evidencia, nas palavras de Enriquez (1990), que “não basta renunciar uma vez, é preciso aprofundar-se na renúncia” (p. 38).

Conforme destaca o autor, uma vez que os irmãos se encontram reunidos ressurgem em cada um deles o desejo de ocupar o lugar do pai: “o sangue do onipotente corre na veia de todos” (Enriquez, 1990, p. 32). Dão-se conta duplamente de que o que cada um almejava em segredo era ocupar esse lugar onipotente, que recusa qualquer relação de alteridade, ao mesmo tempo em que, se não renunciassem a essa satisfação incestuosa e à violência como meio de consegui-la, acabariam por se exterminar mutuamente. É sobre esse solo conflituoso que se erige a civilização, que vive do assassinato e da repressão do assassinato, do desejo insatisfeito e da vontade de transgressão das normas (Enriquez, 1990). Trata-se de um conflito situado entre o registro da pulsão e o da civilização, já trabalhado por Freud em “A moral sexual civilizada e a doença nervosa moderna” (1908/1976), e que será retomado em “Mal-estar na civilização” (1930), dessa vez sob a égide do conflito entre *Eros* e *Thanatos*, a partir do qual o trabalho civilizatório vem a se defrontar com a destrutividade da pulsão de morte.

Ao longo desse texto Freud reafirma a necessidade do trabalho civilizatório de regulação dos impulsos agressivos e sexuais, dando destaque ao sentimento de culpa enquanto regulador social, na medida em que este se erige como meio primordial pelo qual a civilização “controla então o perigoso prazer em agredir que tem o indivíduo, ao enfraquecê-lo, desarmá-lo e fazer com que seja vigiado por uma instância no seu interior, como por uma guarnição numa cidade conquistada” (Freud, 1930/2010, p. 92). Essa internalização dos interditos é, no entanto, fonte importante de sofrimento para os indivíduos, de modo que Freud (1930/2010) defende que o sentimento de culpa consiste no problema mais importante da evolução civilizatória, afirmando que “o preço do progresso cultural é a perda de felicidade, pelo acréscimo do sentimento de culpa” (p. 106).

Afinal, a aceitação das renúncias derivadas de nosso pertencer à civilização é tanto condição da busca pelo prazer quanto empecilho intransponível à felicidade. Nas palavras de Freud (1930/2010):

Boa parte da peleja da humanidade se concentra em torno da tarefa de achar um equilíbrio adequado, isto é, que traga felicidade, entre tais

exigências individuais e aquelas do grupo, culturais; é um dos problemas que concernem ao seu próprio destino, a questão de se este equilíbrio é alcançável mediante uma determinada configuração cultural ou se o conflito é insolúvel. (p. 58)

A harmonia definitiva entre os registros do indivíduo e da sociedade é posta em questão, sendo o caráter insolúvel do mal-estar seu correlato. Diante da impossibilidade de se abolir as tendências agressivas do humano, a guerra está sempre presente no horizonte do espaço social, de modo que a oposição entre direito e violência empreendida em “Totem e tabu” vê-se posteriormente questionada por Freud. Em carta a Einstein (1932/2010) afirma que o direito ainda hoje não pode prescindir do amparo da força, o que explicita a impossibilidade de superação absoluta da violência mediante transferência do poder para a comunidade. Isso ocorre não apenas pelo fato de a própria comunidade ser fonte de violência – “pronta a se voltar contra todo indivíduo que a ela se oponha” (Freud, 1932/2010, p. 421) – mas também porque “desde o princípio a comunidade abrange elementos de poder desigual, homens e mulheres, pais e filhos (...), senhores e escravos” (Id., *ibid.*, p. 422). Como consequência, o direito da comunidade não se opera em uma base de igualdade, mas expressa a desigualdade das relações de poder que lhe constituem, de tal modo que “as leis são feitas por e para os que dominam, reservando poucos direitos aos dominados” (*loc. cit.*).

A partir da leitura do mito de advento da civilização e dos apontamentos em torno do mal-estar a ela inerente tornam-se evidentes as contradições e os consequentes deslocamentos da noção de civilização ao longo da obra freudiana. Cabe precisarmos, a partir desse percurso, alguns elementos fundamentais. Primeiramente, a noção de civilização se delineia em seu antagonismo ao polo da barbárie e da guerra, ambos referidos, no discurso freudiano, a uma “selvageria” do campo pulsional, obstáculo central ao trabalho civilizatório. A ameaça representada pelo campo da pulsão só pode ser compreendida em sua desarticulação, mais ou menos radical, à ordem simbólica. Logo, aquilo que é fonte de perigo é ainda, por este fato, um elemento agregador, dado que a vida em comum apresenta-se como meio de defesa minimamente eficaz às suas ameaças. A comunidade, afinal, figura como construção simbólica que provê anteparo àquilo que, por sua opacidade, acaso, ou magnitude de força, pode vir a operar um transbordamento das capacidades representativas, tendo, portanto, qualidade “protetiva”.

Em segundo lugar, o pertencimento à civilização está intimamente referido à renúncia conjunta a um lugar narcísico de onipotência, regido pelo ego ideal a partir do

qual o sujeito se posiciona como a fonte da lei, do permitido e dos ideais, podendo se pautar apenas por aquilo que o faz gozar (Birman, 1996). Renunciar a esse lugar implica para os sujeitos o assentimento a uma série de interdições, reguladas pela instância superegoica ao mesmo tempo em que inaugura “o universo das permissões a que o sujeito pode aceder para construir a sua história e o seu percurso desejante” (Birman, 1996, p. 124). Logo, é pela via da instituição da Lei através da substituição do poder individual pelo da comunidade, ou seja, da abolição da onipotência do Um, que se torna possível uma forma de pactuação social, de abertura à alteridade e ao reconhecimento mútuo. O pacto social só se estabelece, conforme delineado em “Totem e tabu”, pela instituição da morte do chefe da horda, emergindo como *representante* da Lei da cultura. É em torno de um lugar vazio de poder que se estabelece essa pactuação social a partir da qual os irmãos se relacionam horizontalmente em pé de igualdade.

No entanto, se aí estão sintetizadas algumas prerrogativas do pacto social, vale salientar, como terceiro apontamento, que essas prerrogativas são colocadas em questão pelo próprio Freud que, pela via da indissolubilidade do mal-estar, borra os limites entre barbárie e civilização, denunciando que o Estado e a Lei não se colocam apenas como repressores à onipotência da força, mas são também incitadores desta. A civilização, inicialmente erigida em oposição ao registro da natureza, aparece, por essa mesma oposição, como potência destrutiva ao afirmar que “os homens atingiram tal controle das forças da natureza, que não lhes é difícil recorrerem a ela para se exterminarem até o último homem” (Freud, 1930/2010, p. 122), evidenciando a insistência de um pendor à guerra. Não apenas está em jogo certa interseção entre as categorias de civilização e barbárie, do campo do direito e daquele próprio à guerra, mas também como essa interseção desloca a sobreposição entre o projeto civilizatório e seus ideais, que não apenas não coincidem no presente, mas cujas promessas futuras são questionadas.

II.1.2. O pacto social e o Estado democrático moderno

Ao acompanharmos a construção mítica freudiana do advento do pacto social e de sua articulação com a noção de “mal-estar”, torna-se palpável a afirmação de Birman (2016) de que “o discurso freudiano se refere sempre à modernidade e jamais a um referencial de ordem trans-histórica e transcultural” (p. 61). Consideramos essencial destacar esse ponto, pois permite precisar que o que está em jogo quando Freud nos fala do potencial destrutivo da civilização e do “mal-estar” a ela inerente, “não é o mal-estar

no sentido lato do termo, ao se inscrever em qualquer ordem social e em diferentes contextos históricos, mas o mal-estar na modernidade no sentido estrito” (Birman, 2012, p. 56). Com isso, torna-se possível elucidar que, não obstante sua condição pulsional de base, o sujeito é esboçado como “necessariamente histórico” (p. 56).

A partir desta ressalva, quando observamos a oposição civilização/barbárie no discurso freudiano, precisamos estar atentos ao fato de que Freud é contemporâneo do projeto de modernidade, sua obra sendo marcada por uma visão eurocêntrica da cultura assim como seu conhecimento sobre outras culturas vê-se afetado e moldado por sua tradição judaico-cristã, particularmente as suposições humanísticas e científicas que lhe conferiram o selo “ocidental” (Said, 2003). Essa característica, conforme indica Said (2003), contribui para situar Freud em um lugar e em uma época e não para invalidar suas contribuições, até porque, se se inscreve efetivamente na modernidade, Freud tece importantes críticas a ela pela via do mal-estar subjetivo que esta poderia engendrar. Conforme Birman (2012):

ao articular e declinar a palavra “mal-estar” com a palavra “civilização”, acoplando agora intimamente uma na outra e forjando com isso um sintagma, o discurso freudiano provocava então uma evidente dissonância na concepção de civilização, implodindo radicalmente o sentido desta (p. 59).

A modernidade é a condição de possibilidade para a leitura freudiana da civilização, tanto no que preconiza como seus fundamentos, quanto no que empreende como críticas, estando diretamente referida ao advento das democracias modernas e ao acompanhamento de seus impasses e conflitos. Birman (2016) esclarece que a figura do pai onipotente estaria referida à figura da soberania absoluta, enquanto os laços estabelecidos entre os filhos “delinearão, em contrapartida, os alicerces da sociedade moderna, centrada nos registros da igualdade, da fraternidade e da liberdade, enunciados pela revolução francesa e inscritos na Declaração dos Direitos do Homem” (p. 62).

Quando falamos da passagem da horda ao Estado, o que está em questão é a passagem de uma modalidade de sociedade centrada na figura do soberano para uma sociedade democrática, que se desdobra, segundo Birman (2016) no registro ético, que funda o sujeito e, no registro político, que constitui a figura do cidadão. A partir das contribuições de Lefort (1999), D’Allonnes (2010) propõe que a democracia moderna nasce da descoberta coletiva segundo a qual o poder não pertence a ninguém, aqueles que o exercem o fazem enquanto representantes do público e não como detentores naturais ou espirituais da ordem social. Privado de uma unidade substancial, o poder é apagado em

sua materialidade, tornando-se não localizável, sempre “à espera” de figurações provisórias. A existência democrática seria, portanto, marcada pela incerteza, na medida em que os conflitos que atravessam a sociedade são constantemente renovados e não cessam de abalar a autoridade, a legitimidade das normas e a validade dos saberes estabelecidos (D’Allonnes, 2010).

Isso não implica, no entanto, uma desaparecimento do registro do pai primevo na economia psíquica, mas, antes sua manutenção sob a forma descrita por Lefort (1999 *apud* D’Allonnes, 2010) em termos de “desincorporação”. Afinal, em tempos de maior fragilidade dos vínculos sociais, quando há desafios à governabilidade democrática, esta figura do pai é novamente requisitada, muitas vezes, através de investidas totalitárias que anseiam “refazer o corpo” do poder, apagando os signos de indeterminação próprios ao modelo democrático. Estas nos informam da permanência da figura do Um sob essa forma “espectral”, evidenciando que a democracia sempre foi “assombrada por um fantasma totalitário da sociedade sem divisão, transparente a ela mesma e submissa ao regime do Um” (D’Allonnes, 2010, p. 13).

É a partir dessas contradições que o esforço civilizatório pode ser compreendido, ora afastando-se do registro da barbárie, evidenciando-se como horizonte de uma pactuação horizontal e democrática, ora aproximando-se desse registro, confundindo-se com ele, na medida em que, pelo apelo a um registro vertical, apresenta-se como fonte de violência, extermínio e exclusão. Diante desses contrastes e incongruências explicitados pelo discurso freudiano acerca do projeto civilizatório, a organização dos sujeitos em torno de uma comunidade dita civilizada não mais configura um horizonte capaz de assegurar um lugar para a multiplicidade e para a mediação dos conflitos próprios às relações sociais. Seu sentido é radicalmente implodido pela presença iradicável da dimensão da barbárie, de modo que se coloca a seguinte questão: a exclusão seria, de fato, algo a que o projeto civilizatório, herdeiro da modernidade, se opõe? Suas prerrogativas de inclusão e igualdade servem, efetivamente, como alicerces de suas instituições e leis e bases de seus modelos de gestão das populações?

II.2. A universalidade do “humano” e suas exceções

II.2.1. O paradigma dos “sem-Estado”

Visando situar alguns elementos relativos aos fenômenos de exclusão social na contemporaneidade, partiremos da reflexão em torno da figura dos “sem-Estado” e refugiados diretamente referida ao campo do pertencimento social, dado que encarnam uma ausência radical de lugar nas comunidades humanas. Seguimos aqui a proposta de Enriquez (1990) para quem, “assim como a exploração do sonho é a via real para o conhecimento do inconsciente, a compreensão dos fenômenos tabus e totêmicos constitui a via real para a exploração do vínculo social” (p. 28). Abre-se uma via de investigação do que, de forma latente, apresenta-se nas manifestações dos fenômenos sociais, tais como a exclusão – foco desta tese – compreendendo que estes iluminam aspectos centrais de nossa modalidade de laço social.

Arendt (1951/2019) é importante interlocutora nesta reflexão através de seus desenvolvimentos acerca dos sem-Estado enquanto categoria representativa de um “elemento de desintegração completamente novo” (p. 302) em território europeu. Em sua análise sobre os movimentos de refugiados do pós Primeira Guerra Mundial, os quais resultaram em grande número de pessoas que não dispunham de governos que os representassem e protegessem, a autora observa como este grupo de pessoas passou a ter, nas leis de exceção dos Tratados das Minorias, seu único recurso de proteção. Esses tratados explicitam que somente as pessoas de mesma origem nacional podiam gozar da proteção das instituições legais enquanto outros precisavam de uma lei de exceção que lhes concedia algumas poucas garantias até que se fundissem às comunidades às quais pretendiam pertencer.

Apenas os que tinham a nacionalidade reconhecida por um Estado-nação poderiam usufruir das prerrogativas de direitos por este ofertadas, de maneira que os sem-Estado só poderiam gozar desses direitos se viessem a ser assimilados ao conjunto homogêneo de determinado povo. Isto impõe severos obstáculos ao reconhecimento de sujeitos e grupos cujas diferenças culturais, étnicas, religiosas parecem não se dissolver na massa. A impossibilidade, portanto, da aplicação prática dessa inclusão, por assimilação, nos coloca diante do que Arendt afirma ser a verdadeira importância desses Tratados: o reconhecimento da entidade internacional da Liga das Nações da minoria enquanto instituição permanente. Isso implicava a admissão de que milhões de pessoas viviam fora da proteção legal, necessitando de uma entidade externa que lhes garantisse direitos elementares e, ainda, de que esse estado de coisas não era temporário.

Após a Segunda Guerra Mundial o problema se agravou e a condição dos “sem-Estado” revelou-se como o mais recente fenômeno de massas da história contemporânea

(Arendt, 1951/2019). Apesar de esse pós guerra ter sido marcado pela Declaração Universal dos Direitos Humanos (1948), este marco foi acompanhado da “existência de um novo grupo humano, em contínuo crescimento, constituído de pessoas sem Estado, grupo sintomático do mundo após a Segunda Guerra Mundial” (Arendt, 1951/2019, p. 381). Ao mesmo tempo em que se declarava o caráter universal da dignidade e da igualdade de direitos, base do contrato social na modernidade, muitas eram as exceções, estranhamente ficando de “fora” do que se propunha aplicável a todos os seres humanos.

Nenhum paradoxo da política contemporânea é tão dolorosamente irônico como a discrepância entre os esforços de idealistas bem-intencionados, que persistiam teimosamente em considerar” inalienáveis” os direitos desfrutados pelos cidadãos dos países civilizados, e a situação de seres humanos sem direito algum (Arendt, 1951/2019, p. 383).

Diante desse paradoxo, Arendt (1951/2019) aponta o caráter problemático de uma declaração alicerçada em uma ideia de homem abstrata e indefinível na medida em que a dignidade da vida humana não está em sua generalidade absoluta, mas se refere, antes, ao lugar deste sujeito na teia das relações humanas. O que a autora aponta é que o pertencimento a uma comunidade, e não à espécie humana, condiciona as possibilidades de exercício cidadão e o acesso a direitos fundamentais à vida. A crítica situa-se, portanto, no caráter universalista da declaração, que toma o homem como fonte da lei sem considerar que a aplicação desses direitos depende das particularidades de cada território e de uma comunidade disposta e capaz de garantir quaisquer direitos.

Douzinas (2016) endossa essa perspectiva ao afirmar que o conceito de humanidade é uma construção moderna, intimamente articulada ao surgimento dos Estados-Nação, dando lugar a um discurso de direitos que visa o “homem” abstrato universal, base do contrato social. No entanto, apesar de partirem de uma normativa universal, a partir da qual o “homem” dos direitos aparece como exemplar da espécie, sem gênero, cor, história ou tradição,

o homem empírico que efetivamente goza dos “direitos do homem” é um homem demasiadamente homem: abastado, heterossexual, branco, homem urbano que condensa na sua pessoa a dignidade em abstrato da humanidade e as prerrogativas reais de pertencer à comunidade dos poderosos (p. 95).

Coloca-se em relevo a enorme lacuna que se forma, a partir desse discurso, entre aquilo que o autor denomina humanidade normativa, fazendo referência ao homem “abstrato” e universal, fonte do direito, e a humanidade empírica, ou seja, os homens que

efetivamente usufruem desses direitos, e que resiste aos esforços de fazê-la coincidir. Apesar das esperanças daqueles que afirmam ser uma questão de tempo e de ajuste entre o espírito da época e uns poucos regimes recalcitrantes para que sua aplicação universal e seu triunfo total se deem, a história testemunha o oposto (Douzinas, 2016). Como evidenciam os milhares de seres humanos, ainda na atualidade, vivendo em campos de refugiados e outras situações de total precariedade social, apesar dos avanços científicos e tecnológicos, a qualidade de humanidade segue não sendo compartilhada⁵.

A problemática dos “sem-Estado” explicita um processo de produção de novas divisões de mundo que repartem as populações entre os “assimiláveis” ao espaço interno do Estado-Nação, tendo acesso aos direitos humanos e cidadãos, e aquelas cujo pertencimento a uma comunidade capaz de garantir-lhes direitos encontra-se em impasse, ficando “sem-lugar” social. O que era sem precedentes não era exatamente a perda do lugar, a desigualdade ou a opressão vivida, mas a ausência radical de lugar no mundo, de qualquer possibilidade de reparação no cenário global (Arendt, 1951/2019). Nas palavras de Arendt (1951/2019): “de súbito revelou-se não existir lugar algum na terra aonde os emigrantes pudessem se dirigir sem as mais severas restrições, nenhum país ao qual pudessem ser assimilados, nenhum território em que pudessem fundar uma nova comunidade própria” (p. 327).

É essa radicalidade da exclusão que a figura dos sem-Estado escancara e que se atualiza nos números recordes de populações em deslocamento e refugiados na atualidade. Agier (2008) descreve esse fenômeno em termos de produção de “indesejáveis”, referindo-se a processos econômicos, sociais e políticos que não cessam de fabricar indivíduos e coletivos “inassimiláveis” no espaço interior dos regimes de lei e cidadania. Os “indesejáveis” compreendem aqueles que, a partir de uma inspiração arendtiana, são representados pela figura dos “sem-Estado” em um sentido ampliado, ou seja, indivíduos sem exercício de cidadania, sem “direito a ter direitos”. O que está em pauta é o reconhecimento da incapacidade a integrar esses indivíduos e coletivos, isso a partir de duplo ponto de vista: da proteção (jurídica, securitária e social) e do reconhecimento (direito político).

⁵Segundo dados da ACNUR, o número de pessoas deslocadas por guerra, perseguição, violência e violações de direitos humanos atingiu o recorde de 108,4 milhões no final de 2022. Disponível em: <https://www.acnur.org/portugues/dados-sobre-refugio/>

Essa não integração assume, ainda, segundo o autor, um caráter espacial, posto que esses indivíduos e populações são geridos por políticas de imigração e refúgio que os submetem ao confinamento e à extraterritorialidade, imobilizados em uma gama de territórios – tais como campos de refugiados, de detenção, de triagem, acampamentos que se caracterizam como “espécies de lugares que estão fora de todos os lugares, embora, contudo, sejam efetivamente localizáveis” (Foucault, 2001, p. 415 *apud* Agier, 2015, p. 45). Esses lugares são caracterizados por uma dupla exclusão da localidade: uma exclusão de seus locais de origem, perdidos pelo deslocamento e uma exclusão do espaço das populações locais, estas com acesso a proteção e reconhecimento cidadão.

O que se materializa nesses espaços é “um exterior do mundo que os mantenha em vida física sem reconhecer sua existência social” (Agier, 2011, p. 22, tradução nossa). Essa negação da existência social é acompanhada de um processo de desumanização, já que a condição humana depende da inscrição social sem a qual perde-se não apenas o acesso a direitos fundamentais à sustentação da vida, como também um lugar de agência e participação na construção das leis, ideais e histórias coletivas, “um lugar no mundo que torne a opinião significativa e a ação eficaz” (Arendt, 1951/2019, p. 330). É a crescente privação deste “lugar no mundo”, intimamente acompanhada dos processos de desumanização que destacamos como dimensão essencial da problemática dos sem-Estado na cena social.

Tal ausência radical de um “lugar” de existência e pertencimento social entra em contraste gritante com a inclusão universal preconizada pelo humanismo moderno e a igualdade na qual se baseia o ideário civilizatório e democrático, expondo um hiato abissal entre o campo normativo dos direitos e sua aplicação prática. O ideal de universal inclusão na humanidade colide brutalmente com a impossibilidade de se reconhecer qualquer campo comum que torne possível o compartilhamento e a concessão de um lugar aos sujeitos ditos “inassimiláveis” e “indesejáveis” nas comunidades humanas.

II.2.2. Enquadramento e precarização das vidas

Diante da radical ausência de lugar figurada pelos sem-Estado e refugiados, a existência social, tornada possível pelo pertencimento a uma comunidade humana, revela-se ser uma condição restrita e de ordem incerta. Visamos demonstrar como a condição humana depende da inclusão de pessoas ou grupos em espaços comuns onde possam ser reconhecidos e, através desse reconhecimento, protegidos. Utilizar-nos-emos das

contribuições de Butler (2018) acerca da noção de enquadramento, para demonstrar que o reconhecimento da condição humana configura experiência eminentemente social a partir da qual as vidas, não apenas são percebidas como “vivíveis” ou “matáveis”, mas são tratadas como tal. Desejamos mostrar que estes processos de diferenciação impactam nossas formas de percepção do humano produzindo como consequência uma desigual distribuição da precariedade das vidas e do luto público.

Em “Quadros de guerra” Butler (2018) apresenta alguns ensaios em resposta às guerras contemporâneas, a partir dos quais argumenta que podemos ver a divisão do mundo em vidas passíveis ou não passíveis de luto. Deslizando-se do luto enquanto assunto privado para o luto como direito, a autora aponta como este é coextensivo ao reconhecimento daquela vida política, colocando-se como pressuposto de toda vida que importa. A partir dessa lógica, Butler (2018) sustenta que as vidas matáveis são aquelas que nunca tiveram direito ao luto e à comoção pública ou a qualquer mecanismo de proteção, revelando, na verdade, que essas vidas nunca foram consideradas vivíveis.

Para melhor compreender essa desigual distribuição do luto público, a autora recorre ao conceito de enquadramento, que toma da sociologia de Goffman, para demonstrar que o reconhecimento de uma vida como vivível está intimamente relacionado a como esta vida é enquadrada socialmente. O enquadramento interpretativo funciona “(...) diferenciando tacitamente populações das quais minha vida e minha existência dependem e populações que representam uma ameaça direta à minha vida e à minha existência” (Butler, 2018, p. 69). Como resultante dessa diferenciação, “não sentimos o mesmo horror e a mesma indignação diante da perda de suas vidas que sentimos com a perda de outras vidas que guardam semelhança nacional ou religiosa com a nossa própria” (*loc. cit.*) Dessa forma, a partir da noção de enquadramento compreende-se que “nossa comoção nunca é somente nossa” (p. 81). Isso porque este enquadre é normativo, ou seja, depende de um conjunto de normas, atreladas aos marcadores de gênero, classe, raça, que delimitam um padrão de semelhança do que é reconhecível enquanto humano, relegando aquilo que fica de “fora” ao plano do excedente, do ininteligível e, logo, das vidas que não importam, vidas matáveis.

Rodrigues e Gruman (2021), em leitura do texto de Butler, nos ajudam a compreender como o ininteligível e o inteligível se constituem mutuamente, apontando que aquilo que participa da formação do quadro depende dos elementos que ficarão fora do quadro, ou seja, ao enquadrar uma vida como inteligível, deste enquadramento se originará, também, a figura da vida ininteligível. O estabelecimento dos limites entre um

dentro e um fora da moldura pode ser compreendido pelo caráter polissêmico do termo “ser enquadrado” (*to be framed*), que tanto define aquilo que está posto dentro da moldura, quanto o ato de incriminar alguém por um ato ilícito, de “cair numa armação”. A moldura direciona implicitamente a interpretação, tendo ressonância com a ideia de armação como falsa acusação.

O significado de “ser enquadrado” ajuda a compreender que a moldura nunca conteve de fato a cena que se propunha a ilustrar, mas que já havia algo de fora, que tornava o próprio sentido de dentro possível e reconhecível. Butler (2004) esclarece como a condição de inteligibilidade é determinante nos processos de precarização das vidas, ou seja, na discriminação entre uma vida vivível e uma vida matável. Afinal, o que está em jogo na divisão entre as vidas passíveis e não passíveis de luto não é apenas a forma como nos comovemos diante de sua perda, mas também a forma como nos implicamos na proteção e no cuidado delas.

O entrelaçamento de condição de vida ininteligível e a alocação da condição precária é um ponto chave dos desenvolvimentos de Butler, de modo que cabe aqui uma delimitação da noção política de precariedade, distinta de uma precariedade mais ou menos existencial. Em “Violência, luto e política” (2004), essa distinção aparece a partir de duas formas de precariedade: *precariousness*, enquanto vulnerabilidade compartilhada por todos mortais é *precarity*, enquanto tipo particular de vulnerabilidade imposta aos pobres, àqueles privados de direitos e àqueles ameaçados pela guerra ou por desastres naturais. A precariedade seria uma condição compartilhada, mas também, marca de diferenciação, dado que, mesmo estando todos sujeitos ao sofrimento, a ferimentos e morte (*precariousness*), alguns são mais protegidos e outros mais expostos (*precarity*). *Precairousness* é compartilhada por todos, ao passo que *precarity* é distribuída de forma desigual, de acordo, como vimos acima, com determinado enquadramento.

Os desenvolvimentos de Butler (2004, 2018) nos são caros, pois expõem de que maneira as normas sociais atuam de modo a diferenciar as vidas, ao ponto de tornar o próprio estatuto de humano questionável, autorizando a precarização e a exposição de certas vidas à violência e à morte. Desvela-se que há condições necessárias para o reconhecimento do humano, o “ser” ao qual essa ontologia se refere é “um ser que será entregue a outros, a normas, a organizações sociais e políticas que se desenvolveram historicamente a fim de maximizar a precariedade para alguns e minimizar a precariedade para outros” (Butler, 2018, p.15).

Podemos a partir daqui avançar em algumas compreensões. Primeiramente, a condição de humanidade não é igualmente distribuída. Em segundo lugar, o reconhecimento da condição humana só se estabelece a partir de determinado enquadramento, que não apenas faz surgir um “eu” humano, mas um “nós”, enquanto comunidade que se reconhece como semelhante (Butler, 2018). É importante atentar, conforme indicam Rodrigues e Gruman (2021), que nas formulações de Butler (2018) o enquadramento não constitui algo fixo ou eterno, mas é preciso enquadrar o enquadramento, ou seja, garantir suas condições de reprodutibilidade. Nas palavras das autoras: “enquadrar o enquadramento é outra maneira de dizer que a tarefa é pensar não apenas na precariedade de cada uma dessas formas de vida, mas pensar no que sustenta a condição de possibilidade de manter essas vidas precárias, enquadradas como humanas ou inumanas” (p. 80-81). Dessa forma, ganha sentido a interrogação de Butler: “que ordem política implícita produz e regula a semelhança nesses casos?” (p. 61).

É visando uma elucidação acerca dessa ordem política que produz e regula as formas de reconhecimento das vidas que iremos avançar em nossa discussão. Afinal, conforme destaca Rodrigues (2020), “pensar a precariedade, essa que acomete as mulheres, os negros, os pobres, os gays, as lésbicas, os trans, também é insuficiente sem refletir sobre qual é a condição de possibilidade de enquadrar exatamente essas vidas como precárias e outras não” (p. 67). É buscando compreender o que enquadra o enquadre que os estudos decoloniais nos fornecerão importante chave de leitura, possibilitando a compreensão dos marcadores sociais elegidos como determinantes das vidas precárias.

II.3. A atualidade da lógica moderno-colonial e os enquadres do “humano”

II.3.1. O lado “escuro” da modernidade

O eixo colonial do poder, desvelado pelos estudos decoloniais, conforme demonstraremos, está na base dos processos de diferenciação e hierarquização das vidas, de modo que consiste em um ponto fundamental para a elucidação dos fenômenos de exclusão social na atualidade. Com base em Quitero, Figueira e Elizalde (2019), optamos pelo uso do termo decolonial como referência ao conjunto heterogêneo de contribuições teóricas e investigativas sobre as estruturas de dominação e exploração configuradas pelo poder colonial, também denominados estudos subalternos, pós-coloniais e contracoloniais. Trata-se de “um espaço enunciativo não isento de contradições e

conflitos, cujo ponto de coincidência é a problematização da colonialidade em suas diferentes formas, ligada a uma série de premissas epistêmicas compartilhadas” (p. 4).

Esses estudos trazem a colonialidade de volta à cena presente, argumentando que o que ficou no passado foi uma forma específica de colonialismo histórico, caracterizado pelo domínio territorial sobre uma colônia, e não o colonialismo como modo de dominação. Nesse sentido, explicitam o vínculo entre passado e presente, denunciando que os efeitos do domínio colonial não foram suspensos no momento em que se concluiu o domínio territorial sobre as colônias. Ao contrário, é a partir da experiência moderna colonial que emerge um padrão de poder que mantém sua hegemonia até os dias atuais. Nas palavras de Mignolo (2017):

A colonialidade nomeia a lógica subjacente da fundação e do desdobramento da civilização ocidental desde o Renascimento até hoje, da qual colonialismos históricos têm sido uma dimensão constituinte, embora minimizada. O conceito como empregado aqui, e pelo coletivo modernidade/colonialidade, não pretende ser um conceito totalitário, mas um conceito que especifica um projeto particular: o da ideia da modernidade e do seu lado constitutivo e mais escuro, a colonialidade, que surgiu com a história das invasões europeias de Abya Yala, Tawantinsuyu e Anahuac, com a formação das Américas e do Caribe e o tráfico maciço de africanos escravizados (p.2).

A colonialidade impõe-se como lado “escuro” de um projeto de modernidade, na verdade indissociável de sua face oculta. De acordo com Quijano (2005), a constituição de um padrão de poder de vocação mundial se dá a partir do espaço/tempo da América colonial pela convergência de dois processos históricos. Trata-se, de um lado, da codificação das diferenças entre conquistadores e conquistados na ideia de raça como base das relações de dominação que a conquista exigia e, de outro, da articulação das formas históricas de controle do trabalho, de seus recursos e de seus produtos, em torno do capital e do mercado mundial. Esses processos se associam e se estabelecem enquanto dois eixos desse novo padrão de poder, que emerge na modernidade e se expande ao redor do globo, perpetuando-se até os dias atuais.

Recuperar a colonialidade como constituinte da modernidade implica revelar que sua retórica oculta e sustenta não apenas as práticas econômicas que dispensam um contingente de vidas humanas, mas também o conhecimento que embasa o racismo e a inferioridade das vidas racializadas, justificando e naturalizando sua dispensabilidade. Com a ajuda dos estudos decoloniais desvela-se que a civilização moderna nasce a partir da barbárie, sua constituição sendo correlata ao recalçamento de seu lado “escuro”, o qual desvela que, para alguns, nunca houve civilização propriamente dita. Ao evidenciar essa

indissociabilidade entre modernidade e colonialidade, esses estudos ajudam-nos a compreender por que somente alguns traços de diferenciação vêm a ser elegidos como alvo de exclusão, o que evidencia que os problemas no campo do pertencimento não estão referidos à diferença como entidade abstrata, mas a diferenças histórica e politicamente demarcadas pela lógica colonial.

II.3.2. Eurocentrismo e universalização de um modelo particular de humanidade

Para melhor compreendermos a eleição de certos marcadores sociais, sobretudo marcadores étnicos e raciais, faz-se necessário revisitar a construção da retórica moderna a partir da qual a inteligibilidade do humano ganha contornos particulares, ao mesmo tempo em que é universalizado em sua pretensa generalidade. Dussel (1993) argumenta que o eurocentrismo configura pilar fundamental desse processo, responsável, de um lado, pela afirmação da Europa como centro, e conseqüentemente, de seu “exemplar” de humano como referência e, de outro, pelo ocultamento de sua particularidade.

Conforme evidencia o autor, a construção do eurocentrismo está francamente atrelada à falácia desenvolvimentista, na medida em que a própria noção de desenvolvimento é dialeticamente linear, constituindo, não apenas uma categoria ontológica, mas uma direção no espaço. Em leitura crítica de Hegel, Dussel (1993) analisa alguns trechos dessa obra para apontar que, na leitura da época, a história universal estaria situada na direção Oriente-Occidente, situando a Ásia em um estado de “imaturidade” ou de “infância” enquanto a Europa representaria o estado final de desenvolvimento, o “centro” e o “fim”. Mas para que esse movimento leste-oeste pudesse se afirmar foi necessária ainda uma eliminação da África e da América Latina da História Mundial. Se a Ásia é de onde se parte para se conquistar o desenvolvimento na Europa, as Américas são uma promessa futura, marcadas por uma imaturidade e inferioridade dos povos, demonstrativa de um processo ainda em formação. A partir dessa leitura, compreende-se, como afirma Dussel (1993), que “a Europa cristã moderna nada tem a aprender dos outros mundos, outras culturas. Tem um princípio em si mesma e é sua plena “realização” (p. 21).

É importante denunciar que não apenas se estabelece assim uma direção no espaço a partir da qual se afirma como “centro”, como uma direção no tempo, se afirmando “destino final” de qualquer forma civilizada. Conforme afirma Quijano (2005), “os europeus geraram uma nova perspectiva temporal da história e ressituararam os povos

colonizados, bem como suas respectivas histórias e culturas, no passado de uma trajetória histórica cuja culminação era a Europa” (p. 121). Não à toa, Latour (1994) afirma que, pela via da temporalidade moderna, “a assimetria entre natureza e cultura torna-se então uma assimetria entre passado e futuro” (p. 70). A falácia progressista não apenas separa e opõe natureza e cultura, civilização e barbárie, mas as situa em uma linha temporal linear que só tem “duas séries de progressão: uma para cima, o progresso; outra para baixo, a decadência” (p. 71).

Essa estrutura eurocêntrica de colonização do tempo e do espaço participa justamente da imposição violenta de seu modelo de produção, de racionalidade e de existência ao redor do mundo, ou seja, da universalização desse modelo de humanidade proveniente de um território e de uma construção histórica específicos como modelo normativo a ser seguido por todos. Através dessa operação, são suas significações que se pretendem “incondicionalmente válidas, para lá de qualquer topografia, ou seja, válidas em todos os lugares, em todos os tempos, independentemente da língua, da história e da condição dadas” (Mbembe, 2017, p. 103). Ao excluir as variáveis topográficas, temporais, culturais, históricas e políticas o universal se erige justamente como um regime ilimitado, incapaz de pensar verdadeiramente seus limites e sua própria finitude (Mbembe, 2017). Como consequência, a extensão universal dos direitos atualiza-se num direito unilateral de extensão dos parâmetros particulares desse “humano” branco, homem, rico, heterossexual a todo o globo.

Para além de um empreendimento político, militar e econômico, o eurocentrismo funciona como locus epistêmico de onde se constrói um modelo de conhecimento que tem também efeitos ontológicos, na medida em que resulta na desvalorização das concepções não hegemônicas de mundo como formas possíveis e válidas de viver e pensar a realidade. O caminho linear próprio ao ideário progressista situa as existências a partir de uma lógica hierárquica fazendo coincidir qualquer desvio dessa referência civilizatória ao campo do “atraso” e do “primitivo”, criando uma narrativa hegemônica calcada no silenciamento, na invisibilização e na desumanização dos diversos povos a partir dos quais construiu seu domínio.

II.4. Subjetivação e alteridade: diferença e corrosão do “comum”

II.4.1. Processos de alterização e criação das identidades raciais

A partir dos aportes decoloniais, o processo de emergência da civilização moderna ocidental enquanto centro é acompanhado por uma marginalização de tudo aquilo que não corresponde a seu referencial de humano, dando ao suposto civilizado um sentido restrito. Como correlato, tudo o que não se conforma a esse modelo, assume, pelo pensamento dicotômico, sentido opositivo, reduzido à condição de contramodelo. É importante ressaltar, no entanto, que essa dicotomia é atravessada por uma lente hierárquica, segundo a qual o modelo europeu não apenas particulariza tudo aquilo que dele se desvia como se autodesigna superior. A racionalidade moderna/colonial impõe uma forma de relação unilateral, regida por um único referencial-identitário a partir da qual uma série de autores, tais como Fanon (2022), Kilomba (2019) e Mbembe (2014), vêm denunciar, cada um à sua maneira, os processos de alterização em curso.

Esses processos de alterização podem ser elucidados a partir da criação das identidades raciais, trabalhadas por Fanon (2022) que argumenta que a inferiorização do negro é o correlato da superioridade europeia, denunciando que *“é o racista que cria o inferiorizado”* (p. 107). Fanon (2022) adverte que a racialização do negro se dá na relação com o branco e só pode ser pensada dentro da situação colonial, afirmando que foi a civilização branca, a cultura europeia que impôs ao negro um desvio existencial. Segundo esse autor, o que se chama alma negra é, na verdade, uma construção do branco: *“O branco está convencido de que o negro é uma besta; se não é o comprimento do pênis, é a potência sexual que o afeta. Ele precisa se defender desse ‘diferente dele’. Ou seja, caracterizar o Outro. O Outro será o suporte de suas preocupações e desejos”* (p. 183).

É pela via dessa caracterização do outro que Fanon (2022) seguirá argumentando que a identidade negra vem a representar, no plano imaginário, tudo aquilo que é condenado socialmente pela civilização europeia, de tal modo que afirma:

Formou-se nas profundezas do inconsciente europeu um recôncavo excessivamente negro, onde repousam, as pulsões mais imorais, os desejos menos confessáveis. E, como todo ser humano sobe em direção à brancura e à luz, o europeu quis rejeitar esse incivilizado que tentava se defender. Quando a civilização europeia travou contato com o mundo negro, com esses povos de selvagens, todo mundo estava de acordo: esses negros eram o princípio do mal (p. 201).

É no contato entre os povos, que o branco cria o negro, não apenas em sua diferença, mas em uma diferença absoluta e opositiva, ameaçadora, contramodelo da branquitude, depositário do que nela não se pode reconhecer. Não apenas se explicita que a construção das identidades raciais se dá invariavelmente na relação com a identidade hegemônica, não preexistindo a esse encontro, como se aponta que ela vem a condensar

seus “restos”, não podendo ser outra coisa senão isso. Trata-se, conforme aponta Bento (2002), a partir de uma leitura psicanalítica, da confluência de dois processos: de “ter a si próprio como modelo” (p. 6) e “projetar sobre o outro as mazelas que não se é capaz de assumir, pois maculam o modelo” (Id., *ibid.*), estando o primeiro associado ao narcisismo e o segundo à projeção.

Kilomba (2019) também ressalta esse aspecto projetivo da produção do negro, afirmando que o “*sujeito negro* torna-se tela de projeção daquilo que o *sujeito branco* teme reconhecer sobre si mesmo” (p. 37). Ela explora as contribuições fanonianas apontando que o sujeito negro se torna não apenas o outro, o diferente a partir do qual o “eu” da pessoa branca é medido, mas também *outridade*, personificando aspectos reprimidos pela sociedade branca, tais como agressividade e sexualidade. Kilomba (2019) mostra, através dessa análise, a tentativa da racionalidade branca de “se desviar” das verdades enunciadas pelos sujeitos negros, mantendo-as à distância “nas margens, invisíveis e quietas” (p. 42). Figura, portanto, como mecanismo defensivo através do qual “a branquitude pode olhar para si como moralmente ideal, decente, civilizada e majestosamente generosa, em controle total e livre da inquietude que sua história causa” (p. 37).

Curiosamente, o mesmo mecanismo é utilizado por Freud em “Totem e tabu” na descrição do animismo dos povos primitivos, a partir do qual formula que “a projeção dos próprios impulsos maus nos demônios é apenas parte de um sistema que se tornou a “visão de mundo” dos primitivos (Freud, 1913/2012, p. 71). O mecanismo de projeção aparece aqui como central na afirmação de uma “visão de mundo” animista, o que aparece na obra freudiana como construção intelectual totalizante, que soluciona todos os problemas da existência uniformemente a partir de uma “hipótese superior dominante” (Freud, 1933/1996, p. 155). Algo semelhante está presente no que descrevemos como a afirmação dessa “visão de mundo” civilizatória e de tudo que é preciso desconhecer para que esta possa se afirmar enquanto tal. Os demônios da sexualidade, da irracionalidade, do mal que atormenta a civilização moderna são extirpados através da criação da identidade racial dos não civilizados.

Como consequência, enquanto tela projetiva da civilizada branquitude, o não-branco só pode ser diferente, é sempre outro, estando desautorizada qualquer possibilidade de heterogeneidade interna ao grupo e ao indivíduo, assegurando, por oposição, a homogeneidade da identidade branca. Enquanto elemento infigurável da branquitude, é como parte do processo de dominação do poder colonial que o negro figura

como “exemplo total deste ser-outro” (p. 28), outro objeto, outro mercadoria, mas nunca outro sujeito. No mesmo gesto em que são forjados a partir de uma categoria racial, são invisibilizados enquanto sujeitos, desvelando um processo de apagamento de sua alteridade. É o que Mbembe (2014) irá formular em termos de “alterocídio”, referindo-se ao processo de constituição do outro não como semelhante a si mesmo, mas como “objeto intrinsecamente ameaçador do qual é preciso proteger-se, desfazer-se, ou que simplesmente é preciso destruir, devido a não assegurar o seu controle total” (p. 26).

Evidencia-se, portanto, na racionalidade colonial, a produção de certos traços de diferença como problema fundamental, ao mesmo tempo em que este problema é deslocado para aqueles que se tornam portadores dessas marcas. Essa compreensão nos dá base para delimitar a hipótese de que o pertencimento social e suas prerrogativas de direitos têm por condição de possibilidade, na modernidade, uma relação de semelhança. A semelhança deve ser pensada aqui a partir da ideia de identidade, peça fundamental na engrenagem da modernidade, que ajuda a esclarecer a tendência do pensamento europeu em abordá-la “não em termos de pertença mútua (copertença) a um mesmo mundo, mas antes na relação do mesmo ao mesmo, de surgimento do ser e da sua manifestação (...) no seu próprio espelho” (Mbembe, 2014, p. 10). A semelhança se configura, nesse sentido, não pela construção e partilha de algo “comum”, mas pelo estabelecimento de uma relação de identidade.

A abordagem da criação das identidades raciais permite-nos entrever a constituição de uma forma de sociabilidade pautada por uma lógica de enclausuramento (Mbembe, 2014) a partir da qual o espaço comum é corroído, recusando entre os diferentes qualquer margem de semelhança, de modo que a alteridade é alçada ao lugar de ameaça. A insegurança social e o medo tornam-se importantes tônicas das formas de sociabilidade, marcadas pela exteriorização dos conflitos que se materializam nas diversas bipartições e binarismos operados pela racionalidade moderna, como veremos adiante.

II.4.2. Do governo da miséria à miséria do laço social: corrosão do “comum”

As figuras do muro, o enrijecimento das políticas migratórias, a organização dos espaços urbanos, a lógica de condomínio, parecem materializar essa modalidade de relação em que o outro ganha estatuto de ameaça. São inúmeros os autores que apontam para o crescimento dos dispositivos securitários na sociedade contemporânea (Agier,

2008, Wacquant, 2009, Mbembe, 2017, Dunker, 2015). A partir de diferentes contextos e de argumentações e epistemologias distintas, é possível situar, no entanto, como núcleo comum desses desenvolvimentos, a articulação entre o avanço securitário e a mobilização da insegurança e do medo, sobretudo através dos processos de alterização, os quais descrevemos anteriormente, e que identificam indivíduos e grupos subalternizados com o perigo e com tudo aquilo que ameaça a coesão social.

Em “Políticas da inimizade”, Mbembe (2017) aponta que a proliferação dos muros exprime uma tendência à produção de inimigos, um desejo de *apartheid* (separação e enclave) e uma fantasia de extermínio, fortemente promovidos pela paixão da insegurança. Ressalta que “o “Estado securitário” alimenta-se de um estado de insegurança que ele próprio fomenta e para o qual pretende ser a resposta” (p. 89). É o estado de insegurança social, portanto, que tem a vida cotidiana por palco privilegiado, que faz funcionar a estrutura do estado securitário, que lhe dá as bases necessárias para sua legitimação. Isso se dá, sobretudo, através da produção de inimigos, indivíduos e grupos diante dos quais não se reconhece qualquer semelhança e cuja presença é fonte de insustentáveis sofrimentos ou ainda de forte sentimento de ameaça.

A construção do inimigo, afinal, é o que autoriza dar curso a toda espécie de desejo, dentre eles o de violência e de extermínio. Como vimos no tópico anterior, essa produção de inimigos está intimamente associada à racialização operada pela retórica moderna, a qual se aprimora e se transforma ao longo do tempo, garantindo a permanência do racismo enquanto estrutura fundamental de diferenciação e inferiorização das vidas, atualizada sob a forma de “nanoracismo”, esse “racismo tornado cultura e respiração” (p. 97) ou ainda, sob a forma de um “racismo sem raça”⁶ (Mbembe, 2014, p. 20). Verifica-se sua continuidade quando olhamos para as prisões em massa, para a dissociação entre nacionalidade e cidadania, para as execuções extrajudiciais no contexto da política criminal e penal que vão colocando em condições insustentáveis um número cada vez maior de inimigos racializados.

Logo, se através dessa produção de inimigos vemos a proliferação do sentimento de insegurança social, prerrogativa do estado securitário, na atualidade, vale ressaltar, a racionalidade neoliberal tem importante participação nisso. Isso porque, conforme

⁶ O autor critica aqui certo universalismo republicano, que torna a categoria de raça impensável conceitualmente, ao mesmo tempo em que garante o aprimoramento da prática da discriminação, deslocando sua base de justificação da “biologia” para o campo da cultura e da religião. A partir disso encerra os não-brancos em suas respectivas origens, e continuam a proliferar categorias totalmente racializadas, as quais alimentam sobretudo a islamofobia (Mbembe, 2014).

denunciam Dardot e Laval (2016), o modelo neoliberal não é um componente meramente econômico da estrutura social, mas opera a construção de uma nova razão-mundo com efeitos centrais ao nível da subjetividade, diante dos quais ressalta a promoção da insegurança social. Isso porque a inserção no mercado de trabalho e consumo assume lugar central nas formas de existência social, ao mesmo tempo em que a desregulamentação e precarização das condições trabalhistas crescem a passos largos. Como correlato, o pertencimento social, francamente atrelado ao desempenho econômico, está sempre sob ameaça, sujeitos sendo permanentemente confrontados ao risco de rebaixamento socioeconômico e de morte social (Safatle, 2020).

A descartabilidade das vidas cresce exponencialmente, levando Mbembe (2014) a defender um “devir-negro” do mundo a partir do qual “os riscos sistemáticos aos quais os escravos negros foram expostos durante o primeiro capitalismo constituem agora, se não a norma, pelo menos o quinhão de todas as humanidades subalternas” (p. 15-16). Expostos à própria sorte, violentados pelo próprio Estado que, para alguns só se faz presente pela via da punição, a responsabilidade individual se erige como uma das máximas do modelo neoliberal, resultando em uma forma de gestão da miséria, que, conforme indica Wacquant (2009) responsabiliza e pune os estratos mais precarizados por sua condição. Em análise acerca da expansão do aparato penal nos Estados Unidos, o autor sublinha justamente que a expansão das políticas securitárias seria justificada como medida de segurança, ao passo que responderia, na verdade, ao crescimento da insegurança social.

O valor das vidas e o lugar a elas destinados na cena social fica atrelado a um desempenho econômico cuja responsabilidade repousaria unicamente sobre cada indivíduo, incitados pelo ideal empresarial de si⁷ (Foucault, 2008) e constrangidos pelo discurso meritocrático que encobre as coordenadas raciais, de gênero, de classe, políticas, familiares, históricas que participam da construção deste lugar. O homem de sucesso é, conforme expressão cunhada por Henry Clay em 1842, o *self-made man*, alguém que se fez por si próprio, a despeito das condições externas e das heranças simbólicas, alguém que se autoengendra a partir de seu esforço e de suas boas qualidades. O sujeito é

⁷ Foucault (2008) trabalha esse ponto em curso dado no *College de France* (1978-1979) – “Nascimento da Biopolítica” – no qual aponta para uma redefinição do *homo oeconomicus* de parceiro da troca a empresário de si mesmo, “sendo ele próprio seu capital, sendo para si mesmo seu produtor, sendo para si mesmo a fonte de [sua] renda como empreendedor de si mesmo” (p. 311). Essa generalização da forma-empresa no campo social é retomada por Dardot e Laval (2016), que apresentam o ideal empresarial e a concorrência como norma de conduta como importantes pilares dos efeitos de subjetivação neoliberal.

convidado a se fazer por conta própria, não apenas recusando o papel da alteridade na construção de si, como da alteridade enquanto fonte de desejo, prazer e dor.

Diante da perda da alteridade como valor, é a dimensão de compartilhamento que é posta em questão. Cada qual, recolhido em sua pequenez e onipotência individual, projeta-se no registro do fora e do outro toda a complexidade dos conflitos psíquicos, sociais, econômicos e históricos. As questões sociais estruturais transformam-se em problemas individuais, de modo que o indivíduo, enquanto responsável último pelos destinos de sua vida, acaba responsabilizado por situações sociais que em muito excedem a extensão de suas ações particulares. A insegurança social é afinal o resultado dessa retração do “nós”, a esse menor nós possível que, conforme Dunker (2015), é o indivíduo. Que tipo de partilha e de circulação de bens, palavras, valores é possível diante dessa pequenez do “nós”? Que tipo de “enlace” se mostra possível quando o “comum” é confundido com um espaço de identidade e a diferença se apresenta como ameaça?

Afinal, conforme apontam Dardot e Laval (2016), à medida que vai se impondo, a racionalidade neoliberal consome cada vez mais os espaços “comuns”, necessários à existência e à continuidade da vida humana em sociedade, consumando o que os autores chamaram a “tragédia do não-comum”. O “comum”, afinal, designa aquilo que não pode ser negociado ou apropriado, o que se contrapõe à capitalização das relações sociais a partir da qual os sujeitos são tratados como objetos negociáveis e descartáveis. Trata-se de um princípio político e não de um atributo intrínseco a certos bens, de modo que *a priori* “nada é comum em si ou por natureza” (Dardot; Laval, 2017, p. 618), mas são as práticas coletivas que efetivam a esfera do comum. Ao erigir a diferença como monstruosidade, ao capitalizar os vínculos, é o próprio valor da vida humana que é posto em negociação, promovendo mutações subjetivas que operam no sentido da mutilação da vida comum e do egoísmo social, da negação da solidariedade e da redistribuição e de uma desimplicação do “fazer coletivo” (Dardot; Laval, 2016).

Diante dessa desmobilização coletiva e do apagamento das alteridades na cena atual, o projeto civilizatório se choca com seus ideais humanistas e igualitários, desvelando, em sua base, uma estrutura excludente a partir da qual apenas os semelhantes são reconhecidamente humanos. Trata-se, portanto, de uma estrutura identitária que se vale de suas classificações e hierarquias como modo de identificação de diferentes níveis de humanidade a partir da qual estabiliza seus mecanismos de opressão. A partir dessa reflexão, buscamos evidenciar que os problemas evocados ao nível do pertencimento social precisam ser relocalados, não mais centrando-se nos impasses de integração dos

sujeitos subalternizados, mas, deslocando-se para a atualização dessa estrutura excludente que precisa “fabricar” sujeitos “inassimiláveis”, “ameaçadores”, “radicalmente diferentes” para se fazer perpetuar. Configura-se assim um impasse no campo do laço social pela recusa do valor da alteridade e da redução desse espaço comum de construção permanente de um “nós”.

Dando continuidade às reflexões deste capítulo, faremos, a seguir uma breve análise acerca da base excludente de nosso pacto social, subjacente ao surgimento do Estado brasileiro e da identidade nacional, visando elucidar algumas especificidades dos fenômenos de exclusão neste território, fortemente marcado pelas incidências coloniais.

Capítulo III

Exclusão à brasileira

Coerente com uma abordagem psicanalítica situada, consideramos fundamental contemplarmos a reflexão em torno do processo de exclusão a partir de um diálogo com contribuições teóricas que se aprofundem nas particularidades que esse processo assume no contexto histórico brasileiro. Ao longo do capítulo anterior elencamos algumas diretrizes gerais para a compreensão do impasse colocado no campo do pertencimento social, evidenciando de que maneira as formas de sociabilidade são marcadas pela tensão entre um eixo horizontal, prescritivo da igualdade e da fraternidade, e um eixo vertical, impositor de uma trama de poder que hierarquiza e desumaniza os sujeitos alterizados.

Mostra-se necessário, a partir dessa base inicial, demonstrarmos suas particularidades históricas e políticas em território brasileiro, trazendo algumas ilustrações que exemplifiquem os fenômenos de exclusão, alvo desta pesquisa. Para tal, propomos uma análise centrada na construção de nossa brasilidade que comumente se mostra através de um ideal de unificação e convivência harmônica, mas cujas reais fissuras dão lugar a uma sociedade fragmentada, marcada por desigualdades de ordem abissal, atingindo, sobretudo, as populações racializadas. Veremos ainda, dialogando com pensadores contemporâneos, como o conceito de necropolítica e a noção de lugar de fala podem oferecer elementos elucidativos para uma compreensão psicanalítica acerca das situações de exclusão social no Brasil.

III.1. Com-Estado e sem-direitos

III.1.1. O lugar dos indígenas e ex-escravizados na formação do Estado brasileiro

Tendo como objeto de análise a constituição do Estado brasileiro, é evidente constatar que a identidade nacional foi marcada pelo fenômeno da exclusão. No Brasil, a modalidade radical de exclusão social não se apresenta conforme descreve Arendt (1951/2019) acerca do processo europeu como “um elemento de desintegração completamente novo” (p. 302). A desintegração é ponto de partida da construção de nosso Estado que, desde seus primórdios foi elitista e centralizador, concedendo a poucos o acesso a direitos e sistemas de proteção social.

Enquanto em território europeu o ideário da cidadania e a adaptação legislativa correspondente encontraram condições para prosperar – inspirando movimentos a partir dos quais os direitos cidadãos puderam ser reivindicados – no Brasil a cidadania efetiva se construiu como privilégio de poucos (Santos, 2007). A Proclamação da República (1889) – marca da constituição do Estado brasileiro – segue a abolição da escravatura (1888) sem que essas conquistas no âmbito da lei tenham produzido uma nova pactuação pautada por processos mais inclusivos na sociedade (Santos, 2022). Semelhante à grande maioria dos países latino-americanos, o Estado brasileiro se forma a partir de uma pequena minoria branca que não compartilhava qualquer interesse social comum com a maioria numérica de índios, negros e mestiços (Quijano, 2005).

Santos (2022) defende que a abolição da escravatura teve muito mais relação com questões referentes à instituição escravista do que com uma transformação das mentalidades em direção a uma distribuição equânime da condição humana. Ao mesmo tempo em que adquire a condição legal de “cidadão”, o ex-escravizado torna-se “negro indesejável, agredido por todos os lados, excluído da sociedade, marginalizado no mercado de trabalho, destituído da própria existência humana” (Nascimento, 2019, p. 87). Segundo Nascimento (2019), a “Lei Áurea” representou, na verdade, um “simulacro de libertação”, uma vez que “consistiu num ato de natureza exclusivamente jurídica, sem raízes na verdadeira luta dos escravos contra o regime opressor e espoliador” (p. 87). Na prática, deu lugar a uma abolição puramente formal que deixou as famílias negras destituídas das possibilidades de sobrevivência ao nível de uma condição humana digna, intensificando-se os processos de desintegração da personalidade e do grupo familiar do negro, bem como da prostituição da mulher negra, da criminalidade do homem negro e da delinquência da infância negra (Nascimento, 2019).

É importante indicar que esses dispositivos de precarização das vidas também afetaram fortemente os povos indígenas que tiveram, desde a chegada dos portugueses, suas terras invadidas e tomadas e seus povos submetidos ao esforço catequizador que impunha o adestramento e a assimilação cultural. Angatu (2021) explica:

Na minha compreensão, essas ações sempre estiveram e estão relacionadas à espoliação das Terras Indígenas, tentando destruir um direito ancestral, originário, congênito, natural, relacional e existencial aos diferentes Territórios. Este direito originário precede ao direito de qualquer estado ou propriedade privada e relaciona-se à cosmologia originária e seu universo epistêmico. Uma prerrogativa que não é baseada na Terra como propriedade, mas como pertencimento à Natureza. Como costume dizer e escrever, sendo um dos eixos dos

meus estudos: enquanto indígenas não éramos, nem somos ou seremos donos da terra porque somos a própria terra (p. 17).

As palavras de Angatu enfatizam o modo como *ser a terra* é parte da existência subjetiva dos povos indígenas, de modo que a imposição de uma relação de propriedade com a terra, radicalmente distinta da relação dos indígenas com a territorialidade, evidencia a violência que o processo colonizador brasileiro teve sobre esses povos. Tornados cidadãos republicanos, os povos indígenas são coagidos a uma integração que os afasta ainda mais de suas origens culturais, sob o risco de serem eliminados (Angatu, 2021). Na desterritorialização – seja no caso indígena pela espoliação das terras, seja no caso das populações afrodescendentes pela diáspora produzida pelo tráfico negreiro – fica ilustrado o desenraizamento de seus contextos locais e de sua cultura de origem como condição de “união” à nação brasileira, suas práticas culturais sendo proibidas ou reduzidas a folclore, uma mera curiosidade etnográfica, observamos uma “imobilização e fossilização dos seus elementos vitais” (Nascimento, 1978, p. 119).

Vemos, portanto, que não é concedido aos indígenas, nem aos ex-escravizados, o papel de coautoria na construção da brasilidade, de modo que só poderiam fazer parte da República brasileira submetendo-se a condições de subalternidade. Kayapó e Brito (2014) afirmam:

(...) a invisibilidade desses povos se consumava à medida que a unidade nacional era construída, deixando evidente que a pluralidade étnica e a diversidade cultural não faziam parte do projeto da nação brasileira, ao qual interessava a unidade homogeneizada da sociedade (p.45).

É evidente que não havia a intenção da construção de um país que tomasse negros e indígenas como membros efetivos de sua pactuação, mas, antes, propunha sua eliminação articulada em torno da proposta ideológica da miscigenação que impunha a depuração das raças brasileiras como forma de alavancar o processo civilizatório do país. Enquanto não havia propostas de políticas públicas que facilitassem a inserção dos ex-escravizados e dos indígenas na sociedade, os primeiros quarenta anos da experiência republicana foram marcados pela chegada de imigrantes brancos através de políticas de facilitação da viagem e da instalação dos europeus e da proibição expressa da imigração africana e de algumas nações asiáticas (Santos, 2022). Essas medidas eram sustentadas por estudos da época que defendiam o cruzamento inter-racial entre as constantes levas de imigrantes europeus jovens com mulheres brasileiras negras e mestiças, evidenciando

as intenções genocidas escondidas por detrás do argumento da integração via miscigenação⁸.

Logo, observamos que a constituição do Estado brasileiro e da identidade nacional é marcada por um processo de unificação, sob o mote da “integração” pela via da miscigenação que obedece – como descrevemos no capítulo anterior – a uma modalidade de pertencimento por semelhança, na qual as políticas públicas atuam na direção de uma gestão de erradicação das diferenças raciais. Esses dispositivos de limitação da cidadania, delineiam, conforme indica Santos (2022) a exclusão como engrenagem central e constitutiva do Brasil, cujas consequências reverberam até os dias atuais em dados de desigualdades alarmantes.

Apesar de seus movimentos de resistência, indígenas e negros ainda enfrentam dificuldades no acesso a educação formal, saúde, assistência social, moradia, segurança e trabalho. Estudos do IBGE (2021) revelam que a informalidade atinge mais pretos e pardos do que brancos e há importantes diferenças de rendimentos entre esses grupos⁹. Segundo dados de 2021, de todos os pretos e pardos brasileiros, cerca de 35% viviam com R\$ 486,00 mensais, praticamente o dobro da proporção de brancos nessa linha da pobreza. A insegurança alimentar também acomete mais esses grupos, já que uma em cada cinco famílias chefiadas por pessoas autodeclaradas pardas e pretas no Brasil sofre com a fome (20,6%) – o dobro em comparação aos lares chefiados por pessoas brancas (10,6%)¹⁰. A dificuldade na manutenção das condições de vida dignas se soma à desigual exposição à violência policial, cujos números são alarmantes, chegando, no Rio de Janeiro, a 28,5%, quase um terço, de todas as mortes violentas intencionais em 2021, dentre os quais 75% são negros¹¹.

⁸ A mando do presidente Hermes da Fonseca, o antropólogo João Batista de Lacerda apresenta no I Congresso Universal de Raças, em Londres, em 1911, um estudo que defendia uma política de imigração europeia, prevendo que, num intervalo de quatro gerações, o percentual de negros do país chegaria à zero (Santos, 2022).

⁹ Fonte disponível em: <https://g1.globo.com/jornal-nacional/noticia/2022/11/11/estudo-do-ibge-mostra-o-tamanho-do-desafio-do-brasil-para-superar-a-desigualdade-racial.ghtml>

¹⁰ Dados foram obtidos pelo recorte de raça e gênero do 2º Inquérito Nacional sobre Insegurança Alimentar no Contexto da Pandemia da Covid-19 no Brasil (VIGISAN). Disponível em: <https://www.oxfam.org.br/noticias/familias-negras-sofrem-mais-com-a-fome-do-que-familias-brancas-revelam-novos-dados-da-pesquisa-da-rede-penssan/>

¹¹ Pesquisa da Rede de Observatórios de Segurança disponível em: http://observatorioseguranca.com.br/wordpress/wp-content/uploads/2022/11/EM-EMBARGO-ATE-1711_5-AM-REDE-DE-OBS_PELE-ALVO2_171122.pdf

III.1.2. “Viver-morrer”: a necropolítica brasileira

Aproximamo-nos neste item dos desenvolvimentos de Mbembe (2016) acerca da necropolítica, entendendo que este conceito pode iluminar o sofrimento psíquico próprio às situações de exclusão social, tema do próximo capítulo, mais organicamente ancorado no contexto da subjetividade brasileira. Este cientista político tem sido reconhecido internacionalmente pelos seus estudos em torno das consequências do colonialismo, defendendo que este deu origem a modelos de administração e tecnologias de gestão cujo funcionamento se caracteriza pela produção sistemática da morte (Almeida, 2021). Esse conceito evidencia uma suspensão da autolimitação do Estado, que passa a se valer da força como medida de gestão dos conflitos em seu interior e, por vezes, em sua política externa, pela via de um apelo à “exceção, à emergência e a uma noção ficcional do inimigo” (Mbembe, 2016, p. 128).

Tratando das relações entre política, vida e morte na contemporaneidade, Mbembe (2016) observa a produção e gestão de massas indesejáveis de populações, marcadas por uma superfluidade que não é, no entanto, da ordem de um excedente a ser aproveitado na reprodução e reposição do sistema econômico, mas grupos aliçados do sistema econômico que se tornam massas “matáveis”. A necropolítica abole assim o tabu de matança como base das diversas comunidades humanas, “autorizando” a morte de determinados indivíduos e populações e promovendo uma divisão da humanidade em vidas matáveis e não matáveis ou, nos termos de Santos (2007), em cidadãos e cidadãos mutilados.

No Brasil, a recente pandemia mundial de covid-19 tornou-se um infeliz exemplo deste processo. Diante de uma doença infecciosa à qual uma das principais medidas de enfrentamento consistiu no isolamento social sob o modelo do *home office*, aqueles que foram obrigados a ir às ruas buscar seus sustento e não encontravam em casa os recursos sanitários e alimentares básicos para a preservação da vida, ficaram expostos e vulneráveis à infecção. Os riscos de infecção e desenvolvimento da doença – incluindo casos de óbito – foram desigualmente distribuídos, afetando mais aquela parcela da população que não tinha os recursos financeiros e informações necessários para se protegerem¹². Afinal, conforme afirma Birman (2020): “o vírus é democrático no registro ideal, (...), mas elitista nos efeitos e desdobramentos concretos” (p. 95).

¹² Através de análise das taxas de mortalidade do município de São Paulo, o Instituto Pólis (2022) afirma que a mortalidade entre pessoas negras (pretas e pardas) tem sido significativamente maior do que entre pessoas brancas. Na primeira onda (entre maio e junho de 2020), a taxa de mortalidade de homens negros foi de 62,7 mortes a cada 100 mil habitantes, duas vezes maior que a taxa de mortalidade geral do

O acompanhamento dos dados de desigualdade social e do alastramento da pandemia em território brasileiro manifesta a persistência latente de uma hierarquização do valor das vidas e de uma divisão entre as vidas que são preservadas e outras que são relegadas ao plano do “salve-se quem puder”, não podendo ser reconhecidas como vidas passíveis de luto (Butler, 2004). Voltando ao pensamento de Mbembe (2016), o autor afirma:

Propus a noção de necropolítica e necropoder para explicar as várias maneiras pelas quais, em nosso mundo contemporâneo, armas de fogo são implantadas no interesse da destruição máxima de pessoas e da criação de “mundos de morte”, formas novas e únicas da existência social, nas quais vastas populações são submetidas a condições de vida que lhes conferem o status de “mortos-vivos” (p. 146).

O autor ajuda-nos a explicitar os efeitos mortíferos do poder colonial sobre o cotidiano das populações precarizadas que efetuam uma “luta permanente contra uma morte atmosférica” (p. 286) que confere ao conjunto da vida um ar de “morte incompleta” (*ibid.*). Os sujeitos são expostos a violências múltiplas, reiteradas e cumulativas, tais como a insegurança alimentar, a exposição à violência policial, a ausência de condições dignas de trabalho e moradia, que somam apenas alguns dos obstáculos enfrentados cotidianamente nessa forma de “existência maltratada e devastada” (*ibid.*).

As incidências subjetivas de uma necropolítica nas populações afro-brasileiras é brilhantemente ilustrada no texto de Conceição Evaristo (2020) “A gente combinamos de não morrer”. Partilhamos aqui um pequeno extrato desta crônica, na qual a personagem Bica dá voz ao que a escritora define como um “viver-morrer”. O irmão Idago morto pelo tráfico, o marido Dorvi sob risco de vida por ter contraído dívidas com as pessoas “erradas”, a mãe que se refugiava na ficção das novelas e Bica, com seu neném, essa nova vida, diante do impasse de encontrar “uma maneira de não morrer tão cedo e de viver uma vida menos cruel” (p. 108). Bica adverte, “Eu sei que não morrer, nem sempre é viver” (p. 108), afinal:

A vida é tanta amolação. A minha mãe ia e ia. Seguia amolando a gente com aquela cantiga besta, mas que me fazia feliz. Idago, meu irmão, não. Ele ficava puto e mandava a velha calar a boca. Puta ficava a mãe. Era mesmo o final dos tempos! Onde já se viu, filho mandar a mãe

município de São Paulo – de 30,9 mortes/100 mil habitantes. Durante a segunda onda (março e abril de 2021), o aumento mais expressivo é novamente observado na taxa de mortalidade de homens negros, confirmando um padrão racial: quando a pandemia piora (com aumento de mortes), o impacto é maior entre pretos e pardos. Informações disponíveis em: <https://polis.org.br/estudos/dois-anos-de-pandemia-no-msp/>

calar? Ela não calava, cantava mais alto ainda. Um dia, com tanta raiva, cantou tão alto, que quando parou estava rouca e soluçando. Idago olhou para ela de soslaio, pediu a benção e saiu. Nem desceu o morro. Vacilou, dançou. Minha mãe recebeu a notícia que ela já esperava. Foi lá, acendeu uma vela perto do corpo. Uma fumacinha-menina dançava ao pé de Idago. Só ela, a fumacinha, a mãe e eu ali velamos o corpo de meu irmão. Um tapa, dois tapas, elefantes, patas pisam na gente. Escopetas, como facas afiadas, brincam tatuagens, cravam fendas na nossa tão esburacada vida. Balas cortam e recortam o corpo da noite. Mais um corpo tombou. Penso em Dorvi. Apalpo o meu. Peito, barriga, pernas... Estou de pé. Meu neném dorme. Ainda me resto e arrasto aquilo que sou (Evaristo, 2020, p. 100-101).

É sendo feito de “resto” e vivendo com o que “resta” de si que se evidencia a atuação da necropolítica brasileira. A interface entre as condições concretas e as condições subjetivas produzidas pelas situações de exclusão social revelam os contornos do humano que traçam uma espécie de “fratura” do território brasileiro entre vidas “protegidas”, “cidadãs” e as vidas que se equilibram nessa trama do “viver-morrer”. Expõe-se, através dela, a que modo a discursividade moderna-colonial participa, até os dias atuais, da estruturação dos laços sociais no território brasileiro, incidindo na eficácia simbólica e na aplicação concreta do discurso de direitos. O mito da “democracia racial” e o imaginário de uma “cordialidade brasileira” encobrem, no entanto, esses processos em curso, tratando as violências e privações como “casos isolados”, exceções à regra, ou ainda, pela ancoragem em ideais neoliberais de responsabilidade individual e “meritocracia”, como responsabilidade dos sujeitos pauperizados.

III.2. Negação e desmentido na construção da brasilidade

III.2.1. O mito da democracia racial

Apesar da base excludente a partir da qual se forma e se desenvolve o Estado brasileiro, a construção de nossa identidade nacional foi assentada em narrativas simbólicas que enfatizam o oposto, ou seja, uma brasilidade marcada pela convivência pacífica e fraterna das diferenças. Buscaremos demonstrar que essa construção ideológica, produzida através da “positivação” da mestiçagem, encobre as fraturas e desigualdades próprias à necropolítica brasileira. Conforme observa Nascimento (2019):

O Brasil e outros países da América Latina têm uma tradição de se apresentar ao mundo como exemplo de cordialidade e harmonia racial. Nessa tradição, o massacre dos povos indígenas e africanos

escravizados foi convertido em processo generoso de bondade e convivência (p. 369).

É através dessa construção identitária do país, marcada por uma “imagem autoelogiosa de benevolência antirracista” (p. 369), que se perpetua uma ilusão da miscigenação como convergência, negando-se a reconhecer os conflitos subjacentes e a violência da mesma. O enaltecimento da miscigenação como símbolo nacional implica a tentativa de ocultar processos históricos conflitivos, possibilitando a continuidade de uma estratégia que não apenas visava a eliminação do negro e do indígena pelos processos de branqueamento da população, como autorizava um genocídio pela via da “assimilação” e “aculturação”, por detrás das quais o racismo permanece intocado até os dias atuais (Nascimento, 2019). O “mito da democracia racial” no Brasil é um exemplo paradigmático de um determinado formato de laço social, que, ao ocultar parte do que lhe constitui – nesse caso, o racismo – incide, de forma violenta, na produção subjetiva dos grupos raciais não brancos.

Gonzalez (1984) aprofunda esta análise ao se utilizar da categoria psicanalítica da negação (*Verneinung*), apostando no valor dessa noção para a compreensão crítica das relações raciais na sociedade brasileira. Através dela, busca explicitar a que modo a construção cultural do Brasil se dá pela via do recalque e negação das marcas não europeias dando lugar a uma modalidade de racismo que “se volta justamente contra aqueles que são o testemunho vivo da mesma (os negros), ao mesmo tempo que diz não o fazer (“democracia racial” brasileira)” (p. 69). A autora defende que, nas sociedades de origem latina, diferentemente das sociedades de origem anglossaxônica, germânica ou holandesa, o racismo se apresenta de forma “disfarçada”, um “racismo por denegação”, prevalecendo teorias de miscigenação e de assimilação que se contrapõem ao racismo aberto dessas outras sociedades nas quais “negra é a pessoa que tenha antepassados negros” (p. 72), de modo que, para manter sua “pureza” e reafirmar a sua “superioridade”, a ideia de miscigenação torna-se impensável e a única saída, assumida de forma explícita, é a da segregação. Logo, se nessas comunidades o racismo se apresentou de forma escancarada, evidenciando o conflito em jogo, no caso brasileiro esse conflito é ocultado. A autora propõe, portanto, pensar a nossa formação cultural pelos “não-ditos”, apontando, por detrás da cordialidade e camaradagem da “democracia racial brasileira”, a persistência do racismo enquanto sistema de hierarquização e dominação das vidas.

Trazendo a reflexão de Schwarz (2015), Gondar (2017) nos lembra como no próprio Hino da República, criado apenas um ano após a abolição da escravidão, afirma-

se “nós nem cremos que escravos outrora tenha havido em tão nobre país”, desvelando o destino coletivo de esquecimento que os anos de escravidão tiveram na cultura brasileira. A autora dá seguimento a sua reflexão através do conceito da *Verleugnung*, abordada a partir da leitura ferencziana do desmentido¹³, revelando que, na raiz do racismo brasileiro estaria presente a crença na branquitude como um projeto presente, mesmo que não admitido. Ainda que exista recalque em toda forma de racismo, coloca Gondar (2017), a clivagem é uma maneira especificamente brasileira de processar o sofrimento gerado pelo passado de escravidão e pelo presente de injustiça social. A lógica do recalque atenderia, segundo a autora, uma segregação clara que implicaria fronteiras e diferenciações evidentes entre eu e o outro, o que não acontece no caso brasileiro. No Brasil a mestiçagem como símbolo da mistura parece embaralhar esses limites dando lugar a um racismo poroso e silenciado. A forma “brasileira” de processar o racismo se aproxima mais do mecanismo de defesa da clivagem, que para Freud (1938) diz de duas atitudes opostas diante da realidade que se mantêm sem qualquer conflito, como se uma não levasse a outra em consideração, como se uma não contradissesse a outra, num movimento de repúdio à realidade.

Não nos ateremos aqui às divergências e conseqüências particulares de uma opção de análise centrada no par recalque/negação e outra na clivagem/desmentido, que excederiam as pretensões desta pesquisa. Parece-nos importante explicitar, no entanto que os mecanismos psíquicos mobilizados nessas formulações parecem ter como ponto de confluência uma operação de exclusão como modo de agenciamento dos conflitos e sua posterior ocultação. Estes nos dão notícias, portanto, de conteúdos que são incompatíveis com a imagem de cordialidade racial brasileira, e precisam ser negados e ocultados em nome da preservação de uma determinada configuração social.

Bento (2002) denomina essa configuração de “pacto narcísico da branquitude” partindo da ideia de “alianças inconscientes” de Kaës (1997), a partir da qual compreende que os mecanismos de ocultação e expulsão de certos conteúdos se constituem a partir de alianças e contratos inconscientes, por meio dos quais os sujeitos se ligam uns aos outros. Esses acordos inconscientes ordenam que não se dê atenção a um certo número de coisas que devem ser recalçadas, rejeitadas, esquecidas, abolidas ou apagadas. Expõe-se assim a que modo esses mecanismos psíquicos ajudam a refletir sobre as bases da configuração

¹³ Trata-se de uma noção pertinente ao nosso percurso de análise, que será abordada mais detidamente no capítulo quatro.

vincular que é o pacto social brasileiro, indicando que este se fundamenta, como toda aliança inconsciente, em algo que fica de fora da consciência dos signatários, algo que é recalcado, clivado, e que precisa se manter “oculto” para que essa modalidade de aliança permaneça. Como correlato, vemos a configuração de um violento regime de autorização discursiva caracterizado pelo silenciamento e pela invisibilidade dos sujeitos subalterizados.

III.2.2. Memória social e “lugar de fala”

Diante da explicitação dos mecanismos de negação atuantes na sustentação do pacto social brasileiro, parece-nos pertinente denunciar o regime de autorização discursiva que tende a conceder legitimidade apenas às formas de narrativa hegemônicas. Observamos sua manifestação tanto nas passagens de nossa história relegadas ao esquecimento quanto nas expressões silenciadas das minorias cujos anseios não encontram meios de se expressar. Esse regime de autorização discursiva será explicitado a partir das disputas em torno da construção de nossa memória social e das denúncias de silenciamento proferidas pelos mais diversos movimentos sociais através da noção de “lugar de fala”.

Os efeitos desse regime no campo da memória social são brilhantemente articulados pela escola de samba da Mangueira, que desfila, em 2019, na Sapucaí, sob o som do samba-enredo no qual propunha-se a contar a “história que a história não conta”¹⁴, o “avesso do mesmo lugar”. O samba segue afirmando: “Brasil, meu denogo/ A Mangueira chegou/ Com versos que o livro apagou/ Desde 1500 tem mais invasão do que descobrimento/ Tem sangue retinto pisado/ Atrás do herói emoldurado/ Mulheres, tamoios, mulatos/ Eu quero um país que não está no retrato”. A letra do samba critica, de forma lírica, o elogio às imagens de certos personagens da história brasileira, os heróis emoldurados, e denuncia a invisibilidade e silêncio do sangue pisado retinto, as invasões, o lugar das mulheres, tamoios, mulatos na construção do Brasil.

Através dessa denúncia, o samba-enredo propõe uma ampliação do que configura os registros da memória social, preconizando que olhemos o passado pelo seu avesso, ou ainda, que olhemos para o que nele resta sem lugar. A memória social, enquanto

¹⁴ Referimo-nos aqui ao samba-enredo 2019 “Histórias para ninar gente grande” da G.R.E.S. Estação Primeira de Mangueira, cuja composição é, oficialmente, de autoria de Deivid Domênico, Tomaz Miranda, Mama, Marcio Bola, Ronie Oliveira e Danilo Firmino.

modalidade de registro histórico participa, afinal, conforme aponta Turriani (2015), da forma como as divisões sociais próprias aos processos de exclusão foram sendo construídas e legitimadas por grupos hegemônicos. Trata-se de discursos passados entre gerações através de uma única história difundida por toda a sociedade:

história de triunfos, de glórias, de progresso, em que os protagonistas eram homens, brancos e europeus. História de descobrimentos, de conquistas, de bravos bandeirantes, de independência ou morte. História de vencedores, não de opressores. História que deveria ser bem aprendida pelo colonizado como único caminho até o nobre destino do colonizador; da ignorância à razão; da pobreza à riqueza; do primitivismo à civilização. História fundada no racismo, em que o outro foi reduzido à condição de coisa, de cenário, que culminou no século XX em catástrofes cujos precedentes foram paulatinamente acontecendo nas diversas zonas do não-ser e legitimados pelos habitantes das zonas do ser (Turriani, 2015, p. 27) .

O que resta sem lugar nesta narrativa oficial foi alvo, conforme nos diz a autora, de “um intenso manejo seletivo da história que apagou paulatina e intencionalmente a memória dos povos colonizados” (p. 33). Esse apagamento produz efeitos de silenciamento e invisibilidade nos dias atuais, o que pode ser observado através da emergência e popularização da noção de “lugar de fala” que adquire uma importante força como ferramenta política no Brasil. Ribeiro (2019), que se debruçou na análise desse termo, aponta que, apesar de ser possível entrelaçar sua origem ao movimento feminista negro internacional, essa expressão surge e se modela a partir dos movimentos sociais em território brasileiro, não apenas aqueles referentes às lutas sociais tradicionais, mas, sobretudo, às militâncias e debates na internet. Ao articular-se às noções clássicas de gênero e raça, essa noção firma-se como “um dos principais operadores semânticos das discussões sobre opressões no Brasil” (Ambra, 2020, p. 85).

Para melhor analisar essa noção, Ambra (2020) propõe questionar as bases da compreensão dos termos – “lugar” e “fala” – que a compõem, voltando-se às contribuições de Ribeiro (2017) e às principais autoras por ela evocadas. A partir dessa análise inicial, o autor afirma que:

Ela [a fala] atuaria aqui como forma de romper o silêncio e mostrar as verdades dos sujeitos encobertas pela dominação. Trata-se de uma fala cujo motor é a explicitação de uma identidade positiva e na qual o agente (politizado) tem consciência de seu lugar (racializado e generificado) e usa a fala para dar testemunho das opressões e sofrimentos que seriam invisibilizados pela fala da cultura dominante – branca e machista. Sua aposta transformativa parece apontar para uma coincidência entre lugar, identidade e fala, que, política e

conceitualmente, deveriam, portanto, convergir (Ambra, 2020, p. 87-88).

Esse termo sublinha, portanto, os mecanismos de poder que reconhecem e legitimam algumas falas e silenciam outras a partir do lugar social ocupado por seus agentes, explicitando um sistema de reconhecimento do que é falado atrelado às identidades e estereótipos sociais. Essa noção se alicerça, como demonstra Ambra (2020), em uma convergência entre lugar, identidade e fala que serve de estratégia política a um coro de vozes em busca de reconhecimento da opressão sofrida, mas que também, por este fato, torna-se alvo de uma série de críticas que as acusam de “identitarismo”. Munidos, no entanto, das reflexões que empreendemos até aqui, propomos que a estratégia articulada por esse termo denuncia, na verdade, um “identitarismo” a elas anterior, implicado, conforme demonstramos no capítulo anterior, na própria criação das identidades raciais.

Souza *et al.* (2020) corroboram esse ponto a partir de leitura de Mbembe (2018), afirmando que a construção de identidades minoritárias pelos movimentos sociais corresponde a um movimento de segunda escrita ou “declaração de identidade”, a partir do qual o sujeito busca reescrever a história contada pelo “julgamento de identidade” da primeira escrita colonial. Logo, anterior ao uso político da identidade social como forma de se fazer escutar, esses autores indicam que há um regime em curso que desautoriza as falas tendo por base marcadores raciais, de gênero e classe. Sendo assim, “a formação da identidade negra, conceitualmente falando, trouxe à cena quem deveria ficar invisibilizado: a identidade branca e seus mecanismos de dominação subjetiva e econômica” (Souza *et al.*, p. 6).

Hooks (2013) corrobora esse ponto empreendendo críticas à perspectiva bastante difundida na cena educacional a partir da qual os grupos marginalizados são responsabilizados pelo clima de “insegurança” nas salas de aula, no qual a fala não poderia circular livremente, os colegas estariam sendo silenciados e os embates identitários inflamados, diante da reivindicação de uma “autoridade da experiência”. A autora aponta como essa perspectiva desconsidera os sistemas de dominação já operantes na academia e na sala de aula que silenciam as vozes desses indivíduos e só lhes dão espaço justamente quando é preciso falar com base na experiência. Hooks (2013) aponta, portanto, para uma política de dominação racial, sexual e de classe social que tem o paradigma essencialista e identitário como recurso eficaz à expressão do privilégio e atua como importante determinante dos regimes de discursividade.

Poderíamos compreender assim – retomando as contribuições de Ambra (2020), dessa vez apoiado nos desenvolvimentos de Gonzalez (1984) – que a convergência entre lugar, fala e identidade é na verdade produzida por um regime de autorização discursiva que ao equiparar a fala ao plano da comunicação consciente, reduz seu caráter subversivo, atrelado, conforme ilumina a psicanálise, ao fato de ser “anti-identitária por definição” (Ambra, 2020, p. 67). Afinal, na psicanálise, o falar torna-se um ato subversivo a partir da “premissa de que o sujeito não precede a fala, mas tem suas contradições denunciadas por ela” (p. 97). O regime de autorização discursiva parece justamente se opor a esse modelo, condicionando a escuta do que é dito ao lugar de onde foi falado, pré-determinando e aprisionando a fala do sujeito a partir de seu lugar social.

Com esses apontamentos buscamos evidenciar a complexidade da noção de “lugar de fala”, evidenciando que sua popularização em solo brasileiro pode ser compreendida como forma de explicitação de um regime “identitário” de autorização discursiva, que só escuta um certo “modo privilegiado” de falar. A noção de “lugar de fala” parece explicitar que só é possível falar a partir de determinadas posições no laço social e sua estratégia política se consolida na medida em que pela via da articulação em torno de uma identidade, acabam, por oposição, iluminando que branco, homem, heterossexual também são formas identitárias.

A partir da enunciação dos conflitos sociais e psíquicos que atravessam o campo da memória social e dos movimentos sociais no Brasil, buscamos elucidar uma modalidade de exclusão que se materializa nos fenômenos de silenciamento e esquecimento. Indica-se, pela via desses mecanismos de apagamento das alteridades, um esforço unificador e homogeneizante que, no caso brasileiro, implica uma pactuação que exclui a imensa maioria dos habitantes de seu território. Visamos com esse “mergulho” na realidade brasileira retomar aspectos específicos da exclusão social, cujas diretrizes gerais foram elencadas ao longo do capítulo anterior. Pudemos, ao longo desses dois capítulos, lançar algumas bases de compreensão dessa modalidade de pactuação excludente articulada pela tensão entre os registros da barbárie e da civilização, do direito e da violência, produtora tanto de uma precarização das vidas quanto de uma miserabilidade dos vínculos sociais. Para darmos seguimento à nossa reflexão, nos dedicaremos, nos próximos capítulos, a essa imbricação indivíduo-sociedade, agora, pela via de um aprofundamento metapsicológico e psicopatológico.

Trata-se de mobilizar e trabalhar as noções psicanalíticas de modo a fundamentar o caráter indissociável da ligação entre a economia psíquica e a economia política,

desvelando tanto a pregnância de um núcleo de pertencimento social no funcionamento psíquico, quanto o sofrimento implicado nas situações de não pertencimento. Buscaremos, através dessa reflexão, evidenciar o que está em jogo, de um ponto de vista psíquico, nesses fenômenos que tocam no eixo exclusão-pertencimento, enunciando, no próximo capítulo, elementos que balizem uma compreensão mais aprofundada da violência psíquica produzida pelas situações de exclusão e precariedade social.

Capítulo IV

Violência social e deterioração da experiência psíquica

No presente capítulo vamos nos voltar para a problemática da violência psíquica em sua relação com a exclusão social, cujas nuances gerais e particulares incidências na realidade brasileira foram trabalhadas por nós ao longo dos capítulos anteriores. Defendemos que, diferentemente de uma distribuição igualitária entre irmãos a partir da qual todos encontram limites para a satisfação pulsional – dando acesso a alguma modalidade de gozo – observa-se na cena social atual uma incitação a um lugar onipotente, implicando o descarte da dimensão de alteridade enquanto valor, o que produz importantes efeitos nos processos de subjetivação, variáveis a partir da posição de cada sujeito no laço social.

Centraremos nossa análise na ressonância dessa posição de exclusão do laço social na economia psíquica, ou seja, nos sujeitos e grupos marcados socialmente por traços que os distanciam do modelo-referência do humano e, portanto, das prerrogativas civilizatórias asseguradas pelo reconhecimento de sua pertença à humanidade. Se as coordenadas do “Mal-estar na civilização” já foram descritas por Freud e aprofundadas por diversos autores, cabe uma investigação sobre as modalidades de sofrimento desses “não irmãos”, daqueles que se encontram, de forma mais sutil ou mais radical, excluídos do pacto social. Munidos das reflexões propostas até aqui, cabe, ao longo do presente capítulo, explicitar a potencialidade traumática dessas situações sociais onde as vidas se mantêm nos confins da humanidade, submetidas a regimes de sobrevivência, a uma temporalidade sem fluxo de duração e à exigência permanente de afirmação da dignidade da vida.

IV.1. Potencialidade traumática da exclusão social

Buscaremos, no presente tópico, explicitar a potencialidade traumática das situações de exclusão social a partir dos desenvolvimentos freudianos relativos à segunda teoria do trauma. Através dessa retomada do trauma na teoria freudiana e de alguns aportes da filosofia de Walter Benjamin, vamos procurar mostrar como a fragilidade dos vínculos sociais tem importante participação numa experiência subjetiva de ordem traumática. Essa dimensão coletiva da potencialidade traumática nos interessa, especialmente, dado que, ao circunscrever nossa análise a um território marcado pela

suspensão das prerrogativas “protetivas” do pertencimento social, estamos referidos a uma realidade social que acomete um grande número de pessoas. É um ponto-chave de nossa argumentação – que acompanhará toda a tessitura deste capítulo – demonstrar que há algo próprio a essa realidade social que facilita a produção do evento traumático, deixando os sujeitos mais vulneráveis psicologicamente à sua eclosão.

O retorno do trauma à teoria freudiana acompanha o retorno dos combatentes do *front* da guerra, dando lugar a uma revisão teórica cujo corolário foi a produção de novas ideias sobre a neurose traumática, a compulsão à repetição, levando igualmente à formulação de uma nova dualidade pulsional, na qual as forças da vida passam a ser confrontadas com a persistência de uma força mortífera de desligamento (Uchitel, 2011). Observa Uchitel (2011):

O trauma seria, assim, consequência do excesso de excitação, “do rompimento da proteção defende o órgão anímico contra as excitações” (Id., *ibid.*, p. 2522); do resultado da liberação de muita energia livre dentro de um sistema com escassas reservas de energia quiescente (ligadas), do fracasso na ligação, e da falha da ação da defesa e da angústia-sinal, que deixa o campo livre para o impacto desorganizador da surpresa, do susto e da sensação de perigo de morte (Uchitel, 2011, p 66).

O caráter traumático de um evento passa a ser formalizado a partir da relação dialética entre magnitude pulsional e capacidade representativa, esclarecendo os funcionamentos psíquicos “além do princípio do prazer”, exemplificados pela repetição das cenas de horror nos pesadelos dos combatentes. As neuroses traumáticas são marcadas, conforme indica Cardoso (2011), por uma “presentificação permanente”, característica de um funcionamento psíquico marcado pela insistência de acontecimentos que não encontram lugar na cadeia representacional, permanecendo no mundo interno como marcas traumáticas. Essas marcas, a despeito dos traços mnésicos, dão lugar a uma memória traumática, paradoxalmente imemorable, hiper-real, que faz retornar o evento vivido de forma intacta, de modo que “a insistência compulsiva em “presentificar”, em “apresentar” o elemento traumático, não passível de representação, constitui o próprio avesso de uma memória representacional” (p. 75). A partir dessa compreensão, o traumático, entendido como excesso pulsional, situa-se além da capacidade de representação psíquica, desvelando sua estreita articulação ao “indizível”.

Para melhor compreendermos esse núcleo “indizível” da vivência traumática, nos apoiaremos em algumas contribuições de Benjamin nas quais elabora, através da figura do narrador, os impasses colocados à assimilação dos choques da modernidade frente à

deterioração da dimensão compartilhada da experiência. Em “O narrador”, Benjamin (1987) descreve o surgimento de uma nova forma de miséria própria à vida moderna ilustrada pela mudez com que os combatentes retornavam do *front* da guerra, empobrecidos em experiência comunicável. Diante do desequilíbrio entre a força destruidora da guerra e o “frágil e minúsculo corpo humano” (Benjamin, 1987, p. 198), o autor pontua a presença da ordem do excesso que emudece os sujeitos e os aprisiona no campo da vivência – que “corresponde ao que do vivido produz sensações e reações imediatas, *mas não modifica necessariamente o psiquismo*” (Kehl, 2015, p. 160).

A experiência, afinal, desdobra-se, através da figura do “narrador”, na capacidade de contar e recontar histórias que passam de pessoa e pessoas, a experiência se articulando essencialmente à possibilidade de compartilhamento. Conforme afirma o autor (Benjamin, 1987), “o narrador retira da experiência o que ele conta: sua própria experiência ou a relatada pelos outros. E incorpora as coisas narradas à experiência de seus ouvintes” (p. 201). O dom narrativo se tece em rede e conserva suas forças, não apenas no momento presente da história, mas concerne a uma temporalidade mais longa na qual as histórias podem ser lembradas e recontadas. A narrativa é criadora de elos entre aqueles que contam e os que escutam, entre as gerações passadas e presentes, criando uma grande corrente de transmissão, a qual, como aponta Kehl (2015), “não tem relação com a autoridade e sim com o sentido que uma coletividade tem de extrair a partir do que seus antepassados viveram, ou das narrativas que seus contemporâneos trouxeram de regiões e de países diferentes” (p. 155-156). Logo, o saber decorrente das narrativas não está vinculado à competência ou à autoridade, posto que “o único mérito do narrador é o fato de também ter sido algum dia, ouvinte de outras narrativas” (Id., *ibid.*, p. 159).

Colocando em destaque o caráter passível de compartilhamento da experiência, torna-se mais evidente o papel da abertura alteritária na produção do trauma. Afinal, cabe lembrarmos que quando falamos de algo “indizível” estamos referidos a um furo na trama de sentidos, que não se elucida apenas por uma “capacidade representativa individual”, mas pela possibilidade de circulação nas redes significantes compartilhadas que sustentam a ordem simbólica. Isso não significa prescindir da particularidade de cada produção subjetiva ou da noção de realidade psíquica, mas se trata de incluir na compreensão da produção traumática a participação dessa rede de sentidos comum dando lugar ao que no discurso freudiano é tratado em termos de realidade externa.

Propor uma dimensão coletiva aos processos simbolizantes e, conseqüentemente, à irrupção dessa rede de sentidos, ou seja, a vivência traumática, não nos conduz

necessariamente a um determinismo que ditaria os acontecimentos traumáticos ou não traumáticos em sua essência. É evidente que assim como os sonhos não se reduzem a uma decodificação de símbolos pré-estabelecidos, mas a associações singulares e múltiplas que cada sujeito produz, a realidade externa é revestida de significados singulares; não há codificação possível que postule um evento como traumático em si. O determinismo não se aplica, nem do lado do indivíduo, nem do lado da realidade social, conforme a própria lógica da singularidade evidencia. Estamos alinhados à máxima da singularidade e da realidade psíquica, sem desconsiderar, entretanto, a participação de um universo simbólico partilhado na produção traumática.

Bueno (2021) ajuda-nos nesta reflexão, ao propor que pensemos essa articulação entre as dimensões coletivas e individuais do trauma a partir de seus dois tempos. O autor defende que um traumatismo coletivo é uma experiência de descontinuidade histórica, ou seja, de ruptura radical de certo ordenamento capaz de garantir a previsibilidade dos fatos, sem que isso implique, no entanto, que todos os sujeitos a isso expostos responderão da mesma forma. Isso porque entre os dois tempos do trauma – aquele propriamente relativo ao choque, ao impacto do acontecimento, e aquele referente ao tempo das sequelas, em que se recolhem os sintomas que cada sujeito manifesta – haveria a incidência singular do choque. Ou seja, em um primeiro tempo, há a magnitude do choque e, em um segundo, os efeitos em cada sujeito, o que dependerá dos recursos de simbolização e discursos dos quais dispõe e que dará a medida do segundo tempo do trauma, efetivando ou não o caráter traumático ao vivido. O trauma é, então, coletivo no tempo do choque, mas na passagem para o segundo tempo tem de haver a participação do sujeito, ou seja, como ele vem ou vê-se impossibilitado de subjetivar o vivido, o que pode resultar em seu potencial traumático. Dessa forma, o traumatismo coletivo considera a singularidade dos sujeitos sem, no entanto, desconsiderar o caráter compartilhado do mesmo, até porque, como indicamos anteriormente, os discursos disponíveis ao sujeito para fazer a leitura dos acontecimentos não são apenas aqueles de sua história particular, mas incluem o discurso social e os eventos históricos.

Coloca-se, desse modo, em evidência, e de forma contundente, a relação da dimensão alteritária com a produção traumática, as possibilidades de endereçamento ao outro sendo um ponto central no que tange ao acionamento dos processos subjetivantes e produtores de sentido. No entanto, é preciso também tensionar a reflexão explicitando que as possibilidades de endereçamento ao outro são dependentes da posição do sujeito no laço social, fato elucidado por nós quando descrevemos os regimes de autorização

discursiva operantes e seus desdobramentos sobre o “lugar de fala”. É em torno dos efeitos do não reconhecimento, pela via dos processos de alterização e do silenciamento e invisibilização dele resultantes, que seguiremos nossa investigação, deslocando-nos, portanto, do núcleo “indizível” do traumático para seu núcleo “inaudível”. Afinal, uma discrepância importante se impõe, conforme sublinha Bueno (2021), entre os combatentes que retornavam da guerra, condecorados com os significantes da honra, da coragem e da virtude e aqueles que sobrevivem ou padecem da necropolítica cotidiana, cujas perdas não geram comoção e cujos significantes atribuídos às vidas são recorrentemente marcados pela inferiorização, patologização e criminalização.

IV.2. Silenciamento e impasses da alterização

IV.2.1. Representações sociais e imagem de si

Diante da produção de identidades estereotipadas e desqualificadoras operada pelos processos de alterização, os sujeitos têm seu reconhecimento atrelado a um marcador social que os posiciona em um lugar de inferioridade no plano do laço social. Exploraremos os impactos dessas representações sociais desvalorizadas na construção da imagem de si pelos sujeitos minoritários, explicitando a forma como estas incidem nos processos identificatórios em sua relação ao campo do ideal. Os marcadores sociais a partir dos quais essas existências são reconhecidas são também responsáveis pelo violento enrijecimento e desqualificação da experiência de si.

Braga e Rosa (2018) consideram a marca que tem o discurso hegemônico sobre os sujeitos minoritários que, através da criação de identidades estereotipadas, “fazem com que o sujeito não só fique invisível ou desapareça socialmente, mas, simultaneamente faz com que fique excessivamente visibilizado ao ser notado e reconhecido desde um único e mesmo nome, aderido e fixado a ele e desvalorizado socialmente” (p. 95). As autoras nos fornecem aportes importantes ao destacarem que nosso imaginário e representações sociais estão fortemente vinculados ao discurso hegemônico que retira seu poder de nomeação justamente de sua equiparação ao campo simbólico da cultura. Através dessa equiparação, o discurso hegemônico, carregado por interesses políticos e de dominação, apresenta-se como emissário da verdade, dotado de valor a-histórico e apolítico, naturalizando, desse modo, as identidades e representações sociais por ele veiculadas.

Segundo Bento (2002), diferentemente dos efeitos decorrentes de ser nomeado negro, ser nomeado “juruá” – termo utilizado em guarani para se referir ao branco como predador – não tem efeitos de produção de subjetividade. O branco coloca-se enquanto aquele que nomeia quem é o outro, aquele que tem autoridade para dizer, explicitando a força de nomeação dos discursos hegemônicos, que autoriza não apenas a produção de uma “verdade” sobre si, mas também sobre o “outro”, reduzido nesse esquema à condição de objeto. A representação social da negritude é outro exemplo do poder de nomeação dos discursos hegemônicos, trabalhado por Sousa (1983) através do “mito negro”, que se constitui rompendo com uma das figuras características do mito – a identificação – e impondo a marca do insólito que, a despeito da mobilidade dos traços identificatórios, estabiliza as formas de reconhecimento em uma suposta “natureza negra”, rejeitadora da contradição, da política e da história das quais participa a produção dos sujeitos.

Revela-se aqui o caráter redutor desses marcadores sociais que se pretendem como “verdade” acerca da negritude, objetalizando-a e silenciando as verdades que cada sujeito negro teria a dizer sobre si. Indica Fanon (2022) que na experiência vivida do negro a busca pelo sentido das coisas é marcada pela dor de se descobrir objeto – “encerrado nessa objetividade esmagadora” (p. 127). Ele denuncia a incidência de um olhar discriminatório na percepção de si, indicando que, uma vez no mundo, o outro, “por meio de gestos, atitudes, olhares, fixou-me, como se fixa um corante com um estabilizador” (p. 127), reduzindo a pluralidade de sentidos de seu ser a um único traço corporal.

Enquanto eu esquecia, perdoava e somente desejava amar, minha mensagem me era devolvida como uma bofetada em pleno rosto. O mundo branco, o único respeitável, negava-me qualquer participação. De um homem se exigia uma conduta de homem, De mim, uma conduta de homem negro [*noir*] - ou, se tanto, uma conduta de negro [*nègre*]. Eu saudava o mundo com um aceno e o mundo me amputava o entusiasmo. Estavam pedindo que eu me confinasse, que eu me encolhesse.

O signo corporal da raça negra, sua “negrura” aparecia ali densa e indiscutível, o perseguia, atormentava, aprisionando-o em um círculo vicioso no qual “quando me amam, dizem que é a despeito da minha cor. Quando me detestam, acrescentam que não é por causa da minha cor...” (Id., *ibid.*, p. 132). Sublinha-se o caráter aprisionador desses discursos sociais que, de acordo com Stephanatos (2013), restringem os sujeitos racializados e alterizados a certos signos corporais e semânticos que adquirem valor

emblemático. O autor relembra o papel do ódio no trabalho identificatório e diferenciador como via de compreensão dessa concentração da libido narcísica em pequenas marcas do corpo que vêm a representar o sujeito como um todo. Afinal, como temos sustentado, a força e rigidez dessas identificações estereotipadas do indivíduo, dão sustentação e destino ao ódio na coletividade, de modo que os traços que identificam a diferença transformam-se em traços de ódio, incidindo violentamente sobre os sujeitos alterizados.

A violência resultante da redução da existência social a um único marcador resulta aqui em dois problemas: primeiramente a redução que opera na experiência de si e, em segundo lugar, a desqualificação e hostilização de sua existência, calcada na distância da imagem de si aos ideais sociais. Mas comecemos pelo primeiro ponto. Ao ter seu reconhecimento social atrelado a um único traço, a imagem de si é congelada em um “enquadramento” que dificulta processos subjetivantes de mobilidade psíquica, a partir dos quais o sujeito poderia se descolar dessa imagem produzindo novos sentidos sobre si. Conforme propõem Braga e Rosa (2018), o processo de identificação, operador fundamental na constituição egoica, precisa ser pensado de forma articulada aos processos de desidentificação, possibilitando um movimento de balança no qual o sujeito se encontra no outro, mas dele podendo se afastar. É pela via da desidentificação, do descolamento necessário dessa imagem que responderia quem seria ele, que o processo de alienação constitutivo em relação a essa imagem pode ser acompanhado de uma separação dessa resposta insuficiente (Braga & Rosa, 2018). As autoras defendem que é apenas nesse movimento de balança entre identificação-desidentificação que o sujeito assume sua contradição e multiplicidade, tornando possível não transformar identificações contingentes em identidades cristalizadas.

Para além desse enrijecimento da experiência identificatória em uma identidade cristalizada, é preciso ressaltar que os traços que compõem a identidade social são incompatíveis com os valores e ideais hegemônicos, tornando-se traços alvo de hostilidade. Logo, apesar de a relação entre o Eu e o Ideal do Eu ser sempre marcada por uma distância, estamos diante de um nível de tensão que beira a ruptura, na medida em que a distância entre essa imagem de si e a imagem ideal, tal como veiculadas pelas discursividades hegemônicas, apresentam lacuna intransponível.

Sousa (1983) complementa indicando que os sujeitos negros na sociedade brasileira nascem e sobrevivem imersos “numa ideologia que lhes é imposta pelo branco como ideal a ser atingido e que endossa a luta para realizar este modelo” (p. 34). A autora destaca que, em nossa sociedade, o branco é sempre o modelo a ser escolhido, de modo

que “na formação do Ideal do Ego não lhe escapa nenhuma das características básicas do modelo racista e capitalista. Seu Ideal de Ego é fundado na dupla opressão de classe e de cor” (p. 37). Como consequência, Sousa (1983) sustenta que o Ideal do Eu do negro, construído em grande parte pelos ideais dominantes, é branco, deixando-o diante da uma tentativa de realização, tão imperiosa quanto impossível. Diante desse quadro, a relação entre Eu e Ideal de Eu do sujeito negro é marcada por “acentuada defasagem traduzida por uma dramática insatisfação, a despeito dos êxitos objetivos alcançados pelo sujeito” (p. 38). Chama-se atenção, portanto, a uma grave ferida narcísica que se atualiza na ferocidade das punições superegoicas que podem conduzir a quadros melancólicos de diferentes matizes e gradações, bem como no atravessamento da constituição subjetiva por mecanismos de negação, a partir dos quais o sujeito busca o “expurgo de qualquer ‘mancha negra’” (p. 34).

A partir dessas reflexões, evidencia-se que o membro da minoria se torna a minoria, como desvela Fanon (2022) em seu círculo infernal, transformando as particularidades de cada sujeito, de sua história de vida, de seu contexto social, em um fechamento de sentido totalizante e eterno, posto que naturalizado pelos discursos dominantes. O sujeito se vê convocado a viver no lugar desse outro produzido socialmente, alienado a esse fechamento de sentido, que o situa na posição de inferioridade no laço social.

IV.2.2. Desmentido e silenciamento

A redução dos sujeitos a identidades cristalizadas tem como um importante efeito seu silenciamento, afinal, a resposta endereçada a cada sujeito é definida socialmente a partir dos limites que definem o humano e que atribuem a cada vida lugares e valores distintos no tecido social. Estamos todos submetidos a um regime de autorização discursiva que participa da definição do que é inteligível e legitimado socialmente, ou seja, daquilo e de quem pode ser escutado na cena social. Cabe assim elucidarmos esses efeitos de silenciamento dos processos de alterização, compreendendo o silenciamento como fato político que participa da produção das subjetividades numa operação que ora interdita ou censura o dizer, ora lhe toma como já-dito, fato natural, restringindo seu sentido a certas categorias familiares.

Exploraremos o silenciamento, portanto, não enquanto silêncio efetivo da parte dos sujeitos alterizados, mas como impossibilidade de escuta, a noção de desmentido,

conforme elaborada por Ferenczi, mostrando-se como fértil articulador nessa discussão, contribuindo ainda a uma elucidação da incidência do silenciamento nos processos de simbolização. Kupermann (2019) defende que a ampliação da noção ferencziana do desmentido para a cena social torna possível justamente o alargamento da compreensão da violência psíquica do trauma para além dos núcleos do irrepresentável e do indizível para aquele do inaudível, colocando em destaque o papel daquele que ouve na produção da experiência traumática.

Ferenczi (1933) apresenta essa noção em “Confusão de línguas entre adultos e crianças”, no qual parte de uma situação mítica de violência sexual praticada por um adulto contra uma criança que, ao buscar compreendê-lo, narrando-o a um adulto, é por este desmentida. A história é marcada, conforme o título do ensaio, por uma confusão de línguas, uma vez que a criança busca, por meio da brincadeira, cativar o adulto, através do que Ferenczi denomina linguagem da ternura – uma forma de linguagem marcada por uma sexualidade anterior ao primado do genital –, e tem por resposta um abuso – ao que Ferenczi atribui a linguagem da paixão. Há, conforme destaca Pinheiro (1995), um não reconhecimento por parte do adulto da diferença entre as duas linguagens, tomando a criança por sua igual e expondo-a a algo da ordem do excesso, impossível de processar. A criança busca em outro adulto alguém que a auxilie a dar sentido àquilo que foi percebido, porém esse vivido permanece ausente de significação. O segundo adulto, no entanto, não suportando o relato da criança, desmente-a, impondo de forma radical e unívoca sua “verdade”, relegando aquele relato à ordem da fabulação e da mentira.

Ferenczi (1933) coloca em relevo o caráter relacional do trauma dando ênfase ao papel do entorno ao situar o traumatismo patogênico no segundo momento, este em que a criança é desacreditada. Buscando iluminar os efeitos do desmentido, Figueiredo (2008) propõe que o desmentido deva ser entendido como “desautorização”, esclarecendo que “o que se recusa não é uma dada percepção, mas o que vem ou viria depois dela, seja como uma outra percepção que a primeira torna possível, uma possibilidade de simbolização, uma conclusão lógica aparentemente necessária ou uma lembrança que a percepção pode reativar” (p. 60). O que se desmente, por sua vez, não é o significado da percepção, o que se vê, mas aquilo que o psiquismo poderia inferir do que foi visto. Retomando o clássico enunciado de Mannoni, “Eu sei, mas mesmo assim...”, Figueiredo (2008) afirma que o “eu sei” não é puramente ou liminarmente desmentido, mas o que se mostra impedido é a consequência desse saber, o “mesmo assim...”.

Segundo o autor, o que é contestado na experiência do desmentido é a autoridade que uma percepção detém de propiciar e mesmo exigir outros passos na cadeia psíquica, não sendo ela propriamente recusada (abolida) ou desmentida (negada), podendo até ser armazenada e ser colecionada, mas sem sua significância. Não há aqui uma obstrução total do processo de simbolização, mas um isolamento de uma determinada percepção de suas conexões com os processos memoriais e de simbolização, esta entrando parcialmente no campo do sentido, sem, entretanto, poder vir a circular por ele.

Se retomamos as contribuições de Freud (1950[1896]/1972 na carta 52, encontramos indicações que nos ajudam a compreender o lugar dessas percepções que ficam de “fora” da rede de associações, preservadas como “quase-coisas” (Figueiredo, 2008), que têm significado, mas são destituídas de significância. Nessa carta, Freud indica a presença de certas marcas no psiquismo, as quais denomina como *fueros*, que se mantêm fora dos sistemas de representação, “fechadas em si” e subsistem no aparato psíquico segundo determinações distintas dos traços mnêmicos – estes, por sua vez, representativos e remanejáveis. Os *fueros* compõem, assim, mensagens que não conseguem via de simbolização nem de recalçamento, que tratam de uma história, mas não são historicizadas, mantendo-se na vida psíquica de maneira isolada e segregada, à imagem de um gueto, numa espécie de “tirania do fora”, que se exerce, no entanto, de dentro do espaço psíquico (Cardoso, 2011).

Os desenvolvimentos em torno dessas marcas psíquicas iluminam o caráter imóvel, inerte e isolado a que essas vivências desautorizadas são relegadas. A leitura proposta por Figueiredo (2008) elucida o entendimento de um processo de “desautorização do processo perceptivo” em curso, que incide diretamente nas possibilidades de inscrição psíquica e de eficácia transitiva, tendo um efeito de preservação de uma posição subjetiva que não pode ser alterada.

Cria-se uma atmosfera de enevoada, um clima de estranheza que faz com que tudo que se saiba (muito bem sabido, mas em estado de desligamento e desautorização) possa ser posto em dúvida na sua capacidade de levar a algum outro lugar, a uma conclusão, a uma decisão, embora na sua realidade mesma seja um saber irrecusável (p. 65).

O autor demonstra que para ter “autoridade” para suscitar outros sentidos, é preciso que dada percepção tenha lugar junto a outras representações no espaço psíquico, seja passível de inscrição e encadeamento, o que depende, por sua vez, de um outro que reconheça a legitimidade da verdade enunciada pela criança. Esse ponto remete a outra

nuance da tradução por “desautorização”, que diz respeito ao destaque concedido ao papel da autoridade na produção traumática do desmentido, pilar importante do mito ferenciano e da argumentação que buscamos estabelecer. Afinal, o adulto que desmente, Ferenczi insiste, não porta qualquer dúvida, não permitindo a manutenção de qualquer traço fantasmático no psiquismo da criança, colocando-se violentamente no lugar da verdade (Canavez; Verztman, 2021).

Desejamos sublinhar a violência presente no silenciamento dos sujeitos minoritários pela equiparação dos discursos hegemônicos a um lugar de verdade, destituindo-os da “autoridade” necessária para levar adiante um saber que lhes é irrecusável. É, afinal, sua própria percepção de si e do mundo, as denúncias que endereça à cena social de preconceito, violências, privação de direitos que é liminarmente desautorizada, de modo que o sentido que poderia suscitar se desencaminha, ficando, portanto, como que “extraviado”. Este é “extraviado” na vida psíquica singular de cada sujeito, como indicado através da imagem dos *fueros*, mas também na vida coletiva, conforme nossas reflexões acerca da memória social. O trauma é marcado por uma lógica hierárquica, na medida em que se produz “entre aquele que deveria se comportar como mediador da inscrição simbólica da experiência e aquele que busca compreender a experiência vivida” (Martins; Kupermann, 2017, p. 136).

Tendo em vista o lugar da cultura enquanto mediadora simbólica, substrato de inscrição da experiência psíquica dos sujeitos, compreende-se a que ponto a equiparação das narrativas hegemônicas ao lugar da verdade oblitera a multiplicidade de sentidos que um acontecimento pode encadear e desencadear nos sujeitos. As palavras ficam como que “cristalizadas”, encerradas numa rigidez que não permite ao psiquismo integrá-las; “é uma palavra desumanizada que escapa à própria condição simbólica” (Pinheiro, 1995, p. 77). Percebe-se, nessas situações, que a cultura não garante “contenção social” para essas narrativas, mas, ao contrário, desautoriza-as, reverberando nos processos de reconhecimento de si e de reconhecimento de sua própria condição humana. As hierarquias sociais afetam os processos de construção de sentido singulares, coletivos, transgeracionais, desautorizando formas de mobilidade e transformação psíquicas, uma vez que aquilo que não entra em dada referência familiar, “inteligível”, apresenta-se como da ordem do “inaudível” e, portanto, sem lugar no universo simbólico compartilhado.

IV.2.3. Trabalho de luto diante do não reconhecimento da perda

Passamos à análise da incidência do desmentido no não reconhecimento da dignidade das vidas dos sujeitos alterizados, investigando seus efeitos no trabalho de luto. O luto constitui um processo que permite “fazer ponte” entre uma vivência traumática e sua reconstituição enquanto experiência, mas cujo desenlace depende, conforme buscaremos demonstrar, da “ponte” entre uma dimensão pública e privada. Vamos destacar a relevância do testemunho da perda para que o trabalho de luto possa ser realizado, tensionando a compreensão de um luto exclusivamente privado que se realizaria apenas entre o enlutado e o objeto perdido.

Butler (2018) é forte defensora deste ponto, argumentando que o processo de luto não se restringe à dimensão privada, mas tem, fundamentalmente, uma dimensão pública. Mostra que os impasses no campo do reconhecimento da vida de alguém incide diretamente sobre as possibilidades de enlutar sua perda. A qualidade de não passível de luto atesta que, nos circuitos de comoção coletiva, essa vida não seria digna de nota, e que não deveria ser preservada ou lembrada porque, na verdade, seria como se não se qualificasse como vida, como se fosse, nos termos de Butler (2018), o “insepulto”. O sepultamento é uma cerimônia coletiva que deixa na terra a marca de que lá onde jaz aquele corpo falecido, ter havido antes uma vida, simbolizando o reconhecimento da perda. A condição de “insepulto” atesta que “não se trata só de a morte ser mal sinalizada, mas de não ser sinalizável” (Butler, 2018, p. 36), aspecto manifestado na recusa em oferecer legitimidade, numa desautorização do sentimento de perda dos sujeitos enlutados. Isto não significa necessariamente que essas vidas perdidas não gerem comoção nas comunidades nas quais se inseriam, mas mostra que elas não ocuparão lugar relevante no debate público (Syrio, 2021).

A ausência de comoção e indignação públicas, o não reconhecimento efetivo de ter havido perda, dá lugar a um contexto que dificulta o trabalho de luto. Afinal, retomando as contribuições freudianas acerca do luto, indica-se que o teste de realidade é parte essencial ao trabalho de luto, que, conforme delinea Freud (1917[1915]/2010), consiste em longo e custoso percurso, no qual “cada uma das lembranças e expectativas em que a libido se achava ligada ao objeto é enfocada e superinvestida, e em cada uma sucede o desligamento da libido” (p. 174). Trata-se de um processo eminentemente simbólico que demanda enorme dispêndio de energia, sendo esperado, ao seu fim, que prevaleça o veredicto da realidade e o desligamento gradual da libido, de modo que “o Eu, como que posto diante da questão de partilhar ou não esse destino, é convencido, pela soma das satisfações narcísicas em estar vivo, a romper seu vínculo com o objeto

eliminado” (p. 189). O veredicto da realidade aparece como ponto nodal do processo de luto que “autoriza”, em certa medida, o abandono dos investimentos no objeto amado e perdido; ante uma vida não passível de luto, o sujeito enlutado é posto diante do impasse de realizar uma perda que, ao examinar a “realidade”, nega o ocorrido.

Os impasses tornam-se ainda mais evidentes quando acompanhamos os desenvolvimentos freudianos acerca do processo de luto e sua aproximação ao processo de identificação com o objeto perdido, antes exclusiva dos quadros de melancolia. Esse ponto é explicitado por Freud (1923/2010) ao defender que o abandono de um objeto sexual é comumente acompanhado de uma “alteração do Eu, que é preciso descrever como estabelecimento do objeto no Eu, como sucede na melancolia” (p. 36). A partir desse revisão em sua teoria na qual a identificação com o objeto perdido é alçada à condição de peça fundamental da constituição do eu, a retirada da libido própria ao trabalho de luto pode ser compreendida como um deslocamento no próprio seio do eu a partir do qual o Eu se constitui como “um precipitado dos investimentos objetivos abandonados, de que contém a história dessas escolhas de objeto” (Syrio, 2021, p. 26). Há assim um “enriquecimento” do Eu a partir da perda de modo que, em “Considerações atuais sobre a guerra e a morte”, Freud (1915/2010) afirma que as pessoas amadas são um patrimônio íntimo ou um fragmento de nosso próprio ego.

Quando a perda do ente querido é negada, quando sua vida não é reconhecida em sua riqueza, o acesso a essa herança relacional, produto simbólico do trabalho de luto, é subliminarmente impedido. Conforme aponta Silveira (2018), nos casos em que se fazem presentes a vergonha, a humilhação, o medo, a culpa, a desproteção do Estado ou a naturalização da violência, as pessoas tendem a silenciar suas experiências ligadas ao morto ou à situação da morte, tendo dificuldade de localizar, nomear ou circunscrever a falta, caminho para uma patologização do luto, que permanece “em suspenso”, não simbolizado.

Aproximamo-nos neste ponto da noção de cripta, de Abraham e Torok (1995), que abarca as “perdas que não podem – por alguma razão – se confessar enquanto perdas” (p. 248) não podendo ser introjetadas. Os autores, que trabalham de modo a acentuar a distinção entre as noções de introjeção e incorporação para pensar os diferentes destinos do luto, apontam que na cripta estaria presente uma fantasia de incorporação a partir da qual se escapa ao “veredicto do objeto e da realidade” (Abraham; Torok, 1995, p. 222). Essa cripta funciona como “sepultura secreta” onde se instala o luto indizível: “todas as palavras que não puderam ser ditas, todas as cenas que não puderam ser lembradas,

todas as lágrimas que não puderam ser vertidas, serão engolidas, assim como, ao mesmo tempo, o traumatismo, causa da perda. Engolidos e postos em conserva” (p. 249).

À luz dessas contribuições, consideramos que, na ausência de comoção ou reconhecimento público, a perda é tornada “indizível” e pode ser, por esta via, depositada sob a forma de uma cripta no interior do sujeito enlutado. O silenciamento, a manutenção dessa perda “em segredo”, constitui uma forma de continuar vivendo e de “afirmar a vida” daquele cuja “perda” não pode ser simbolizada. A cripta sendo uma forma, portanto, de dar uma sepultura interior aos sujeitos cuja morte não é acompanhada de sepultura pública. Na impossibilidade de deixar registros coletivos dos acontecimentos, de se inscrever na memória de uma comunidade, a cripta ilustra a impossibilidade de se desfazer de uma herança relacional, que, se não preservada em uma espécie de memorial interior, será apagada.

No pensamento psicanalítico, os destinos do luto não implicam o apagamento da perda, mas, antes, a possibilidade de que esta seja simbolizada e historicizada, de modo a não ocupar de forma tão premente os investimentos do enlutado. O luto patológico, nas situações de violência e exclusão social expõe, segundo esta interpretação, o fardo da perda que não pode ser compartilhada, que tal como um enclave psíquico, permanece coletivamente na qualidade de desmentido, sem lugar no âmbito público. A impossibilidade individual de esquecer e de perder estando paradoxalmente atrelada à impossibilidade coletiva de lembrar e de “ganhar” com o reconhecimento daquela vida.

É o que temos buscado demonstrar através da articulação entre a qualidade dos laços sociais e a qualidade da experiência psíquica, sustentando como a suspensão do estado de cultura é marcada por uma potencialidade traumática, com impactos no nível dos processos de simbolização e de identificação. A partir da análise de seus avessos, a experiência psíquica diz, sobretudo, daquilo que pode produzir relações entre elementos significantes, no âmbito individual e coletivo, conectando percepções com processos memoriais e de simbolização, bem como articulando os tempos da existência, dando lugar a uma continuidade e historicização dos acontecimentos de uma vida. A vivência do trauma, como contraponto a esse modelo de subjetivação, nos coloca diante dos *fueros*, diante de percepções que ficam isoladas da cadeia representativa, “de fora” dos processos significantes, produtoras de uma espécie de dor à deriva, sem direção de elaboração, sem referência de seus pontos de partida e intensificação, uma dor extraviada em seu sentido.

Esses *fueros* metaforizam a própria condição dos sujeitos em situação de exclusão social que têm sua existência coletiva desautorizada pelas discursividades dominantes.

Não estamos, portanto, aqui referidos a toda existência comunitária, dado que os indivíduos e grupos minoritários, alvo da presente pesquisa, têm, muitas vezes, uma importante vida coletiva, rica em produção cultural e mobilização social, mas a uma coletividade capaz de sustentar a dignidade das vidas e os fundamentos do pacto social, o que implica, no entanto, toda uma trama de poder, a partir da qual vêm a ser delimitados os contornos da exclusão social. Nos ateremos, nos próximos tópicos, justamente a esses contornos indicando de maneira mais aprofundada o que estamos compreendendo pela suspensão do estado de cultura e as bases correspondentes nas quais se assenta a precarização da experiência psíquica dos sujeitos a ela expostos.

IV.3. Nos confins da humanidade: desalento e precariedade social

IV.3.1. Do desamparo ao desalento

Ao longo da obra freudiana, sobretudo em “Mal-estar na civilização”, expõe-se a que ponto a vida em sociedade é produtora de mal-estar, tornando a busca pela felicidade um projeto irrealizável ou, ao menos, limitado em suas possibilidades. O “mal-estar” foi elaborado tendo por base os impasses encontrados na união entre os sujeitos e o solo de ausência de garantias sobre o qual devem se construir, marcados que são pela condição insuperável do desamparo. É importante atentar que ainda que o mal-estar seja indicativo de uma precariedade inerente à vida psíquica e social, este circunscreve situações ainda referenciadas a certa ordem civilizatória, afinal trata-se de um mal-estar *na* civilização, de modo que encontra vias de endereçamento e mediação através do acervo cultural e das instituições sociais construídas em resposta à condição desamparada.

Ao situarmos nossa análise nas situações de exclusão social, é imperativo indicar a escassez ou ausência, nesse caso, de instâncias organizadoras da vida psíquica e reguladoras das relações sociais, visto que onde as prerrogativas implicadas no pertencimento social a uma comunidade capaz de assegurar as dignidades das vidas encontram-se abolidas. Logo, se Freud (1930/2010) oferece elementos para pensarmos o mal-estar como inerente à civilização, é importante ressaltar que as situações de exclusão social nos interrogam sobre outra modalidade de mal-estar, reposicionando a experiência subjetiva sobre uma base de desalento (Birman, 2012, 2020). Retomando a parábola dos porcos-espinhos de Schopenhauer, podemos dizer que, nesses casos, não há refúgio

assegurado, nem mesmo entre espinhos, mas se trata de uma confrontação a um frio sem fim.

Cabe a ressalva, conforme evidenciamos ao longo dos capítulos anteriores, de que o espaço do dentro e o do fora não são isolados um do outro e, por mais que se busque criar limites fixos e estanques entre eles, é preciso estar atento ao seu caráter contingente. A elucidação dos sofrimentos daí resultantes não se restringe aos limites teóricos aqui propostos, mas servem a uma melhor compreensão das particularidades dos processos de subjetivação de sujeitos subalternizados, aspectos essenciais numa reflexão e prática psicanalíticas atentas à sua inscrição no campo da História e da Política.

Os grandes acontecimentos históricos tais como as guerras mundiais são emblemáticos do que estamos aqui buscando delimitar, na medida em que evocam, pela descontinuidade na história mundial, uma suspensão do estado civilizatório e dos símbolos que lhe dão contorno. Conforme destacamos anteriormente, apesar de suas discrepâncias em relação à imagem veiculada dos sujeitos em situação de exclusão social e aqueles que “servem” como peças de um conflito armado, é possível estabelecer, conforme indica Bueno (2021), uma aproximação entre esses “flagelos históricos, cujos efeitos atingem enormes massas” (p. 118) e a necropolítica da vida cotidiana em que a descontinuidade se faz presente, conforme evidenciaremos, pelo acúmulo de eventos disruptivos. Em ambos os casos observamos uma desarticulação das proibições, soluções e prescrições geralmente ofertadas pela cultura, tais como a religião, a ética e o direito (Id., *ibid.*). Essa desarticulação é trabalhada por Freud (1915/2010) em “Considerações atuais sobre a guerra e a morte” sob o vértice da desilusão, vindo elucidar a “miséria psíquica” que acometeu a população não combatente na Primeira Guerra Mundial. Em suas palavras:

O Estado civilizatório tinha essas regras morais como base de sua existência, intervindo seriamente quando se ousava atacá-las, e declarando amiúde ser impróprio até mesmo sujeitá-las ao exame da inteligência crítica. Era de supor, então, que ele mesmo quisesse respeitá-las e não pensasse em empreender algo contra elas, pois desse modo estaria contrariando o fundamento de sua própria existência (p. 212).

Acompanhamos, nesta passagem, uma colocação relevante acerca da quebra dos fundamentos que justificam a existência do pacto social. A “desilusão” aparece com centralidade na experiência subjetiva dos não combatentes, indicativa da ruptura das expectativas em relação à civilidade europeia, quebradas diante da incitação a matar perpetrada pelos Estados, antes “guardiões das normas éticas” (p. 218), e da brutalidade

dos indivíduos “membros da mais elevada civilização humana” (p. 218). Em tempos de guerra, o campo do direito e das convenções sociais não se mostra mais confiável uma vez que “as prerrogativas dos feridos e dos médicos, a distinção entre a parte pacífica e a parte lutadora da população, nem os direitos de propriedade” (p. 215) são reconhecidos e respeitados. Bueno (2021) acrescenta que a desilusão não se produziu apenas pelo que aconteceu, mas esteve intimamente relacionada a *com quem* aconteceu, dado que suas vítimas não eram os “inimigos racialmente identificados, como sempre ocorreria” (p. 116), mas são os próprios europeus que ficam expostos ao horror da barbárie.

A suspensão do estado de cultura está diretamente associada, portanto, à fragilização das leis e valores organizadores das relações sociais, bem como das instâncias de proteção social; a força bruta sobrepõe-se ao poder da comunidade, deixando os sujeitos expostos à arbitrariedade de sua violência. O limite que antes separava a humanidade da animalidade é abolido, de modo que qualquer um pode ser vítima de um tratamento desumano. Parece-nos pertinente, nesse ponto, indicar o deslocamento das bases da existência subjetiva de um solo de desamparo para um solo de desalento, delineado por Birman (2012) pela passagem de uma posição – que supõe uma abertura ao outro – para outra onde se evidencia uma posição solipsista do sujeito a partir da qual não haveria outro a quem se apelar. Trata-se de situações nas quais “sem saber com quem contar para lhe proteger, o sujeito se sente entregue ao *acaso* e ao *indeterminado*, assim ao que é arbitrário na existência, em que tudo de pior pode lhe acontecer (...)” (Birman, 2020, p. 136).

A posição de desalento é marcada justamente pela impossibilidade de endereçamento ao outro e, de acordo com Birman (2012), está referida ao registro da dor, em oposição ao do sofrimento no qual está em pauta uma experiência eminentemente alteritária, aberta à simbolização e à temporalização. Afinal, conforme atesta a condição de desamparo, é somente através de um outro, que tome o apelo do sujeito como mensagem comunicante, que este poderá vir a ser acolhido num universo social instanciado pela presença de outros humanos. A dependência fundamental ao outro abre a uma dimensão ético-política, indicando a responsabilidade coletiva de sensibilização e cuidado com aquele que apela em meio à dor – o choro sendo, conforme sinaliza Freud (1950[1895]/1996), a “fonte primordial de todos os motivos morais” (p. 370). Ante uma dor que não pode ser endereçada, marcada pela ausência de abertura ao outro, é a experiência psíquica que se vê impactada, a resposta do outro sendo a condição primordial para os processos de simbolização e temporalização da referida experiência.

Esse ponto é trabalhado por Birman (2012) a partir da espacialização da experiência, defendendo o predomínio da categoria de espaço sobre a de tempo no que concerne à estruturação da experiência do sujeito. Os pesadelos apresentam-se como chave de leitura dessa modalidade de subjetivação onde a categoria de tempo é suspensa, restando somente uma dimensão espacial, pela via de uma imagem de terror compulsivamente repetida. Nas palavras de Birman (2012): “tudo se passa como se a subjetividade acreditasse que estivesse vivendo num eterno presente, no qual a *repetição do mesmo* fosse tão poderosa que não anunciasse mais qualquer possibilidade de ruptura e de descontinuidade” (p. 9).

Kehl (2015) contribui para esta discussão, defendendo que diante da velocidade dos estímulos com que o aparelho psíquico é assolado na contemporaneidade, a temporalidade é vivida como “sucessão de momentos presentes” (p. 172). As funções psíquicas são reduzidas à capacidade “da consciência de aparar e dar sentido *imediatamente* ao choque” (p. 154-155), sistema que apesar de ter papel essencial na defesa do aparelho psíquico, é pobre do ponto de vista da produção, fixação e associação de representações. Afinal, os processos da consciência são incompatíveis com o trabalho de rememoração e reminiscência da memória, sendo que nas situações em que o sistema P-Cc é permanentemente solicitado a trabalhar, a atuação dos sistemas pré-consciente e inconsciente sofre impactos. Como consequência, a produção e associação das representações com o nível de riqueza das temporalidades superpostas é dificultada (Kehl, 2015).

Apesar dos desenvolvimentos de Birman e Kehl terem sido delineados no contexto de um redirecionamento das linhas de força do mal-estar na modernidade para o mal-estar na contemporaneidade, estes nos servem de base para pensarmos as situações de suspensão das prerrogativas civilizatórias. Isso se deve ao acento concedido à contemporaneidade como fonte permanente de surpresa, de confronto com o imprevisível e desorganização dos signos e códigos de interpretação que orientavam a relação com o mundo (Birman, 2012). É justamente a desorganização da ordem simbólica pela suspensão do estado de cultura, que se manifesta na impossibilidade de antecipar os acontecimentos e de confiar na resposta do outro, que defendemos até aqui como algumas coordenadas de base para a compreensão da violência psíquica das situações de exclusão social.

Buscamos, através delas, circunscrever situações sociais as quais lançam os sujeitos na posição de desalento, "inapelavelmente nas bordas da sensação de abismo"

(Birman, 2012, p. 123) ante a qual a pertença à dignidade humana torna-se incerta. Vale, no entanto, indicar que diferentemente de uma psicopatologia do cotidiano contemporâneo, estas situações são marcadas, com frequência, pela gravidade de situações que lançam os sujeitos nos limites do humano e que se caracterizam, portanto, por uma precariedade “extrema”, como veremos a seguir.

IV.3.2. Para além da precariedade: uma lógica de sobrevivência

Visando melhor delimitar a dimensão de precariedade psíquica “extrema” à qual os sujeitos excluídos são recorrentemente expostos, nos dedicaremos, neste tópico, no aprofundamento das diferenças que entretém com uma precariedade “normal”, inerente ao humano, evidenciando ainda alguns dos destinos psíquicos que encontra. Broide (2016), em análise dedicada à particularidade da vida psicossocial nas periferias de São Paulo, demonstra que a vida nesses territórios é atravessada por uma série de situações limites, transformando-se, muitas vezes, em uma corrida de obstáculos, onde os sujeitos podem tropeçar e cair a qualquer momento, já que acontecimentos disruptivos fazem parte do cotidiano. A exposição a esses múltiplos obstáculos tais como a fome, o desemprego, o racismo, a precariedade dos serviços de educação e saúde, a violência urbana, participam da produção de uma precariedade psíquica extrema, mas não a determinam.

Conforme descreve Furtos (2011), embora haja significativa correlação entre precariedade social e precariedade psíquica, esta não pode ser considerada de forma reflexa e imediata, exigindo algumas precisões. Sobre estes pontos, a contribuição de Furtos é central em nossa argumentação, em especial a partir do que ele denomina precariedade “exacerbada” a qual opõe a uma precariedade psíquica dita “normal”. Seguindo as formulações do autor, a precariedade psíquica normal tem sua origem na condição de desamparo e diz respeito à dependência fundamental para com o outro, que funda o aparelho psíquico a partir do vínculo e sua ambivalência. Esta atesta que é apenas através do reconhecimento recíproco que o sujeito pode ser considerado digno de existir por seu grupo de pertencimento e, a partir daí, digno de existir na humanidade, de modo que, neste plano, nos mantemos precários ao longo de toda a vida. A precariedade psíquica “exacerbada”, por sua vez, não seria de ordem constitutiva e insuperável, mas de ordem circunstancial, servindo de “termômetro” à qualidade dos vínculos sociais. Nesse sentido, este aspecto concerne à posição no laço social em que o reconhecimento

está em impasse, marcado, portanto, pela condição extrema de sentir-se no limite de ser ejetado da comunidade humana.

Ao empreender a distinção entre essas duas modalidades de precariedade psíquica, Furtos (2012) indica ferramentas importantes para compreendermos que a precariedade “exacerbada” diz respeito a uma produção coletiva, referida à fragilidade dos laços sociais que coloca o reconhecimento da pertença à humanidade em questão, situada “além”, portanto, daquela inerente aos vínculos humanos. A própria escolha do termo precariedade é justificada por Furtos (2011) pela origem etimológica da palavra, que vem do latim *precarĭus*, que significa “obtido através de uma prece” e que, diferentemente do termo vulnerabilidade, que diria respeito ao indivíduo capaz de *vulnus*, ou seja, de “ferida, lesão”, traz no seu primeiro plano a noção de endereçamento de demanda ao outro, com destaque à dimensão alteritária. A origem etimológica desse termo é pertinente para delimitarmos a dimensão psíquica da precariedade social na medida em que dá relevo à posição do sujeito no laço social, elucidando que, apesar de seus efeitos serem experimentados de forma singular, ninguém é precário individualmente.

A noção de objeto social formulada pelo autor ajuda a aprofundar essa questão, pois funciona como importante mediador da inserção do sujeito no laço social, desempenhando papel de segurança, *status* e vínculo. Os objetos sociais são dos mais diversos tipos, variando desde objetos concretos, como bens, dinheiro, até o acesso a serviços e funções produtivas, tais como saúde, trabalho e educação. Através dessa noção, Furtos (2012) indica elementos para pensarmos que a materialidade dos recursos que sustentam uma vida ou mesmo que garantem acesso a alguma modalidade de gozo, extrapolam uma dimensão de concretude, apesar de dela não prescindir, representando, como dissemos acima, uma forma de segurança, já que constitui recursos organizadores da vida social, bem como uma forma de ocupar um lugar no ideal de determinado grupo social. Funcionam, em última instância, como elo social, a partir do qual o sujeito tem sua existência reconhecida pelo coletivo, autorizando ou interditando as relações.

Nas situações de precariedade exacerbada, estaria em questão a ameaça permanente da perda ou a privação continuada dos referidos “objetos”, produzindo efeitos subjetivos que não se restringem ao campo do “ter”. Isso porque sua perda coloca em impasse justamente a capacidade de troca daquilo que é humano com outros humanos, impactando o campo do “ser” (Furtos, 2012). Explicita-se, assim, que o impasse no plano do laço social tem por correlato a deterioração da experiência psíquica, aspecto que será

trabalhado pelo autor através da ideia de uma tripla perda de confiança: perda de confiança num outro que reconheça a sua existência, em si e em sua dignidade de existir e perda de confiança no futuro, que assume uma tonalidade de ameaça, de catástrofe ou mesmo de desaparecimento do horizonte de possibilidades. Como resultante do não reconhecimento da pertença, são essas três vertentes da confiança que são postas, ao mesmo tempo, em impasse, sendo a confiança uma condição necessária, no entanto, para um narcisismo aberto à alteridade e à temporalidade, ou seja, não autárquico (Furtos, 2011). Nas situações de precariedade exacerbada o sujeito vê emergirem em si o desespero e o sentimento de não fazer parte da humanidade, sofrimento que Furtos (2011) propõe ser pensado como de origem social, mas que vem colocar o sujeito diante da ausência de destino, de um futuro, ou seja, diante da ausência de um horizonte de satisfação.

A desapareção do futuro como possibilidade é ponto de partida de considerações também de Roussillon (2006) que busca delimitar algumas lógicas que dominam o mundo subjetivo quando confrontado com o impasse da precariedade social. Roussillon (2006) propõe que a economia psíquica se organizaria, nesses casos, em torno de um regime de sobrevivência, o qual implica a morte de certa economia psíquica fundada no princípio do prazer. Nessa modalidade de funcionamento psíquico, a consideração da realidade não levaria a uma transformação do princípio do prazer em princípio de realidade, mas a uma renúncia radical à lógica do princípio de prazer em nome de uma lógica de sobrevivência. Isso porque a lógica do princípio de realidade repousa sobre a renúncia ao desejo do tudo e agora, suportando por certo tempo a conflitualidade que acompanha a necessidade de escolhas, em nome de certo número de benefícios esperados. Logo, a manutenção de uma economia psíquica fundada no princípio de prazer e atenta às exigências e limites colocados pela realidade exterior depende da possibilidade de confiança no futuro.

Este ponto é justamente colocado em tensão quando estamos diante de situações de exclusão social, nas quais os sujeitos têm lugar inferiorizado e alterizado no tecido social, expostos a violências e privações, mas tendo que responder, no entanto, às diretrizes civilizatórias. Impõe-se a renúncia, mas não há contrapartida, não há possibilidade de qualquer ganho. Como correlato, Roussillon (2006) aponta que os regimes de sobrevivência, não incluindo o futuro como horizonte de satisfação, dão lugar a defesas da ordem da fuga e evitação, da clivagem e fragmentação – fuga para dentro de si, conforme define o autor – e retorno sobre si mesmo, infligindo a si mesmo aquilo de que não pode se subtrair – como, por exemplo, caso da defesa paradoxal de autoexclusão.

A partir das contribuições desses autores, podemos entrelaçar as situações de precariedade social com os fenômenos de exclusão, dado que a precariedade psíquica “exacerbada” sinaliza a presença de tensão no plano do pertencimento e uma fragilização dos vínculos sociais. Está intimamente referida à ausência de resposta diante de situações limites da humanidade, marcadas pelo paradoxo da urgência e do alerta, de um lado, e pela imutabilidade e ausência de projeção futura, de outro. Logo, se nos grandes flagelos históricos assistimos a rupturas em certa estabilidade e continuidade, o cotidiano da exclusão social, é marcado pela multiplicação de eventos disruptivos que se aplicam àqueles que têm, pela via da articulação identificação-ódio, sua pertença à humanidade colocada em questão. Isso porque, pela equiparação da ordem simbólica aos discursos hegemônicos, as prerrogativas “protetivas” da manutenção do estado de cultura, não são a eles ofertadas, dificultando a instauração de um sentimento de continuidade que garanta uma temporalização da experiência subjetiva capaz de articular passado, presente e futuro em um fluxo que “historicize” e dê sentido aos acontecimentos.

Pela enunciação da violência psíquica que se faz presente nessas situações, coloca-se de forma imperiosa a dependência da qualidade da vida psíquica ao campo do pertencimento social. Afinal, ser identificado como “de fora” de certo padrão de humanidade, sofrer em maior ou menor grau dos efeitos da exclusão e da precariedade social, produz, conforme evidenciamos ao longo deste capítulo, complexos efeitos psicossociais. Cabe questionarmo-nos, portanto, em continuidade à nossa investigação, qual a função psíquica do pertencimento social? Qual o valor subjetivo de sentirmo-nos parte da coletividade? Ao longo do próximo capítulo, buscaremos, através da ligação indissociável entre sujeito e coletividade, evidenciar o impacto do pertencimento social à nível da vida psíquica e sua importância na sustentação de um estado de cultura.

Capítulo V

Metapsicologia do pertencimento

Afinal, o que significa pertencer? Não é simples e imediato circunscrever um sentido coerente para essa experiência cuja amplitude e complexidade não encontram uma delimitação conceitual mais precisa na metapsicologia psicanalítica. Porém, em uma incursão em seu arcabouço teórico, encontramos fundamentos para pensarmos a relevância da dimensão de pertencimento social na dinâmica psíquica, experiência situada na imbricação entre sujeito e coletividade. Para explorarmos esta questão, inicialmente indicaremos algumas ferramentas psicanalíticas capazes de nos auxiliar em nossa tentativa de aprofundar a subversão que a psicanálise opera quanto a uma suposta dicotomia sujeito-sociedade, passo primordial para que possamos elucidar o papel do universo sociocultural na constituição e no funcionamento da vida subjetiva.

É na medida em que o arcabouço teórico psicanalítico reconhece a centralidade do laço social na constituição subjetiva, propondo uma divisão articulada em torno de um movimento de balança entre o eixo narcísico e o alteritário, que esse campo de saber oferece uma contribuição fortuita à compreensão das dinâmicas psíquicas implicadas no pertencimento social. Essa leitura do laço social por ela possibilitada permite-nos sustentar a necessária presença da alteridade na qualidade da vida psíquica e da vida social, cuja ausência pôde ser enunciada no decorrer do capítulo anterior sob a forma da suspensão do estado de cultura e das instâncias sociais de proteção. Na investigação dessa questão, mostra-se imprescindível, no entanto, não apenas que seja evidenciado o papel da coletividade na constituição subjetiva, mas também o papel do sujeito em sua manutenção.

V.1. O caráter indissociável entre sujeito e sociedade

V.1.1. Das fronteiras da individualidade às bordas da subjetividade

A noção de indivíduo não designa um exemplar individual da espécie humana, mas constitui uma construção ideológica, inscrita na tradição do individualismo moderno, o qual produziu impactos profundos na percepção que o sujeito tem de seu lugar no mundo e de seu posicionamento frente a si e ao outro. Dumont (1985) destaca que, diferentemente das sociedades holistas pré-modernas, nas quais o valor está centrado na

sociedade como um todo, as sociedades modernas se organizam em torno do indivíduo como “ser moral independente, autônomo e, por consequência, essencialmente não social” (Dumont, 1985, p. 35).

Os contornos ideológicos do indivíduo moderno são evidenciados por uma série de autores, tais como Elias (1987), para quem aquele é devedor da formação de um “eu-interior”, ou seja, de uma interioridade individualizada que emerge pela demarcação de um território de soberania a partir do qual é capaz de se autogerenciar e refletir sobre si. Foucault (1972), por sua vez, demonstra que, pela via do discurso cartesiano, esse território é construído em equivalência ao campo da autonomia e da razão, demarcando uma interioridade que exclui o campo da loucura e da desrazão garantindo um poder cognoscente privilegiado ao homem. O ser da meditação cartesiana coincide com o campo do pensamento, instituindo a racionalidade e a consciência como importantes marcas da individualidade, que terá a identidade como modo hegemônico de enunciação sobre si (Giddens, 1991).

Ressaltamos, com essas breves considerações, que a partir do individualismo moderno e de sua apropriação pela racionalidade neoliberal, tal como demonstramos no segundo capítulo desta tese, o registro do indivíduo configura uma forma específica de viver e conceituar a individualidade, a partir da qual a questão do social se formula em aparente independência e oposição. Na composição das individualidades modernas, as fronteiras parecem alcançar valor determinante, o indivíduo se afirmando como categoria isolada, de valor supremo e em franco antagonismo ao campo da sociedade. Indivíduo e sociedade se articulam, por esta via, a partir de uma relação cuja modalidade se dá, de acordo com o que propomos pensar, a partir do *registro da fronteira* – para retomar a distinção de Birman (2011) apresentada anteriormente no nosso primeiro capítulo – de modo que estaríamos diante de duas realidades exteriores uma à outra, com contornos próprios e separados, mas entretendo relações nas quais o polo do indivíduo tem valor preponderante.

Essa formulação tem por base leituras que, muitas vezes, falham em alcançar a dimensão essencial desempenhada pela vida social na qualidade da experiência psíquica e isso não apenas, como exterioridade, enquanto campo de influência, mas de modo intrínseco aos processos de constituição do sujeito. Essa formulação dos limites entre indivíduo e sociedade é subvertida pela categoria de sujeito psicanalítico que, apesar de ser devedora da tradição moderna e da delimitação de uma interioridade individualizada, constitui uma importante ferramenta crítica da mesma. O discurso freudiano coloca-se

afinal em contraposição às concepções de um indivíduo soberano e racional, operando, conforme descreve Birman (2003), um descentramento do sujeito, na medida em que sua existência e a produção da verdade não mais se realizam no registro do pensamento, inscrevendo-se nos registros do desejo e do inconsciente. Precedida historicamente pelas revoluções copernicana e darwiniana, a psicanálise representa assim a terceira grande ferida narcísica da humanidade, retirando “a última ancoragem da pretensão humana, o último reduto de sua suposta superioridade e arrogância, ao enunciar que a consciência não é soberana no psiquismo e que o eu não é autônomo neste” (Birman, 2003, p. 59).

A tese do descentramento do sujeito operada pelo discurso freudiano não assume uma versão unívoca, segundo Birman (2003), de modo que compreende, sem que, no entanto, se restrinja ao deslocamento inaugural que a psicanálise faz de uma realidade psíquica centrada no registro da consciência para o registro do inconsciente. Este deslocamento, mais comumente referido nas teorizações acerca da divisão subjetiva, é acompanhado ainda pelos deslocamentos teóricos promovidos do eu para o registro do outro e da representação para o campo da pulsão. Em relação a estes últimos, Birman (2003) afirma que eles se efetivam, respectivamente, pela introdução do narcisismo, pela percepção da instância do eu como sendo sexualizada e pelo enunciado de uma autonomia da força pulsional em relação à representação. Como primeiro correlato, temos que a instância egoica só se forma por um processo de erogeneização a partir do qual deixa de ter qualquer transparência e neutralidade, perdendo qualquer suposição de autonomia, posto que depende do investimento do outro. Essa dependência ao campo do outro vê-se ainda mais radicalizada no último modelo do dualismo pulsional dado que o atributo da representação não será mais percebido como sendo intrínseco à ordem da vida, o circuito pulsional apresentando-se como dependente, para sua constituição, do outro, o que se faz pela via da mediação das pulsões de vida.

A partir desses descentramentos promovidos pela concepção de sujeito na psicanálise, a relação indivíduo-sociedade pode ser situada no *registro da borda*, desfazendo a ideia de limites estanques entre o dentro e o fora, entre o eu e o outro, entre indivíduo e sociedade, abrindo outras vias de articulação entre esses campos, aspecto que procuraremos elucidar no decorrer deste capítulo, com foco no papel do outro na constituição subjetiva. No entanto, o que nos interessa desde já afirmar é que a concepção psicanalítica de sujeito inaugura outra modalidade de relação com o social, esta marcada por uma fluidez e porosidade na qual sujeito e sociedade entretêm uma relação

indissociável, não mais restrita ao registro das influências mútuas, mas que se situa efetivamente no âmbito da constituição subjetiva.

É importante atentar que essa compreensão não implica colocar esses registros em equivalência fazendo coincidir o funcionamento psíquico e o funcionamento das relações sociais, o que representaria um reducionismo da complexidade desses campos. Trata-se de um terreno espinhoso e complexo, marcado por uma tensão própria ao encontro desses registros, aspecto para o qual buscaremos estar atentos, renunciando à ideia de uma oposição simples, sem tampouco recairmos numa ausência de limites e numa equivalência absoluta que anularia, portanto, as diferenças. Para melhor evidenciarmos essa compreensão, daremos seguimento à nossa reflexão pela análise de um texto freudiano emblemático nessa discussão em que o autor tece uma análise da união grupal da massa a partir de mecanismos psíquicos implicados nos processos de unificação do eu.

V.1.2. A psicologia das massas

Em “Psicologia das massas e análise do eu”, Freud (1921/2011) trabalha a questão dos processos de unificação dos grupos, trazendo uma nova perspectiva à compreensão da dinâmica das massas defendida por seus contemporâneos. Chama sua atenção o fato de as referências à psicologia social daquele momento não considerarem as relações do indivíduo com seus pais e irmãos, enquanto objetos de amor, com seu professor e seu médico, relações que eram objeto privilegiado da pesquisa psicanalítica. O estudo da dinâmica das massas limitava sua investigação à influência que um grande número de pessoas exerce sobre o indivíduo, análise centrada, portanto, nos meios através dos quais a massa exerce seu poder sobre o indivíduo, ou seja, como aquele aglomerado de indivíduos produz efeitos de submissão.

Freud, no entanto, questiona essa perspectiva de análise, apontando que “podemos levantar a objeção de que é difícil conceder ao fator numérico um significado tão grande, em que somente ele seria capaz de despertar, na vida psíquica humana, um instinto novo, normalmente inativo” (Freud, 1921/2011, p. 15). Logo, de acordo com sua perspectiva, a formação da massa não se dá a partir da instituição de um princípio “primário e indivisível” (p. 16), autoexplicativo tal qual um “instinto social” (p. 16). Freud considera essencial abordar o problema considerando a participação do sujeito em sua adesão à massa como ângulo central de análise. Conforme argumenta Bueno (2021), esse

deslocamento de perspectiva não é anódino, pois vem alterar a própria noção de massa.

Nas palavras do autor:

A massa não pode mais ser definida somente como aquilo que submete um indivíduo. Há um acréscimo de complexidade no processo de unificação do grupo que é o da participação subjetiva em sua formação. Ou seja, a dominação ocorre através dos sujeitos, e não apesar deles (p. 34).

Através do questionamento da participação dos sujeitos nos processos grupais de união abre-se uma nova série de problemas ainda não abordados, levando Freud a se voltar para o círculo mais estreito da família, supondo, assim, a participação de uma economia libidinal, processos identificatórios e vínculos eróticos nesse processo de adesão à massa (Bueno, 2021). O poder de sugestão do grupo se desloca da análise do fenômeno de hipnose como um todo – como o fez Le Bon – para a relação entre hipnotizado e hipnotizador a partir da qual Freud retira conclusões importantes com relação à completa entrega do sujeito quando se encontra aderido a uma massa e aos comandos que lhe são dirigidos. Freud indica que essa modalidade de sujeição seria referente a um mecanismo psíquico através do qual o objeto de amor (líder) é colocado no lugar do ideal de Eu, e isso não apenas por um indivíduo, mas por cada um dos integrantes do grupo, sustentando, desse modo, a suposição de uma identificação horizontal entre eles.

O engajamento à massa se dá de maneira singular em cada um dos componentes do grupo mas, no âmbito geral, pode ser pensado a partir de uma dupla vinculação: a primeira referente à ligação entre os membros da massa e a segunda referente à ligação do membro com o líder, sendo a primeira decorrente da segunda. Conforme afirma Freud: “a nossa contribuição para o esclarecimento da estrutura libidinal de um grupo remonta à diferenciação entre Eu e ideal do Eu, e ao duplo tipo de ligação por ela possibilitada — identificação e colocação do objeto no lugar do ideal do Eu” (p. 76). É pela via dessa identificação verticalizada com um líder, com um princípio, com uma ideia, com uma representação, colocado no lugar de ideal do eu, que a horizontalidade do vínculo entre os membros se estrutura e se mantém.

Parece-nos fundamental indicar que a análise freudiana da dinâmica das massas ilumina, com maestria, a imbricação entre o campo grupal e o campo individual, na medida em que indica ser impossível pensarmos a sujeição produzida pelo fenômeno das massas sem levarmos em conta os processos psíquicos individuais que participam dessa produção. Da mesma forma, a análise dos processos psíquicos individuais precisa levar

em consideração o papel do grupo em sua sustentação, já que estes processos ofertam moldes identificatórios e destinos pulsionais implicados na formação do sujeito. Como consequência, por mais que a psicanálise tenha como objeto central a singularidade do sujeito, qualquer prática ou teorização psicanalítica se situa na conexão dos processos individuais com os fenômenos de grupo e a esfera das regulações sociais.

Somente através desse modo de compreensão pode tornar-se clara a clássica formulação na qual Freud (1921/2011) atesta que “na vida psíquica do ser individual, o Outro é via de regra considerado enquanto modelo, objeto, auxiliador e adversário, e portanto a psicologia individual é também, desde o início, psicologia social, num sentido ampliado, mas inteiramente justificado” (p. 14). O que está em jogo, portanto, em “Psicologia das massas e análise do eu”, conforme indica Birman (2014), é a tese freudiana de que “na psicanálise não existiria qualquer oposição entre os registros do *indivíduo* e da *coletividade*, na medida em que o *sujeito* delineado pelo discurso psicanalítico teria ao mesmo tempo uma dimensão individual e outra que seria coletiva” (p. 37, grifos do autor). A experiência psíquica individual ultrapassa o registro narcísico, englobando fundamentalmente o registro alteritário, em um movimento constante voltado para si e tecendo laços sociais (Id., *ibid.*).

Essa compreensão permite-nos, como indica Birman (2014), situar o coletivo no íntimo do indivíduo, se inscrevendo no próprio inconsciente pelo viés do vínculo estabelecido com o outro. Seguindo o caminho entreaberto por esse texto, daremos seguimento à nossa investigação, buscando elaborar a questão acerca do papel desempenhado pelo outro no percurso de formação do sujeito, evidenciando que este se constitui apenas em um movimento de báscula entre os registros narcísico e alteritário.

V.2. Lugar do coletivo na constituição subjetiva

V.2.1. Um encontro primordial: acionamento do circuito simbólico e pulsional.

Tendo introduzido uma exploração acerca da inscrição do coletivo no fundamento da vida psíquica através do vínculo do eu com o outro, daremos início à nossa investigação com aportes acerca do encontro primordial entre o bebê e o *Nebenmensch*, o outro próximo. Visamos, com essa retomada, demonstrar a dependência fundamental ao outro, base no acionamento dos circuitos simbólico e pulsional fundadores do aparelho psíquico, o que será formalizado, no campo psicanalítico, através do conceito de

desamparo. Esse conceito nos é caro diante do entrecruzamento que opera entre os diferentes núcleos da obra freudiana, estando intimamente implicado, conforme referido, na construção do estado de cultura e de suas instituições, evidenciando o modo como os destinos da dependência ao campo do outro é chave de leitura da qualidade da experiência psíquica e dos vínculos sociais.

O desamparo, afinal, atravessa a obra de Freud, deslocando-se de uma compreensão centrada num estado inicial de prematuração do humano, descrito, sobretudo, no “Projeto para uma psicologia científica” (1950 [1895] /1996), para alcançar o estatuto de dimensão estruturante e insuperável da vida psíquica (Pereira, 1999). Birman (1999) sustenta que o desamparo aparece inicialmente na obra freudiana como termo ainda de caráter mais descritivo, tendo sido necessário todo um percurso teórico para que fosse alçado ao estatuto de conceito metapsicológico. A partir dessa trajetória, a condição do desamparo originário não mais é considerada como temporária, passando a ser o “substrato fundamental de falta de garantias sobre o qual a vida psíquica se desenrola” (Pereira, 1999, p. 125).

É sob esse entendimento que revisitamos o texto do Projeto, compreendendo que o que nele foi elaborado diz respeito, na sequência das proposições freudianas, a uma condição fundamental, a uma precariedade ontológica da experiência subjetiva, e não a um estado restrito ao início da vida. No Projeto (1950[1895]/1996) a experiência de desamparo é atrelada à incapacidade objetiva do recém-nascido, que se depara com duas forças distintas: a excitação fisiológica, força de impacto único e momentâneo, passível de ser eliminada pela ação reflexa, e a excitação endógena, força constante frente à qual não existe possibilidade de fuga (Birman, 2009). Esta última exige a capacidade de tolerar um acúmulo de energia suficiente para a realização de um trabalho de ligação que, no entanto, não está dado de início. Conforme afirma Freud (1950 [1895] /1996, “o organismo humano é, a princípio, incapaz de promover essa ação específica. Ela se efetua pela ajuda alheia, quando a atenção de uma pessoa experiente é voltada para um estado infantil por descarga através da via de alteração interna” (p. 241). O ser humano vem ao mundo com um organismo marcado pela insuficiência vital, pela “ausência de resposta articulada diante das exigências postas pela necessidade” (Safatle, 2020, p. 51).

Esse encontro primordial é marcado por uma dimensão assimétrica, de modo que, conforme afirmam Laplanche e Pontalis (2007), a total dependência do bebê ao *Nebenmensch* implica a onipotência deste último. Esse fator de desassistência e dependência estabelece as primeiras situações de perigo vividas internamente pelo

infante, diante das quais, precisará ser acolhido por um adulto o qual, ao atender suas necessidades vitais, acaba, através desses cuidados, por ofertar algo a mais, marco do início do complexo processo de constituição psíquica. A assimetria aqui em questão se refere não apenas às possibilidades de o adulto cuidador apaziguar as necessidades biológicas do infante, mas ainda, à dimensão sexual e inconsciente aportada por ele. Esse ponto é fundamental na medida em que é por apoio nas funções vitais que o campo pulsional emerge, numa relação primitiva entre o campo da autoconservação e o da sexualidade, resultante, ao mesmo tempo, de um desvio, de uma descontinuidade e ruptura radical com a ordem natural.

A eliminação da tensão interna causada pelo estado de necessidade dá lugar à experiência de satisfação, cujo papel é primordial na configuração daquilo que Pereira (1999) denomina “processo de desejo”. Segundo ele, “o desejo surge no mesmo lugar onde anteriormente tinham-se manifestado o desamparo e a impotência” (Id., *ibid.*, p. 137). É da insuficiência psicomotora inicial que a experiência de satisfação advém, num processo no qual não apenas a fome é saciada. O corpo é pervertido pelos cuidados do mundo exterior que o colocam em contato direto com a sexualidade adulta, desviada e inconsciente (Laplanche, 1988), de modo que, ao se ocupar do bebê, o *Nebenmensch* provê não apenas um objeto real para a satisfação dos estímulos endógenos, mas também toda uma gama de significantes responsáveis pela inscrição psíquica da pulsão. Se o campo pulsional encontra-se no limite entre psique e soma, inaugurando uma busca de satisfação sem objeto pré-definido, a partir do encontro com o *Nebenmensch*, essa busca se organiza em torno de uma cadeia de marcas mnêmicas, dando lugar à montagem de um circuito de prazer.

Conforme afirma Freud (1950 [1895] / 1996, a experiência de satisfação não se resume à função primária de alívio da tensão interna, mas tem também “a importantíssima função secundária da comunicação” (p. 241). Isso porque as reações do bebê ao seu mal-estar são interpretadas pelo *Nebenmensch* com uma significação, inserindo, desse modo, essa experiência no universo semântico e linguístico do qual faz parte. Nas palavras de Bezerra Junior (2013), “o que era apenas um organismo reagindo a estímulos passa a ser visto como um sujeito em busca de comunicação” (p. 136), de modo que o grito ganha estatuto de demanda. Os cuidados benevolentes desse outro desempenham papel fundamental de mola propulsora de um trabalho de ligação e interpretação daquilo que ataca internamente o bebê. Esses cuidados são responsáveis pela inserção do infante num universo infinito de sentidos que criam “um campo em que o desejo se volta para objetos

que se multiplicam, se substituem, se deslocam, jamais reeditando a experiência originária de plena satisfação” (Bezerra Junior, 2013, p. 139).

Nos termos de Aulagnier (1979), o *Nebenmensch* opera como uma espécie de prótese, deixando a marca de sua atividade psíquica nos objetos da experiência e do encontro, dotando-os de índice libidinal, o que possibilita que exerçam seu poder de representação e figurabilidade. O real sem sentido, inacessível à psique, é substituído por uma realidade humana, posto que investida pela libido do cuidador e tornada, graças a ele, representável. A condição de “representabilidade” está diretamente referida à erogeneidade aportada pelo outro, dependência cuja compreensão teórica será radicalizada no segundo dualismo pulsional já que essa identificação da ordem vital com a ordem sexual não se dá como uma “dádiva da natureza”, mas como um “dom” ofertado pelo outro (Birman, 1999).

O desamparo enquanto conceito só pôde ser efetivamente formulado a partir do novo dualismo pulsional, momento no qual o outro assume a qualidade de “*locus* do agenciamento para que o conjunto das forças da vida pudesse se contrapor às da morte” (Birman, 1999, p. 22). Isso porque o movimento originário do organismo, de acordo com o citado novo modelo, é pautado pelo princípio de nirvana, de modo que, se deixado a si próprio, incapaz de responder às excitações que lhe acometem, tenderia à quietude e à descarga total. Assim, constata-se que a possibilidade de advento e manutenção da ordem vital é dependente de algo que lhe é exterior, ou seja, de um outro capaz de efetuar um trabalho de ligação, sem o qual o sujeito estaria diante dos perigos do excesso. Esse embate entre as forças de vida e de morte, não apresentando uma resolução final, mas impondo uma permanente exigência de trabalho, faz com que, por mais que o sujeito se torne possuidor de instrumentos para manejar melhor o excesso produzido pelas excitações, relativizando a dependência absoluta entretida com o outro no início da vida, essa dependência fundamental ao campo do outro assume caráter insuperável (Birman, 1999).

A centralidade do outro na constituição da vida psíquica supõe uma interiorização desse núcleo intraduzível o qual permanece, no entanto, externo em relação ao eu enquanto instância, ameaçado por algo em seu interior, que age do exterior, como corpo estranho interno. Afinal, ao mesmo tempo, em que o *Nebenmensch* exerce a função de prótese, acionando os processos de simbolização, é ele também que lhe impõe um limite intransponível. A seguir, daremos continuidade à nossa discussão aprofundando-nos no aspecto indeterminado e excessivo com o qual essa presença do outro confronta o sujeito.

Para tal, vamos nos centrar na questão da articulação da problemática do desamparo com a dimensão do “infamiliar”.

V.2.1. O infamiliar e os limites entre eu e outro.

Ao abordarmos a importância do *Nebenmensch* na constituição do psiquismo não estamos chamando atenção apenas para seus aspectos estruturantes. Estamos atentos ao tipo de funcionamento psíquico que inaugura e que será marcado, por esse mesmo fato, por aspectos alienantes, vindo descentrar o sujeito de um polo narcísico-identitário. É importante evidenciar que, na mesma medida em que o sujeito depende do outro para se constituir, será preciso dele vir a se diferenciar, estabelecendo alguns limites a partir dos quais possa delimitar uma imagem de si organizadora do campo pulsional.

A primeira demarcação eu/outro se dá, conforme formula Freud (1915/2013), pela via do ódio, a partir de um movimento de expulsão para fora de si daquilo que, do encontro com o outro próximo, não pôde ser elaborado e permanece inacessível e oculto. Trata-se de uma primeira demarcação do eu-prazer que se dá pela incorporação daquilo que é sentido como prazeroso e pela “extração” do desprazeroso, criando duas polaridades: de um lado um eu-sujeito identificado com o prazer, de outro, um mundo exterior identificado com o desprazer (Freud, 2013/1915), de modo que, ao outro é concedido o lugar de ameaça, de hostilidade, de estranheza. Em contraposição, ao eu é outorgado tudo aquilo que é da ordem do prazer em uma experiência de onipotência, de “sua majestade o bebê”, marca do advento do narcisismo primário no qual, através de uma “nova ação psíquica”, o eu ganha seus primeiros contornos em um processo de coincidência com uma imagem ideal. Freud (1914/2010) nos mostra justamente que esse momento é acompanhado do renascimento do próprio narcisismo dos pais, levados a atribuir à criança todas as perfeições, nela depositando a expectativa de concretizar seus sonhos não realizados, em uma revogação das leis da natureza e da sociedade.

Esse ponto é desenvolvido por Lacan (1998) a partir do estágio do espelho, através do qual demonstra que a formação do Eu se dá pela via da identificação “no sentido pleno que a análise atribui a esse termo, ou seja, a transformação produzida no sujeito quando ele assume uma imagem” (p. 97). Tudo sucede, num primeiro momento, com a confusão entre a imagem virtual e externa e um outro real, de maneira que é apenas pelo assentimento de um outro próximo que o sujeito é levado a descobrir que o outro do espelho não é real, mas, sim, uma imagem virtual, e ainda, que essa imagem é sua. É

numa assunção jubilatória que a criança virá se reconhecer através dessa imagem, recuperando a dispersão do corpo fragmentado numa “forma total do corpo pela qual o sujeito antecipa numa miragem a maturação de sua potência” (*loc. cit.*). A imagem com a qual se identifica é muito mais “constituente do que constituída” (Lacan, 1998, p. 98), sendo, ao mesmo tempo, estruturante à identidade do sujeito e destinada à alienação.

O que se encontra fundamentalmente assinalado na experiência especular é um tipo de relação da criança com seu semelhante através da qual se constitui uma experiência de identidade e continuidade com o outro enquanto imagem virtual enviada pelo dispositivo especular, dando densidade ao dito do poeta Rimbaud para quem “eu é um outro”. Ao mesmo tempo, é por essa experiência que se estabelece uma primeira demarcação da totalidade do corpo, uma descontinuidade capaz de diferenciar interior e exterior, eu e não-eu, e que implicará a própria descontinuidade do sujeito com a imagem de si, fadada à não coincidência com o devir do sujeito “qualquer que seja o sucesso das sínteses dialéticas pelas quais ele tenha que resolver, na condição de [eu], sua discordância de sua própria realidade” (Lacan, 1998, p. 98).

Evidencia-se assim o caráter fabricado dessa primeira diferenciação, aspecto que nos leva a ressaltar a ressalva feita por Pereira (1999), para quem, se há aqui o estabelecimento de uma primeira diferenciação entre “interior” e “exterior”, o espaço do dentro terá sempre a marca desse outro cuidador/sedutor. Nas palavras do autor, “o dentro é constituído precisamente do que escapa ao controle do eu, aquilo contra o que o eu é fundamentalmente impotente e desamparado” (Id., *ibid.*, p.145). É dentro desse contexto que o *Unheimlich* adquire seu pleno sentido enquanto presença desse outro que nos constitui e faz desabar a organização egoica, desvelando que o eu não é senhor em sua própria morada.

É enquanto revelador da complexidade desse vínculo eu-outro, que propomos uma breve digressão em torno da noção do *Unheimlich* freudiano, permitindo-nos melhor compreender a mobilidade das bordas demarcadoras da relação entre o sujeito e seus outros. Freud (1919/2019) empreende uma análise semântica do termo *heimlich* a partir da qual conclui que este compreende “dois círculos de representações, os quais, sem serem opostos, são de fato alheios uns aos outros” (p. 45). O *heimlich* tem por definição, tanto aquilo que é relativo ao lar, conhecido e aconchegante, caseiro, domesticado, quanto aquilo que é mantido oculto, desconhecido e sigiloso, coincidindo, portanto, com um dos seus núcleos semânticos de seu antônimo, o *Unheimlich*. Conforme afirma Freud (1919/2019, p. 47-49): “familiar [*heimlich*], é uma palavra cujo significado se

desenvolveu segundo uma ambivalência, até se fundir, enfim, com seu oposto, o infamiliar [*unheimlich*]. O infamiliar é, de certa forma, um tipo de familiar”. A complexidade do domínio entreaberto pelo *unheimlich* é posta em evidência frente ao esforço de traduzi-lo, dando origem não a um sentido unívoco, mas a um conjunto de sentidos heterogêneos: “suspeito” (latim), “estrangeiro” (grego), “sinistro”, “assombrado” (inglês), “inquietante”, “lúgubre” (francês), “de mau agouro” (espanhol), “demoníaco” (hebraico, árabe).

O *Unheimlich* faz parte, descreve Dunker (2019), de um pequeno círculo de palavras fundadoras da psicanálise, tais como *Unbewusst* (inconsciente) e *Unbehagen* (mal-estar), que “nos mostram como a negação de um conceito determinado, como consciência (*bewusst*) ou bem-estar (*behagen*), cria sentidos completamente diferentes do que se espera pela mera oposição inversora” (p. 203). Esta noção nos confronta com “algo absolutamente novo (...) para o qual, certamente, nossa expectativa não estava preparada” (Freud, 1919/2019, p. 45), de modo que a própria análise semântica freudiana nos coloca diante do sentimento de estranhamento evocado pelo infamiliar. Parece-nos, então, pertinente a formulação de Dunker (2019) para quem o infamiliar remete a “uma experiência linguística, antropológica e talvez ontológica de indeterminação” (p. 200).

A experiência de indeterminação está, segundo o autor, diretamente articulada a um déficit de fronteira, à negação da separação determinada por esta, evidenciando o caráter fictício e provisório das determinações que delimitam o espaço entre o eu e o outro. Afinal, o que o *Unheimlich* vem atestar é a presença do outro no interior do sujeito, compondo um núcleo intraduzível caracterizado por Laplanche (1988) “como mensagem enigmática, carregada de um prazer de si mesmo, ignorado e de impossível circunscrição” (p. 79). Os enigmas da sexualidade desviada e inconsciente veiculados pelo adulto manifestam o aspecto incognoscível do outro e configuram um núcleo de alteridade interna que impõe permanentemente uma medida de trabalho. É o que Santos e Fortes (2011) caracterizam pela “dupla face do outro”, sempre em operação na relação com o infante “por um lado, amparando, provendo, contendo, mas por outro, desamparando, faltando, violentando” (p. 748).

Elucida-se a impossibilidade da construção de uma unidade e identidade fixas e imutáveis, fazendo de qualquer fechamento de sentido uma ficção contingente, construída, pela via dos processos de identificação, sempre na relação do eu com seus outros. A experiência de indeterminação, própria ao infamiliar, testemunha os impactos da alteridade ao nível da coesão e da estabilidade egoica, na medida em que o encontro

com o outro carrega sempre uma potência de excesso, podendo suspender, mesmo que de forma momentânea, a capacidade de ação, representação e previsão, deixando o campo livre ao impacto desorganizador de um transbordamento pulsional.

Nesse sentido, o apagamento das fronteiras carrega uma potência traumática, ao mesmo tempo em que abre a possibilidade de um novo arranjo psíquico. Conforme afirmam Santos e Fortes (2011), “o outro é peste, é combate e, por isso mesmo, o que permite uma expansão, um alargamento dos horizontes afetivos, um abalo das fronteiras do eu ao entrar em contato com esse estranho semelhante” (p. 762). Afinal, conforme afirma Estellon (2005), o domínio do infamiliar se abre justamente a partir de uma experiência transgressora, experiência que o autor relaciona à situação de análise, promotora de uma abertura a uma zona fronteira onde os limites parecem estar em movimento podendo, inclusive, se tornar estranhamente confusos e entrelaçados, possibilitando a configuração de um novo arranjo psíquico.

A relação com o outro carrega, portanto, um potencial traumático, com efeitos estruturantes ou desestruturantes, marcada pela potência de desabamento da organização narcísico-identitária e de vivência, portanto, pela impotência e pelo desamparo. A indeterminação entreaberta pelo domínio do infamiliar expõe o fracasso do funcionamento solipsista do aparelho psíquico, caracterizando definitivamente o lugar fundamental do outro na existência psíquica. Se nos debruçamos aqui na questão dessa marca do outro através da figura do *Nebenmensch*, usualmente referido no discurso psicanalítico ao campo dos primeiros cuidadores, buscaremos, a seguir, defender que o campo cultural, no conjunto de suas narrativas, valores e ideais, precisa ser considerado ao nos referirmos à presença do outro na constituição narcísica e ao lugar concedido à alteridade na vida psíquica.

Afinal, conforme expusemos acerca da violência psíquica das situações de exclusão social, os discursos e valores sociais participam da produção da vida subjetiva e da construção dos ideais e da imagem de si, podendo ter efeitos estruturantes e desestruturantes sobre as subjetividades. A partir desse entendimento, nos apoiaremos nos mecanismos de formação do eu, tais como a identificação e a formação das instâncias ideais, como via elucidativa do atravessamento do campo sociocultural na constituição subjetiva.

V.2.3. Formação do eu e trama de identificações

Para dar seguimento à discussão, nosso esforço ao longo deste tópico, será de demonstrar o modo como o campo sociocultural mostra-se fundamental à emergência do sujeito, atuando na formação das instâncias ideais e nos modelos identificatórios que ordenam a experiência narcísica, bem como na sustentação de um campo simbólico mediador do encontro com o outro. Sabemos que este encontro é convencionalmente tratado na psicanálise em referência ao casal parental, a figura materna sendo referida a esse encontro primordial, demarcador de uma primeira diferenciação eu-outro, e a figura paterna referida ao acesso à lei simbólica e ao reconhecimento da alteridade. Consideramos, no entanto, primordial sublinhar a participação do universo sociocultural no advento do sujeito, explicitando, através dessa análise, o valor psíquico do pertencimento social.

Pelo referido campo compreendemos, de um lado, “todo o saber e a capacidade que os seres humanos adquiriram para dominar as forças da natureza e extrair desta seus bens para a satisfação das necessidades humanas; e no outro, todos os dispositivos necessários para regular as relações dos seres humanos entre si, e especialmente a distribuição dos bens acessíveis” (Freud, 1927/2011, p. 234-235). Freud se refere, portanto, à coletividade humana e à totalidade de instituições e realizações através das quais nossa existência se distancia daquelas de nossos ancestrais animais, ou seja, através das quais asseguramos nossa condição de sujeito. Apesar da não linearidade e complexidade do pensamento freudiano acerca da formação cultural, insiste nela uma dupla finalidade: proteger os homens contra a natureza e regular suas relações, de modo que seu papel pode ser ancorado na construção de uma ordem simbólica capaz de mediar as moções pulsionais de seus membros, permitindo alguma modalidade de vinculação social.

Sobre a incidência da cultura na construção subjetiva, Aulagnier (1979) nos lembra que se a formação do eu está intimamente referida ao campo dos discursos e aos ideais parentais, “pouco poderia ser dito sobre o efeito da palavra materna e paterna, se não levássemos em conta a lei à qual elas estão submetidas e o discurso que as impõe” (p. 146). A autora fornece elementos para ampliar a discussão deslocando-se para a cena extrafamiliar, que se impõe através dos cuidadores, estando eles próprios submetidos à ordem simbólica. O vínculo inicial entre a criança e o grupo social é trabalhado por Aulagnier (1979) através da noção de contrato narcisista. Em suas palavras:

O contrato narcisista tem como signatários a criança e o grupo. O investimento da criança pelo grupo antecipa o investimento do grupo

pela criança. Com efeito, vimos que, desde sua vinda ao mundo, o grupo investe o *infans* enquanto voz futura, da qual será solicitado repetir os enunciados de uma voz morta e garantir assim a permanência qualitativa e quantitativa de um corpo que se auto-regenera de maneira contínua (p.151).

A autora defende que há da parte do grupo um investimento por antecipação no *infans* através do qual aquele que ainda não fala é visto como membro capaz de manter viva a voz do grupo. Assim como se dá a antecipação própria ao discurso parental, o grupo pré-investirá o lugar que ele supostamente ocupará, na esperança de que haja uma transmissão do modelo sociocultural. O investimento em um novo membro assegura seu direito de ocupar um lugar que independe do veredicto parental, sendo inserido dentro de uma cadeia histórica sociocultural, que lhe fornece uma origem, bem como persistência temporal, na medida em que vem a ser sucedido por outros membros. O pertencimento ao grupo evidencia-se como importante sustentáculo da experiência narcísica do sujeito, compreendendo uma aposta coletiva na possibilidade de ele dar continuidade, através de sua marca singular, a algo que lhe transcende e que diz respeito a um conjunto de símbolos, leis e imagens partilhadas.

Na medida em que é investida pelo grupo, a constituição subjetiva é necessariamente atravessada por uma série de enunciados independentes de toda psique singular. Assim, a formação dos ideais e dos modelos identificatórios encontram-se inevitavelmente referidas a esse acervo cultural comum cuja oferta de sentido é imensa, multidimensional e produtora de efeitos bastante complexos (Stephanatos, 2013). Conforme indica o autor, as referências identificatórias do indivíduo se formam pela existência de ciclos concêntricos de identificação e fechamento: família, localidade, faixa etária, grupo social, classe social, nação, raça, etc. São múltiplos, portanto, os pontos nos quais o sujeito se ancora em sua construção identitária, o que nos possibilita melhor compreender a afirmativa freudiana de que “o fato da identificação talvez permita tomar literalmente essa expressão: ‘multiplicidade de pessoas psíquicas’” (Freud, 1897/1972, p. 337). A instância egoica encontra sustentação numa rede de interações sociais através das quais um universo simbólico é compartilhado, o que nos leva a transformar, a ampliar o dito de Rimbaud “eu é um outro” para “*eu é um nós*”.

Essa condição “plural” do sujeito não se restringe, no entanto, a uma vivência passiva, uma vez que é demandado a cada novo membro que ele possa investir as significações imaginárias que a instituição social porta e assentir ao seu conjunto de leis e valores. Conforme defende Aulagnier (1979), os cuidadores têm um lugar de

“portavoz”, o qual não se restringe, como anteriormente sublinhamos, à “voz que o *infans* deve, desde o seu nascimento, ao fato de ter sido incluído num discurso que sucessivamente, comenta, prediz, acalenta o conjunto de suas manifestações”, mas implica ainda a função de portavoz no sentido de “delegado, de representante de uma ordem exterior cujo discurso enuncia, ao *infans* suas leis e exigências” (p.106).

A “entrada” do sujeito na cultura demanda todo um percurso psíquico que implica um trabalho de abdicação de seu lugar de coincidência com a lei, com o permitido e com os ideais, podendo se localizar e se adaptar à realidade e a um conjunto de normas que lhe são exteriores, mas que precisam constituí-lo desde dentro. Freud (1914/2010) esclarece: “com isso não entendemos jamais que a pessoa tenha um simples conhecimento intelectual da existência de tais ideias [morais e culturais], mas que as reconheça como determinantes para si, que se submeta às exigências que delas partem” (p. 39). Logo, se as leis da natureza e da sociedade estavam revogadas para “sua majestade o bebê”, elas precisarão ser reconhecidas e internalizadas para que um exercício pulsional regulado pelo princípio de realidade seja possível. O princípio de realidade marca justamente a entrada de um critério externo ao critério solipsista do princípio de prazer, que pela via de um trabalho psíquico de ordem secundária, reorganiza a busca de prazer de modo a aceitar os desvios, substituições e renúncias necessárias à vida em comunidade.

É apenas através desse árduo trajeto, cuja renúncia pulsional apresenta-se como norte, que ambos, sujeito e cultura, advêm, encontrando na abertura à alteridade uma condição necessária. Tornar-se humano exige fazer parte de um grupo humano, de modo que o pertencimento social evidencia uma condição de real pregnância na vida psíquica. Esse advento se dá de forma imbricada, podendo ser pensado, da parte do sujeito, pela via do acesso à lei paterna resultante do Complexo de Édipo e, da parte do coletivo, pela via da lei da Cultura enquanto resultante do pacto social. Como consequência, expõe-se que o sujeito precisa da cultura para se constituir como sujeito, do mesmo modo que a cultura e as formações sociais precisam que as pulsões agressivas de seus membros sejam reguladas para sua manutenção.

Porém, é preciso lembrar que, no decorrer do pensamento freudiano, tanto sujeito quanto cultura são projetos inacabados. A figuração do desamparo como condição de toda a existência humana evidencia, conforme indicamos acima, que a articulação entre os registros da força pulsional e da representação precisa ser continuamente trabalhada. Não há renúncia total à condição onipotente do sujeito de modo que as prerrogativas do narcisismo primário não são liquidadas, mas permanecem presentes na economia psíquica

exigindo sustentação contínua dos mecanismos responsáveis por sua contenção. A constituição e manutenção do estado de cultura e da condição de sujeito se estabelecem nessa tensão inaugurada pelo desamparo numa dinâmica infundável de forças diante das quais não há garantias de que o campo do comum prevalecerá em detrimento da satisfação individual onipotente (Birman, 2003). Afinal, conforme evidenciam as situações de exclusão trabalhadas por nós ao longo dos capítulos anteriores, nada mais incerto do que a condição de humanidade.

V.3. Pertencimento social e manutenção do estado de cultura

V.3.1. Destinos individuais e coletivos do ódio

Tendo em vista a condição incerta do estado de cultura, visamos, ao longo deste tópico, analisar algumas configurações possíveis de união grupal e os destinos por elas ofertados frente às desorganizações do campo pulsional. Se retomarmos os desenvolvimentos freudianos acerca dos processos de união grupais, seja aquele referido à dinâmica das massas (1921), seja o outro, referido a manutenção do estado civilizatório (1930), percebemos claramente um impasse que começa a se delinear, quanto ao papel do ódio na economia psíquica e aos seus desdobramentos nos processos coletivos. A presença da expressão “narcisismo das pequenas diferenças” em ambos os textos enuncia, por excelência, os desafios impostos ao trabalho de *Eros* na sustentação da união entre os sujeitos.

Através dessa expressão que conjuga a oposição entre narcisismo e diferença, revela-se que, seja na oposição que engendra ao eu-prazer, seja sob a forma do complexo de castração e na limitação imposta à onipotência do eu, a diferença aporta o signo do estrangeiro, representando uma ameaça permanente à integridade narcísica e um destino fortuito à hostilidade. A tendência do psiquismo a rejeitar e odiar o que não é o si próprio, tem, conforme demonstramos anteriormente, função de diferenciação importante, circunscrevendo os limites que possibilitam a experiência do narcisismo e do amor de si, ao mesmo tempo em que, ao não encontrar vias de contenção, assume caráter destrutivo, impondo restrições insuperáveis à organização psíquica, bem como aos agrupamentos sociais e aos projetos políticos (Stephanatos, 2013).

A enunciação do “narcisismo das pequenas diferenças” é indicativa, portanto, do impasse referente ao caráter concomitantemente necessário, porém ameaçador que a

alteridade tem na vida psíquica e social. Conforme alerta Stephanatos (2013), o ódio originário permanece ativo ao longo da existência do sujeito apesar de suas metamorfoses, deslocamentos, mediações, impondo-se como importante obstáculo ao trabalho da cultura. Isso porque o estabelecimento de uma organização social de base igualitária e fraterna implica a capacidade de reconhecer que o outro não é um outro duplo de mim, inteiramente assimilável, mas um outro sujeito desejante. “Lá onde havia um duplo, um irmão deve advir” (Assoun, 2001, p. 49, tradução nossa), este é o caminho indicado por Assoun (2001) para a constituição de um laço social aberto à alteridade, trajetória coletiva que se entrelaça à trajetória individual de cada sujeito, o qual precisará fazer a prova de um consentimento. Para tal, é preciso aceitar que o outro não corresponde a um “invasor” protegido pelas instâncias parentais, ou sociais, que acampará de forma mais ou menos legal em meu espaço, permanecendo incrustado e ilegítimo, alvo de minha hostilidade, mas, antes, é preciso reconhecer a legitimidade de sua existência física e psíquica (Assoun, 2001).

Esse impasse ao trabalho da cultura é explicitado na análise de Endo e Reino (2011) acerca das massas. Eles indicam que a massa busca garantir a coesão interna ao grupo através de uma lógica homogeneizante, através da qual “seus integrantes supõem-se todos irmãos indiferenciados, como se tivessem a mesma forma, uni-form-izados” (p. 21). A suspensão dessas pequenas diferenças no interior do grupo assume em “Mal-estar na civilização” uma função específica, dando destino às pulsões sexuais e destrutivas que devem ser renunciadas em nome do pertencimento ao grupo. Em 1930, conforme apontam Endo e Reis (2011), “a união dos indivíduos entre si passa a ser um bom pretexto para exercício da destrutividade” (p. 24), só se mantendo, por sua vez, através da renovação incessante dos inimigos aos quais destina a pulsão mortífera. A massa aparece, portanto, como efeito de totalização, de modo que, nessa modalidade de vinculação, a união se dá pela formação de um todo homogêneo, no interior do qual o “narcisismo das pequenas diferenças”, e a tensão que este ocasiona, ficam suspensos.

É importante lembrar que esse conjunto homogêneo se sustenta pela via de uma identificação com um mesmo objeto colocado no lugar do ideal de Eu, que, tal como um hipnotizador, passa a ditar os caminhos a serem trilhados pelo conjunto de indivíduos sob sua influência. Através da formação da massa o sujeito se subordina ao outro numa posição degradante de servidão através da qual busca evitar a condição fundamental do desamparo pelo apelo a essa figura verticalizada, investida pela via da idealização (Birman, 2003). A massa evidencia-se, portanto, como forma de “desimplicação”, de

retirada ante a exigência colocada pelo pacto social, exigência de um trabalho conjunto cujo horizonte seja a sustentação de um espaço comum onde as diferenças possam ter lugar.

A sustentação de uma pactuação social aberta à alteridade não se dá pela via da formação de um todo uniforme que tende à autoconservação, mas implica um “trabalho de ligação”, não apenas no sentido do acionamento dos processos simbolizantes, mas da construção de um solo “comum” a partir do terreno conflituoso das diferenças. Não há união e igualdade que estejam asseguradas pelo advento do pacto social, mas estas repousam sob uma pactuação que se firme como acordo mútuo de trabalho para que esse horizonte se efetive. Somos constituídos pela cultura, mas precisamos nos apropriar dela enquanto elos de transmissão e vetores de transformação se quisermos mantê-la viva.

V.3.2. Responsabilidade coletiva pelo estado de cultura

Diante do entrelaçamento do estado de cultura com a condição de sujeito, é preciso elucidar algumas condições necessárias para sua sustentação. Ao defendermos que o campo da cultura se constitui como “ordem externa” necessária à mediação das relações entre os sujeitos e à contenção dos excessos de ordem pulsional, é preciso estarmos atentos para não empreendermos uma leitura reducionista desse campo. Isso porque se a ordem simbólica transcende os sujeitos a ela submetidos – não se resumindo à soma de indivíduos – ela não prescinde do engajamento de seus membros. Discutiremos esse ponto através das contribuições de Pellegrino (1983), que afirma a importância de um resgate da dimensão da troca implicada no pacto da cultura, e das contribuições de Rosa (2016), que indica a responsabilidade coletiva como importante sustentáculo dessa pactuação.

Através da articulação do percurso edípico e do percurso de advento do pacto social, Pellegrino (1983) retoma a dimensão fundamental da troca para a sustentação dos vínculos sociais. O autor demonstra que, por mais que o pacto edípico se organize em torno de uma renúncia, sendo concedido o acento à castração e à perda nela implicada, a criança retira dele ganhos importantes na medida em que “tem o direito de receber nome, filiação, lugar na estrutura de parentesco, acesso à ordem do simbólico, além de tudo o mais que lhe permita desenvolver-se e sobreviver - vivendo” (s/p.). O pacto edípico encontra meios de sustentação somente nesta via de mão dupla onde a renúncia implica

o ganho de ferramentas essenciais à vida subjetiva, preparando e tornando possível o pacto social, que responde a essa mesma dinâmica de troca.

Como consequência, o pacto social implica um conjunto de deveres e direitos que precisam ser resguardados, sob o risco de ser invalidado em sua estrutura. Quando a renúncia pulsional não é acompanhada pelos ganhos do pertencimento social, como ilustrado pelas situações de exclusão social, é a estrutura do pacto que tende a ser atacada até um ponto de ruptura. Diante disso, Pellegrino (1983) assinala que é importante não se fazer uma transposição automática entre a ruptura do pacto social e o campo da transgressão e da delinquência, afirmando, inclusive, que o não assentimento à lei pode estar referido, sob a égide revolucionária, a uma vinculação a outro conjunto de ideais e tradições libertárias, mantendo seu Ideal de Eu como horizonte norteador de suas ações. Ao considerar a dimensão da troca como condição fundamental para a sustentação do pacto social, torna-se clara a afirmativa do autor segundo a qual a “Lei existe, não para humilhar e degradar o desejo, mas para estruturá-lo, integrando-o no circuito do intercâmbio cultural” (s.p.). Quando a lei degrada o desejo e alvita direitos, relegando os sujeitos a situações de precariedade extrema, o assentimento a ela não está referido à manutenção do estado da cultura.

Neste ponto, torna-se primordial um questionamento acerca da correlação automática entre assentimento à lei e sustentação do pacto social. A partir de uma revisão crítica das bases do pacto social, Rosa (2016) afirma que muitas leituras das contribuições freudianas colocam em relevo a “dimensão de subordinação das disposições pessoais a uma normatização da cultura” (p. 152), priorizando-se uma abordagem centrada na renúncia que cada sujeito deve fazer em nome da manutenção da ordem cultural. Como resultado: “a ênfase sobre cumprir o contrato social recai sobre o indivíduo em obediência à lei que comparece como seu limite, ordem superegoica que aciona a culpa individual” (p. 152).

A autora defende que ao tomarmos a primeira parte de “Totem e tabu”, que define como condição do pacto a contenção dos excessos, podemos chegar a uma concepção de responsabilidade enquanto “sensor interno ameaçador, submisso a uma lei exterior” (p. 152) intimamente vinculada, portanto, ao campo da culpa. No entanto, as contribuições freudianas sobre o tema não se encerram aí, destacando a importância de considerarmos a passagem do poder da força bruta para o poder das instituições e da comunidade em nossas leituras. A partir dessa compreensão, o pacto social não se limita à responsabilidade de cada um, mas compreende “concomitantemente e prioritariamente a

responsabilidade da comunidade sobre os desdobramentos dos modos de gestão priorizados” (Rosa, 2016, p. 152). Ressalta-se aqui que há uma responsabilidade coletiva sobre as normas e valores que balizam nossas formas de convivência, de tal modo que a renúncia a um lugar de onipotência, que preconiza um exercício intersubjetivo de reconhecimento da alteridade, não pode ser reduzida à aquiescência à lei.

Afinal, conforme advertem Rosa (2016) e Pellegrino (1983), é preciso considerar que “nem sempre a lei é reguladora e que o gozo se infiltra também na lei” (Rosa, 2016, p. 155) ou ainda que é possível ser delinquente “em nome da lei, acobertado e protegido por ela” (Pellegrino, 1983, s/p.).

(...) a responsabilidade está diretamente ligada não somente à ação que obedece ou questiona a lei, mas à própria construção da lei, por um pacto social em que o lugar do excesso não seria ocupado e o gozo seria igualmente distribuído. Somente se observados esses princípios é que a lei pode ser vista como uma referência à alteridade. Caso contrário, a exigência de observância à lei será puramente para conservar uma normativa social, um modo de distribuição de bens aliado ao interesse de coibir qualquer crítica, contradição ou transformação social (ROSA, 2016 p. 153).

É necessário operarmos uma disjunção entre o pacto coletivo de fundação da civilização a ser sancionado por todos e as normas específicas de uma sociedade; a manutenção do estado de cultura não corresponde, necessariamente, à aquiescência e manutenção de um funcionamento social específico (Rosa, 2016). Esta discussão nos leva justamente a concluir que a afirmação da preponderância do poder das instituições e da comunidade sobre o poder da força bruta depende, não de um assentimento automático à lei, mas, antes, de um “exercício ético; político de posicionar-se no laço social sustentando um pacto que garante não só a contenção dos excessos, mas também um lugar para a alteridade e para a diferença” (Rosa, 2016, p. 165).

Propomos, pela via da elucidação da dimensão da troca e da responsabilidade coletiva como sustentáculos do estado de cultura, demonstrar a implicação dos sujeitos nos formatos assumidos pela união grupal e pelos efeitos violentos que esta produz nas situações de exclusão social. A repetição passiva das máximas prescritas pelas normativas sociais e discursos hegemônicos sendo, conforme indicamos, meio primordial de subjugação dos grupos oprimidos e de reprodução da barbárie da força bruta através da lei ou sob o pretexto de restaurá-la. A violência psíquica produzida nas situações em que o pertencimento social se encontra em xeque, ou seja, em que o estado de cultura se encontra suspenso, ilustra essa imbricação fundamental dos destinos dos sujeitos e da

sociedade. Interessa-nos, com essa análise, esclarecer como o reconhecimento de um lugar de existência social, correlativo a uma retomada do caráter fundamental da coletividade na vida psíquica, é essencial tanto para tratarmos os efeitos nefastos da exclusão social nas subjetividades subalternizadas, quanto para construirmos novos caminhos de enlaçamento social.

Considerações finais

Buscamos demonstrar ao longo desta tese que não há estrutura psíquica que prevaleça à realidade social, mas a produção subjetiva se constitui de maneira entrelaçada à produção social, ambas atravessadas pelas contingências históricas e políticas. Evidenciamos os perigos de uma leitura determinista em que uma estrutura psíquica universal e imutável serviria de base explicativa dos fenômenos sociais, naturalizando o campo da subjetividade e, com isso, não apenas reduzindo sua complexidade mas, sobretudo, restringindo as possibilidades de transformação psíquica e social. Mostrou-se necessária uma análise aprofundada dos determinantes sociais e políticos que circunscrevem as bases de sustentação da união em comunidade e as exclusões nela perpetradas com o objetivo de contribuir para o arcabouço conceitual psicanalítico.

Vimos como a civilização, como projeto da modernidade ocidental, ergue-se a partir da passagem do poder do mais forte para a força do coletivo, tendo por correlato o modelo democrático e os ideais de fraternidade e igualdade cujas prerrogativas explicitam-se e universalizam-se com a Declaração Universal dos Direitos Humanos (1948). No entanto, como pudemos acompanhar no discurso freudiano, ao mesmo tempo em que o projeto civilizatório avança, este é confrontado com a barbárie, que se instaura não apenas “de fora” de seu território, mas também em seu interior, sendo promovida por atores e instituições “civilizadas”, impondo-se inúmeras vezes ao longo da história como fonte de violência. O pensamento decolonial trouxe contribuição contundente para esta leitura, evidenciando que civilização e barbárie, modernidade e colonialidade, compõem dois lados de uma mesma moeda e precisam ser pensadas de forma articulada. Afirma-se a civilização enquanto construto ideológico moderno, dependente, portanto, de seus regimes de opressão coloniais, de modo que a base igualitária do contrato social acaba sendo infiltrada por essa matriz de poder que acorda valor diferenciado às vidas humanas, assim produzindo distorções na aplicação dos direitos e leis.

A desigualdade explicita-se paradoxalmente como ponto de sustentação dessa sociedade de iguais, o que torna imperativo destacar que o pertencimento à humanidade adquire os contornos de um pertencimento por semelhança onde igualdade torna-se sinônimo de identidade. Iguais, como pudemos ver, refere-se a um modelo particular de humanidade, a um enquadre específico, qual seja, o do homem branco, hétero, cis

e burguês, modelo que se impõe, no entanto, como um suposto universal. A universalidade desvela-se, sob esse molde, como um esforço de homogeneização diante do qual proliferam classificações, diferenciações e hierarquizações que discriminam a diferença ao mesmo tempo em que se afirmam a partir dela. Aproximamo-nos da lógica das massas a partir da qual a união grupal se sustenta através da homogeneização de seus membros, os quais precisam ser indiferenciados para formarem um “todo” uniforme no interior do qual a tensão ocasionada pelo encontro com a diferença vê-se abolida.

Essa tensão, no entanto, se desloca aos “inimigos”, grupos e indivíduos desviantes do modelo universal de humanidade, dando origem a formas de sociabilidade “muradas” e à insegurança como tônica da vida coletiva. Como consequência, observamos a proliferação de divisões sociais que se aprofundam e se atualizam sob a lógica neoliberal, pautadas pelo descarte da alteridade como valor. Torna-se premente a desigualdade no tratamento e na comoção diante de vidas consideradas dignas e aquelas tidas como matáveis, entre os cidadãos mutilados e cidadãos *stricto sensu*, desigualdade subliminarmente negada e ocultada, no entanto, pela via da falácia desenvolvimentista e, por exemplo, do mito da democracia racial no Brasil. Esse “encobrimento” participa de forma fundamental da manutenção da hegemonia dos estratos dominantes cujos impactos se fazem sentir no reconhecimento diferenciado da legitimidade das falas e na construção da memória social.

Como consequência, a perspectiva dos grupos minoritários acerca dos acontecimentos sociais, seus apelos ante a desumanização sofrida são desmentidos e silenciados e sua visibilidade na cena social fica restrita a um lugar de inferioridade, marcado por uma distância intransponível aos ideais sociais. A partir dessa posição no laço social, o estado de cultura aparece como que em suspensão e as possibilidades de endereçamento às instâncias sociais mostram-se escassas, os sujeitos, como consequência, ficando, em posição de desalento, submetidos, muitas vezes, a uma precariedade psíquica “exacerbada”. Essas vivências, da ordem de um sentir subjetivo, impactam, mas parecem ficar sem lugar na trama de significação, não alcançando uma forma languageira passível de ser compartilhada. Sendo o compartilhamento um elemento chave para a sustentação da experiência psíquica, defendemos que sua deterioração concerne diretamente à fragilização dos vínculos sociais. Com isso evidenciamos que o estatuto psíquico dos *fueros* e das marcas traumáticas, sua impossibilidade de associar-se às redes de sentido, está inextricavelmente associado à ininteligibilidade que essas vivências assumem nas narrativas hegemônicas, ao seu esquecimento no campo da

memória social, evidenciando o papel do estado de cultura enquanto suporte e contenção da experiência psíquica.

Apesar da separação didática proposta por nós entre um estado de cultura operante e sua suspensão, é primordial enunciar, uma vez reconhecida a violência psíquica própria à condição de subalternidade que, pela via da afirmação da indissolubilidade entre sujeito e sociedade – e da indeterminação dos limites entre eu e outro – a miséria de alguns nos informa, afinal, de uma miséria de todos. Conforme revela a noção freudiana de *Unheimlich*, por mais que nos afastemos desses “outros”, marcados imaginariamente com os significantes de dejetos, miséria, desvalia, não prescindimos deles em nossa constituição e nos destinos de nossa vida subjetiva. O ataque a cada existência constitui uma perda de humanidade para todos. Quando destruimos as “pontes” entre nós, são as “pontes” em nós que são também afetadas e com elas a qualidade do que nos constitui como humanos e que resulta de nossa vinculação a uma rede plural.

Com nossa pesquisa concluímos que o pertencimento social a uma comunidade capaz de assegurar a dignidade humana é um elemento imprescindível à qualidade da vida subjetiva. Esta é dependente dos processos de vinculação, determinantes para sua consistência e estabilidade, bem como para a construção de significações que dão sentido e perspectiva a existências singulares e à existência coletiva. O não reconhecimento da condição humana é denunciado, através desta tese, como ato de violência psíquica, aproximando-se mais ao registro da barbárie do que ao da civilização propriamente dita, cuja pactuação tem por pilar fundacional o reconhecimento mútuo.

A manutenção de uma modalidade de pacto social aberta à alteridade e à pluralidade de comunidades, culturas, etnias, religiões depende de um trabalho permanente por meio do qual se efetive uma responsabilização coletiva por esse horizonte. Torna-se necessário sair de um assentimento passivo à lei e renunciar à paradoxal onipotência e impotência de uma responsabilidade restrita ao âmbito individual para que possamos nos posicionar diante das formas como somos governados. O pacto social, nesse sentido, não representa uma garantia, mas um compromisso de engajamento, de modo que, tal como o sujeito, pela via da pulsão, se apresenta como projeto inacabado, o ordenamento social está sujeito a transformações que devem seguir um direcionamento em que se reconheça a necessária presença da alteridade na vida psíquica e social. Afinal, a igualdade é o princípio de legitimidade do modelo democrático, este, no entanto, necessariamente atravessado pela divisão e pelo conflito. A construção de um campo de igualdade efetiva exige novos caminhos que possibilitem uma desvinculação do campo

da identidade, sustentando esse espaço incerto e provisório que é próprio do “comum” sem, para isso, abolir a pluralidade de existências que o constitui.

Buscamos através de nosso percurso contribuir com as teorias e práticas psicanalíticas restituindo sua potência de escuta das minorias, cuja efetivação depende, tal como seu objeto de estudo, de sua reiterada afirmação como destino. Afirmamos a necessidade de um trabalho contínuo por parte do movimento psicanalítico de interrogação crítica acerca das condições de produção de seu saber e de sua aplicação clínica, supondo, portanto, um esforço historicizante, que retorne às origens da psicanálise para resgatar aquilo que a constitui e que não está referido a uma estrutura neutra e imutável mas, ao contrário, à sua capacidade de se recolocar em movimento, sua necessária abertura à revisão. Visamos, com isso, recuperar a historicidade e a política como aspectos “maiores” na compreensão do sofrimento psíquico e na revisão de nossos próprios conceitos, afirmando a relevância dos atravessamentos sócio-históricos na produção sintomática, não apenas dos sujeitos subalternizados, mas de qualquer sujeito.

Além de contribuir para a compreensão dos aspectos particulares que incidem nas produções subjetivas em situação de exclusão social, esta tese visou elucidar o atravessamento mútuo entre realidade psíquica e realidade social, indicando a necessária consideração do campo do pertencimento social na clínica e nas teorias psicanalíticas de modo mais amplo. Afinal, na psicanálise, aquilo que é teorizado a partir de um campo “fora da normalidade”, identificado socialmente como exceção à regra, serve para iluminar processos constitutivos do funcionamento psíquico dito “normal” num movimento de tensionamento das bordas. É evidente que encontramos limitações no que nos foi possível avançar, mas julgamos ter podido somar às contribuições, cada vez mais numerosas, em prol de uma psicanálise informada pelos registros da história e da política, cujas práticas vêm sendo reorientadas nessa direção. Nossa pesquisa faz parte dessa trama maior, sem a qual esta não poderia ser tecida e para a qual buscamos impulsionar novos fios de análise.

Referências bibliográficas

- ABRAHAM, N.; TOROK, M. **A casca e o núcleo**. São Paulo: Editora Escuta, 1995. (Obra original publicada em 1972).
- ALMEIDA, S. L. de. Necropolítica e Neoliberalismo. **Caderno CRH**, [S. l.], v. 34, p. e021023, 2021. DOI: 10.9771/ccrh.v34i0.45397. Disponível em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/crh/article/view/45397>. Acesso em: 1 nov. 2022.
- AMBRA, P. O lugar e a fala: a psicanálise contra o racismo em Lélia Gonzalez. **SIG – Revista de psicanálise**, Porto Alegre, v. 14, p. 85-101, maio 2020. Disponível em: <http://sig.org.br/bkp/wp-content/uploads/2020/05/Edicao14-Completa.pdf> Acesso em: 7 de out 2021.
- ANGATU, C. Tupixuara Moingobé Ñerana: autodeclaração indígena como retomada da indianidade e territórios. **Revista Espaço Acadêmico**, v. 21, n. 231, nov. 2021. Disponível em: <https://periodicos.uem.br/ojs/index.php/EspacoAcademico/article/view/60509/751375152906>. Acesso em: 4 maio 2021.
- ANGATU, C. Povos originários no enfrentamento da COVID-19 e dos maus governos: mais de 500 anos de resistências ao bio-necropoder. **Caderno Sisterhood**, v. 3, n. 1, jun., 2022. Disponível em: <https://www3.ufrb.edu.br/seer/index.php/negras/article/view/2983>. Acesso em: 10 fev. 2021.
- ARENDT, H. (1951) **Origens do totalitarismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- ASSOUN, P-L. L'épreuve du consentement : à propos du lien fraternel. La lettre de l'enfance et de l'adolescence, vol. 44, n. 2, 2001, p. 39-49. Disponível em: <https://www.cairn.info/revue-lettre-de-l-enfance-et-de-l-adolescence-2001-2-page-39.htm> . Acesso em: 1 maio 2021.
- AULAGNIER, P. **A Violência da Interpretação: do Pictograma ao Enunciado**. Rio de Janeiro: Imago, 1979.
- BENJAMIN, W. O Narrador: considerações sobre a obra de Nikolai Leskov. In: _____ **Magia e Técnica, Arte e Política - ensaios sobre literatura e história da cultura**. Obras escolhidas, volume I, 2ª edição, São Paulo: Editora Brasiliense, 1994.
- BENTO, M. A. S. **Pactos narcísicos no racismo: Branquitude e poder nas organizações empresariais e no poder público**. (Tese de doutorado), São Paulo: Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo, Departamento de Psicologia da Aprendizagem, do Desenvolvimento e da Personalidade, 2002.
- BEZERRA JUNIOR, B. **Projeto para uma psicologia científica: Freud e as neurociências**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013.

BIRMAN, J. A dádiva e o outro: sobre o conceito de desamparo no discurso freudiano. **Physis: Revista de Saúde Coletiva**, v. 9, n. 2, p. 9-30, jul. 1999. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/physis/a/pXDwXPDhghsYwQnyPtW5N8y/?lang=pt#>. Acesso em: 9 jul. 2021.

BIRMAN, J. **Freud e a Filosofia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

BIRMAN, J. Arquivo e Mal de Arquivo: uma leitura de Derrida sobre Freud. **Nat. Hum.**, São Paulo, v. 10, n. 1, p. 105-128, jun. 2008. Disponível em http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1517-24302008000100005&lng=pt&nrm=iso. acessos em 05 out. 2021.

BIRMAN, J. **Para ler Freud: As pulsões e seus destinos, do corporal ao psíquico**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.

BIRMAN, J. **O sujeito na contemporaneidade**. São Paulo: Civilização Brasileira, 2012.

BIRMAN, J. Borda e dobra em psicanálise: sobre o limite na experiência psicanalítica. In: GARCIA, C. A.; CARDOSO, M. R. (org.). **Limites da clínica. Clínica dos limites**. Belo Horizonte: Cia de Freud, 2011. p. 11 – 32.

BIRMAN, Joel. O sujeito da diferença e a multidão. **Ide (São Paulo)**, São Paulo, v. 36, n. 57, p. 25-40, jun. 2014. Disponível em http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-31062014000100004&lng=pt&nrm=iso. Acessos em: 1 nov. 2020.

BIRMAN, J. **O trauma na pandemia do Coronavírus: Suas dimensões políticas, sociais, econômicas, ecológicas, culturais, éticas e científicas**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2020.

BRAGA, A. P. M.; ROSA, M. D. Articulações entre psicanálise e negritude: desamparo discursivo, constituição subjetiva e traços identificatórios. **Revista da ABPN**, v. 10, n. 24, p. 89-107, 2018. Disponível em: <http://www.abpnrevista.org.br/revista/index.php/revistaabpn1/article/view/575>. Acesso em: 14 de jul. 2020.

BROIDE, J. A transferência e o território: Algumas considerações. In M. C. Rios Magalhães (Ed.), **A Psicanálise em situações sociais críticas: Metodologia clínica e intervenções**. São Paulo: Escuta, 2016, p. 61-68.

BUENO, P. A. T. **O direito e o avesso: psicanálise e a exceção necropolítica na intersetorialidade**. 2021. Tese (Doutorado em Psicologia: Psicologia Social) - Programa de Estudos Pós-Graduados em Psicologia: Psicologia Social da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2021. Disponível em: <https://sapientia.pucsp.br/handle/handle/24623>.

BUTLER, J. **Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence**. London: Verso, 2004.

BUTLER, J. **Quadros de guerra: quando a vida é passível de luto?** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.

CANAVÊZ, F.; VERZTMAN, J. S. Somos capazes de escutar os desmentidos sociais? *Revista de Psicologia*, v. 8, 2021. CARDOSO, M. R. Das neuroses atuais às neuroses traumáticas: continuidade e ruptura. *Revista Latinoamericana psicopatologia fundamental*, São Paulo, v. 14, n.1, p. 70-82, 2011.

DUMONT, L. **O individualismo. Uma perspectiva antropológica da ideologia moderna.** Rio de Janeiro: Rocco, 1985.

DUNKER, C. Animismo e indeterminação em *das Unheimlich*. In: FREUD, S. **O infamiliar (Das Unheimliche) seguido de O homem da Areia / E.T.A. Hoffmann (1856-1930)**. Tradução de Ernani Chaves, Pedro Heliodoro Tavares (O homem da areia, tradução de Romero Freitas). Belo Horizonte: Autêntica, 2019. p. 199-218. (Obras incompletas de Sigmund Freud, 8).

ELIAS, N. **La société des individus.** Paris: Édition Fayard, 1987.

EVARISTO, C. **Olhos D'água.** Rio de Janeiro: Pallas, 2020.

ESTELLON, V. Éloge de la transgression. *Transgressions, folies du vivre? De la marche vers l'envol. Champ psychosomatique*, vol. 38, n. 2, 2005, p. 149-166.

FANON, F. **Pele negra, máscaras brancas.** São Paulo: Ubu Editora, 2022.

FERENCZI, S. (1933). Confusão de língua entre os adultos e a criança. In: **Obras completas Sándor Ferenczi, 4.** São Paulo: Martins Fontes, 1992. p. 97-106.

FIGUEIREDO, L. C. **Elementos para a clínica contemporânea.** São Paulo: Escuta, 2008.

FOUCAULT, M. **A história da loucura na Idade Clássica.** São Paulo: Perspectiva, 1972.

FREUD, S. Publicações pré-psicanalíticas e esboços inéditos (1897). In: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud.** Rio de Janeiro: Imago, 1972. v. I.

FREUD, Sigmund. Projeto para uma Psicologia Científica. In: **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: edição standard brasileira.** 1. ed. Rio de Janeiro: Imago, vol. I, 1996. p. 333-400. (Obra original publicada em 1950[1895]).

FREUD, S. Introdução ao narcisismo (1914). **Introdução ao narcisismo, ensaios de metapsicologia e outros textos (1914-1916).** São Paulo: Companhia das Letras, 2010. p. 13-50. (Obras completas, 12).

FREUD, S. **As pulsões e seus destinos (1915).** Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

- FREUD, S. Considerações atuais sobre a guerra e a morte (1915). **Introdução ao narcisismo, ensaios de metapsicologia e outros textos (1914-1916)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. p. 209-246. (Obras completas, 12).
- FREUD, S. Luto e melancolia (1917[1915]). **Introdução ao narcisismo, ensaios de metapsicologia e outros textos (1914-1916)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. p. 170-194. (Obras completas, 12).
- FREUD, S. **O infamiliar (*Das Unheimliche*) seguido de O Homem da Areia / E.T.A. Hoffmann (1856-1930)**. Trad. Ernani Chaves, Pedro H. Tavares e Romero Freitas. Belo Horizonte: Autêntica, 2019. (Obra original publicada em 1919).
- FREUD, S. Além do princípio do prazer (1920). **História de uma neurose infantil (“O homem dos lobos”), além do princípio do prazer e outros textos (1917-1920)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. p. 161-239. (Obras completas, 14).
- FREUD, S. Psicologia das massas e análise do Eu (1921). **Psicologia das massas e análise do Eu e outros textos (1920-1923)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011. p. 13-113. (Obras completas, 15).
- FREUD, S. O Eu e o Id (1923). **O Eu e o Id, “Autobiografia” e outros textos (1923-1925)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. p. 13-74. (Obras completas, 16).
- FREUD, S. O futuro de uma ilusão (1927). **O futuro de uma ilusão e outros textos (1926-1929)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011. p. 231-301. (Obras completas, 17).
- FREUD, S. O mal-estar na civilização (1930). **O mal-estar na civilização, novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos (1930-1936)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. p. 13-123. (Obras completas, 18).
- FREUD, S. A cisão do eu no processo de defesa (1940 [1938]). **Moisés e o Monoteísmo, compêndio de psicanálise e outros textos (1937-1939)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2018. p. 345-350. (Obras completas, 19).
- FURTOS, J. La précarité et ses effets sur la santé mentale. **Le Carnet PSY**, v. 156, n. 7, p.29-34, 2011. Disponível em: <https://doi.org/10.3917/lcp.156.0029>. Acesso em: 14 jun. 2022.
- FURTOS, J. La clinique psychosociale et la souffrance d’exclusion. In MARTY, F.; ESTELLON, V. (Eds.), **Cliniques de l’extrême**. Paris: Armand Colin, 2012, p. 265-288.
- GABARRON-GARCIA, F. **Uma história da psicanálise popular**. São Paulo: Ubu, 2023.224 p.
- GIDDENS, A. **As consequências da modernidade**. São Paulo: UNESP, 1991.

GONDAR, J. Um racismo desmentido. In: ARREGUY, M. E.; COELHO, M. B.; CABRAL, S. (Org.). **Racismo, capitalismo e subjetividade: leituras psicanalíticas e filosóficas**. Niterói: Eduff, 2018. p. 47-58.

GONZALEZ, L. Racismo e sexismo na cultura brasileira. In: **Revista Ciências Sociais Hoje**, Anpocs, 1984, p. 223-244. Disponível em: <https://edisciplinas.usp.br/mod/resource/view.php?id=3040030&forceview=1>. Acesso em: 13 dez. 2021.

HOOKS, B. Essencialismo e experiência. **Ensinando a transgredir: a educação como prática da liberdade**. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2013. p. 105-125.

KAYAPÓ, E.; BRITO, T. A pluralidade étnico-cultural indígena no Brasil: o que a escola tem a ver com isso? **Mneme - Revista de Humanidades**, v. 15, n. 35, p. 38-68, 2015. Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/mneme/article/view/7445>. Acesso em: 5 out. 2022.

KEHL, M. R. **O tempo e o cão: a atualidade das depressões**. São Paulo: Boitempo, 2009.

KUPERMANN, D. **Por que Ferenczi?** São Paulo: Editora Zagodoni. 2019.

LACAN, J. O estádio do espelho como formador da função do eu. In: **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998. p. 96-103.

LAPLANCHE, J. **Teoria da sedução generalizada e outros ensaios**. Porto Alegre: Artes Médicas, 1988.

LAPLANCHE, J.; PONTALIS, J. B. **Vocabulário da Psicanálise**. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

MACÉ, M. **Sidérer, considérer. Migrants en France**. Paris: Éditions Verdier, 2017.

MARTINS, K. P. H.; KUPERMANN, D. Fome: o umbral da vergonha. **Trivium**, Rio de Janeiro, v. 9, n. 2, p. 199-209, dez. 2017. Disponível em <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2176-48912017000200006&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em: em 12 nov. 2021. <http://dx.doi.org/10.18379/2176-4891.2017v2p.199>.

MBEMBE, A. **Crítica da razão negra**. Lisboa: Antígona Editores Refractários, 2014.

MBEMBE, A. Necropolítica. **Revista Arte & Ensaios**, Rio de Janeiro, n. 32, p. 123-151, dez., 2016. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/ae/article/view/8993>. Acesso em: 2 jul. 2021.

NASCIMENTO, A. **O Genocídio do Negro Brasileiro: processo de um racismo mascarado**. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1978.

NASCIMENTO, A. **O quilombismo: Documentos de uma militância Pan-Africanista**. São Paulo: Perspectiva, 2019.

- PELLEGRINO, H. Pacto edípico e pacto social. In: Folha de São Paulo: Folhetim, 11 de setembro de 1983.
- PEREIRA, M.E.C. **Pânico e desamparo: Um estudo psicanalítico**. São Paulo: Escuta, 1999.
- PINHEIRO, T. **Ferenczi, do grito à palavra**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar/UFRJ, 1995.
- QUIJANO, A. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: QUIJANO, A. **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais, perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 117-142.
- REINO, L. M. G.; ENDO, P. C. Três versões do narcisismo das pequenas diferenças em Freud. **Trivium**, Rio de Janeiro, v. 3, n. 2, p. 16-27, dez. 2011. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2176-48912011000200004&lng=pt&nrm=iso . Acesso em: 18 ago. 2021.
- RIBEIRO, D. **Lugar de fala**. São Paulo: Pólen, 2019.
- RIMBAUD, A. **Correspondência**. Trad. Ivo Barroso. Rio de Janeiro: Topbooks, 2009.
- ROSA, M. D. **A clínica psicanalítica em face da dimensão sociopolítica do sofrimento**. São Paulo: Escuta/Fapesp, 200. 2016.
- ROUSSILLON, R. La logique du plus faible. **Rhizome**, n. 25, p.16-18, 2006.
- SAFATLE, V. **O circuito dos afetos: Corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo**. Brasil: Autêntica Editora, 2020.
- SANTOS, M. **Espaço do cidadão**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2007.
- SANTOS, N. D. T. G. dos; FORTES, I. Desamparo e alteridade: o sujeito e a dupla face do outro. **Psicologia USP**, [S. l.], v. 22, n. 4, p. 747-770, 2011. doi: 10.1590/S0103-65642011005000033. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/psicousp/article/view/42150> . Acesso em: 1 nov. 2020.
- SANTOS, Y. L. dos. **Racismo brasileiro: uma história da formação do país**. São Paulo: Todavia, 2022.
- SILVEIRA, E.R. Luto impedido, luto negado – violência e trauma ontem e hoje. In: **Clínicas do Testemunho RS e SC. Por que uma clínica do testemunho?** Porto Alegre: Instituto APPOA, 2018.
- SOUSA, N. S. **Tornar-se negro: as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social**. Rio de Janeiro: Graal, 1983.
- SOUZA, T. de P.; DAMICO, J. G.; DAVID, E. de C. Paradoxos das políticas identitárias: (des)racialização como estratégia quilombista do comum. **Acta Scientiarum. Human and Social Sciences**, v. 42, n. 3, p. e56465, 15 dez. 2020.

STEPHANATOS, Gerassimos. De la haine nécessaire à la clôture totalitaire du sens. **Topique**, Paris, v.1, n 122, p. 29-44, 2013. Disponível em: <https://www.cairn.info/revue-topique-2013-1-page-29.htm> mar Acesso 3 Nov. 2020.

SYRIO, L. L. **Vidas não passíveis de luto: um diálogo entre Freud e Butler**. Rio de Janeiro, 2021. Dissertação (Mestrado em Teoria Psicanalítica) – Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2021.

TURRIANI, A. **Os processos de recuperação e reconstrução de memória histórica na Guatemala: um recorte a partir das memórias das resistências**. 2015. Dissertação (Mestrado em Humanidades, Direitos e Outras Legitimidades) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015. Disponível em: <https://teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8161/tde-11012016-133626/pt-br.php>.

UCHITEL, M. **Neurose traumática: Uma revisão crítica do conceito de trauma (Coleção clínica psicanalítica)**. São Paulo: Caso do Psicólogo, 2011.