

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL  
INSTITUTO DE PSICOLOGIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA SOCIAL E INSTITUCIONAL

Renata Flores Trepte

**BRASILIANA ESQUIZOANALÍTICA: MAQUINAÇÕES ANTICOLONIAIS**

Tese de Doutorado

Porto Alegre

2022

Renata Flores Trepte

## **BRASILIANA ESQUIZOANALÍTICA: MAQUINAÇÕES ANTICOLONIAIS**

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social e Institucional da Universidade Federal do Rio Grande do Sul como requisito parcial para obtenção do título de Doutora em Psicologia Social e Institucional

Linha de pesquisa: Clínica, Subjetividade e Política

Orientadora: Prof. Dr. Rosane Azevedo Neves da Silva

Aprovado em: 10 de agosto de 2022.

### **BANCA EXAMINADORA**

Prof. Dr. Rosane Azevedo Neves da Silva (Orientadora)

Prof. Dr. Simone Mainieri Paulon (UFRGS)

Prof. Dr. Rodrigo Lages e Silva (UFRGS)

Prof. Dr. Eduardo Henrique Passos Pereira (UFF)

### CIP - Catalogação na Publicação

Trepte, Renata Flores  
Brasiliãna esquizoanalítica: maquinações  
anticoloniais / Renata Flores Trepte. -- 2022.  
149 f.  
Orientadora: Rosane Azevedo Neves da Silva.

Tese (Doutorado) -- Universidade Federal do Rio  
Grande do Sul, Instituto de Psicologia, Serviço  
Social, Saúde e Comunicação Humana, Programa de  
Pós-Graduação em Psicologia Social e Institucional,  
Porto Alegre, BR-RS, 2022.

1. Esquizoanálise. 2. Anticolonialidade. 3.  
Inconsciente. 4. Subjetivação. 5. Psicologia social.  
I. Neves da Silva, Rosane Azevedo, orient. II.  
Título.

## AGRADECIMENTOS

O solitário exercício de escrita nos desafia a simultaneamente falar em nome próprio e desinvestir no ego. Esta tese registra uma trajetória que buscou efetuar uma despersonalização sob a marca da amizade. Seus eventuais êxitos se deram por encontros que vivificam e multiplicam.

Agradeço:

Aos espaços fundamentais na construção do ato de pesquisar: a UFRGS, enquanto universidade pública, gratuita e diversa; o Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social e Institucional, por sustentar apostas de criação e resistência; a CAPES, pelo financiamento.

Rosane Neves, pela generosidade no percurso de orientação, pelo suporte e precisão advindos das palavras e dos silêncios.

Simone Paulon, por transmitir a possibilidade de uma análise trágica.

Carmen Oliveira, pela importante interlocução de uma esquizoanálise possível.

Aos professores Eduardo Passos e Rodrigo Lages, por gentilmente acolherem o convite para compor a banca examinadora deste trabalho.

Ao grupo de pesquisa SuL, que ao longo desses quatro anos assumiu diferentes nomes, na medida mesma em que fomos produzindo uma desmontagem coletiva da colonialidade.

Ana Paula de Lima, por me mostrar a sutileza e as belezas do nosso ofício, pela aposta incansável no meu trabalho.

Aos pacientes, que me desafiam cotidianamente a honrar escutar a história de alguém.

Minha mãe, Liana, por ter me amparado e presenteado com livros diante do meu desejo de aprender; Paula, minha companheira na aventura da fraternidade; meu avô Nelson, que primeiro me introduziu no mundo da pesquisa quando me ensinou a usar um dicionário.

À Marina e Laura, por acompanharem e dividirem as preciosidades do cotidiano, as insurgências do pensamento, as lágrimas e os sorrisos.

Ao Diego, pela partilha de formação, pelas provocações e pelas risadas.

À Bruna, pelo tempo que fizemos casa juntas e pela aliança cósmica.

Aos amigos desatendidos em função do tempo e da energia dedicados com esta produção, amigos com os quais o encontro é sempre uma nova potência.

Ao Demétrio, pela companhia na escrita e invenção do amor, por fazer sonhar com outras coisas, mais clandestinas e mais alegres, por tanto.

## LISTA DE ABREVIATURAS

AOE – *L'anti-Œdipe: Capitalisme et schizophrénie* [1972] de Gilles Deleuze e Félix Guattari  
O Anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia. São Paulo: Ed. 34, 2010.

MP – *Mille Plateaux: Capitalisme et schizophrénie* [1980] de Gilles Deleuze e Félix Guattari

MP1 - Mil platôs - capitalismo e esquizofrenia 2, vol. 1. São Paulo: Ed. 34, 1995.

MP2 - Mil platôs - capitalismo e esquizofrenia 2, vol. 2. São Paulo: Ed. 34, 1995.

MP3 - Mil platôs - capitalismo e esquizofrenia 2, vol. 3. São Paulo: Ed. 34, 1996.

MP4 - Mil platôs - capitalismo e esquizofrenia 2, vol. 4. São Paulo: Ed. 34, 1997.

MP5 - Mil platôs - capitalismo e esquizofrenia 2, vol. 5. São Paulo: Ed. 34, 1997.

QPh – *Qu'est-ce que la philosophie?* [1992] de Gilles Deleuze e Félix Guattari

O que é a filosofia? São Paulo: Ed. 34, 2010.

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	8
AMIZADE E O PROBLEMA DO COMEÇO	10
1. ANTI-ÉDIPO, ANTI-COLONIALIDADE	15
1.1 O ANTI-ÉDIPO: UM LIVRO DIGNO?	17
1.2 ÉDIPO: A COLÔNIA ÍNTIMA	37
1.3 ÉDIPO NA COLÔNIA: MÁQUINA DENEGATÓRIA	45
1.4 ESQUIZOANÁLISE COMO MÉTODO	55
2. TERRA E ANTROPOFAGIA	59
2.1 OLHAR PARA A TERRA: GEOGRAFIA E PENSAMENTO	61
2.2 O CENÁRIO DE AGENCIAMENTOS: BRASIL EM ANOS DE CHUMBO	66
2.3 DIMENSÃO MAQUÍNICO-ANTROPOFÁGICA	69
2.4 RISCOS DA DEVORAÇÃO	77
3. SÍNCOPA E INCONSCIENTE	82
3.1 RITMOS DO INCONSCIENTE	84
3.2 SAMBA E RETERRITORIALIZAÇÃO: SINCOPAÇÃO BRASILEIRA	90
3.3 RUPTURAS: O ESQUIZO E A SÍNCOPA	95
CONSIDERAÇÕES FINAIS	100
DA ESQUIZOANÁLISE COMO MÁQUINA ANTICOLONIAL	102
APÊNDICE	105
EM QUE SE PODE RECONHECER UM <i>ETHOS</i> ANTICOLONIAL?	106
1. Primeiro critério: Desconstrução do pensamento Universal	107
2. Segundo critério: a relação de alteridade e o não-humano	113
3. Terceiro critério: a identidade como paradoxo	119
REFERÊNCIAS	135

## RESUMO

Este é um trabalho que reencontra na Esquizoanálise uma máquina anticolonial. De *O Anti-Édipo*, a tese extrai a leitura do triângulo edipiano como signo da metafísica ocidental, que designaria não uma estrutura comum, mas a colonização do inconsciente pela axiomática capitalista e sua inscrição sobre fluxos do desejo. Dessa mesma obra a tese recolhe pistas para a tarefa analítica de pensar o desejo em termos políticos. Numa reencenação crítica do triângulo edipiano, o texto recorre a Lélia Gonzalez e a Mário de Andrade como perturbadores da neurose cultural brasileira, mostrando a imbricação entre colonialidade e racialização e viabilizando a concepção de um inconsciente maquínico, aberto aos ventos da história e às forças do *socius*. Um assombro diante da experiência esquizoanalítica no Brasil anima e movimenta a escrita da tese, que passa a pensar a terra em termos de geofilosofia e a indagar o país que resulta do encontro entre o antropófago e o esquizo. Embrenha-se em um Brasil-meio, que a esquizoanálise encontra ou inventa para se reterritorializar como numa anticolônia que resiste à edipianização. Na medida em que envolve o mapeamento de novos territórios existenciais, a tarefa de operar esquizoanaliticamente culmina no problema do ritmo, enquanto diferença constitutiva do ritornelo. Considerando a ruptura como o que capacita um ritornelo a fazer um território donde disparar em ressonância com outros meios, a tese coleciona rupturas que dialogam com o corte esquizo. No samba, encontra a síncopa: irrupção de um ritmo quebrado, necessariamente inusitado, conceito de corte que permite a subversão de uma lógica do inconsciente ancorada na castração. Elaborar-se, assim, uma coletânea de rupturas criadoras: o pretuguês, a antropofagia, a Tropicália, o samba, a síncopa. Uma brasileira de linhas de fuga da colonialidade.

**Palavras-chave:** Esquizoanálise, Anticolonialidade, Inconsciente, Subjetivação, Psicologia social.

## ABSTRACT

This is a work that reencounters schizoanalysis as an anticolonial machine. From *The Anti-Oedipus*, the thesis extracts a reading of the oedipal triangle as a sign of western metaphysics, which designates not a common structure, but the colonization of the unconscious by the axiomatics of capitalism and its inscription over desire flows. In this same oeuvre, the thesis finds clues for the analytical task of thinking desire in political terms. In a satirical reenacting of the oedipal triangle, the text resorts to Lélia Gonzalez and Mario de Andrade as disturbers of Brazilian cultural neurosis, showing the imbrication between coloniality and racialization, while making way for conceiving a machinic unconscious, open to social forces and the winds of history. An astonishment concerning the schizoanalytical experience in Brazil animates and moves the writing of the thesis, which comes to think the land in geophilosophical terms, questioning the country which results from the encounter between the man-eater and the schizophrenic. It delves into a *Brazil-milieu* which schizoanalysis encounters or invents to reterritorialize itself as in an anti-colony resistant to oedipianization. While it favours the mapping of new existential territories, the task of operating schizoanalytically culminates in the problem of rhythm as a difference which constitutes a refrain. Considering rupture as enabling a refrain to make a territory from where to depart from, finding resonance with other milieus, the thesis collects ruptures which dialogue with the schizophrenic cut. In samba, it finds syncopation as the outbreak of a broken rhythm, necessarily unusual, concept of a cut allowing for the subversion of a logic of the unconscious based on castration. Thus, it goes on to collect a variety of creative ruptures: the *pretuguês*, antropophagy, Tropicália, samba, syncopation. A Brazilian of lines-of-flight departing from coloniality.

**Keywords:** Schizoanalysis, Anticolonialism, Unconscious, Subjectivation, Social psychology



## **INTRODUÇÃO**

Paris, 29 de dezembro de 1988.<sup>1</sup>

Caro Amigo

Fiquei feliz por ter notícias suas. Espero a continuação, no próximo ano, dos seus trabalhos, filosóficos, poéticos, e, sobretudo, melhores condições de edição, enfim. Quanto a mim, a coisa vai bem mal: é o primeiro ano em que tenho, nessa faculdade, atividades de tal modo enfadonhas que tenho dificuldade em salvar meu trabalho, e só tenho esperança numa rápida aposentadoria. Portanto, infelizmente, estou de mau humor. Eu não deveria dizer isso ao senhor, que tem ainda mais tarefas. É verdade que os estudantes nos dão compensações.

O senhor me pergunta como eu resumiria brevemente meus livros em artigos distintos. Isso é interessante, com efeito, pois então não seria preciso supor uma unidade. Creio que um livro, se ele merece existir, pode ser apresentado sob três aspectos rápidos: só podemos escrever um livro "digno": 1) se a gente pensa que os livros sobre o mesmo tema ou sobre um tema próximo caem num tipo de *erro* global (função polêmica do livro); 2) se a gente pensa que alguma coisa de essencial foi *esquecida* sobre o tema (função inventiva); 3) se a gente se acha capaz de criar um novo *conceito* (função criadora). Seguramente, isso é o mínimo quantitativo: um erro, um esquecimento, um conceito. Pouco importa que o livro seja sobre alguém ou alguma coisa. E não falo somente para a filosofia, isso vale também para os outros "gêneros", com outras palavras. Então, eu tomaria cada um dos meus livros, abandonando a modéstia necessária, e me perguntaria: 1) qual erro ele teve a pretensão de combater; 2) qual esquecimento ele quis reparar; 3) qual novo conceito ele criou. Isso seria rápido. Por exemplo, meu livro sobre Masoch: o erro: ter insistido sobre a dor; o esquecimento: ter negligenciado a importância do contrato (e para mim o sucesso desse livro está em que, depois dele, todo mundo falou do contrato masoquista, ao passo que, antes, isso era um tema muito acessório); o novo conceito é a dissociação do sadismo e do masoquismo. – Outro exemplo, para *Proust e os signos*: o erro é a memória; o esquecimento são os signos; o conceito é a coexistência de três (e não dois) tempos – Eu faria assim, portanto, para cada livro. E, para concluir, veríamos os modos de unidade que se destacariam: seria uma combinatória, quase quantificável, e sobretudo objetiva (não se poderia trapacear: quantos livros resistem a esse modo de apresentação, precisamente porque eles nada têm a dizer).

Até breve.

Com amizade,

Gilles Deleuze.

---

<sup>1</sup> Gilles Deleuze em carta a Arnaud Villani (DELEUZE, 2018a, pp. 87-88).

## AMIZADE E O PROBLEMA DO COMEÇO

Ah, o começo! Por onde começar? Para a filosofia, o começo é com frequência uma questão, e encontramos em Deleuze interlocução para o problema. Já em *Diferença e Repetição*, o autor nos apresenta a delicada impossibilidade dos começos filosóficos quando pretendidos enquanto eliminação de pressupostos, e o faz mapeando a máxima filosófica de Descartes. O “*Cogito, ergo sum*” esconjuraria os pressupostos objetivos arraigados no enunciado “o homem é um animal racional”, já que a sua formulação encobriria as definições pressupostas de *animal* e de *racional*. O *Cogito*, assim, asseguraria uma inocência da filosofia, que se apresentaria, então, sem pressupostos. Entretanto, “o essencial, isto é, a forma desse discurso” (DELEUZE, 2018b, p. 180) revela pressupostos subjetivos<sup>2</sup> dessa imagem dogmática do pensamento, posto que infere que os conceitos *eu*, *pensar* e *ser* seriam de conhecimento universal. Um pensamento que pressupõe a si próprio trai o pensar: “Não contemos com o pensamento para fundar a necessidade relativa do que ele pensa; contemos, ao contrário, com a contingência de um encontro com aquilo que força a pensar, a fim de erguer e estabelecer a necessidade absoluta de um ato de pensar, de uma paixão de pensar” (DELEUZE, 2018b, p. 191).

Não mais a pretensão de pureza desprovida de pressupostos: ocupemo-nos das condições de uma verdadeira criação: a violência que força o pensar. Com esse gesto, afirmar a conexão do pensamento com o fora, ao recusar fechá-lo sobre si mesmo: “Quando a filosofia renuncia a fundar, o fora abjura a transcendência e advém imanente” (ZOURABICHVILI, 2016, p. 46). “Pensar nasce de um acaso, pensar é sempre circunstancial, relativo a um acontecimento que sobrevém ao pensamento” (ZOURABICHVILI, 2016, p. 52).

Já advertidos dos riscos de pretender disparar um começo imune de pressupostos, retornamos à nossa entrada nesse texto: “Caro amigo”. A escolha já indicia que aqui os problemas desejam ser formulados “‘entre amigos’, como uma confidência ou uma confiança, ou então face ao inimigo como um desafio, e ao mesmo tempo atingir esta hora, entre o cão e lobo, em que se desconfia mesmo do amigo” (QPh, p. 8). Entramos pela amizade no interior mesmo da filosofia: *philia* (φιλία), que se traduz “amizade”, e *sophia* (σοφία), “sabedoria”. Na leitura de Deleuze e

---

<sup>2</sup> No terceiro capítulo de *Diferença e Repetição*, “*A Imagem do pensamento*”, Deleuze desdobrará o que distingue como sendo os oito postulados silenciosos que compõem os pressupostos dessa imagem dogmática do pensamento, a saber: 1. o princípio da *Cogitatio universalis*, 2. o ideal do senso comum, 3. o modelo da reconhecimento, 4. o elemento da representação, 5. o “negativo” do erro, 6. o privilégio da designação, 7. a modalidade das soluções e 8. o resultado do saber.

Guattari dessa invenção grega, ganha-se impermanência com o *amigo da sabedoria*, na medida em que a amizade coloca a sabedoria em movimento, já que não a possui formalmente. O saber não está pronto, aguardando ser descoberto ou tomado: é criação que se faz possível nessa relação entre homens livres. Assim, o amigo deixa de ocupar o lugar de objeto extrínseco, exemplo ou circunstância empírica, e passa a personagem intrínseco ao próprio pensamento, uma condição de possibilidade: “A amizade é uma categoria ou uma condição do exercício do pensamento. É isso que importa. Não é o amigo em si, mas a amizade como categoria, como condição para pensar” (DELEUZE; PARNET, 1995, p. 31-32). A relação vital com o Outro, que o pensamento puro pretendia expurgar, é tomada como coextensiva ao pensar. Esse adensamento exigido pela questão falsamente fácil de *O que é a filosofia?* encontra com Nietzsche uma definição da tarefa do filósofo: criar conceitos. Conceitos não estão encobertos à espera de desvelamento, não brotam por abiogênese na folha em branco do filósofo – conceitos são criados, inventados num processo de encontro: “Você não conhecerá nada por conceitos se você não os tiver de início criado, isto é, construído numa intuição que lhes é própria: um campo, um plano, um solo, que não se confunde com eles, mas que abriga seus germes e os personagens que os cultivam” (QPh, pp. 13-14). Por serem criações, em vez de entidades resgatadas de um céu transcendente, os conceitos remetem a problemas.

Aqui, exploramos conceitos e problemas, donde nossa entrada também não pretenda se refugiar em qualquer ordem de suposta inocência sem pressupostos. É pela mobilização de um problema que esta escrita se dá: o assombro diante da proliferação de esquizoanalistas na América Latina ou, mais especificamente, no Brasil. Qual é a história da esquizoanálise no encontro com esta terra?

A revista de filosofia *La Deleuziana* manifesta, no seu ato de constituição, em 2014, a ambição de operar um pouco como *O Anti-Édipo* de nosso tempo: “a desenhar linhas de fuga das paixões tristes”<sup>3</sup>, introduzirá seu nono número, dedicado à Clínica Esquizoanalítica, com exclamado espanto: “¡La existencia de esquizoanalistas en América del Sur es probablemente uno de sus secretos mejor guardados!”<sup>4</sup>. Na coletânea, a “revista-que-deseja” traz trabalhos escritos em

---

<sup>3</sup> No original: “S’il faut oser au moins une fois dans sa vie, nous aimerions que La deleuziana soit tout comme L’anti-Édipe de notre époque: l’anti-Jeune-Fille qui trace la ligne de fuite des passions tristes où la pensée souvent s’abîme.” Disponível em: <http://www.ladeleuziana.org/45-2/>

<sup>4</sup> Tradução nossa: “a existência de esquizoanalistas na América do Sul é provavelmente um de seus segredos mais bem guardados!” (MORIN; LABERGE, 2019, p. 1).

sua maioria por pensadores latino-americanos que vêm retomando a obra de Gilles Deleuze e Félix Guattari na dimensão de uma proposta clínica que faz uso das ferramentas conceituais da esquizoanálise. A estupefação assinalada pela revista de editoração internacional ressoa com os rumores, que circulam na academia francesa, de que “esse negócio de esquizoanálise existe mesmo é no Brasil”<sup>5</sup>, enquanto, por lá, as críticas à psicanálise desdobradas em *O Anti-Édipo* tenderiam a ser englobadas nos estudos do chamado “último Lacan”<sup>6</sup>. No prefácio às edições estrangeiras de *Micropolítica: Cartografias do desejo*, Suely Rolnik (2013, p. 11) dialoga com essa questão ao afirmar:

A própria psicanálise brasileira traz esta marca peculiar: o Brasil é um dos únicos países em que se desenvolveu uma clínica, inclusive psicanalítica, que incorporou tão explicitamente as contribuições de Guattari, Deleuze, Foucault e de toda uma tradição filosófica em que estes pensadores se inserem (principalmente a obra de Nietzsche), para problematizar as políticas de subjetivação no contemporâneo e fazer face aos sintomas que delas decorrem.

Nesse cenário internacional destaca-se uma diferença, uma peculiaridade brasileira que, entre assombro e fofocas, sintetiza brevemente as curiosidades que constituem o motor de partida de nossa aventura. De início nossa curiosidade engatava-se com o próprio sintoma de quem se assombra: buscar explicação, procurar os porquês. Contudo, na direção do que aprendemos com Nietzsche (sem precipitação, “um tal problema não tem pressa”<sup>7</sup>), seguimos nesses quatro anos em *amizade com o lento*, a adentrar o problema, a percorrê-lo com prudência.

---

<sup>5</sup> “Destaco que o cenário francês é de pouca acolhida às obras de Deleuze e Guattari no que se trata de constituir disso uma clínica. Rumores de alunos que estiveram em grupos de pesquisa ligados ao professor Guillaume Sibertin-Blanc dizem que lá se entende que ‘esse negócio de esquizoanálise existe mesmo é no Brasil’ referindo-se à ausência desta clínica lá, embora nestes mesmos grupos articule-se o pensamento da esquizoanálise ao assim chamado ‘último Lacan’.” (COUTINHO, 2019, p. 14)

<sup>6</sup> Miller (2003), transcritor e comentador princeps de Lacan, propõe uma divisão da obra lacanianiana a partir do seu ensino oral, de forma que o *Seminário 20 - Mais ainda*, realizado nos anos de 1972-1973, inaugura o que ele convencionou chamar de *último Lacan*, em que os estudos abordam uma dimensão pré-discursiva da experiência humana.

<sup>7</sup> No outono de 1886, próximo a Gênova, escrevia Nietzsche, com 5 ou 6 anos “de atraso”, o prólogo de *Aurora: Reflexões sobre os preconceitos morais*: “Um tal livro, um tal problema não tem pressa; além do que, ambos somos amigos do *lento*, tanto eu como meu livro. Não fui filólogo em vão, talvez o seja ainda, isto é, um professor da lenta leitura: — afinal, também escrevemos lentamente. agora não faz parte apenas de meus hábitos, é também de meu gosto — um gosto maldoso, talvez? — nada mais escrever que não leve ao desespero todo tipo de gente que ‘tem pressa’. Pois filologia é a arte venerável que exige de seus cultores uma coisa acima de tudo: pôr-se de lado, dar-se tempo, ficar silencioso, ficar lento — como uma ourivesaria e saber da *palavra*, que tem trabalho sutil e cuidadoso a realizar, e nada consegue se não for *lento*. Justamente por isso ela é hoje mais necessária do que nunca, justamente por isso ela nos atrai e encanta mais, em meio a uma época de ‘trabalho’, isto é, de pressa, de indecorosa e suada sofreguidão, que tudo quer logo ‘terminar’” (NIETZSCHE, 2016, pp. 13-14).

Nos deslocamentos que fizemos, passamos pelo impulso a sair narrando os fatos da chegada do pensamento de Deleuze e Guattari no Brasil, sua efetuação em estados de coisas, o que revelava ainda um aprisionamento na história. Reconhecemo-nos compondo um *nós de exploradores*<sup>8</sup>: que sentem que a filosofia não sai inviolada da aventura deleuziana e que cabe a nós efetuar isso. Assim, pareceu fundamental uma operação de olhar para a esquizoanálise no Brasil enquanto acontecimento<sup>9</sup>, afirmando a conexão de heterogêneos, a necessidade do acaso e a surpresa dos devires. E, em se tratando de acontecimento, o exercício devém mais geográfico que histórico. Dessa forma, o problema passou a reivindicar um sistema não centrado de ecos, de correspondências não-causais (Qph), mapa de condições nacionais, linguísticas, sociais, políticas e desejanças. Com o desafio de afirmar que o acaso supõe uma “lógica extrema e sem racionalidade” (DELEUZE, 2011), e não um “ilogismo” ou um “tudo é permitido”, propusemo-nos a pensar esquizoanaliticamente o Brasil. Olhamos para essa grande ilha das américas a ver a reterritorialização, da filosofia criada pela dupla Deleuze-Guattari.

Recorremos a uma metodologia de afirmação do acaso e de narrativa não-linear. Entorse de tempo. Disjunção. A flecha irreversível disparada, sua trajetória obstinada ao futuro em frente, faz nó. O tempo vira fluxo desconexo com infinitos lados. Já não mais linha do tempo, sempre adiante. No encontro com nossos amigos filósofos da esquizoanálise, podemos falar em um tempo de movimento, descontínuo e de coexistência. Cronos, o inexpugnável deus do tempo, devorador de seus filhos, marcador de corpos, rotinas e hábitos, regendo a sucessão linear de eventos e concebendo-os como decorrência temporal, é dispensado aqui pelo ilimitado Aion, que diz *o tempo indefinido do acontecimento* (MP4). Nossa pesquisa quer mapear e acompanhar processos por dentro dessa temporalidade, a fazer conexões que não são cronológicas ou causais e, sim, acontecimentais. Tempo que só conhece velocidade, é “o instante sem espessura e sem extensão que subdivide cada presente em passado e futuro, em lugar de presentes vastos e espessos que compreendem, uns em relação aos outros, o futuro e o passado” (DELEUZE, 2015, p. 169). Passado-futuro, sem presente, ou só e apenas presente. O ancestral e o futuro, de uma vez.

---

<sup>8</sup> “nós nos sentimos afetados por Deleuze, nós outros, seus exploradores, na medida em que tentamos fazer filosofia hoje; presumimos que a filosofia não sairá indene da aventura deleuziana, mas sabemos que cabe a nós mostrar e efetuar isso.” (ZOURABICHVILI, 2016, p. 34)

<sup>9</sup> “Por muito tempo [os conceitos] foram usados para determinar o que uma coisa é (essência). Nós, ao contrário, nos interessamos pelas circunstâncias de uma coisa: em que casos, onde e quando, como etc.? Para nós, o conceito deve dizer o acontecimento, e não mais a essência”. (DELEUZE, 2013, p. 37)

Empilhamento de temporalidades que nos permite transitar, é o que dá densidade à experiência, incorporar os vestígios em nós, futuro-passado que é presente e se relança.

Deleuze e Guattari forjam o conceito de esquizoanálise a partir de leituras de filosofia, política, ciência, arte e literatura. Captam e leem movimentos que passam a identificar como “esquizes”. Percorrer a esquizoanálise no Brasil exige não prescindir de um olhar esquizoanalítico, que é, portanto, rizomático, que foge, inventa. Ao contar a história da Psicanálise da França, Roudinesco (1989, p. 9) nos adverte que “uma teoria, tal como o pensamento, não tem fronteiras nem pátria, mas as condições em que ambos se exercem são sempre nacionais e linguísticas”. O interesse está nas circunstâncias da coisa, nos casos, no onde, quando e como, não na suposta essência. Não é preciso que concordemos com a existência de uma esquizoanálise brasileira; basta que ela se apresente como prática discursiva.

Análise do desejo, a esquizoanálise é imediatamente prática, imediatamente política, quer se trate de um indivíduo, de um grupo ou de uma sociedade. Pois, antes do ser, há a política. A prática não vem após a instalação dos termos e de suas relações, mas participa ativamente do traçado das linhas, enfrenta os mesmos perigos e as mesmas variações do que elas. A esquizoanálise é como a arte da novela. Ou, antes, ela não tem problema algum de aplicação: destaca linhas que tanto podem ser as de uma vida, de uma obra literária ou de arte, de uma sociedade, segundo determinado sistema de coordenadas mantido. (MP3, p. 72)

O dispositivo de pensamento de Deleuze e Guattari irá, portanto, conceber os processos sociais a partir de problemas vinculados à expressão social do desejo, bem como às questões da vida psíquica por meio da ressonância das estruturas sociais no universo subjetivo, uma vez que: “Há tão somente o desejo e o social, e nada mais” (AOE, p. 46). Percorreremos a esquizoanálise não como objeto, e sim como ferramenta de análise da expressão social do desejo no Brasil.

## **1. ANTI-ÉDIPO, ANTI-COLONIALIDADE**



Nova Iorque, 1977.<sup>10</sup>

[O anti-Édipo] não se distrai difamando os velhos ídolos, ainda que se divirta muito com Freud. E, sobretudo, ele nos incita a ir mais longe. Seria um erro ler O anti-Édipo como a nova referência teórica... A melhor maneira de ler O anti-Édipo é, creio eu, abordá-lo como uma “arte”, no sentido em que se fala de “arte erótica”, por exemplo. Apoiando-se nas noções aparentemente abstratas de multiplicidade, de fluxos, de dispositivos e de ramificações, a análise da relação do desejo com a realidade e com a “máquina” capitalista traz respostas a questões concretas. Questões que se ocupam menos com o porquê das coisas do que com seu como. Como se introduz o desejo no pensamento, no discurso, na ação? Como o desejo pode e deve desdobrar suas forças na esfera do político e se intensificar no processo de reversão da ordem estabelecidas? *Ars erotica, ars theoretica, ars politica.*

Donde os três adversários aos quais O anti-Édipo se vê confrontado. Três adversários que não têm a mesma força, que representam graus diversos de ameaças e que o livro combate por meios diferentes.

1) Os ascetas políticos, os militantes morosos, os terroristas da teoria, aqueles que gostariam de preservar a ordem pura da política e do discurso político. Os burocratas da revolução e os funcionários da Verdade.

2) Os deploráveis técnicos do desejo – os psicanalistas e os semiólogos que registram cada signo e cada sintoma e que gostariam de reduzir a organização múltipla do desejo à lei binária da estrutura e da falta.

3) Enfim, o inimigo maior, o adversário estratégico (visto que a oposição de O anti-Édipo a seus outros inimigos constitui antes um engajamento tático): o fascismo. E não somente o fascismo histórico de Hitler e Mussolini – que soube tão bem mobilizar e utilizar o desejo das massas –, mas também o fascismo que está em todos nós, que ronda nossos espíritos e nossas condutas cotidianas, o fascismo que nos faz gostar do poder, desejar essa coisa mesma que nos domina e explora.

Eu diria que O anti-Édipo (possam seus autores me perdoar) é um livro de ética, o primeiro livro de ética que se escreveu na França desde muito tempo ...

Prestando uma modesta homenagem a São Francisco de Sales, poderíamos dizer que O anti-Édipo é uma introdução à vida não fascista.

---

<sup>10</sup> Michel Foucault (2010), em prefácio à edição americana de O Anti-Édipo (*Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*, Nova York: Viking Press, 1977).

## 1.1 O ANTI-ÉDIPO: UM LIVRO DIGNO?

Em sua carta, ao não atender *ipsis litteris* à solicitação disparatada do amigo Arnaud Villani, de que escreva um resumo breve de cada um de seus livros, Deleuze provoca o pensamento, possibilita abertura e deixa uma tarefa. Se aceitamos a provocação desse exercício, sob os mesmos aspectos, fazendo as mesmas perguntas: “qual erro ele teve a pretensão de combater? Qual esquecimento ele quis reparar? Qual novo conceito ele criou?” (DELEUZE, 2018a, p. 88), encontraremos que, a respeito de *O Anti-Édipo*, a função polêmica (1) já vem expressa no título da obra, de forma a deixar claro o erro em que incorre a psicanálise: o Édipo. Erro este que, justamente pela sua fixação por parte dos psicanalistas, acaba por produzir um esquecimento (2): o caráter subversivo do inconsciente, tanto na forma quanto no conteúdo anedipiano da produção desejante: “Uma revolução, agora materialista, tem de passar pela crítica do Édipo, denunciando o uso ilegítimo das sínteses do inconsciente tal como aparece na psicanálise edipiana, de modo a recobrar um inconsciente transcendental *definido* pela imanência dos seus critérios e uma prática correspondente como esquizoanálise” (AOE, p. 104). O inconsciente que fora reduzido a Édipo, vai ser definido enquanto multiplicidade de intensidades e excessos, desenvolvendo a esquecida problemática da economia pulsional da metapsicologia freudiana (DOSSE, 2010, p. 198). E quanto à criação de conceitos (3)? “Máquinas desejantes”! Será a partir da crítica do modelo de inconsciente representacional do teatro edipiano que, em *O Anti-Édipo*, o maquínico excederá o mecânico. Na obra, o maquínico não se apresentará exclusivo a objetos, ampliando o que já apontava Deleuze a respeito das máquinas, em texto de 1964, ao defender que a literatura de Proust era uma máquina em que o leitor devia saber se enganchar, para que lhe apreendesse um funcionamento, em vez de texto com algum sentido profundo a ser interpretado. A máquina se generaliza como descrição de um processo de produção: “há tão somente máquinas em toda parte” (AOE, p. 11). Mesmo a lembrança e o ato de interpretar e traduzir serão entendidos como maquínicos, produtores, o que *O Anti-Édipo* irá prolongar às máquinas desejantes do inconsciente. Deleuze e Guattari propõem um inconsciente maquínico, ao invés de representacional. O inconsciente torna-se usina: “a produção desejante é produção de produção, assim como toda máquina é máquina de máquina” (AOE, p. 17). O desejo como intensidade que produz realidade. Deve-se “apreender o maquinismo como um todo em seus avatares técnicos, sociais, semióticos, axiológicos. Isso implica reconstruir um conceito de máquinas que se desenvolve muito além da máquina técnica” (GUATTARI, 2012, p. 46). A fusão aparentemente

perturbadora entre imagens mecânicas e naturais denuncia a cisão artificial entre natureza-cultura da cosmologia moderna. Extrapolando os limites da bioquímica celular, quando estudava o controle genético da síntese de enzimas e vírus, Jaques Monod, Prêmio Nobel, ensaiara uma “cibernética microscópica”, argumento que reforça o maquinismo enquanto a “comum participação das máquinas sociais e das máquinas orgânicas nas máquinas desejanças. No fundo do homem, o Isso [Id]: a célula esquizofrênica, as moléculas esquizo, suas cadeias e jargões” (AOE, p. 381). Maquinico define a operação por excelência do desejo: agenciar elementos de uma infinita variedade de universos e, a partir do que se engendra nesse agenciamento, produzir as múltiplas figuras da realidade – e não só da realidade subjetiva.

Será no desenvolvimento do conceito de maquinismo do desejo que se evidenciará o “capitalismo” que acompanha o subtítulo da obra, *Capitalismo e Esquizofrenia*, e o quanto a discussão da constituição do sujeito psíquico não está descolada de um modo de produção. Essa dinâmica evidencia uma produção sujeita a uma ordem capitalística – seja ela material, midiática, sexual ou de desejo, podemos dizer: produção de seres-engrenagem da estrutura capitalística. E Édipo como o grande agente da antiprodução do desejo, do corte de fluxos e do assentamento da libido: “quando reportamos o desejo a Édipo, condenamo-nos a ignorar o caráter produtor do desejo, nós o condenamos a vagos sonhos ou imaginações que são apenas expressões conscientes dele” (AOE, p. 147). O dispositivo de pensamento de Deleuze e Guattari irá, portanto, conceber os processos sociais a partir de problemas vinculados à expressão social do desejo, bem como às questões da vida psíquica por meio da ressonância das estruturas sociais no universo subjetivo.

“Certamente, os novos conceitos devem estar em relação com problemas que são os nossos, com nossa história e sobretudo com nossos devires” (QPh, p. 40). Zona de problemas e devires que engendram a formulação de um maquinismo do desejo, tem-se a França de maio de 1968. Estudantes reivindicam reformas educacionais, o governo conservador é duramente criticado, operários unem-se aos estudantes e tomam as fábricas exigindo melhores condições de trabalho. Greve Geral de mais de 9 milhões, barricadas nas ruas, repressão policial, violência, desobediência civil, resistência. A resposta governamental para garantir a retomada da ordem pelo presidente Charles de Gaulle foi a concessão de aumento salarial e convocatória de novas eleições legislativas, o que favorece o retorno dos trabalhadores a seus postos de trabalho e a desmobilização dos estudantes nas ruas. Não se pode dizer que foi uma vitória do movimento, tampouco uma derrota.

O ambiente filosófico na França estava tomado pelos estudos do estruturalismo, em especial a antropologia de Lévi-Strauss, na Sorbonne, e a psicanálise de Lacan, em seus Seminários na École Normale Supérieure. 1968 emerge e convoca a academia e a filosofia, de forma que as estruturas são acusadas de não descerem às ruas<sup>11</sup>. É sob essa zona instaurada em 1968 (e em função dela) que Deleuze e Guattari iniciam seu trabalho conjunto. François Dosse dirá que, sem maio de 1968, o encontro dessas duas galáxias não poderia ter ocorrido: “o acontecimento de 1968 operou neles algo como uma ‘ruptura instauradora’ [...] [que] tem a marca da efervescência intelectual do período” (2010, p. 153). Nessa esteira, Deleuze e Guattari se encontram e produzem *O Anti-Édipo: Capitalismo e Esquizofrenia*, lançado em 1972, descrito por Guattari como uma continuação de 1968, que só foi possível em função dos abalos daquela insurreição. As escritas conjuntas iniciaram um ano depois daquele maio, mobilizadas pelo fascínio mútuo relativamente aos trabalhos que cada um vinha desenvolvendo individualmente, em especial nas pesquisas que Deleuze já produzira filosoficamente em *Lógica do Sentido* (1969/2015) e em *Diferença e Repetição* (1968/2018b); e nos estudos de psicanálise que Guattari desenvolvia com Lacan e na sua prática clínica experimental com a psicose em La Borde. Em carta enviada a Guattari, definitiva para o início da escrita conjunta, Deleuze (2018a) destaca seu interesse e reforça o problema comum da escrita: psicanálise e marxismo; a questão de mostrar como, na psicose, mecanismos socioeconômicos são capazes de incidir diretamente no inconsciente, descerrando, para além do familismo papai-mamãe, uma dimensão de economia política do inconsciente; e, finalmente, a conexão entre uma crise capitalista e uma crise esquizofrênica.

Num marxismo transformado, *O Anti-Édipo* virá afirmar que o desejo não deve ser considerado como uma superestrutura subjetiva, mas como elemento fundador da infraestrutura:

Na verdade, a produção social é unicamente a própria produção desejante em condições determinadas. Dizemos que o campo social é imediatamente percorrido pelo desejo, que é o seu produto historicamente determinado, e que a libido não tem necessidade de mediação ou sublimação alguma, de operação psíquica alguma, e de transformação alguma, para investir as forças produtivas e as relações de produção. [...] Mesmo as mais repressivas e mortíferas formas da reprodução social são produzidas pelo desejo, na organização que dele deriva sob tal ou qual

---

<sup>11</sup> Em 1968, junto às barricadas e trincheiras, os jovens estudantes pichavam os muros e, na Sorbonne, as lousas: “que as ideias voltem a ser perigosas”, “a imaginação no poder”, “é proibido proibir” e “as estruturas não descem às ruas”. Essa última acusação, que marcaria a história do estruturalismo, Lacan teria respondido apenas no ano seguinte: “na saída da conferência *Qu’est-ce qu’un auteur?*, proferida por Michel Foucault, o sociólogo Lucien Goldmann, que nunca disse ser estruturalista, dirige-se, com certa dose de ironia a Jacques Lacan: ‘Viu o Senhor, em 68, suas estruturas [...]. Eram os sujeitos que estavam na rua!’. Habitado aos trocadilhos, o psicanalista dispara ‘Meu caro, Goldmann, se há alguma coisa que revela a importância dos acontecimentos de Maio é precisamente a invasão da rua pelas estruturas...’” (DOSSE, 1994, p. 147).

condição que deveremos analisar. [...] Não, as massas não foram enganadas, elas desejaram o fascismo num certo momento, em determinadas circunstâncias, e é isso que é necessário explicar, essa perversão do desejo gregário. (AOE, p. 46)

Essa construção conceitual aponta para uma outra imagem do pensamento e tem implicações políticas imediatas, já que não é possível explicar a racionalidade de um sistema econômico e político se não formos capazes de olhar como se engendra o desejo, suas injunções e premissas. Deleuze e Guattari irão afirmar que não há um regime de sujeição baseado exclusivamente na coerção – a sujeição é também uma captura do desejo.

Desdobrando as relações de poder e dominação capitalistas, Antonio Negri e Michael Hardt darão o nome de *Império* (2001) à axiomática fundamental de desterritorialização do capitalismo analisada por Deleuze e Guattari. O capitalismo descrito como um poder transcendente, sem centro, uma força globalmente opressora, sem líderes, acima de qualquer instituição e Estado-nação. O Império atua capilar e horizontalmente. Diferente do imperialismo (localizável), o Império é um não-lugar, é o poder difuso, desterritorializante. Ele não está na – ou não depende apenas da – concentração de riquezas materiais; o fluxo de capital é ininterrupto. E é justamente na compreensão desse modo de funcionamento que chegamos à esquizofrenia, como um limite externo e um processo interno do capitalismo: “Quando se diz que a esquizofrenia é a nossa doença, a doença do nosso tempo, não se está dizendo apenas que a vida moderna enlouquece. Não se trata de modo de vida, mas de processo de produção” (AOE, p. 52). Trata-se de um mesmo maquinismo do capitalismo que engendra a esquizofrenia, mas em registros diferentes: o capital ao nível do social, o esquizofrênico ao nível do desejo.

Encontramos no conceito de máquinas desejantes um grande elogio à psicanálise, na medida de sua capacidade de se liberar de uma metafísica edipiana. Inconsciente como fábrica, não como teatro de reencenação da tragédia grega virada em mito fundador do sujeito do inconsciente. O que o duo Deleuze-Guattari irá produzir é uma rachadura na concepção de inconsciente da psicanálise edipiana, que está cheia de elementos transcendentais –o pai, a mãe, a lei, a castração –, de modo a permitir, contra e ainda por dentro da psicanálise, engendrar o inconsciente num campo imanente.

A grande e liberadora descoberta freudiana, a produção desejante, fora aprisionada no familismo. A acusação principal é justamente a de que esse aprisionamento põe a psicanálise a serviço do capital. E o psicanalista se torna esse técnico do desejo a produzir e reproduzir papai-

mamãe, a norma, o mesmo, a família nuclear burguesa. Daí a crítica ao estruturalismo do desejo em referências transcendentais do inconsciente. A concepção de um inconsciente atrelado a um plano de imanência trata de um campo de fluxos livres, não codificados ou pré-determinados, sem lei fundamental reguladora.

Porque o que Freud e os primeiros analistas descobriram foi o domínio das sínteses livres onde tudo é possível, as conexões sem fim, as disjunções sem exclusividade, as conjunções sem especificidade, os objetos parciais e os fluxos. [...] A descoberta do inconsciente tem dois correlatos: primeiro, a descoberta da confrontação direta da produção desejante com a produção social, das formações sintomatológicas com as formações coletivas e portanto da sua identidade de natureza e da sua diferença de regime; depois, a repressão que a máquina social exerce sobre as máquinas desejantes, e a relação do recalçamento com essa repressão. É tudo isto que se perderá ou que, pelo menos, ficará singularmente comprometido com a instauração do Édipo soberano. (AOE, pp. 55-56)

A construção conceitual das máquinas desejantes é elaborada em um percurso de compreensão da produtividade do inconsciente, por dentro da psicanálise. Deleuze e Guattari retomam o conceito freudiano de pulsão e sua dimensão econômica, que fora colocado em segundo plano na lógica estrutural do inconsciente pelo significante: “As pulsões são simplesmente as máquinas desejantes” (AOE, p. 53). Deleuze, desde sua *Apresentação de Sacher-Masoch* em 1967, vinha se dedicando a explorar as descobertas freudianas a respeito do inconsciente. Nessa última obra e, no ano seguinte, em *Diferença e Repetição*, ele dará especial atenção ao instinto de morte<sup>12</sup>, reflexões que acompanharão *O Anti-Édipo* e suas máquinas, poucos anos depois.

Estamos novamente sendo atravessados pelas questões do início. Problema que foi encontrar também Freud quando, em 1920, viu-se diante de um *traço demoníaco*<sup>13</sup> a interrogar os limites do princípio pulsional que até então a teoria psicanalítica tomara como regulador dos processos psíquicos. Era preciso ir *Além do princípio do prazer*. Desde o *Projeto*<sup>14</sup>, em 1895, Freud apresenta e desenvolve a compreensão do aparelho psíquico através de dinâmicas pulsionais, e até 1920 é muito clara a compreensão de que a regulação dos processos psíquicos dar-se-ia pelo

---

<sup>12</sup> Sabemos que há muitas divergências quanto aos usos em Freud, e em suas traduções, para os termos em alemão *Trieb* e *Instinkt*, e sua diferenciação ou uso como sinônimos entre pulsão e instinto. No português, convencionou-se o uso de pulsão, mas aqui optamos pela manutenção do termo utilizado por Deleuze, *instinct de mort*, ao invés de “corrigi-lo” por “pulsão”, pois, a partir do suposto problema de tradução, Deleuze fará uso dos dois termos para diferenciá-los, como veremos a seguir.

<sup>13</sup> Freud utiliza o termo *dämonisch*, que advém do termo grego *daimon* (demônio) e designa um poder superior, não necessariamente a correlação cristã com o diabólico.

<sup>14</sup> Em referência ao *Projeto para uma Psicologia Científica* (1895), texto incompleto e inacabado em que Freud se propõe a apresentar uma psicologia que fosse uma ciência natural, articulando muitos dos conceitos que o acompanharão no desenvolvimento da psicanálise. (FREUD, 1895/1996)

princípio do prazer: uma operação econômica pulsional tal que, ao ser incitado por uma tensão desprazerosa, o inconsciente trabalha para que o resultado decaia no abaixamento da tensão, ou seja, numa evitação do desprazer ou, até, na geração do prazer (FREUD, 1920/2010, p. 162). Por seu caráter de satisfação imediata e sua incapacidade de suportar o desprazer, o princípio de prazer é identificado como regido pela estrutura psíquica do *id*, que desconhece inibições, regras e moral. Na medida da constituição do *Eu*, as castrações, as obrigações sociais e as censuras formariam o *superego*, estrutura de regulação do princípio de prazer, a operar, agora, um princípio de realidade:

Sabemos que o princípio do prazer é próprio de um modo de funcionamento primário do aparelho psíquico, e que, para a autoafirmação do organismo em meio às dificuldades do mundo externo, já de início é inutilizável e mesmo perigoso em alto grau. Por influência dos instintos de autoconservação do *Eu*, o princípio de prazer é substituído pelo *princípio de realidade*, que, sem abandonar a intenção de obter afinal o prazer, exige e consegue o adiamento da satisfação, a renúncia de várias possibilidades desta e a temporária aceitação do desprazer, num longo rodeio para chegar ao prazer. (FREUD, 1920/2010, p. 165)

Assim, até 1920, Freud considera que o *Eu* se constitui no justo encontro e equilíbrio entre pulsões sexuais – voltadas para o prazer imediato e para a manutenção da espécie – e pulsões do *ego* – voltadas à autopreservação do indivíduo. A insatisfação de Freud com sua própria formulação da teoria pulsional vai ganhando consistência com sua experiência clínica, na qual ele observará uma compulsão à repetição que o princípio do prazer não dá conta de explicar:

Dá-se a impressão de um destino que as persegue, de um traço demoníaco em seu viver, e a psicanálise sempre viu tal destino como, em boa parte, preparado por elas mesmas e determinado por influências da primeira infância. [...] Esse 'eterno retorno do mesmo' não nos surpreende muito quando se trata de um comportamento ativo da pessoa em questão [...], impressão bem mais forte nos produzem os casos em que o indivíduo parece vivenciar passivamente algo que está fora de sua influência [...]. Em vista dessas observações, extraídas da conduta da transferência e do destino das pessoas, sentimo-nos encorajados a supor que na vida psíquica há realmente uma compulsão à repetição, que sobrepõe o princípio do prazer. (FREUD, 1920/2010, pp. 181-183)

Freud, em *Além do princípio do prazer*, arrolará casos bastante heterogêneos para pensar essa insuficiência e, de certa forma, justificar a necessidade de uma nova teoria das pulsões que:

- 1) coloca em questão a obviedade dada até então nas interpretações dos pesadelos traumáticos nas neuroses de guerra;
- 2) analisa repetições nos jogos infantis de *fort-da*;
- 3) enumera conflitos

subjetivos trazidos por pacientes; e 4) ilustra, pela poesia, com a epopeia romântica de Tasso, uma *Jerusalém Libertada*<sup>15</sup>.

A divisão das pulsões será então proposta frente a uma nova dualidade na vida psíquica, envolvendo forças opostas: uma energia que impele à ação e outra que leva à inanição. Freud reúne as pulsões sexuais e de autopreservação, agora como pulsões de vida: aquelas que diziam respeito às excitações e que induziriam à busca de objetos. “Dessa maneira, a libido de nossos instintos sexuais coincidiria com o Eros dos filósofos e poetas, que mantém unido tudo que vive” (FREUD, 1920/2010, p. 221); e a grande novidade, as pulsões de morte, que tenderiam à ausência de estímulo, à abolição da tensão interna, ao princípio do Nirvana. As pulsões de morte são postas ao lado de Tânatos, a face da morte. Um estado inanimado, de tamanha inércia da vida orgânica, para onde a pulsão de morte tende a voltar. Tal formulação leva Freud a concluir que a tendência ao novo, à mudança é, portanto, uma aparência enganadora, e o sujeito estaria apenas em busca de um objetivo antigo por caminhos novos: “o objetivo de toda vida é a morte, e, retrospectivamente, que o inanimado existia antes que o vivente” (FREUD, 1920/2010, p. 149).

Quando Deleuze encontra a obra de 1920 de Freud, identifica ali a obra-prima do psicanalista, aquela em que Freud empreende com genialidade e de modo mais direto uma reflexão puramente filosófica, com efeito, “transcendental”, dada sua consideração ao problema dos princípios (DELEUZE, 2001a, p. 114). Explorações desse tipo sempre despertaram fascínio no filósofo francês. O traço diabólico que impele Freud a claudicar sua teoria das pulsões atravessa também Deleuze. Enquanto se embrenha mais e mais para além do princípio do prazer, Deleuze (2001a, p. 117, trad. nossa) se depara com essa compulsão à repetição e com esse estranho desejo que deseja a morte: “Além de Eros, Tânatos. Além do fundo, o sem fundo”<sup>16</sup>.

A virada de leitura deleuziana passa pela crítica à concepção de morte elaborada por Freud, reduzida à morte objetiva do Eu. Em elaboração própria, sugere agora haver uma inadequação entre a morte como acontecimento empírico, para a qual o inconsciente não teria representação, e

---

<sup>15</sup> *Jerusalém Libertada* é o poema épico do italiano Torquato Tasso, publicado em 1581, no qual a compulsão à repetição é tematizada tragicamente, matando-se a amada duas vezes. O poema ficcionaliza a Primeira Cruzada, por volta de 1099, quando cristãos combatem os muçulmanos a fim de levantar o cerco de Jerusalém. No cerne da trama, o amor infeliz de Tancredo, cristão, e Clorinda, muçulmana: “Tancredo, o herói, matou sua amada Clorinda sem o saber, pois ela o combateu vestindo a armadura de um cavaleiro inimigo. Após o enterro, ele entra numa sinistra floresta mágica, que apavora o exército dos Cruzados. Ali ele golpeia uma grande árvore com sua espada, mas da ferida da árvore corre sangue e ouve-se a voz de Clorinda, cuja alma fora aprisionada naquela árvore, acusando-o de novamente haver golpeado a sua amada” (FREUD, 1920/2010, pp. 182-183).

<sup>16</sup> No original: “*Más allá de Eros, Tánatos. Más allá del fondo, lo sin-fondo.*”



a morte como “instinto”, instância transcendental. De tal forma, que, na crítica à teoria pulsional freudiana, Deleuze irá propor que a distinção entre pulsões de morte e de vida só pode ser compreendida em virtude de outra distinção mais profunda: instinto de morte e pulsão de morte.

Porque as pulsões de morte e destruição são indubitavelmente dadas ou apresentadas no inconsciente, mas sempre imbricadas com pulsões de vida. A combinação com Eros é algo como a condição para a “apresentação” do Tântos. A tal ponto que a destruição, o negativo na destruição, se apresenta necessariamente como a reversão de uma construção ou unificação sujeita ao princípio do prazer.<sup>17</sup> (DELEUZE, 2001a, p. 33, trad. nossa)

Enquanto imbricação dupla, Eros e Tântos sustentam um inconsciente que não conhece a negação pura, já que nele os opostos coincidem. Entretanto, o Tântos em estado puro é da ordem do transcendental, pois é anterior e exterior ao próprio inconsciente: “um ‘morre-se’ mais profundo do que o ‘eu morro’” (DELEUZE, 2018b, p. 153). Isso é o que vai ser chamado de “instinto da morte”, para além do princípio de prazer que demandava as pulsões de vida e de morte. Sustenta-se, pois, a noção de *instinto* enquanto uma instância *transcendente e silenciosa*, que não experimentamos diretamente.

Essa concepção, que serve a Deleuze em sua *Apresentação de Sacher-Masoch*, não só o acompanha em *Diferença e Repetição*, como é forçada ainda mais longe. O instinto de morte é quem governa a repetição, o diabólico para além do princípio do prazer. Tântos anterior à cena originária de Édipo, de forma que a repetição de papai-e-mamãe não pode ser obra sua. Deleuze irá afirmar o instinto de morte como produtor de repetição da diferença e não do mesmo, circulação de desejo que independe da identidade do Eu. Uma morte mais poderosa que a morte do Eu: “não só os deuses que morrem sem cessar e de múltiplas maneiras; como se surgissem mundos em que o individual já não é aprisionado na forma pessoal do *Eu* e do eu, nem mesmo o singular é aprisionado nos limites do indivíduo – em suma, o múltiplo insubordinado” (DELEUZE, 2018b, p. 153). A morte para além da dissolução do Eu e de qualquer identidade, em nome da afirmação do múltiplo, o desejo como uma *terrível força independente*. É nesse sentido que Deleuze afirma, em *Diferença e Repetição*, que “Tântos se confunde inteiramente com a dessexualização de Eros, com a formação desta energia neutra e deslocável” (DELEUZE, 2018b, p. 153).

---

<sup>17</sup>No original: “*Porque las pulsiones de muerte y de destrucción son dadas o presentadas sin duda en lo inconsciente, pero entreveradas siempre con pulsiones de vida. La combinación con Eros es algo así como la condición para la «presentación» de Tântos. A tal punto que la destrucción, lo negativo en la destrucción, se presenta necesariamente como el reverso de una construcción o de una unificación sometidas al principio de placer.*”

Assim o desejo, em Deleuze, vai sendo construído em outro campo, que não os da representação e da busca de objeto para satisfação. Não é um elemento, mas sobretudo uma força, que reposiciona a metapsicologia freudiana a partir do instinto de morte para pensar a própria repetição:

Em sua essência, portanto, a repetição é simbólica, espiritual intersubjetiva, ou monadológica. Uma última consequência decorre disto, concernente à natureza do inconsciente. [...] os conflitos são a resultante de mecanismos diferenciais muito mais sutis (deslocamentos e disfarces). E se as forças entram naturalmente em relações de oposição, isto se dá a partir de elementos diferenciais que exprimem uma instância mais profunda. [...] É verdade que o inconsciente deseja e nada faz senão desejar. Mas, ao mesmo tempo em que o desejo encontra o princípio de sua diferença com relação à necessidade no objeto virtual, ele aparece não como uma potência de negação, nem como elemento de uma oposição, mas sobretudo como uma força de procura, uma força questionante e problematizante que se desenvolve num outro campo que não o da necessidade e da satisfação [...]. O nascimento e a morte, a diferença dos sexos são temas complexos de problemas antes de serem termos simples de oposições. (DELEUZE, 2018b, pp. 145-146)

Essa elaboração filosófica do desejo enquanto insubordinado ao Eu prepara e irá percorrer o *Anti-Édipo*, no qual se irá ainda mais longe quanto ao instinto de morte: “O corpo sem órgãos é o modelo da morte” (AOE, p. 435). Um desejo de morte que não se opõe qualitativamente aos desejos de vida, motor imóvel de uma máquina desejante. Percorre-se na obra uma ladainha extensa das ignorâncias do inconsciente: castração, Édipo, os pais, os deuses e a lei, de forma a assegurar a subversão do inconsciente, em forma e conteúdo. A liberação do fluxo de desejo para além do sujeito e dos recônditos domésticos da vida familiar evidencia sua extensividade no campo sócio-histórico.

Os movimentos de libertação das mulheres têm razão em dizer: “vão à merda, nós não somos castradas” [...] devemos reconhecer que os movimentos de libertação feminina são, de modo mais ou menos ambíguo, portadores daquilo que pertence a toda exigência de libertação: a força do próprio inconsciente, o investimento do campo social pelo desejo, o desinvestimento das estruturas repressivas. (AOE, p. 86)

Parece fundamental destacar que não se trata de uma negação ou refutação quanto à existência de um complexo de Édipo, polêmica que nos lançaria num falso problema. A proposta aqui é afirmativa: um posicionamento anti-edipiano, que o mostra como engendrado e produzido, e não como causa do desejo. Efeito de um modo de produção. Pensar o inconsciente transcendental tramado na imanência de seus critérios, conforme formulado por Deleuze e Guattari, concebe todo um inconsciente produtivo, ainda quando ele se apresenta representativo:

A esquizoanálise não se propõe resolver o Édipo, não pretende resolvê-lo melhor do que a psicanálise edipiana. Propõe-se desedipianizar o inconsciente para poder chegar aos verdadeiros problemas. Propõe-se atingir essas regiões do inconsciente órfão “para lá de todas as leis”, em que o problema deixa de poder ser posto. E por consequência, também não partilhamos do pessimismo de pensar que essa mudança, essa libertação só se pode fazer fora da psicanálise. Pensamos, pelo contrário, que é possível dar-se uma reversão interna que transforma a máquina analítica numa peça indispensável do aparelho revolucionário. (AOE, p. 113)

Quando o desejo se libera de uma compreensão em que a inserção do sujeito na cultura dá-se pela via da repressão, é possível evidenciar que o desejo enquanto fluxo é coextensivo ao social. A crítica fundamental à psicanálise edipiana passa por sua perspectiva que pressupõe desejo e cultura como universos ontológicos de ordens distintas e que constitui o sujeito em oposição ao campo social, num conflito interno. O autor-duo faz um trabalho minucioso e transversal de apresentar a função que o Édipo desempenha no capitalismo, de codificação do fluxo de desejo para a zona específica da família, do indivíduo, da propriedade:

Não negamos que haja uma sexualidade edipiana, uma heterossexualidade e uma homossexualidade edipianas, uma castração edipiana — e objetos completos, imagens globais, eus específicos. O que negamos é que sejam produções do inconsciente. Mais ainda, a castração e a edipianização engendram uma ilusão fundamental que nos leva a acreditar que a produção desejante real é dependente das mais altas formações que a integram e que a submetem a leis transcendententes, obrigando-a a servir uma produção social e cultural superior: aparece então uma espécie de “descolamento” do campo social em relação à produção de desejo, em nome do qual todas as resignações estão antecipadamente justificadas. (AOE, p. 103)

No decorrer da obra vai se apresentando a operação de injunção pela qual “a psicanálise pertence fundamentalmente ao capitalismo, não a nível ideológico, senão a nível da pura prática”<sup>18</sup> (DELEUZE, 2005, p. 83, trad. nossa). A centralidade da família, unidade mínima de uma sociedade capitalista, é a principal chave de leitura. Discussão que lentamente inicia por uma imersão intensiva na fundação da economia política: com o desenvolvimento do capitalismo, a riqueza foi perdendo sua objetividade e materialidade. A revolução identificada por Marx, quando aponta que Adam Smith e Ricardo designam a essência da riqueza como atividade de produzir em geral, sem distinção: o trabalho abstrato<sup>19</sup>. Já não há privilégio da terra como riqueza objetiva, a

<sup>18</sup> No original: “*Hay una operación por la cual el psicoanálisis pertenece fundamentalmente al capitalismo y, una vez más, no a nivel ideológico sino a nivel de la pura práctica*”.

<sup>19</sup> “Foi um imenso progresso quando Adam Smith rejeitou toda determinação da atividade criadora de riqueza e considerou tão somente o trabalho: nem o trabalho manufatureiro, nem o trabalho comercial, nem a agricultura, mas todas as atividades sem distinção...” (Karl Marx, em *Introduction générale à la critique de l'économie politique*, apud AOE, p. 343).

natureza da riqueza não está mais no objeto. Não muito diferente é a revolução feita por Freud quando descobre a essência abstrata do desejo, que nomeia libido. Riqueza e libido como dimensões abstratas, sem objeto, sem corpo, sem terra.

Marx (2004) advertira que, desde a descoberta da essência da riqueza, não se parou de realiená-la. Se antes a riqueza estava alienada no corpo da terra e no corpo do déspota, vai-se realiená-la de uma nova forma: uma alienação do trabalho abstrato nas condições da propriedade privada. Assim procederá a psicanálise, ao realienar sua descoberta em uma nova base: a família. A psicanálise opera como um subconjunto do sistema capitalista na medida em que, prática ou teoricamente, entrega-se a uma *edipianização furiosa*: “É como se Freud tivesse recuado frente a este mundo de produção selvagem e de desejo explosivo, e quisesse introduzir aí, a qualquer custo, um pouco de ordem, a ordem clássica do velho teatro grego” (AOE, p. 77). Nietzsche é colocado em diálogo com Freud e Marx em *O Anti-Édipo*, apontando os limites das leituras freudo-marxistas com relação às oposições e dualismos entre desejo e social, indivíduo e sociedade: Freud ateve-se a considerar o desejo no campo familiar, ignorando toda sua produção sócio-histórica; e Marx ignorou que junto ao capital corria o desejo, um desejo de repressão. Com Nietzsche, desfaz-se a relação de exterioridade entre os campos do desejo e do social, os polos econômicos libidinal e político são combinados.

Em análise estarão a Família, o Estado, o modo de produção, em suas intrincadas relações. As relações de aliança e de filiação não são invenções do estado moderno. Na máquina social primitiva, a família não está isolada por nenhum tipo de barreira do resto do campo social e político. A terra é o corpo pleno sobre o qual se assentam o desejo e as forças produtivas, Deusa que reúne espécies cultiváveis, instrumentos aratórios e órgãos humanos. Quanto às proposições de Engels, a partir dos manuscritos de Marx, em *A origem da família, da propriedade privada e do Estado* (2019), a leitura impressa em *O Anti-Édipo* contém uma inversão. O amigo e colaborador de Marx estabeleceu Estado e família deduzidos da modificação das relações de produção, mobilizados pelo advento da propriedade privada; caracterizou o Estado pelo seu nascimento lógico, determinado antes de ser determinante; havendo, assim, tantas formas de Estados quanto modos de produção. O mito de um estado que advém logicamente naturaliza uma história perfeitamente “contingente, singular, irônica e crítica” (AOE, p. 186). Uma forma de governo que absolutiza o poder do soberano sobre os súditos, de forma a sugerir uma servidão voluntária, tendo *O Leviatã* como analogia: o ser de cabeça monárquica e corpo de súditos. Será

o governo do Uno sobre o múltiplo (HARDT, NEGRI, 2001, p. 329), que irá se estender no sistema-mundo-moderno como tradição metafísica, no qual o signo da cabeça monárquica desliza, ora monarca, ora o Estado, ora a nação, ora parlamento, ora partido, até instâncias de poder cada vez mais microscópicas: o chefe, o síndico..., enquanto a carcaça sem cabeça é reunião de súditos, o povo como abstração indiferenciada.

A primeira cisão operada pelo Estado seria da ordem da terra: de unidade imanente para unidade transcendente. A terra, superfície de inscrição, passa a ter intermediário que encaixa as filiações em si e entre si. O solo é desterritorializado. Os produtores e os não-produtores distribuídos segundo uma relação de devedor e credor que marcava, em cada corpo o lugar, a respectiva função e o uso a que se devia. O déspota estabelecera um princípio de fidelidade vertical, fazendo o acoplamento das alianças e das filiações convergirem com a sua própria filiação direta com Deus. Assim, a máquina despótica substitui a máquina territorial selvagem, instala uma sobrecodificação por meio de um jogo de ações e reações articuladas em torno da dívida. O Estado estabelece a lei como unidade superior, substituindo um esquema ativo pela passividade do terror, o signo abstrato. Nesse diagrama, aparece o Estado como um fator determinante antes de ser determinado. O estado é o já-aí, a coisa a que tudo se deve.

As relações de aliança e filiação na sociedade feudal europeia, desde antes do advento da indústria, davam-se em uma inseparabilidade entre o modelo de produção e a unidade familiar: ali desenvolviam-se ofícios e afetos, fosse no campo ou nas oficinas de produtos. Não estavam descoladas dimensões econômicas, sociais e laços de afeto, ao contrário, estavam imbricadas e produziam-se mutuamente. O chamado às fábricas, a dissolução da aprendizagem de profissão de manufatura com o mestre-artesão e a instituição da escola retiram da unidade familiar a gerência da regulação social. A família, que antes garantia sua consistência e permanência no mundo vinculada às atividades profissionais e econômicas, parecia fadada à dissolução: “O capital é que tomou para si as relações de aliança e de filiação. Segue-se uma privatização da família, com que ela para de dar sua forma social à reprodução econômica” (AOE, p. 349). A família, saída de uma posição integrada nas relações de produção, tornou-se progressivamente individualizada, subordinada e alienada ao capital.

Em sua leitura, percorrendo também sociologia e antropologia, o *Anti-Édipo* dirá que o próprio do *socius* – as máquinas sociais de produção e reprodução – é precisamente a codificação dos fluxos do desejo, assim como o medo e a angústia quanto aos fluxos descodificados. O

diferencial do capitalismo estaria, justamente, em oposição a outras máquinas sociais, em ter se constituído como tal sobre fluxos desterritorializados: a moeda. Uma abstração. O organizador não é a terra ou o corpo do déspota. O centro do sistema é um fluxo descodificado. A axiomática capitalista transforma uma dimensão abstrata e o caráter virtual da moeda na concretude mesma do poder do capital. A abstração do valor da moeda alarga imensamente o território do capitalismo, que não acha limites nas fronteiras das nações ou do Estado. A desterritorialização do solo e a desterritorialização da riqueza, a decodificação dos fluxos (os fluxos monetários, os fluxos comerciais, os fluxos de mão de obra) formam essa perigosa conjunção da produção e do capital. Nesse sentido, respondendo ainda a Engels, não haveria senão um Estado, que já assombrava todas as formas de sociedade como “pesadelo terrificante” (AOE, p. 186). Inscrevem-se no *socius* capitalista não mais corpos e produtores, mas forças e meios de produção como quantidades abstratas. Quanto à família, Donzelot (1977) a descreve como um microcosmo enganoso, uma superfície de aplicação do campo social na qual realiza-se uma transmutação das pessoas sociais em pessoas privadas e vice-versa: “Como o menor teatro possível, a menor colônia do capitalismo, a família faz com que todo o campo social passe para as imagens da vida privada”<sup>20</sup> (DONZELOT, 1977, p. 43, trad. nossa).

O capitalismo aparece como modelo de dupla produção e opressão social: econômica e de subjetividade, um modo globalizado e nivelador, produtor de subjetividades pautadas pela lógica de mercado. Há uma destruição das antigas estruturas que estavam de certo modo territorializadas, gerando novos modos de produção e, simultaneamente, uma gigante indústria da normalização: “*uma imensa máquina produtiva de uma subjetividade industrializada e nivelada em escala mundial tornou-se dado de base na formação da força coletiva de trabalho e da força de controle social coletivo*” (GUATTARI; ROLNIK, 2013, p. 48 grifos no original). Para que houvesse alienação e compra de trabalho abstrato eram necessários trabalhadores “livres” a vender sua força de trabalho. De forma que o capital irá investir na constituição desses corpos, primeiramente, distribuindo-os no espaço, encarcerando-os nas fábricas, conventos, prisões, escolas, hospitais, exércitos; a disciplina e a regulamentação exigidas nessa tarefa é que Foucault chamará de *biopolítica*<sup>21</sup>. O poder se estenderá de forma a tomar posse da vida, cobrindo-lhe todas as

---

<sup>20</sup> No original: “*As the smallest possible theater, the smallest colony of capitalism, the family causes the entire social field to pass into the images of private life*”.

<sup>21</sup> Ao final do primeiro volume do livro *A história da sexualidade*, Foucault novamente se referiu à biopolítica como um mecanismo indispensável ao desenvolvimento do capitalismo, “que só pode ser garantido à custa da inserção

superfícies desde o mínimo do orgânico às massas populacionais. Neste cenário, a família dissolve-se enquanto agente ativa e central de produção econômica e social, e o capitalismo busca reterritorializá-la de um outro modo, numa nova função, que a faça operar enquanto agente de produção e domesticação de trabalhadores disponíveis a vender sua força de trabalho. A família, dali em diante, deixa de se constituir um meio para se tornar um fim em si mesma, passando a ser considerada o microcosmo do macrocosmo social. Se o poder do soberano era geral e constituía-se sobre grupos (famílias, paróquias, vilas, cidades), o poder disciplinar opera continuamente, atuando sobre o indivíduo: “A disciplina é o conjunto de técnicas pelas quais os sistemas de poder vão ter por alvo e resultado os indivíduos em sua singularidade” (FOUCAULT, 2015, p. 182). Enquanto no mercado acumula-se capital, no interior da casa acumula-se culpa, má consciência e uma dívida infinita, como Nietzsche já advertira: “essa crueldade recolhida do animal-homem recalcado em sua vida interior, refugiando-se, temeroso, na sua individualidade; aprisionado no Estado para ser domesticado” (apud AOE, p. 295).

O advento da família nuclear burguesa, que viria a ser grande protagonista do teatro freudiano, recebe, em sua formatação estatal, novas regras e tarefas, em termos morais e comportamentais, sendo concomitante ao problema “das crianças”. Uma noção de infância a ser cuidada recebe atenção especial: para além da garantia da sobrevivência dos futuros trabalhadores, a preocupação com uma fase da vida que garantisse um cidadão mais sadio, produtivo e adequado. A instauração da máquina de produção de subjetividade capitalística dá-se desde a mais tenra infância, em modelos imaginários e técnicos.

Não se trata, apenas, de produzir um melhor número de crianças, mas de gerir convenientemente esta época da vida. São codificadas, então, segundo novas regras – e bem precisas – as relações entre pais e filhos. [...] A família não deve ser mais apenas uma teia de relações que se inscreve em um estatuto social, em um sistema de parentesco, em um mecanismo de transmissão de bens. Deve-se tornar um meio físico denso, saturado, permanente, contínuo que envolva, mantenha e favoreça o corpo da criança. (FOUCAULT, 2015, pp. 304-305)

No sistema capitalista, o triângulo edípico passa a representar a reterritorialização íntima e privada da profunda desterritorialização dos fluxos de capital e de trabalho tornados valores abstratos. Édipo faz funcionar então uma operação de domesticação e de colonização do inconsciente através do endividamento infinito da produção desejante. O esquizofrenizante na

---

controlada dos corpos no aparelho de produção e por meio de um ajustamento dos fenômenos de população aos processos econômicos” (FOUCAULT, 1985, p. 132).

psicanálise evidencia-se também na pressuposição de que a criança é primeira em relação ao pai e à mãe, configurando-se uma doença da própria infância que exige a existência de um pai e de uma mãe que também estão doentes em relação à sua infância: Édipo de Édipo de Édipo... progressão infinita que, de um lado, levaria ao pai da horda freudiano<sup>22</sup>, e, de outro, seguiria multiplicando-se em Édipo de pai para filho, Édipo de transferência, e assim sucessivamente, numa amarração infinita.

A ordem econômica exige de sua representante na estrutura social nenhum sinal de degeneração. Importante leitor de seu tempo, Freud (1908/1996, p. 172) analisa, em *Moral sexual “civilizada” e doença nervosa moderna*, o quanto a saúde e a eficiência dos sujeitos estavam prejudicadas devido, principalmente, “à repressão nociva da vida sexual dos povos (ou classes) civilizados através da moral sexual ‘civilizada’ que os rege”, seja por parte da medicina, seja por parte da religião, expressa pela estrutura das relações monogâmicas. Dessa afirmação, o caso das histerias chamava a atenção na época, afinal, algo se processava no interior dessas famílias que não podia ser dito, senão em forma de sintomas incontidos.

Não se nega a castração, o atravessamento de Édipo e uma produção de subjetividade daí advinda – essas não são falsas crenças freudianas. Freud fez uma descoberta, leitura e formulação a respeito de seu tempo. Denuncia-se o que a institucionalização da psicanálise fará, o que, em um sentido, é ainda pior: ela confirmará Édipo, o elevará a uma potência analítica transcendente e nos oferecerá como cura a contínua neurotização, que garante incessante invenção de novos meios de repetição do mesmo.

Ora, se consideramos Marx e Freud, não literalmente, mas o devir do marxismo ou devir do freudismo, vê-se que eles se lançaram paradoxalmente numa espécie de tentativa de recodificação: recodificação pelo Estado, no caso do marxismo (“vocês estão doentes pelo Estado, e serão curados pelo Estado”, não será o mesmo Estado) – recodificação pela família (estar doente pela família, curar-se pela família, não a mesma família). É isto que realmente constitui, no horizonte da nossa cultura, o marxismo e a psicanálise, como as duas burocracias fundamentais, uma pública, outra privada, cujo objetivo é operar bem ou mal uma recodificação daquilo que não cessa de se decodificar no horizonte. (DELEUZE, 1985, p. 57)

---

<sup>22</sup> Em *Totem e Tabu* (1913), Freud nos apresenta ao *pai da horda*: pai violento e ciumento que conservava para si todas as mulheres e expulsava pela força os filhos homens à medida que cresciam. O assassinato do pai da horda por seus próprios filhos seria a condição de possibilidade para o surgimento da sociedade, dado que mobilizaria sentimentos ambíguos, que fundariam a culpabilidade; a qual impulsionaria os filhos a dotar o pai morto de um poder ainda maior do que este dispunha em vida, transformando-o, primeiramente em totem, e depois em Deus, e na própria lei do incesto que interditaria o acesso às mulheres do clã (FREUD, 1913/2012).



Essa operação econômica e social de subordinação de fluxos abstratos sob um registro universal é a própria axiomática capitalista. De forma que, ao reterritorializar os fluxos de desejo na família e conceber um Édipo generalizado, a psicanálise afirma-se operando como pertencendo ao capitalismo não menos que o banqueiro. Um duplo e simultâneo jogo de desterritorializar e reterritorializar sobre o mesmo, ainda que mais longe, incessantemente, a tal ponto que o capitalismo não para de se aproximar do seu próprio muro e afastá-lo, num mesmo movimento. O capitalismo não está enlouquecendo, o seu próprio sistema funciona numa operação esquizo, que cria um *duplo-vínculo* entre regras de relação inversa, que prende pelos dois lados: repele-se a conservação do capital enquanto territorialidade (perda do lastro material da moeda) para recuperá-lo enquanto estrutura universal desterritorializada (fluxo financeiro mundial). Ao estudar a esquizofrenia no interior da família, Gregory Bateson e seu grupo de antropólogos identificaram o procedimento esquizofrênico como uma sobreposição de proposições contraditórias que impossibilitam a decodificação. Chamaram esse procedimento de *double bind*. Deleuze e Guattari irão reconhecer esse movimento de captura pelos dois lados como a axiomática do capital de investimento sobre os fluxos desejanter: um controle sem coerção declarada. Caso dessa axiomática esquizo produza-se um sujeito esquizofrênico, enquanto entidade clínica, seria apenas como estratégia de escapar, denunciando que a normatividade neurótica é “tão sem saída quanto o problema” (AOE, p. 111). Na triangulação edipiana, o duplo-impasse se dá quando o desejo é, ao mesmo tempo, restrito aos pais e proibido de se satisfazer, entrando, assim, no jogo da transgressão e do proibido, quando a psicanálise oferece somente duas alternativas para a resolução do Édipo: a primeira pela via da interiorização e a segunda ao revivê-lo na figura da autoridade. Capitalismo e psicanálise vão encontrando sempre, no limite, a esquizofrenia: “A esquizofrenia é o limite exterior de toda descodificação e de toda desterritorialização”<sup>23</sup> (DELEUZE, 2005, p. 103, trad. nossa).

Édipo é esse limite deslocado. Sim, Édipo é universal. Mas o erro é ter acreditado na seguinte alternativa: ou ele é um produto do sistema repressão-recalcamento, não sendo, pois, universal; ou então ele é universal e é posição de desejo. Na verdade, ele é universal por ser o deslocamento do limite que persegue e assombra as sociedades, o representado deslocado que desfigura o que todas as sociedades temem absolutamente como o seu mais profundo negativo, a saber, os fluxos descodificados do desejo. (AOE, p. 234)

---

<sup>23</sup> No original: “*La esquizofrenia es el limite exterior de toda a descodificación y de toda desterritorialización*”.

Os limites da máquina capitalista estão em quaisquer forças que não passem pelo seu critério base: moeda, capital, mercadoria. Dessa forma, está nos próprios fluxos descodificados do desejo a maior ameaça ao sistema: não se pode desejar ou produzir o que não se pode vender e consumir. O capitalismo produz o esquizo como mais um dos seus produtos, mas este não é vendável, é um sobreproduto não intencional. Reconhecendo o risco de denúncia ao próprio sistema, enclausura-se o esquizo numa entidade clínica psiquiátrica, um *farrapo* humano (AOE, p. 34). Reconhece-se na loucura o risco de fazer escorrer fluxos perigosos, abarrotados de potencialidades revolucionárias, na medida em que escapam às leis do mercado: “O esquizofrênico situa-se no limite do capitalismo: é a tendência desenvolvida deste, o sobreproduto, o proletário e o anjo exterminador. Ele mistura todos os códigos, é o portador dos fluxos descodificados do desejo” (AOE, p. 54).

Deleuze e Guattari argumentam que, a respeito da esquizofrenia, do ponto de vista clínico e teórico, a psicanálise edipiana ou ocupou-se muito pouco ou tratou de forçar uma leitura que, de novo, encontrasse Édipo. A irreduzibilidade do esquizofrênico em se deixar edipianizar – antes lida como falha no processo de simbolização e definição estrutural do sujeito – marcará, ao contrário, aquilo que é próprio da libido e do desejo: investir para além do âmbito familista. Nesse sentido, na profusão de psicanalistas invocados em *O Anti-Édipo*, há uma operação de exceder também a teoria da analista de crianças Melanie Klein. Klein (1996) elaborou em seu trabalho a respeito da libido um coeficiente de agressão provindo da pulsão de morte, uma dimensão da força das pulsões possessivas, desejosas de incorporação e agressivas, até mesmo aniquiladoras – já em bebês, dirigido ao corpo da mãe e aos objetos. Nas crianças e suas brincadeiras, identificava a fantasia inconsciente dos desejos considerados socialmente inadequados: meninas alegremente cozinham bolos de fezes; meninos pequenos que entram em suas mães para devorar os bebês imaginados no seu ventre; crianças usam trenzinhos para representar a relação sexual de seus pais... A analista infantil enfatizou o quão perto da psicose e da autodesintegração quase todos os seres humanos frequentemente se encontram, cheios de impulsos persecutórios e paranoicos. Destacou também a intercambialidade contínua, na imaginação, de fluidos e partes do corpo, como esperma com leite, pênis com mamilo: “crianças de ambos os sexos encaram a urina no seu aspecto positivo como equivalente ao leite da mãe, dado que inconscientemente elas igualam todas as substâncias

corporais umas às outras” (KLEIN, 1997, p. 231)<sup>24</sup>. Dos estudos kleinianos, destaca-se a “maravilhosa descoberta dos objetos parciais, esse mundo de explosões, de rotações, de vibrações” (AOE, p. 64), conceito que será fundamental no funcionamento do inconsciente maquínico de Deleuze e Guattari: “O desejo não para de efetuar o acoplamento de fluxos contínuos e de objetos parciais essencialmente fragmentários e fragmentados. O desejo faz correr, flui e corta”. A partir do universo das fantasias infantis, Klein avança na concepção do objeto em psicanálise: além de ser “o elemento mais variável na pulsão, não está[ndo] originalmente vinculado a ela” (LAPLANCHE; PONTALIS, 2001, p. 322), também o toma como um objeto clivado, não inteiro. De forma que a própria mãe aparece em Klein (1996) aos pedaços: seio, seio bom, seio mau. Deleuze e Guattari destacaram “é muito curioso que Melanie Klein, na sua profunda descoberta dos objetos parciais, tenha negligenciado, a esse respeito, o estudo dos fluxos e os declare sem importância: ela provoca, assim, um curto-circuito em todas as conexões” (AOE, p. 55). Sem que baste para desviar a atenção de Édipo, a descoberta estabelece um campo pré-edipiano: Klein encontra o edipiano ainda mais cedo no desenvolvimento infantil do que seus colegas fizeram: “ela não se serve dos objetos parciais para explodir os grilhões de Édipo; ao contrário, serve-se ou finge servir-se deles para diluir Édipo, miniaturizá-lo” (AOE, p. 65), multiplicando e estendendo o teatro grego, do qual não escapam nem os primeiros anos, ou dias, de vida.

A tendência universalizante de Édipo, que Roudinesco (2007, p. 215) chamou de “máquina de normalizar a libido e fabricar um ideal familiarista retrógrado”, impede de reconhecer o caráter anedipiano da produção de desejo, a atividade inconsciente como usina cuja processualidade consistiria em fazer circular e cortar os fluxos da produção desejante, sem necessariamente remetê-los a representações de ordem simbólica ou imaginária. Fica-se assim incapaz de conceber a esquizofrenia como referência da interrupção de fluxos que deliram todos os nomes da história, e não o nome do pai: “alucinar toda a história, delirar as civilizações, os continentes e as raças, e ‘sentir’ intensamente um devir mundial” (AOE, p. 135).

A fim de apontar que o investimento do desejo é social, Deleuze e Guattari convocam o caso relatado por Maud Mannoni sobre um homem da Martinica. O paciente se situa politicamente

---

<sup>24</sup> Dagmar Herzog (2016, p. 20) considera que “a onipotência dos excrementos” do texto de Klein foi de fundamental importância ao fornecer a Deleuze e Guattari “o tipo de imagem de que precisavam para tornar vívido o constante fluxo natural-mecânico”, expresso já na abertura de *O Anti-Édipo*: “Isso respira, isso aquece, isso come. Isso caga, isso fode. Mas que erro ter dito *o* isso” (AOE, p. 11).

no seu próprio delírio em relação aos árabes e à guerra da Argélia, também em relação aos brancos e aos acontecimentos de Maio de 1968, sobre o qual afirma:

“Foi por causa do problema argelino que fiquei doente. Tinha feito a mesma “besteira que eles (prazer sexual). Adotaram-me como irmão de raça. Tenho o sangue mongol. Os argelinos me contradisseram em todas as realizações. Tive ideias racistas... Descendo da dinastia dos gauleses. Por isso tenho valor de nobreza... Determinem meu nome, que o determinem cientificamente, e em seguida poderei estabelecer um harém” (AOE, p. 125).

A psicanálise, através de Mannoni, reconheceria a genuína revolta social implicada na psicose, mas ainda assim, e a despeito das declarações raciais, políticas e metafísicas do próprio sujeito, encontraria a origem do delírio deste homem nos íntimos recônditos da família: na forclusão do nome-do-pai. De forma que, “tanto neste como noutros casos o emprego do conceito laciano de forclusão tende à edipianização forçada do rebelde” (AOE, p. 125). Tudo passa a recair na *falta* do pai, que faz buraco na estrutura; ou no outro lado do Édipo: nas identificações imaginárias com a mãe. Diferente é a análise conduzida por Frantz Fanon ao encontrar um caso de psicose ligado à morte da mãe, da qual Deleuze e Guattari tiram um exemplo para a concepção de Édipo como colonizador do inconsciente. Dirão que, nesse caso narrado em *Os condenados da terra* (1968), ainda que Fanon, de partida, supusesse e procurasse um complexo clássico freudiano, logo abria o triângulo edipiano para ver ali passar todo traumatismo político-social de colonização: a descoberta que a mãe fora morta por um soldado francês e que esse mesmo homem já assassinara a esposa de um colono. O inconsciente é um campo sócio-histórico de batalha, não um teatro burguês, e isso vale tanto para os militantes quanto para os que pensam ser possível “ficar de fora”<sup>25</sup>. A família é excêntrica, e não uma figura autônoma e isolada. O “tio da América”, o primo concursado, o pai fascista, a irmã militante, e mais uma infinidade de figuras que podem ser acionadas como exemplos dos cortes não familiares, e muito mais complexos, que formam complexos inconscientes muito mais eficazes que Édipo, “e é mesmo do inconsciente que se trata” (AOE, p. 134).

Lacan não fica de fora dos interlocutores da psicanálise com os quais Deleuze e Guattari copulam para a produção de um filho monstruoso. Em Lacan, eles encontram a potência instável do inconsciente, os deslizamentos metonímicos e as substituições em cadeias de significado, a

---

<sup>25</sup> “Mas Fanon observa que os períodos conturbados têm efeitos inconscientes não apenas nos militantes ativos, como também nos neutros e naqueles que pretendiam ficar de fora do caso, que não querem meter-se em política. O mesmo pode ser dito dos períodos aparentemente calmos: é um erro grotesco” (AOE, p. 133).

importância do desconhecimento e do desencontro de comunicação. Entretanto, fundamentalmente, vão ainda mais longe do desafio colocado por Lacan: de que o inconsciente poderia ser melhor explicado além dos limites do triângulo edípiano: “Numa palavra, todo o esquema do Édipo deve ser criticado” (LACAN, 2008, p. 22). Os seminários de Lacan, frequentados por Guattari, dedicaram-se nas décadas de 1940 e 1950 a investigar a entrada do sujeito na linguagem e na cultura em geral, redefinindo a história edípiana para além de três personagens. Considera-se um quarto elemento, com infinitas variações nas diversas dinâmicas familiares reais, resultando um “sistema quaternário”, no qual a figura poderia ser a avó, o credor enigmático do pai, a irmã conivente de um adorado objeto de amor, ou a generosa senhora do correio. A abertura proposta por Lacan parecia ainda insuficiente, pois o triângulo devia abrir-se não a mais um elemento, e sim ao campo social inteiro, “nem mesmo 3+1, mas 4 + n”: mamãe dançando com o missionário, papai sendo enrabado pelo coletor de impostos, o eu espancado por um branco, um capitão cruel, a tortura asiática, cavalos, lobos e conexões infinitas. “Triângulo mal fechado, triângulo poroso ou gotejante, triângulo explodido donde escapam os fluxos do desejo em direção a outros lugares” (AOE, p. 132). O mundo já está cortando todas as histórias individuais.

Quando falam sobre o desejo ser investido diretamente no campo social; sobre a indistinção entre os aspectos racionais e irracionais do humano; sobre o desejo ser pensado em termos mais amplos que o teatro grego; sobre a inseparabilidade entre economia política e libidinal, Deleuze e Guattari resumem suas teorizações potencialmente abstratas em afirmações como esta:

Na verdade a sexualidade está em toda parte: na maneira como um burocrata acaricia os seus dossiês, como um juiz distribui justiça, como um homem de negócios faz circular o dinheiro, como a burguesia enraba o proletariado etc. E não há necessidade de recorrer a metáforas, tal como a libido não recorre a metamorfoses. Hitler dava tesão nos fascistas. As bandeiras, as nações, os exércitos e os bancos dão tesão em muita gente. (AOE, p. 386)

Deleuze propôs que o exercício de apresentação de um livro “digno” fosse rápido, mas desejamos nos demorar. Viemos adentrando como micromecânicos. Porque, se um conceito “define-se pela *inseparabilidade de um número finito de componentes heterogêneos percorridos por um ponto em sobrevoo absoluto, à velocidade infinita*” (QPh, p. 33, grifos no original), exploramos, então, parte dos componentes desta máquina: um inconsciente maquínico, continuamente fabricando e não representando simbolicamente, agitando a composição de um

mundo de sujeitos entendidos resíduos das sínteses de máquinas desejantes: conectando e desconectando, acoplando formas de vida humanas e não-humanas.

## 1.2 ÉDIPO: A COLÔNIA ÍNTIMA

sim, um quadro edipiano se esboça para os selvagens espoliados: Édipo de favela. Vimos, todavia, que os colonizados permaneciam como um exemplo típico de resistência a Édipo: com efeito, é aí que a estrutura edipiana não chega a se fechar, e que seus termos continuam colados, seja em luta ou em cumplicidade, aos agentes da reprodução social opressiva (o Branco, o missionário, o cobrador de impostos, o exportador de bens, o homem notável da aldeia tornado agente da administração, os velhos que maldizem o Branco, os jovens que entram numa luta política etc.). Mas as duas coisas são verdadeiras: o colonizado resiste à edipianização e a edipianização tende a fechar-se sobre ele. Em havendo edipianização, ela é o resultado da colonização. (AOE, p. 224)

Como bem sintetiza Foucault – ao identificar o inimigo maior a se combater –, o grande desafio e objetivo de uma esquizoanálise encaminha analisar os investimentos do desejo que o levam a desejar a própria sujeição. Deleuze e Guattari engatam-se com esse problema fundamental da filosofia política, numa tradição que remete ao século XVI<sup>26</sup>, mas que encontrará em Espinosa (redescoberto por Reich) o primeiro a fazer uma ciência dos afetos para compreender a servidão e indagar-lhe sob a perspectiva ética: “Por que os homens combatem por sua servidão como se se tratasse da sua salvação?” (AOE, p. 46).

Já no século XX, Reich recusa-se a explicar a passabilidade do fascismo pelas massas através de uma retórica que invocasse o desconhecimento ou a ilusão. Afirma tal passabilidade como uma questão de desejo. *Por que o desejo deseja a própria repressão?* Reich convoca a dimensão desejante, mas enclausura a questão a um jogo binário racional x irracional. Insatisfeitos com as conclusões a que chega Reich, o duo de autores Deleuze-Guattari dirá que é necessário explicar essa perversão do desejo gregário diretamente associada aos valores engendrados por uma determinada formação social. Esta seria a tarefa analítica maior: colocar em questão o desejo, agenciando prática clínica e intervenção política antifascista. Assim, caberia à esquizoanálise trazer à tona o funcionamento de um inconsciente maquínico, como operam os investimentos inconscientes do campo social pelo desejo, como atuam e se engatam suas máquinas desejantes. Extrapolando a interpretação familista e fazer ver a operação segundo a qual uma formação social

---

<sup>26</sup> Étienne de La Boétie (2017), em 1548, no seu “Discurso da servidão voluntária”, já havia se questionado sobre o que levaria uma multidão a servir um tirano.

específica captura os movimentos do desejo dentro de algum tipo de representação que garante os interesses econômicos.

Na trilha dessa tarefa, que atravessa a filosofia política, fazendo uso de linhas abertas pela própria psicanálise, afirma-se que a desedipianização do inconsciente é não só antifascista, como anticolonial: “É a colonização que faz Édipo existir” (AOE, p. 236). Na crítica ao complexo de Édipo evidencia-se a sua imbricação fundamental com a manutenção de um sistema capitalista, mito fundador da família, núcleo da sociedade, articulador do desejo de toda metafísica ocidental, a colonialidade constitutiva da modernidade, do sistema de exploração e acumulação primitiva permanente de capital. Um sistema econômico que passará pelo esforço edipianizador. Deleuze e Guattari alertam que “lá ou aqui é a mesma coisa: Édipo é sempre a colonização continuada por outros meios, é a colônia interior, e veremos que, mesmo entre nós, europeus, ele é nossa formação colonial íntima” (AOE, p. 226). Na proliferação infinita do teatro, a família encena como a menor colônia do capitalismo, fazendo todo o *socius* restringir-se às imagens da vida privada. Uma fractalização em que a família exprime a simulação do campo social: “a conjunção familiar resulta das conjunções capitalistas, uma vez que estas se aplicam a pessoas privatizadas. Papai-mamãe-eu: tem-se certeza de encontrá-los em toda parte, pois que tudo foi aplicado neles” (AOE, p. 352).

Entre a família e o Estado existe um vínculo constitutivo recíproco. O horizonte do Estado é a família e vice-versa. A maior autoridade é “*mi mamá*”<sup>27</sup>. O estabelecimento de uma filial mínima do Estado, sua unidade última e primeira. No âmbito do inconsciente, através de Édipo a axiomática capitalista convence a tomada da proibição como objeto de desejo, figurando como a dinâmica ardilosa em que os fluxos de desejo que correm soltos na superfície do corpo da terra são reprimidos sob o signo do incesto, territorializados e reterritorializados no íntimo da casa: papai-mamãe-eu. O desejo é constrangido, culpado, construído como objeto proibido, e o que se deseja é, portanto, vergonhoso. O que é motor do desejo não está fora, mas no próprio coração do ser, uma circulação que não remete para fora, para as linhas de fuga, na medida em que paralisa diante do inacessível, em curto-circuito. O medo e a vergonha congelam o desejo

de tal modo que, no fim da operação, o pequeno eu de cada um, reportado ao seu pai-mãe, seja verdadeiramente o centro do mundo. [...] eis aí o advento da máquina edipiana-narcísica: “Chega de glifos e de hieroglifos... queremos a realidade objetiva, real, ...isto é, a ideia-Kodak... Para cada homem, cada mulher, o universo é tão somente o que cerca sua absoluta pequena imagem... Uma imagem! Um instantâneo-kodak num filme universal de instantâneos”. Cada um como pequeno

<sup>27</sup> Referência à imagem de uma pixação supostamente anárquica, de autor desconhecido, que se popularizou a partir de 2015 e que diz: “*contra toda autoridad excepto mi mamá*”.

microcosmo triangulado, o eu narcísico confunde-se com o sujeito edipiano. (AOE, pp. 352-353)

O *eu* do cogito cartesiano tornado sinônimo do *eu* edipiano, colonizador do Ocidente. O *eu* aparece empregado por Freud de maneira pouco precisa em seus primeiros escritos, sucessivamente renovado em relação às novas proposições conceituais da psicanálise (narcisismo, ideal de ego, ego ideal etc.), sendo formulado mais sistematicamente na chamada segunda tópica. Nos escritos *Além do Princípio do Prazer* (1920/2010) e em *O Eu e o Id* (1923/2011), Freud reapresenta o inconsciente através da topografia do aparelho psíquico para a psicanálise, em termos de id, eu e supereu<sup>28</sup>.

A primeira topologia do aparelho mental fora descrita por Freud com as divisões em consciente, pré-consciente e inconsciente. O ego, até então, aparecia associado à dimensão consciente do aparelho psíquico, à superfície corporal e à unidade do sujeito como um todo. O desenvolvimento dos estudos sobre o narcisismo e a experiência clínica indicavam uma injunção do ego e do inconsciente, em função das resistências e da repressão, o que denunciava a insuficiência de pensar o ego por uma explicação que tinha como base a propriedade de ser ou não inconsciente.

Encontramos no próprio Eu algo que é também inconsciente, comporta-se exatamente como o reprimido, isto é, exerce poderosos efeitos sem tornar-se consciente, e requer um trabalho especial para tornar-se consciente. [...] Reconhecemos que o inconsciente não coincide com o reprimido; continua certo que todo reprimido é inconsciente, mas nem todo inconsciente é também reprimido. Também uma parte do Eu – e sabe Deus quão importante é ela – pode ser inconsciente, é certamente inconsciente. (FREUD, 1923/2011, pp. 21-22)

De uma topologia baseada na oposição consciente-inconsciente, a segunda tópica surge como sistema pulsional, sendo o id o polo regido pelo princípio de prazer, e o ego, sua extensão, o polo organizado desde o princípio de realidade, a partir da influência do mundo externo (FREUD, 1923/2011). Freud inclui na constituição do ego pressões em oposição: o id, que exige a satisfação,

---

<sup>28</sup> A escolha de termos para o português é uma querela entre tradutores e psicanalistas. Temos no original, em alemão, os termos: *Es*, *Ich* e *Über-Ich*. Uma das mais populares traduções de Freud para o português foi realizada pela editora Imago, nos anos 1960, utilizando a versão de tradução inglesa feita enquanto Freud vivia e por ele acompanhada, difundindo-se ali o uso de “id”, “ego” e “superego”, latinização considerada desnecessária por muitos psicanalistas, já que perderia o uso coloquial que os termos possuem no idioma alemão, sendo recomendável os termos “isso”, “eu” e “supereu”. Entendendo que, desde então, a própria psicanálise torna-se um discurso que circula pelo *socius* acompanhado de seus termos, optaremos aqui, de forma geral, pelo uso de id, ego/Eu e superego. Nos títulos das obras, bem como nas citações diretas, acompanharemos as edições consultadas, considerando, ainda, que em algumas obras o próprio Freud utiliza como sinônimas as expressões Ideal do ego e superego.



e a realidade, que impõe a ele o controle superegoico dessas mesmas tendências. Apresenta-se, então, o superego herdeiro do complexo de Édipo. Colonizador do sujeito do inconsciente. Em *Luto e Melancolia* (1917/2011) e em *Psicologia de grupo e a análise do ego* (1921/1996), o ego já fora apresentado constituído a partir da identificação que ocorre após o abandono da escolha objetal, o que será não só reafirmado na segunda tópica, como considerado determinante e de contribuição essencial no sentido de “formar o que se denomina seu caráter” (FREUD, 1923/2011, p. 35, grifo no original).

Para melhor compreensão das questões que apontam a repressão, a identificação e o narcisismo na constituição do ego freudiano, é importante que o situemos na sistemática freudiana de constituição do sujeito. O estudo de uma constituição do sujeito que se relaciona à sexualidade infantil e a sua exigência de satisfação da pulsão está presente desde o advento da psicanálise, sendo discutido de forma abrangente em *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade* (1905/2016). No desenrolar e nas reedições desse trabalho<sup>29</sup>, Freud propõe uma polêmica organização e desenvolvimento sexuais por meio de quatro fases: oral, sádico-anal, fálica e genital. Todas essas fases organizam algum conflito típico e um modo de defesa, como no caso da fase fálica, em que o conflito do desejo libidinoso pela mãe precipita o complexo de Édipo como sintoma de um desejo incestuoso. Essa teorização passará a ser interpretada em 1923 sob as formulações da segunda tópica, que identifica o id como origem dos investimentos de objeto, o grande reservatório de libido, para o qual as tendências eróticas são necessidades. Na fase oral, por exemplo, o recém-nascido canibaliza e confunde-se com seus objetos de prazer, a sucção do leite, o englobamento mãe-bebê, em que o investimento no objeto e a identificação são indistinguíveis entre si. Após efetivado o investimento libidinal, por situações diversas do mundo externo (como as ausências maternas, a fome, o desconforto do bebê), o ainda rudimentar ego precisará lidar com o abandono dos objetos que receberam esse investimento. Freud (1923/2011) supõe que a condição para que o id suporte esse abandono seja a introjeção do objeto no ego, através do processo de identificação. A introjeção começa a constituir o ego, assumindo as características do objeto de amor do id, e a

---

<sup>29</sup> Os *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade* foram publicados, primeiramente, em 1905, tendo sido reeditados e sofrido reformulações e acréscimos do próprio Freud em edições posteriores (1910, 1915, 1920, 1924). Mônica Amaral (1995) se ocupará largamente desses acréscimos e alterações, aos quais destacaremos: na edição de 1905, a sexualidade infantil apresenta um caráter bastante polimorfo, sem se encontrar organizada em estágios sucessivos de desenvolvimento, tal como se verifica em edições posteriores. O item “Fases do desenvolvimento da organização sexual” é introduzido somente em 1915, quando se introduz a ideia de uma estruturação da sexualidade infantil em fases bem definidas (oral e anal, sendo que a genital-fálica só aparecerá na edição de 1924).

libido objetal, que investia os objetos, se torna libido narcísica, que investe no ego que agora contém o objeto. Na incorporação oral, ter o objeto equivale a ser o objeto. Nessa fase, a identificação representa a introjeção dos primeiros objetos da pulsão sexual, os pais. Desse investimento libidinal no ego, devido às diversas identificações introjetadas, advirá o conceito freudiano de narcisismo secundário. Dentre todas as identificações que formam o caráter do ego, a afirmação freudiana será de que as primeiras identificações que ocorrem na mais primitiva infância terão os efeitos mais gerais e duradouros no indivíduo (FREUD, 1923/2011).

No caminho das identificações constitutivas do ego, desdobra-se o complexo de Édipo como repressão inconsciente derivada. Em sua tarefa enciclopédica a respeito da psicanálise, Laplanche e Pontalis (2001, p. 77) afirmam que o complexo de Édipo desempenha um papel fundamental na estruturação da personalidade e na orientação do desejo humano, definindo-o como um “conjunto organizado de desejos amorosos e hostis que a criança sente em relação aos pais. [...] desejo da morte do rival que é a personagem do mesmo sexo e desejo sexual pela personagem do sexo oposto”.

Dispostos a seguir a segunda tópica freudiana, para compreensão da constituição do Eu na psicanálise, tomemos como exemplo o “complexo de Édipo simples e positivo” num menino (FREUD, 1923/2011, p. 40)<sup>30</sup>: a criança do sexo masculino investe libidinalmente na mãe como objeto e paralelamente identifica-se com o pai, situações que coexistem harmoniosamente até que o pai seja percebido como obstáculo à mãe. A relação objetal com a mãe se mantém, mas a ambivalência da identificação com o pai se manifesta, tornando-o alvo de atitudes tanto hostis quanto afetuosas. O pai é, de uma vez, modelo do que deve ser seguido e do que deve ser eliminado. A ambivalência repete o processo inconsciente de constituição do ego, e o superego advém resíduo das primitivas escolhas objetais do id introjetadas, representando uma formação reativa enérgica contra essas escolhas (FREUD, 1923/2011). A identificação que precipita o pai sobre o ego representa o modelo no qual o indivíduo deve ser como o pai, inclusive com relação à autoridade. Mas aí também se introjeta a proibição do incesto, vetando ao indivíduo ser como o pai, que possui a mãe. Daí a agressividade do superego contra as escolhas objetais do id:

Sua [Super-eu] relação com o Eu não se esgota com a advertência: “Assim (como o pai) você *deve* ser”; ela compreende também a proibição: “Assim (como o pai)

---

<sup>30</sup> Sabemos que Freud estabelece não só diferenças entre o complexo de Édipo para meninos e para meninas, como também um “complexo de Édipo *mais completo*, que é duplo, um positivo e um negativo, dependente da bissexualidade original da criança” (FREUD, 1923/2011, p. 41). Aqui, usamos apenas um exemplo simples e alegórico.

você *não pode* ser, isto é, não pode fazer tudo o que ele faz; há coisas que continuam reservadas a ele”. [...] O Super-eu conservará o caráter do pai, e quanto mais forte for o complexo de Édipo tanto mais rapidamente (sob influência de autoridade, ensino religioso, escola, leituras) ocorreu sua repressão, tanto mais severamente o Super-eu terá domínio sobre o Eu como consciência moral, talvez como inconsciente sentimento de culpa. (FREUD, 1923/2011, pp. 42-43, grifos no original)

Deleuze e Guattari entendem esse movimento como uma tentativa errônea de deduzir da própria proibição a natureza do proibido: já que isso é interdito, isso mesmo é que era desejado. “A lei nos diz: não desposarás tua mãe e não matarás teu pai. E nós, sujeitos dóceis, nos dizemos: *então é isso* que eu queria!” (AOE, p. 156). A proibição é fictícia na ordem do desejo, a lei é uma máscara secundária que produz um sujeito culpado. Ao desejo enquanto máquina, nada falta, não falta mamãe, não falta papai: “É o sujeito, sobretudo, que falta ao desejo, ou é ao desejo que falta sujeito fixo; só há sujeito fixo pela repressão” (AOE, p. 43).

Em Freud (1923/2011), a dissolução do complexo de Édipo acarreta no abandono do investimento libidinal objetal na mãe, conduzindo à identificação seja com a mãe, seja, intensificada, com o pai. No exemplo simples do menino, ocorreria mais frequentemente a consolidação da masculinidade no caráter da criança e a manutenção da relação afetuosa com a mãe. A intensidade dessas identificações em cada indivíduo refletiria a preponderância das suas disposições sexuais. O ego freudiano seria, assim, uma espécie de altar das identificações, um produto das relações identificatórias, tensionado entre o id e superego proveniente do complexo de Édipo, após o abandono de objetos investidos libidinalmente pelo id. À medida em que vai se consolidando, o ego se torna mais resistente às influências das diversas identificações. Mas o superego traz a lembrança da primitiva fraqueza e dependência do eu, o que o auxilia a manter-se à parte e dominá-lo: “o Eu submete-se ao imperativo categórico do seu Super-eu” (FREUD, 1923/2011, p. 60). Dessa constituição de sujeito, resta como produto edipiano o carcereiro do desejo, “que pode ser chamada de ‘ideal do Eu’ ou Super-eu” (FREUD, 1923/2011, p. 34), aquele que vem responder a “tudo o que se espera do algo elevado no ser humano” (FREUD, 1923/2011, p. 46). Modelo ideal de humanidade conforme a metafísica ocidental, o superego

contém o germen a partir do qual se formaram todas as religiões. O juízo acerca da própria insuficiência, ao comparar o Eu com seu ideal, produz o sentimento religioso de humildade que o crente invoca ansiosamente. No curso posterior do desenvolvimento, professores e autoridades levam adiante o papel do pai; suas injunções e proibições continuam poderosas no ideal do Eu, e agora exercem a censura moral como *consciência*. A tensão entre as expectativas da consciência e

as realizações do Eu é percebida como *sentimento de culpa*. (FREUD, 1923/2011, p. 46)

O mesmo Eu, sujeito que pensa no cogito, é entendido por Freud (1923/2011, p. 70) “como uma pobre criatura submetida a uma tripla servidão, que sofre com as ameaças de três perigos: do mundo exterior, da libido do Id e do rigor do Super-eu”. Ameaçado por perigos vindo de três direções, o ego é a sede da ansiedade. Diante do perigo, ele retira o seu investimento naquilo que o ameaçou, seja da percepção ou de algo advindo do id, e libera-o em forma de ansiedade. Com relação ao superego, a ameaça está ligada ao medo da castração advindo do complexo de Édipo, já que o resultado desse foi a modificação do ego e a formação do superego. Tal medo persiste no ego como pavor do superego, o ideal do Eu que já ameaçou uma vez com a castração.

Na medida em que, a partir de *O Anti-Édipo*, compreendemos que o inconsciente nada contém de ideal, nada que tenha alguma coisa a ver com um conceito e, portanto, nada de pessoal, percebemos que a forma das pessoas, assim como o próprio ego, pertence a uma dimensão de eu consciente, mentalmente subjetivo. O inconsciente é impessoal, já que “as relações ditas humanas não estão em jogo” (AOE, p. 157). Não se trata de desejar a mãe e matar meu pai, que é já secundário, formatado, constrangido em uma narrativa (a do teatro). A máscara edipiana do desejo vem desfigurar e encobrir o potencial revolucionário do desejo: uma sociedade recalca o desejo não pelo conteúdo da produção desejante, mas “porque toda posição de desejo, por menor que seja, pode pôr em questão a ordem estabelecida de uma sociedade: [...] não há posição de máquina desejante que não leve setores sociais inteiros a explodir” (AOE, p. 158). A representação do desejo por meio de Édipo esconde a produção desejante, as produções do inconsciente, isto é, a grande descoberta da psicanálise. Uma sociedade organizada a partir da sujeição, exploração e hierarquia, mais do que reprimir o desejo que rapidamente coloca essas estruturas em questão, acha algo ainda melhor, fazer com que até a repressão, a hierarquia, a exploração e a sujeição sejam desejadas:

É lastimável ter de dizer coisas tão rudimentares: o desejo não ameaça a sociedade por ser desejo de fazer sexo com a mãe, mas por ser revolucionário. E isto não quer dizer que o desejo seja distinto da sexualidade, mas que a sexualidade e o amor não dormem no quarto de Édipo; eles sonham, sobretudo, com outras amplidões e fazem passar estranhos fluxos que não se deixam estocar numa ordem estabelecida. (AOE, pp. 158-159)

A denúncia aos paralogismos repressivos do Édipo e da psicanálise destaca a suposição de alguma universalidade do inconsciente. Laplanche e Pontalis (2001) confirmam o objetivo da

antropologia psicanalítica de encontrar a estrutura triangular do complexo de Édipo, afirmando a sua universalidade nas culturas as mais diversas, e não apenas naquelas em que predomina a família conjugal. Entretanto, o Édipo designa não uma estrutura comum, mas a inscrição dos fluxos de desejo por uma reterritorialização desde o interior da axiomática capitalista, uma colonização *perseguida por outros meios*. Como Guattari menciona em entrevista concedida a Arno Münster em 1972:

Segundo psicanalistas tradicionais, é sempre o mesmo pai e sempre a mesma mãe – sempre o mesmo triângulo. Mas quem pode negar que a situação edipiana difere muito, dependendo se o pai é um revolucionário argelino ou um executivo abastado? Não é a mesma morte que espera seu pai em uma favela africana ou em uma cidade industrial alemã; não é o mesmo complexo de Édipo ou a mesma homossexualidade. Pode parecer estúpido ter que fazer declarações tão óbvias e, no entanto, tais fraudes devem ser denunciadas incansavelmente, não há estrutura universal da mente humana!<sup>31</sup> (GUATTARI, 1977, pp. 82-83, trad. nossa)

Édipo como dispositivo atua no sentido de fixar um sujeito pela repressão, produzindo ele mesmo as diferenciações simbólicas entre pai, mãe, filho, homem, mulher etc. Pela via edipiana, “o desejo recebe, ao mesmo tempo, um sujeito fixo, o eu especificado sob tal ou qual sexo, e objetos completos determinados como pessoas globais” (AOE, p. 98),

papéis figurativos que são outros tantos estrangulamentos dos fluxos de sexualidade: “noiva, amante, mulher, mãe” – poder-se-ia também dizer “homossexuais, heterossexuais” etc. – todos esses papéis são distribuídos pelo triângulo edipiano pai-mãe-eu, um eu representativo que se supõe definir-se em função das representações pai-mãe, por fixação, regressão, assunção, sublimação – e tudo isso sob que regra? (AOE, p. 466)

A colonização íntima contínua, de tal forma que o quadro personológico da sexualidade edipiana presume identidades sexuais inerentes e limitadas, mesmo quando diante da heteronormatividade que se alega enfrentar. Encara-se a impossibilidade de se liberar a sexualidade, de reclamar seus direitos e de, ao mesmo tempo, continuar impondo uma forma ou motivação familista e masturbatória que, de antemão, torna vã qualquer perspectiva de liberação (AOE, p. 465). Não se trata apenas de quebrar as fronteiras entre as categorias de identidade sexual ou de gênero; o objetivo, como em todo *O Anti-Édipo*, passa por questionar a demarcação herdada

---

<sup>31</sup> No original: “According to traditional psychoanalysts, it's always the same father and always the same mother – always the same triangle. But who can deny that the Oedipal situation differs greatly, depending on whether the father is an Algerian revolutionary or a well-to-do executive? It isn't the same death which awaits your father in an African shanty town as in a German industrial town; it isn't the same Oedipus complex or the same homosexuality. It may seem stupid to have to make such obvious statements and yet such swindles must be denounced tirelessly there is no universal structure of the human mind!”

e inevitavelmente falsa entre “o sexual” e outros domínios. Liberação do eu para fazer do inconsciente uma performance de emancipação.

Fazer amor não é fazer só um, nem mesmo dois, mas cem mil. Eis o que são as máquinas desejanças ou o sexo não humano: não um, nem mesmo dois, mas n sexos. A esquizoanálise é a análise variável dos n sexos num sujeito, para além da representação antropomórfica que a sociedade lhe impõe e que ele mesmo atribui à sua própria sexualidade. A fórmula esquizoanalítica da revolução desejança será primeiramente esta: a cada um, seus sexos. (AOE, p. 390)

### 1.3 ÉDIPO NA COLÔNIA: MÁQUINA DENEGATÓRIA

O mundo está rachado, e a colonialização racista e violenta dividirá e marcará a diferença: metrópole e colônia, colonizador e colonizados, branco e não-branco. É o mesmo Édipo, mas é diferente. Enquanto na metrópole a colonialidade submete o desejo a um Édipo íntimo, na colônia a dominação se expressa irrestritamente em sua violência. Frantz Fanon, neste trecho de abertura de *Os condenados da terra*, de 1961, descreve o que repete, bem como a diferença no esforço colonial de reprodução de valores:

O mundo colonizado é um mundo cindido em dois. A linha divisória, a fronteira, é indicada pelos quartéis e pelas delegacias da polícia. Nas colônias, o interlocutor legal e institucional do colonizado, o porta-voz do colono e do regime de opressão é a polícia ou o soldado. Nas sociedades de tipo capitalista, o ensino, religioso ou laico, a formação de reflexos morais transmissíveis de pai a filhos, a honestidade exemplar de operários condecorados ao cabo de cinquenta anos de bons e leais serviços, o amor estimulado da harmonia e da prudência, formas estéticas do respeito pela ordem estabelecida criam em torno do explorado uma atmosfera de submissão e de inibição que torna consideravelmente mais leve a tarefa das forças da ordem. Nos países capitalistas, entre o explorado e o poder interpõe-se uma multidão de professores de moral, de conselheiros, de “desorientadores”. Nas regiões coloniais, ao contrário, a polícia e o soldado, por sua presença imediata, por suas intervenções diretas e frequentes, mantém contato com o colonizado e o aconselham, a coronhadas ou com explosões de *napalm*, a não se mexer. Vê-se que o intermediário do poder utiliza uma linguagem de pura violência. O intermediário não torna mais leve a opressão, não dissimula a dominação. Exibe-as, manifesta-as com a boa consciência das forças da ordem. O intermediário leva a violência à casa e ao cérebro do colonizado. (FANON, 1968, p. 33)

Colonialidade e racialização desdobradas pelo seu imbricamento no processo de dominação capitalista, com destaque à violenta e desigual forma que esse processo se dará no mundo não-europeu. Numa extensão de análises marxistas, Fanon fará a leitura da exploração econômica das colônias sendo sustentada pelo nacionalismo, pelo mito da superioridade racial ou, até mesmo, pela democracia. A crítica conduzida por Fanon (2008, p. 139) quanto ao complexo de Édipo pensado desde a colônia evoca sua desnaturalização e desuniversalização: “Quer você goste ou não, o complexo de Édipo não está perto de ver a luz entre os negros. [...] nas Antilhas

Francesas, 97% das famílias são incapazes de dar à luz uma neurose edipiana. Incapacidade da qual nos felicitamos ao mais alto grau”. Está ausente a figura do pai com a qual se refletir e estabelecer disputa pela mãe. A Lei é a do pai branco, colonizador, é social, e não romance familiar. A figura paterna ausente deixa um plano aberto, permitindo, como apontam Deleuze e Guattari, fugas e reterritorializações que emergem e desafiam os poderes estabelecidos. No caso europeu, a partir da análise do investimento libidinal do campo social, Deleuze e Guattari irão apontar o quanto as formas repressivas da edipianização operam como arma incomparável a serviço da manutenção do status quo, na aliança a um sentimento de raça superior ameaçada "pelos inimigos de fora":

É o caso do Pequeno-Branco filho de pioneiros, do Irlandês protestante que comemora a vitória dos seus antepassados, o fascista da raça dos senhores. Édipo é que depende de um tal sentimento nacionalista, religioso, racista, e não o inverso [...] com profundidade, Lacan mostrou o liame que une Édipo à segregação. Não, porém, no sentido de que a segregação seria uma consequência de Édipo, subjacente à fraternidade dos irmãos a partir da morte do pai. Ao contrário, o uso segregativo é uma condição de Édipo na medida em que o campo social só se assenta sobre o liame familiar no caso de se pressupor um enorme arcaísmo, uma encarnação da raça em pessoa ou em espírito. (AOE, p. 142)

Ao desenvolver um trabalho sobre o lugar do branco na situação das desigualdades raciais no Brasil, Cida Bento (2002) irá marcar o forte componente narcísico, de autopreservação, que acompanha o pesado investimento de estabelecimento de um grupo de referência da condição humana. O “amor a si mesmo” identificado por Freud (1920/2010) será compreendido como elemento central da desigualdade racial, o narcisismo como este mecanismo de preservação do indivíduo, que no encontro com o diferente gera aversão, dado que o estranho coloca em risco qualquer padrão de “universal”. A estratégia colonial “transformou os não-europeus em um diferente e muitas vezes ameaçador Outro” (BENTO, 2002, p. 32), que vira um “arauto do mal” (BENTO, 2002, p. 42). Ainda durante a Segunda Guerra Mundial, em 1944, Adorno e Horkheimer (2014) publicam uma primeira versão de *Dialética do Esclarecimento*, tendo por objetivo investigar a autodestruição do esclarecimento. Cientes de que a liberdade na sociedade era inseparável do pensamento esclarecedor, os autores propunham-se a nada menos do que descobrir por que a humanidade estaria se afundando em uma nova espécie de barbárie, com uma roupagem científica e racional, pautada pelo elemento destrutivo do progresso e a paranoia racista. As teses *Elementos do antissemitismo: limites do esclarecimento*, acrescentadas posteriormente em 1947, e que esboçam uma pré-história filosófica do antissemitismo, propondo ser seu “irracionalismo”

derivado da “essência da própria razão dominante e do mundo correspondente a sua imagem” (ADORNO; HORKHEIMER, 2014, p. 14), serão utilizadas por Bento para melhor compreender o “ódio narcísico” em relação à diferença no Brasil. Em diálogo com a psicanálise, Adorno e Horkheimer afirmam que a paranoia racista, que no século XX fará milhões de vítimas em solo europeu, estaria pautada nas defesas primitivas que expulsam tudo o que possa representar uma ameaça à autopreservação do ego. Dito de outra maneira, os impulsos agressivos negativos provenientes do id e que, por sua força e pela pressão do superego, ameaçam o ego, são projetados no mundo exterior a um inimigo: a outra raça. A projeção para fora funciona como um mecanismo que assegura ao ego livrar-se dos impulsos ameaçadores sem precisar admiti-los como seus, na mesma medida em que garante o gozo depositando-os no outro. Bento (2002, p. 42) chama atenção para o racismo como um tipo de paranoia, que caracteriza frequentemente quem está no poder e tem medo de perder seus privilégios, “assim, projeta seu medo e se transforma em caçador de cabeças”. Articulando esse diálogo do racismo antissemita e sobre os negros, *Pele Negra, Máscaras Brancas* é também citado por Bento, visto que ali Fanon (2008, p. 143) chama atenção para as representações feitas do judeu e do preto pelos europeus: “O preto representa o perigo biológico. O judeu, o perigo intelectual”. Assim, o colonizador, o branco, o europeu elaboram sua “necessidade de se defender deste ‘diferente’, isto é, de caracterizar o Outro. O Outro será o suporte de suas preocupações e de seus desejos” (FANON, 2008, p. 147), o inconsciente edipianizado europeu elaborando o negro como receptáculo onde adormecem as pulsões mais imorais, os desejos sexuais menos confessáveis.

Ao entender que uma definição conservadora de etnicidade essencializa o apartheid, Cida Bento apresenta a identidade racial branca como registro complexo e não fixo, historicamente moldado. Seus estudos abordam a branquitude salientando ser fundamental “observar como a experiência de superioridade molda psicossocialmente o desenvolvimento humano das pessoas nela envolvidas” (BENTO, 2002, p. 165) e remetem ao “adversário estratégico”, apontado por Foucault quando Jodelet (apud BENTO, 2002, p. 30) levanta a questão: “o que faz com que pessoas que cultuam valores democráticos e igualitários aceitem a injustiça que incide sobre aqueles que não são seus pares ou não são iguais a eles?” Vai ser pelo narcisismo, também aí, a resposta: o investimento da própria identidade num grupo em que o Outro é um Mesmo. O pacto narcísico da branquitude: “Um pacto silencioso de apoio e fortalecimento aos iguais. Um pacto que visa preservar, conservar a manutenção de privilégios e de interesses” (BENTO, 2002, pp. 105-106).



Fanon irá conduzir uma leitura sobre o mal-estar na modernidade europeia, a qual será depois desdobrada na obra de Deleuze e Guattari. Enquanto em Freud (1930/2010) o mal-estar localiza-se no conflito interior do indivíduo, na tensão e disputa entre as pulsões do id e as regras repressoras da cultura, para Fanon (2008) o mal-estar só poderá ser compreendido se, ao lado e além da questão individual da dinâmica intrapsíquica, estabelecer-se um sociodiagnóstico. Sociogênese da colonialidade e racialização, de forma a evidenciar o fracasso da família europeia. É parcial renúncia da barbárie que se daria por meio do pacto civilizatório fabulado em *Totem e Tabu* (FREUD, 1913/2012), já que as pulsões agressivas são direcionadas para as colônias. O mito da horda primitiva com seu parricídio, extrapolando o Édipo para uma dimensão coletiva, inauguraria a passagem da natureza em direção à cultura pela instauração do incesto como a primeira lei de uma sociedade, supostamente sendo essa a origem do *mal-estar na civilização*. Fanon reivindicará, contudo, tratar-se menos do recalçamento dos impulsos incestuosos e mais da sociedade erigida na denegação<sup>32</sup> do genocídio.

Freud (1925/2011) define *Verneinung* como um mecanismo inconsciente de defesa dos sujeitos para lidar com conteúdos recalçados que, negados, poderiam aparecer ou serem ditos. A passagem clínica exemplar registra um relato de sonho a respeito do qual o paciente afirma “Você pergunta quem pode ser esta pessoa no sonho. Minha mãe não é” (FREUD, 1925/2011, p. 276). Da negação, extrai-se a associação, o significante convocado, desconsiderando a negativa, de tal forma que poderia ser descrito como se o paciente dissesse: “É certo que me ocorreu minha mãe, em relação a esta pessoa, mas não quero admitir esse pensamento” (FREUD, 1925/2011, p. 276). A abertura do conteúdo reprimido à consciência aparece sob a condição de ser negado. Confrontado o paciente, o que se pode esperar é uma aceitação intelectual do recalçado, enquanto se mantém intocada a repressão inconsciente. A emergência discursiva de um conteúdo conscientemente interdito, embora suspenda a repressão, não conduz à aceitação do que está reprimido, “enquanto se mantém o essencial da repressão” (FREUD, 1925/2011, p. 277). A denegação como estratégia neurótica<sup>33</sup> de ocultamento do sintoma porque isso lhe traz certos

---

<sup>32</sup> O termo utilizado por Freud, *Verneinung*, recebe diferentes traduções para o português, seja como recusa, negação ou denegação. No compilado de vocábulo psicanalíticos de Laplanche e Pontalis (2001), observações terminológicas e de tradução são concisamente abordadas. Neste trabalho, em consonância com Lélia Gonzalez (2020), optaremos pelo uso de denegação.

<sup>33</sup> No verbete “neurose” do Dicionário de Psicanálise de Roudinesco (1998), lemos que Freud, a partir de 1894, classifica as neuroses como fenômenos de defesa (ou psiconeuroses de defesa) decorrentes de uma situação edípica (fobia, obsessões, histeria), diferenciando-as das psicoses, que seriam problemáticas narcísicas (ou psiconeuroses

benefícios: “Essa construção o liberta da angústia de se defrontar como recalçamento” (GONZALEZ, 2020, p. 84).

Tendo Freud, Lacan e Fanon como interlocutores do pensamento, Lélia Gonzalez desenvolve uma análise da *neurose cultural brasileira* (2020), identificando seu sintoma no racismo por denegação. A inscrição simbólica do racismo dá-se na medida mesma em que é negado, expresso pelo seu próprio mito formulado como denegação: “somos uma democracia racial, não somos racistas”. Numa encenação do teatro edipiano, em seminário fulcral para o trabalho que Gonzalez viria a desenvolver, MD Magno (2008) distribui os papéis da cena mítica brasileira, recorrendo, a princípio, a Mário de Andrade, ao estabelecer no nome do Pai: Macunaíma, como Pai da nossa gente, “preto retinto e filho do medo da noite”, ainda que mude de cor (ANDRADE, 2022, p. 18). “E o Europeu? Ele talvez seja o tio, se não for o corno. Estou dizendo que, talvez, a sintomática cultural brasileira se decante em húmus africano” (MAGNO, 2008, p. 162). A paternidade negra como hipótese é lançada em termos lacanianos<sup>34</sup>: o negro, por excelência, como significante mestre (S1) que constitui a ordem simbólica da cultura brasileira. MD Magno segue mapeando os efeitos dessa paternidade simbólica como efeito da dialética senhor-escravo, porque é a dialética da fundação da colônia, na qual o escravo retoma o lugar do senhor, subrepticamente, como todo escravo. “Quer dizer: ‘Você faz isso tudo conosco, mas é a gente que te goza! A gente é que trabalha, que produz, mas no fundo a gente é que goza’” (MAGNO, 2008, p. 162). A dialética do senhor e do escravo é exatamente esse troca-troca de posições.

Desse escambo de posições, característico da dialética do senhor e do escravo, no centro da paternidade simbólica brasileira proposto por Magno, Lélia Gonzalez sustenta o argumento a respeito da neurose cultural do país. Para a filósofa, a lógica da colonialidade internaliza e reproduz valores brancos ocidentais, pretendendo ocultar o significante negro da cultura, como “não

---

narcísicas) decorrentes de uma situação pré-edipiana. A partir de 1917, Freud compreende a neurose enquanto uma afecção ligada a um conflito psíquico inconsciente, de origem infantil e dotada de uma causa sexual. Ela resultaria de um mecanismo de defesa contra a angústia e de uma formação de compromisso entre essa defesa e a possível realização de um desejo.

<sup>34</sup> Significante mestre, por vezes representado como S<sub>1</sub> na teoria lacaniana, é considerado o primeiro *significante*, enquanto primeiro ato de fala de um sujeito cuja intenção é de se significar, o “querer-[se-]dizer” (LACAN, 2016, p. 48). O significante mestre representa o sujeito frente a um saber anterior. Seria, então, segundo Lacan, o ordenador da lógica do inconsciente, estrutura da discursividade do inconsciente, não individualizante ou íntimo, já que ele também está no laço social, com uma função coletivizante e ordenadora. Para se aprofundar nessa discussão, sugerimos a leitura do Seminário 17 “O avesso da psicanálise”, de Jacques Lacan (1992).

assunção da própria castração” (GONZALEZ, 2020, p. 90). O Ideal do ego ficcional branco, à imagem e semelhança do europeu, não se encontra na realidade. A sofisticação do racismo por denegação, alegada por Gonzalez (2020, p. 131-132), alicerça-se “na ideologia do branqueamento: o mito da superioridade branca impõe o desejo de embranquecer, ‘limpar o sangue’, negando a raça e a cultura”. Ser brasileiro, filho de um país construído pela exploração violenta de africanos e indígenas, e odiar isso. O ódio racista deriva do não reconhecimento daquilo que parece mais estranho, embora seja constitutivamente familiar: um ego marcado pelo signo da negritude.

As metrópoles ibéricas trouxeram em sua bagagem colonial um histórico de ideologias de estratificação social e racial e de técnicas jurídico-administrativas, mecanismos de violento controle social e político, desenvolvidos ao longo de séculos em solo europeu, sobre mouros e judeus, dispensando, assim, as formas abertas, o chamado “racismo de segregação explícita”, como se verificou no regime de apartheid na África do Sul e nos EUA (GONZALEZ, 2020). Dessa forma, prevalece aqui a miscigenação impensável nessas sociedades de racismo aberto, garantindo, de forma diversa, a superioridade branca. A democracia racial surge como mecanismo que supostamente homogeneiza e descreve uma relação harmoniosa entre brancos, negros e índios, e atua justamente para que a raça não seja mencionada e o padrão naturalizado seja mantido.

Gregory Bateson descreverá a teoria do duplo-vínculo (*double bind*) a partir de seus estudos sobre a complexidade da comunicação esquizofrênica, a qual será retomada por Deleuze e Guattari como um mecanismo que descreve um dos cinco paralogismos da psicanálise. Os duplos vínculos designam “a emissão simultânea de duas ordens de mensagens que se contradizem mutuamente” (AOE, p. 110), para além de uma ordem e contraordem, mas sendo ambas impossíveis de executar, sem uma saída terceira, o que interdita qualquer expressão desse nó, e o que, para Bateson, diz respeito a uma situação de não-senso de caráter esquizofrenizante. Em *O Anti-Édipo*, o duplo impasse é evocado para representar o uso transcendente da síntese disjuntiva excludente, sendo correlato enunciativo do dispositivo de edipianização, o próprio conjunto do Édipo como uma série que oscila “entre dois polos: a identificação neurótica e a interiorização dita normativa” (AOE, p. 111). O duplo impasse psicanalítico: de todos os lados, trata-se de Édipo, um esquizo enquanto entidade produzindo-se apenas como tentativa de escapar da “dupla pegada” a que se sujeita o inconsciente. Na virada anti-edípica, “o *double bind* não é o processo esquizofrênico, mas, ao contrário, é Édipo” (AOE, p. 151).

A partir da perspectiva dos duplos vínculos, podemos ler a relação herdeira de Édipo intrincada no discurso da democracia racial brasileira, com suas mensagens conflitantes e mutuamente excludentes. Por um lado, como desenvolve Gonzalez (2020), trata-se de um discurso que, por meio de uma categoria mítica, defenderia e enunciaria a contribuição cultural do negro e do indígena, ainda que, por outro lado, simultaneamente buscaria eliminar e limitar as formas de reprodução social daqueles que são o testemunho vivo desses aportes culturais-civilizacionais. O engodo de uma miscigenação homogeneizante, na medida em que afirma não existir diferença, estabelece para todos o mesmo padrão, que sabemos ser o modelo ocidental. O delírio de acreditarem-se todos brancos, quase europeus. Uma ideologia de branqueamento como discurso denegado da democracia racial.

Sim, o inconsciente, eis que chegamos a ele. [...] 1. Meu paciente sofre de um complexo de inferioridade. Sua estrutura psíquica corre o risco de se desmantelar. É preciso protegê-lo e, pouco a pouco, libertá-lo desse desejo inconsciente. 2. Se ele se encontra a tal ponto submerso pelo desejo de ser branco, é que vive em uma sociedade que torna possível seu complexo de inferioridade, em uma sociedade cuja consistência depende da manutenção desse complexo, em uma sociedade que afirma a superioridade de uma raça; é na medida exata em que esta sociedade lhe causa dificuldades que ele é colocado em uma situação neurótica. (FANON, 2008, p. 95)

Em seus próprios termos, a psicanalista Isildinha Baptista Nogueira (2017) tratará desse *double bind*, ao desenvolver uma análise a respeito do “desejo de brancura” e as marcas inscritas na psique do negro. Nogueira (2017, p. 122) afirmará que se trata de um “*apartheid* psíquico”: “Nós, os negros, vivemos uma segregação silenciosa, o que durante muito tempo funcionou como se tivéssemos um sentimento persecutório, uma vez que o preconceito era negado. Sentíamos uma perseguição sem razão”. O duplo vínculo: pensar-se branco, tendo o nome do pai Macunaíma, preto, inscrito. MD Magno (2008, p. 162) desdobra o risco de “destronar o pai” em que incorreria o ego ao assumir o preconceito racial, a vergonha daí advinda. O rigor do superego não permite. As mensagens conflitantes da neurose brasileira, conscientes ou denegadas, encontrariam palco no Carnaval: “Ninguém duvida que carnaval é coisa de crioulo. Ou duvida? E existe também a comprovação da chamada *mulata*, que é um símbolo nacional” (MAGNO, 2008, p. 163). O samba, o maracatu e todas essas “coisas nossas” elencadas por Lélia são tomadas como supostos símbolos da democracia racial. “De repente, a gente deixa de ser marginal para se transformar no símbolo da alegria, da descontração, do encanto especial do povo dessa terra chamada Brasil” (GONZALEZ, 2020, p. 91). O mesmo samba, perseguido e criminalizado no restante do ano. O

mesmo tambor das religiões de matriz africana, cotidianamente demonizadas e atacadas. A mesma mulata, rainha até a Quarta-Feira de Cinzas, convertida depois em doméstica, “atribuições de um mesmo sujeito. A nomeação vai depender da situação em que somos vistas” (GONZALEZ, 2020, p. 80). O que o mito oculta, afirmará Lélia Gonzalez, pode ser expresso no engendramento da mulata e da doméstica na mesma personagem, herança da figura da mucama.

O argumento a respeito da denegação da neurose cultural brasileira será situado como a negação da amefricanidade: o sujeito da democracia racial nega a África que o constrói. Afirmar a Améfrica trará uma denúncia a um pensamento construído com base no eurocentrismo, evidenciando as contribuições tanto ameríndias quanto africanas na formação cultural do continente, de tal forma que, não homogeneizando as diferenças, possa afirmar: “nesse contexto, todos os brasileiros (e não apenas os ‘pretos’ e os ‘pardos’ do IBGE) são ladino-amefricanos” (GONZALEZ, 2020, p. 127). A partir dessa compreensão epistemológica, a América Ladina já nasce enquanto projeto anticolonial protagonizado pela agência das populações negra e ameríndia, segundo cosmologias que o assimilacionismo cultural, operado pela democracia racial, inclui num lugar de adereço, bloqueando sua potência política desde a ficcionalização de uma cisão entre os campos da cultura e da política (SODRÉ, 2015). Se a América Latina pretende definir um espaço geográfico, a categoria político-cultural da amefricanidade, além disso, “designa todo um processo histórico de intensa dinâmica cultural (resistência, acomodação, reinterpretação, criação de novas formas) referenciada em modelos africanos e que remete à construção de toda uma identidade étnica” (GONZALEZ, 2020, p. 151).

Rumo a uma leitura psicanalítica da cultura, será justamente pela mucama que Lélia Gonzalez (2020), dando seguimento às teses de MD Magno, situará o papel materno nesse teatro da neurose cultural brasileira. Essa será uma personagem fundamental na construção do conceito de amefricanidade. Mais outra atribuição colonial da mulher negra será a figura da *mãe preta*, a ama-de-leite, em posição de subserviência e total dedicação aos brancos. Contudo, a mãe preta é quem dá “uma rasteira na raça dominante. [...] ela não é esse exemplo extraordinário de amor e dedicação totais como querem os brancos e nem tampouco essa entreguista [...]. Ela, simplesmente, é a mãe” (GONZALEZ, 2020, p. 88). A mulher branca parira os filhos do senhor, mas a função materna quem exercia eram as pretas: amamentar, dar banho, limpar cocô, pôr para dormir, contar história e, fundamentalmente, ensinar a falar. A entrada na linguagem é entendida pela psicanálise

lacaniana<sup>35</sup> como fator de humanização e inserção do filhote na cultura. A voz, a palavra, a língua são também instrumentos de gozo: o pequeno ser humano recém-nascido já se entretém com a língua e com a voz. Tal como ocorre com o seio, a voz pode ser objeto ora de amor, ora de ódio, ora de gozo. A prosódia materna é feitiço para o bebê, suscitando a troca, o encontro e a comunicação. Palavra a palavra a voz materna introduz a criança no mundo simbólico. Em *A imagem inconsciente do corpo* (DOLTO, 2015) lemos que, na entrada na linguagem, estão as palavras que acompanham as imagens do corpo do bebê no contato com outrem, palavras que simbolizam, portanto, uma experiência sensorial. A mulata, quando ama-de-leite, é mãe. O corpo preto objeto de gozo do pequeno senhor. É nessa medida que Lélia Gonzalez afirma o protagonismo das mulheres pretas no fundamento da língua nacional: o pretuguês:

E quando a gente fala em função materna, a gente tá dizendo que a mãe preta, ao exercê-la, passou todos os valores que lhe diziam respeito pra criança brasileira [...]. Essa criança, esse *infans*, é a dita cultura brasileira, cuja língua é o pretuguês. A função materna diz respeito à internalização de valores, ao ensino da *língua materna* e a uma série de outras coisas mais que vão fazer parte do imaginário da gente. [...] Por aí a gente entende por que, hoje, ninguém quer saber mais de babá preta, só vale portuguesa. Só que é um pouco tarde, né? A rasteira já está dada. (GONZALEZ, 2020, p. 88)

Constitui-se no Brasil um português próprio, com a incorporação de palavras e fonemas africanos, até que se faça um *negro dentre as eurolínguas*<sup>36</sup>. Em sua obra, Gonzalez irá expor o gingado de construções morfológicas e sintáticas que se consolidam de modo oficial no léxico gramatical da língua, insistindo na força constitutiva e no índice de resistência do pretuguês. A mãe preta insubmissa contrasta com a representação da ama na democracia racial: personagem que zela e obedece, utilizada para minimizar a violência da escravidão.

Em pequeno texto que propõe pensar o Édipo brasileiro justamente na condição de dupla negação de gênero e raça, Rita Laura Segato (2006) denuncia a tragédia da cena romântica a respeito da ama de leite, que busca, pelo mito do amor senhor-escrava, recalcar as violências coloniais. A autora contrasta com o exemplo mexicano, que exaustivamente inscreve a mãe Malinche<sup>37</sup> como traidora, em uma zona de ambivalência e repulsão da própria origem, sendo o

<sup>35</sup> Essa ideia acompanha a obra de Lacan, sendo presente em diferentes momentos do seu ensino, podendo ser encontrada mais bem desobrada no escrito *A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud* (LACAN, 1998).

<sup>36</sup> Em referência a Caetano Veloso na música “Meu Coco”, no álbum *Meu Coco*, de 2021.

<sup>37</sup> “É permanente na historiografia mexicana, nas artes, na literatura, na crítica literária, na antropologia e no vernáculo, a atenção dada à tortuosa ambivalência do povo mexicano a respeito do complexo resultante da mãe

povo mexicano composto por “filhos ilegítimos” da cópula entre a mãe indígena e o pai colonizador. “O exercício do poder e a submissão não são espectacularizados em cenas de gozo, e o elemento do estupro originário continua a acenar desde o passado, odioso e indefensável” (SEGATO, 2006, p.12). Denega-se pela ama de leite, simultaneamente, a violência, o trabalho de reprodução e a negritude. O sujeito do inconsciente, suposto branco maternado e amamentado pela mãe preta, emerge sob consequências idiossincráticas, efeitos de *double-bind*, um sujeito que vai ter que operar uma dupla obliteração, cuja ferocidade será nada mais e nada menos que proporcional ao apego que aí estava. Segato recorre à descrição de Luiz Felipe de Alencastro, ao comentar a fotografia de João Ferreira Villela, feita no Recife por volta de 1860, que retrata “Augusto Gomes Leal com a Ama-de-Leite Mônica”<sup>38</sup>:

O menino veio com a sua mucama. [...], inclinou-se e apoiou-se na ama. Segurou-a com as duas mãozinhas. Conhecia bem o cheiro dela, sua pele, seu calor. Fora no vulto da ama, ao lado do berço ou colado a ele nas horas diurnas e noturnas da amamentação, que seus olhos de bebê haviam se fixado e começado a enxergar o mundo. Por isso ele invadiu o espaço dela: ela era coisa sua, por amor e por direito de propriedade. [...] O mistério dessa foto feita há 130 anos chega até nós. A imagem de uma união paradoxal mas admitida. Uma união fundada no amor presente e na violência pregressa. Na violência que fendeu a alma da escrava, abrindo o espaço afetivo que está sendo invadido pelo filho de seu senhor. Quase todo o Brasil cabe nessa foto (Luiz Felipe de Alencastro apud SEGATO, 2006, p. 14).

A propriedade – tanto por posse ou locação por parte do senhor quanto o sentimento edípico com relação ao indiscriminado território do corpo materno. Do lado da maternidade postiça, o afeto coagido. Dessa ambivalência do vínculo da relação de leite decorreria não uma plurirracionalidade harmônica ou um convívio inter-racial íntimo, como querem fazer crer os que tentam romantizar este encontro: o que as análises de Segato afirmam, pelo contrário, é que racismo e misoginia, no Brasil, estão entrelaçados num gesto psíquico só: a negação da mãe com a negação da raça e as dificuldades de sua inscrição simbólica. Judith Butler (2017, p. 147) faz uso do conceito lacaniano de forclusão na medida em que seria um mecanismo de defesa do Eu que sugere uma perda antecipada, “preventiva, um luto por possibilidades não vividas”. Será sob essa perspectiva que Segato (2006, p. 16) afirmará no Édipo brasileiro uma forclusão-do-nome-da-mãe,

---

Malinche: a mãe índia, concubina, ilegítima, de toda a nação mexicana, que fora escrava, primeiro dos astecas e mais tarde dos espanhóis: a amante de Cortés. Mãe dos ‘hijos de la chingada’, violada e fértil, la Malinche fue tradutora e traidora entre o espanhol e as várias línguas indígenas do México pré-colombiano.” (SEGATO, 2006, p. 12)

<sup>38</sup> VILLELA, João Ferreira. Augusto Gomes Leal com a Ama-de-Leite Mônica. In: ENCICLOPÉDIA Itaú Cultural de Arte e Cultura Brasileira. São Paulo: Itaú Cultural, 2022. Disponível em: <https://enciclopedia.itaucultural.org.br/obra19781/augusto-gomes-leal-com-a-ama-de-leite-monica>

não apenas a rasura recalcada de algo desejado, mas sua ausência de inscrição, a entrada defeituosa no simbólico: “A forclusão da raça encarnada na mãe é fundamentalmente isso: é o acatamento da modernidade colonial como sintoma”.

Sob a colonialidade a cena familiar ganha novos personagens, não se sujeita ao triângulo edípico europeu, há sempre outros: esposa branca, que vira a outra, a mãe-preta, o senhor, o corno, o pai Macunaíma, todos os bastardos e mais: “A colônia resiste à edipianização” (AOE, p. 142). O processo de desterritorialização da máquina capitalista mundial vai do centro à periferia, da Europa para as colônias. E, quando força sobre o colonizado a tendência edipianizadora, encontra resistência. Fica evidente que o triângulo está sempre aberto. Assim, a esquizoanálise enquanto tal não propõe um programa político, e, sim, apresenta-se enquanto intervenção a evidenciar as formas de subjetivação reacionárias fascistas e promover processos esquizofrênicos revolucionários, que engendrem novas formas de singularização da subjetividade. Procura resistir à captura colonizadora dos investimentos do desejo. Para a esquizoanálise, Édipo opera uma dessas estratégias de aprisionamento das máquinas desejantes, e a tarefa necessariamente violenta de desfamiliarização do inconsciente é, ao mesmo tempo, um processo que atinge o campo social inteiro. Nesse sentido, tão precisamente, Foucault (2010, p. 106) identifica o maior inimigo e também o objetivo da esquizoanálise: “o banimento de todas as formas de fascismo, desde aquelas, colossais, que nos envolvem e nos esmagam, até as formas miúdas que fazem a amarga tirania de nossas vidas cotidianas”.

#### **1.4 ESQUIZOANÁLISE COMO MÉTODO**

Foi pela amizade que entramos na obra conjunta de Deleuze e Guattari. Percorremos brevemente os erros e esquecimentos, no campo da filosofia e da psicanálise, que *O Anti-Édipo* ocupou-se em reparar, até encontrarmos o novo conceito que o livro foi capaz de criar: máquinas desejantes. Ali, a crítica ao complexo de Édipo desenrola-se na medida em que a psicanálise o estabelece em posição de referência para as produções do inconsciente. Essas produções, segundo os autores, seriam de outra ordem, seriam maquinações moleculares. O conceito de máquina desejante é então apresentado como agente produtivo do inconsciente, enquanto o complexo de Édipo demonstra sua forma expressiva, já que é somente através de um movimento secundário que esse surge, e nunca como determinante da produção desejante. O problema da psicanálise, portanto, não está em ignorar a produção desejante do inconsciente, já que os autores reconhecem



em Freud a genialidade de elaboração quanto à natureza do desejo. O problema está em não reconhecer o caráter anedipiano dessa produção de desejo, em fazer da psicanálise a operação de codificação da subjetividade pelo triângulo edipiano.

Fomos previamente advertidas de que um conceito não existe isolado: ele advém de uma pergunta desdobrada, sem resolver ou fechar um problema, mas desenvolvendo até o limite as implicações necessárias da pergunta formulada (DELEUZE, 2001b). Sendo assim, no plano do conceito das máquinas desejanter, como teoria do inconsciente, desdobra-se a esquizoanálise:

A esquizoanálise é ao mesmo tempo uma análise transcendental e materialista. Ela é crítica, no sentido de que leva à crítica de Édipo, ou leva Édipo ao ponto de sua própria autocrítica. Ela tem o propósito de explorar um inconsciente transcendental, em vez de metafísico; material, em vez de ideológico; esquizofrênico, em vez de edipiano; não figurativo, em vez de imaginário; real, em vez de simbólico; maquínico, em vez de estrutural; molecular, micropsíquico e micrológico, em vez de molar ou gregário; produtivo, em vez de expressivo. (AOE, p. 150)

A esquizoanálise não é a negação da psicanálise – ainda que envolva, por certo, tarefas de destruição as quais percorremos: o desfazimento das reterritorializações que aprisionam os fluxos esquizo; uma faxina de Édipo, da ilusão do eu, da culpa, da castração e dos equívocos da representação. Consideramos a esquizoanálise como modo de operação, de forma que a tomamos como *práxis* ético-política que vai tender a assegurar a subversão do inconsciente em forma e conteúdo anedipianos da produção desejanter.

Ainda que se ocupe em muito de tarefas destrutivas, a esquizoanálise tem tarefas positivas fundamentais cujo desdobramento pretende assegurar a criação de novos territórios existenciais. Descobrir num sujeito a natureza de *suas* máquinas desejanter, quais são, como funcionam, com que fluxos e cadeias se conectam e, em especial, quais suas linhas de fuga, independentemente de toda interpretação. As máquinas desejanter operam por dispersão de multiplicidade e não devem confundir-se nem com as máquinas sociais nas quais o sujeito está preso, nem com as máquinas técnicas com as quais ele opera, nem mesmo com seus sonhos ou fantasmas, que ainda mantêm o desejo na esfera da representação: “Não são as linhas de pressão do inconsciente que contam, mas, ao contrário, suas linhas de fuga” (AOE, p. 449). Trata-se de um instrumento que compreende a produção de subjetividade como acontecimento sócio-histórico e que analisa as diferentes formas de captura do desejo nos modos de subjetivação dominantes. Uma estratégia de resistência às diferentes formas de captura do desejo: “A esquizoanálise, portanto, não esconde ser uma psicanálise política e social, uma análise militante” (AOE, p. 135), na justa medida em que faz “da

máquina analítica uma peça indispensável do aparelho revolucionário” (AOE, p. 113). Uma denúncia da conversão da psicanálise em clínica privada a ruminar os dramas familiares, despida de seu potencial socialmente subversivo, e em teoria estagnada e desinteressada em pensar seriamente o *socius*, como adverte Félix Guattari (2008, p. 43, trad. nossa) em entrevista de 1985: “os fatores mais singulares, os mais pessoais, são obrigados a compor-se com as dimensões social e coletiva. Quanta tolice há em imaginar uma psicogênese independente de determinações contextuais. É, porém, o que fazem psicólogos e psicanalistas”<sup>39</sup>.

No nosso trabalho tomamos a provisória definição de Félix, em suas *Cartografias Esquizoanalíticas*, de que a esquizoanálise pode ser entendida como “a análise da incidência dos agenciamentos de enunciação sobre as produções semióticas e subjetivas, em um contexto problemático dado”<sup>40</sup> (GUATTARI, 1989, p. 28, grifos no original, trad. nossa), a fim de amplificarmos um projeto analítico anticolonial. Pensar a tese como operação clínico-política, abrindo uma cartografia da história colonial, permitindo a desterritorialização da narrativa edipiana do sujeito, a abertura de uma topografia que não force a metaforização do familismo patriarcal capitalista, encerrado em identificações da cena colonial constitutiva do eu, a tal ponto que possamos pensar e mapear no *socius* algumas linhas de fuga do desejo no Brasil.

Inspiramo-nos no rigor da esquizoanálise em sua expressão em *Cartografias Esquizoanalíticas* (1989), obra densa em que Guattari apresenta um diagrama quádruplo confeccionado como mapa de rotas de fuga do buraco negro neoliberal. Interessado no deslocamento da problemática analítica para agenciamentos de enunciação capazes de forjar ideias e propostas inéditas, Guattari (1989, p. 40) elabora uma cartografia em quatro dimensões analíticas: fluxos de materiais e signos, *phylum* maquínico abstrato, territórios existenciais e universos incorporais. Nessa obra, sem tradução para o português e pouco difundida no Brasil, de poucas e há muito esgotadas editorações internacionais, cruzam-se em insistência rítmica esses quatro domínios heterogêneos: a dimensão das qualidades estéticas (forma, cor, ritmo, timbre, tom, intensidade); o corpo com sua experiência sensível (agarrar, devir, angústia, êxtase); o mundo social das coisas, energias e signos (instituições, projetos, construções, conflitos); e o domínio

---

<sup>39</sup> No original: “Los factores más singulares, los más personales están obligados a componerse con las dimensiones sociales y colectivas. Cuánta tontería hay en imaginar una psicogénesis independiente de las determinaciones contextuales. Es, sin embargo lo que hacen los psicólogos, los psicoanalistas”.

<sup>40</sup> Tradução nossa, no original: “l’analyse de l’incidence des Agencements d’énunciation sur les productions sémiotiques et subjectives, dans un contexte problématique donné”.

conceitual das ideias (lógica, diagramatismo, invenção, reflexividade). Gestos, afetos, signos e partículas assignificantes compõem as análises. Num texto em que a estética é assumida como dimensão intrínseca e patente da singularização, com efeitos discursivos, tecnológicos e filosóficos, a arte se concebe como ação política, deslocando-se de uma posição transcendente ou mítica.

Seria ingênuo querer aqui desdobrar e redobrar o quadrilátero desenhado por Félix, de forma que o conjuramos pela operação esquizoanalítica de seu diagrama, que tenta mapear não apenas os discursos latentes e as possibilidades de enunciação, como também situações materiais e problemáticas exemplares que extraem a subjetividade de seu caos, que serão chamadas de “máquinas abstratas”. Dessa forma, Guattari mostra, além dos discursos majoritários de poder quanto à coerção, também como pessoas e grupos articulam expressões originais com outros numa multiplicidade de elementos, de modo a resistir, criar e propor alternativas; como singularidades encontram meios de escapar, apesar das forças normalizadoras que são continuamente exercidas sobre elas pela sociedade capitalista. Tal qual a psicanálise – ferramenta que acompanha a constituição da subjetividade – a esquizoanálise nos aparece como uma leitura intensiva capaz de transformar o modo de ser, tendo como diferencial, conforme anunciado por Foucault, um estado de alerta e espreita aos traços do fascismo em nós. Em diálogo com Parnet, Deleuze irá condensar esse perigo, atentando para “um longo trabalho que não se faz apenas contra o Estado e os poderes, mas diretamente sobre si” (DELEUZE; PARNET, 1998, p. 112). Assim, diante desse alerta, na pesquisa que desenvolvemos, tendo a esquizoanálise como tema, método e objeto, reconhecemo-nos no duplo desafio identificado por Paula (2021, p. 560):

primeiro a quebra do eurocentrismo, que implica em descentrar a própria Europa, desmontando uma suposta unidade europeia, encontrando suas fissuras e seu pensamento marginal, não totalizante e não universalizante, uma Europa selvagem que resiste à dominação da soberania capitalista. O segundo movimento é diferenciar-se dessa Europa mesmo que descentrada, tomando o pensamento Europeu selvagem como aliado, mas não como modelo, produzindo um contravetor que permite sulear nosso modo americano de pôr os problemas do sistema-mundo a partir de uma perspectiva que só nós podemos fazer.

## **2. TERRA E ANTROPOFAGIA**

Santo Amaro da Purificação, ~1948.<sup>41</sup>

Aprendemos desde a infância que o Brasil foi descoberto pelo navegador português Pedro Álvares Cabral a 22 de abril de 1500. Todos os outros países da América consideram-se suficientemente descobertos em conjunto por Cristóvão Colombo em 1492. O Brasil, no entanto, teve que ser descoberto depois, separadamente. Quando menino, em Santo Amaro da Purificação, na Bahia, eu já perguntava: “Por quê?”.

Podiam dizer-nos, por exemplo, que Colombo não passou das ilhas da América Central e que o continente propriamente dito só veio a ser alcançado, pelos portugueses, oito anos depois; ou então que Cabral descobriu a existência da América do Sul, de que os espanhóis não teriam a menor ideia; mas não: contam-nos que o Brasil apareceu como um continente independente ou uma ilha descomunal no meio do Atlântico Sul, para surpresa dos navegadores lusitanos que, querendo costear a África para chegar às “Índias”, afastaram-se demasiadamente para oeste. Que esse acontecimento histórico tão mal definido seja situado com tanta exatidão na metade do segundo milênio da nossa era só estimula a produção de uma autoconsciência nacional a um tempo inconsistente e exagerada. Os Estados Unidos são um país sem nome – América é o nome do continente onde, entre outros, os estados de colonização inglesa se uniram, e a mera designação da união desses estados não constitui uma nomeação –, o Brasil é um nome sem país. Os colonizadores ingleses deixaram a impressão de ter roubado o nome geral do continente para o país que fundaram. Os portugueses não parecem ter chegado a fundar um país propriamente, mas deram um jeito de sugerir que não aportaram a uma parte da América e sim a uma totalidade absolutamente outra a que chamaram de Brasil.

---

<sup>41</sup> Caetano Veloso (2017, pp. 47-48) em *Verdade Tropical*, publicado pela primeira vez em 1997.

## 2.1 OLHAR PARA A TERRA: GEOGRAFIA E PENSAMENTO

Ainda menino, em Santo Amaro da Purificação, Caetano Veloso estranha o achamento por parte dos portugueses de uma desconunal ilha no Atlântico Sul, que desde muito cedo vai produzir uma narrativa de si a descolar-se da América e ganhar nome próprio. Do não-ingênuo ato dos navegadores portugueses, Caetano já atenta para seus efeitos de produção de uma autoconsciência nacional a um tempo *inconsistente e exagerada*. As análises do músico e pensador encontrarão ressonância na filosofia dos franceses que transversaliza esta escrita: o autor de *Verdade Tropical*, a seu modo, confirma que a geografia não se contenta em fornecer matéria e lugar por sobre os quais a história se faz (QPh). Pela nomeação Brasil, esse ambiente aparta-se um pouco da América. Reconhecemos aí, na atribuição de nome, um ato de violência. Estabelecer um nome como ato colonial sobre a terra, uma maneira de efetivar controle e domínio sobre o espaço (HAESBAERT, 2010). Em seus estudos a respeito do simbólico, Bourdieu (1989) irá enfatizar que o ato simbólico de dar nome à terra marca um monopólio e faz ver toda uma representação de mundo a partir de uma posição de autoridade.

Com o nome América simultaneamente homogeneiza-se uma área que se estende de norte a sul cerca de 15 mil quilômetros e marca-se a diferença, perante as metrópoles europeias, de uma territorialidade própria. Em 1856 a distinção entre uma América Anglo-saxônica e outra Latina será enunciada por José Maria Torres Caicedo, com seu poema *Las Dos Américas*: “A raça da América Latina, à frente tem a raça saxônica, inimiga mortal que já ameaça destruir sua liberdade [...]. A América do Sul está chamada a defender a liberdade genuína, a nova ideia”<sup>42</sup>. Fazendo ainda referência a uma eurolíngua, a expressão destaca pela ausência o poder de enunciação dos diferentes grupos sociais do continente, a hegemonia dominante eurocêntrica e o epistemicídio indígena e africano dos indivíduos escravizados.

Os povos que viviam na parte de mundo conhecida hoje como América Latina atribuíam múltiplos nomes próprios às regiões em que viviam. Estima-se que, antes da chegada dos invasores europeus, havia no continente entre 57 e 90 milhões de habitantes<sup>43</sup>, que se distinguiam entre

---

<sup>42</sup> Tradução nossa. No original: “*La raza de la América latina, Al frente tiene la sajona raza, Enemiga mortal que ya amenaza Su libertad destruir [...] La América del Sur está llamada A defender la libertad genuina, La nueva idea*”. Disponível em: <https://www.filosofia.org/hem/185/18570215.htm>

<sup>43</sup> A principal referência da população indígena na época dos primeiros contatos com os europeus remete ao trabalho do geógrafo norte-americano William M. Denevan (1976). Em documento elaborado em 2015 pela Comissão Econômica para a América Latina e o Caribe (CEPAL), órgão das Nações Unidas (ONU), é apresentado relatório

guarani, tupinikin, kaiapó, maia, kuna, chibcha, aymara, ashaninka, kaxinawa, tikuna, terena, quéchua, karajás, krenak, mapuche, yanomami, xavante entre tantos outros povos. Atualmente, como estratégia de automeação, alguns povos ameríndios têm usado Abya Yala ao referirem-se ao continente que habitam. Abya Yala, expressão na língua do povo Kuna, originário da Serra Nevada no norte da Colômbia e hoje habitante da costa do chamado Panamá, pode ser traduzida como “Terra Madura, Terra Viva ou Terra em florescimento”. Em verbete na Enciclopédia Latino-americana, Carlos Walter Porto-Gonçalves apresenta brevemente a constituição da Coordenação Continental das Nacionalidades e Povos Indígenas de Abya Yala:

como espaço permanente de enlace e intercâmbio, onde possam convergir experiências e propostas, para que juntos enfrentemos as políticas de globalização neoliberal e lutemos pela liberação definitiva de nossos povos irmãos, da mãe terra, do território, da água e de todo patrimônio natural para viver bem. Pouco a pouco, nos diferentes encontros do movimento dos povos originários o nome *América* vem sendo substituído por *Abya Yala* indicando assim não só outro nome, mas também a presença de outro sujeito enunciativo de discurso até aqui calado e subalternizado em termos políticos: os povos originários. (PORTO-GONÇALVES, 2006)

Nesse cenário, a expressão *povos originários* ganha consistência entre alguns autores, ao demarcar a generalização eurocêntrica que atravessa a expressão *índios*. Rivera Cusicanqui (2018) entende essa expressão como um processo de recolonização, porquanto funciona pelo ocultamento dos projetos de contemporaneidade indígena. Enquanto originário, o indígena é deslocado para um lugar tanto na história como no presente, tendo negada a sua coetaneidade, remetido a uma imagem primitiva e idílica que o autoriza à existência sob as categorias da colonialidade, de um “modo tradicional”. No debate das noções andinas se elabora uma crítica aymara quanto à nomeação, passando pela leitura iconográfica do trabalho do cronista e artista Waman Puma de Ayala, identificando ali que a cena colonial diminui o tamanho dos personagens indígenas e aumenta os colonizadores. A opressão através da escala das imagens constitui uma textualidade expressa pela palavra *jisk’achaña*, que se traduz como uma diminuição associada à servidão e à humilhação.

O ato de nomeação América é assim lido como estratégia de rompimento dos laços dos povos indígenas com o território, de erradicação de relações outras entre terra, humanos e não-humanos, diferentes daquelas da lógica colonial, da propriedade privada e da hierarquia de domínio sobre a natureza, em resumo: do atravessamento das relações com a terra pelo controle

---

afirmando que, 130 anos depois da invasão, essa população havia diminuído em 90%, a população indígena do Caribe tendo sido quase exterminada em menos de meio século (CEPAL/ONU, 2015).

do Estado. Abya Yala é uma das formas possíveis de auto-designação encontrada para uma retomada da terra, remetendo a uma ancestralidade das entranhas da terra, de um tempo não-linear em que o porvir está no passado, de modo que a ancestralidade não seja uma designação essencialista, já que o vício de uma matriz do modelo ideal é a forma do pensamento colonial, ocidental-moderno.

Ocupando-se de estudar as Américas, Glissant (2005) inicia diferenciando-a em três: aquela dos povos autóctones, que chama Meso-América; aquela dos que chegaram da Europa e esforçaram-se por replicar aqui os hábitos de seus países de origem, a Euro-América; e a América da crioulização, a Neo-América. Uma divisão que até encontra referências centrais em alguns países e regiões, mas que, e isso é o mais importante, não tem fronteiras, “pois existem imbricações entre essas três Américas” (GLISSANT, 2005, p. 16). O fundamental em Glissant é a afirmação de que, no povoamento do continente, dado pelas vias da opressão e do desapossamento perpetrados pelos diversos sistemas escravocratas, a experiência cultural não sai inalterada, enquanto o continente resiste sem replicar a metrópole. Fanon reforça essa perspectiva quando analisa como a terra e os corpos são trazidos à cena no processo colonial sob formas violentas de inscrição, por meio das quais se estabelecem as relações de poder, bem como as estratégias de resistência.

Lélia Gonzalez, filósofa e antropóloga brasileira, irá desenvolver ainda outra nomeação para o território Brasil, no adensamento das proposições de MD Magno e Betty Milan, que se encontram com Caetano Veloso ao ver o país apartado do continente: “[o Brasil] é uma América Africana cuja latinidade, por inexistente, teve trocado o T pelo D para, aí sim, ter o seu nome assumido com todas as letras: Améfrica Ladina” (GONZALEZ, 2020, p. 127). Amefricanidade será uma proposta de perspectiva ontológica anticolonial na qual situam-se as lutas e alianças entre os povos da diáspora africana e os povos ameríndios, evidenciando a resistência e criação daqueles que foram racializados e explorados, os *damnés*, para aludir aos condenados da terra, de Frantz Fanon (1968).

Levantamos aqui a discussão da nomeação porque ela não nos é alheia, a reconhecemos a marca de diferença do Brasil dentre os demais países latino-americanos, daí sua localização como Améfrica Ladina. Compreendendo um Brasil que se engata com Abya Yala. Falamos Brasil sem recair em um nacionalismo. O Brasil não é uma coisa pronta, falar e fazer Brasil, não revelar uma brasilidade essencial. Queremos falar de um pensamento na medida em que ocorre sobre um plano



de imanência que é pré-filosófico, povoado de Brasil, povoado de Abya Yala, amefricano, que se desdobra numa relação filosófica com a não-filosofia e que entende esse encontro como contingente, dependente dessa conexão de componentes, que poderia ter sido outra. Uma geografia dos avizinhamentos, que desmonta a causalidade, geografia que

arranca a história do culto da necessidade, para fazer valer a irredutibilidade da contingência. Ela a arranca do culto das origens, para afirmar a potência de um ‘meio’; o que a filosofia encontra entre os gregos, dizia Nietzsche, não é uma origem, mas um meio, um ambiente, uma atmosfera. (QPh, p. 125)

Exploramos o Brasil-meio, o Brasil-atmosfera que a esquizoanálise encontra ou inventa para se reterritorializar. Brasil geografia de circunstâncias e contingências prévias ao pensamento. Esperamos traçar mapas que façam ver o campo de relações intensivas que caracteriza esse meio e as condições para a emergência de um pensamento novo. Essa é a afirmação radical frente ao questionamento “qual a relação do pensamento com a terra?” (QPh, p. 84). As desmontagens da perspectiva filosófica kantiana, do idealismo transcendental e da dialética hegeliana sujeito-objeto, presentes desde as primeiras obras de Deleuze<sup>44</sup>, reafirmam a dispensa de verdades universais ou de um pensamento que recaia sobre o sujeito. Declinamo-nos antes por afecções que nos forcem a pensar, um campo de experimentação que supõe as forças do caos, de onde emergem as condições de instauração de um plano de imanência infinito e absoluto. E o plano onde todas essas forças se somam e se cruzam é a Terra, Geo, Gaia, Pachamama, Aiyé. A grande territorializante e desterritorializada. Em seus movimentos sísmicos, o solo absoluto no qual as forças se cruzam. Reconhecer que uma terra engata máquinas de produção de subjetividade é também romper com qualquer pretensão de cisão entre natureza e cultura. Pensamos desde a inseparabilidade terra-homem, natureza-cultura.

Se já na obra de 1962 Deleuze (2018c) começa a traçar uma nova imagem do pensamento, que rompe com o transcendente para despontar o imanente, será em 1990, agenciado a Guattari, desde sua velhice como *soberana liberdade*<sup>45</sup>, e em função dela, que ele afirmará que a filosofia se diz de uma terra e de um povo, de tal forma que Nietzsche teria sido o primeiro filósofo a expressar uma *geofilosofia*, ao buscar determinar o caráter nacional das filosofias francesa, inglesa

---

<sup>44</sup> Ver mais em *Nietzsche e a filosofia*, capítulo: “Uma Nova Imagem do Pensamento” (DELEUZE, 2018c).

<sup>45</sup> ““Há casos em que a velhice dá, não uma eterna juventude mas, ao contrário, uma soberana liberdade, uma necessidade pura em que se desfruta de um momento de graça entre a vida e a morte, todas as peças da máquina se combinam para enviar ao porvir *um dardo* que atravesse as eras” (QPh, p. 7).

e alemã (QPh). Deleuze e Guattari interrogavam-se pelo que, afinal de contas, haviam feito a vida toda. *O que é a filosofia?* envia um dardo que atravessará eras de filosofia, de ciência e de arte. Apresenta-nos como porvir uma terceira reterritorialização da filosofia, depois das duas já feitas (sobre os gregos e sobre o Estado-nação), que é sobre *um novo povo e uma nova terra*. Os autores já anunciavam que “esse povo e essa terra não serão reencontrados em nossas democracias”, tratando-se de uma raça que “não se pretende pura, mas uma raça oprimida, bastarda, inferior, anárquica, nômade, irremediavelmente menor – aqueles que Kant excluía das vias da nova Crítica...” (QPh, pp. 104-105). A filosofia que lhes interessa é aquela que escutou Zaratustra:

o super-homem é o sentido da terra. Que a vossa vontade diga: o super-homem *seja* o sentido da terra! eu vos imploro, irmãos, *permanecei fiéis à terra* [...]uma vez a ofensa a deus era a maior das ofensas, mas deus morreu, e com isso morreram também os ofensores. Ofender a terra é agora o que há de mais terrível, e considerar mais altamente as entranhas do inescrutável do que o sentido da terra! (NIETZSCHE, 2011, p. 14)

Afirmação da Terra. Geofilosofia. Não se fala mais de Deus, e nem mais do homem, o humano, o sujeito moderno do conhecimento. Fala-se índio. Pensamento e pensador tornando-se e não parando de tornar-se índio, de forma que o índio se torne ele mesmo outra coisa que não aquela nomeada pelo homem: “O filósofo deve tornar-se não-filósofo, para que a não-filosofia se torne a terra e o povo da filosofia. [...] O povo é interior ao pensador porque é um ‘devir-povo’, na medida em que o pensador é interior ao povo, como devir não menos ilimitado” (QPh, p. 105). Numa subversão da sujeição, Viveiros de Castro (2006) afirma que, *no Brasil, todo mundo é índio, exceto quem não é*. A indianidade aludindo a um certo modo de devir, um movimento infinitesimal incessante de diferenciação, não um atributo estabilizado ou quiddidade identitária. Em diálogo com a psicanálise, pensar o tornar-se índio como “uma gigantesca ab-reação<sup>46</sup> coletiva [...]. Uma carnavalização étnica. O retorno do recalcado nacional” (VIVEIROS DE CASTRO, 2006, p. 6).

Quando alude ao Brasil como “um nome sem país”, Caetano Veloso (2017, p. 4) toma como tarefa a construção de uma nova terra em devir. Teremos aí o Brasil da Tropicália. Em uma noite de 1967, ele sobe ao palco acompanhado de um grupo de rock argentino chamado Beat Boys,

---

<sup>46</sup> Abreação é um conceito da primeira fase da teoria freudiana, desenvolvido junto a Josef Breuer, relacionado à gênese da histeria (FREUD, 1893/1996) e entendido como “descarga emocional pela qual um sujeito se liberta do afeto ligado à recordação de um acontecimento traumático, permitindo assim que ele não se torne ou não continue sendo patogênico. A ab-reação, que pode ser provocada no decorrer da psicoterapia, principalmente sob hipnose, e produzir então um efeito de catarse, também pode surgir de modo espontâneo, separada do traumatismo inicial por um intervalo mais ou menos longo” (LAPLANCHE; PONTALIS, 2001, p. 1).

“rapazes de cabelos muito longos portando guitarras maciças e coloridas [que] representava de modo gritante tudo o que os nacionalistas da MPB mais odiavam e temiam” (VELOSO, 2017, p. 169). Desobrigado de qualquer pureza, o movimento tropicalista vai engendrando um país para essa ilha Brasil, que eternamente paira a meio milímetro do chão da América. Preenchendo de país esse nome Brasil, Oiticica (1986) identifica sua obra *Tropicália* como uma tentativa consciente de caracterizar uma estética verdadeiramente brasileira, característica e forte, a qual demandaria a absorção antropofágica das heranças culturais malditas europeia e americana por aquelas que seriam as únicas significativas: a negra e índia da nossa terra. “Assimilar sob espécie brasileira a experiência estrangeira e reinventá-la em termos nossos, com qualidades locais iniludíveis que dariam ao produto um caráter autônomo” (CAMPOS, 2003, pp. 35-36). Com a afirmação da terra, retornamos o olhar à curiosidade que mobilizou nossa empreitada: a profusão de esquizoanalistas no Brasil, que provocara inclusive espanto entre filósofos e pensadores estrangeiros, em especial os franceses, conterrâneos da invenção desse conceito.

## **2.2 O CENÁRIO DE AGENCIAMENTOS: BRASIL EM ANOS DE CHUMBO**

Brasil, 1968. Em meio à ditadura civil-militar em vigor desde 1964, estudantes e trabalhadores estão protagonizando movimentos de resistência. A União Nacional dos Estudantes (UNE) segue atuando na ilegalidade e sendo violentamente reprimida pela polícia: uma das manifestações no Rio de Janeiro resulta na morte do estudante Edson Luís Lima Souto. A resposta é imediata: o enterro do jovem estudante transforma-se em um dos maiores atos públicos contra a repressão; missas de sétimo dia são celebradas em quase todas as capitais do país, seguidas de passeatas que reúnem milhares de pessoas. O congresso nacional da UNE, convocado para outubro daquele ano, é descoberto e invadido pela polícia, que prende os estudantes.

Os trabalhadores, articulados pelos sindicatos, também estão em movimento, e duas greves importantes marcam o ano: Contagem, em Minas Gerais, e Osasco, em São Paulo, dois dos principais centros industriais e metalúrgicos do país. O grande movimento de resistência dos operários à política econômica do regime ditatorial mobiliza mais de 20 mil operários grevistas, sendo dura e violentamente reprimido pela polícia. A resposta do Estado aos movimentos de contestação do regime é a emissão, pelo presidente Artur da Costa e Silva, do Ato Institucional número 5, dando início ao que viria a ser conhecido como os “Anos de Chumbo” da ditadura no país. O AI-5 resultou na perda de mandatos de parlamentares contrários aos militares, intervenções

ordenadas pelo presidente nos municípios e estados e também na suspensão de quaisquer garantias constitucionais, o que preparou a institucionalização da tortura como instrumento do Estado.

As elites coloniais brasileiras fixavam o olhar na metrópole e não era diferente, em certa medida, no terreno psicanalítico: importaram-se as escolas francesa e inglesa, seu nacionalismo, à procura de um “prestígio da marca, como numa franquía”, afirma Leopold Nosek<sup>47</sup>. A cisão do Brasil em relação à América Latina, apontada por Caetano, reflete-se também na institucionalização da psicanálise no continente, evidenciando-se quando, no Brasil, as instituições psicanalíticas assumem uma postura “apolítica” a respeito da ditadura militar, a tal ponto que, diferentemente da Argentina, por exemplo, a ditadura aqui não lista a psicanálise entre seus inimigos. A esse respeito, na obra *Guardiães da ordem: uma viagem pelas práticas psi no Brasil do “milagre”*, Cecília Coimbra (1995) fará uma preciosa historiografia sobre as práticas psi brasileiras nos anos 1970 e 1980 em São Paulo e no Rio de Janeiro. Ela dirá que, naquele período, estava presente e difundida uma crença no descolamento social da clínica, fosse nas instituições analíticas oficiais, fosse entre muitos psicanalistas e psicólogos:

Num contexto político onde grassa a censura, o terror nos mais variados espaços, o medo e o “desbunde”, em que os projetos de ascensão social tornam-se prioritários, no qual o intimismo predomina em detrimento do público e o familiarismo é a tônica, esta forma de pensar uma prática clínica é hegemônica. Uma clínica que nada tem a ver com o mundo, mas com uma assepsia fastigiosa, com uma total desvinculação de qualquer tipo de implicação, de transversalidade. (COIMBRA, 1995, p. 67)

No seu livro, Coimbra resgata, denuncia e produz memória de casos silenciados nos “buracos negros” dessa história. Entre eles, o caso de Amílcar Lobo Moreira da Silva, que, em novembro de 1968, inscreve-se como candidato à formação analítica na Sociedade Psicanalítica do Rio de Janeiro (SPRJ), filiada a IPA. Em fins de 1969, forma-se em Medicina, presta serviço militar no Exército e, no início de 1970, passa a servir no DOI-CODI/RJ, sob o codinome de Dr. Carneiro, tendo como função “atender” presos políticos antes, durante e depois das sessões de tortura: “Amílcar Lobo ‘acompanha’ o terror que se abate sobre o país fazendo parte eficaz de sua engrenagem. Antes, durante e depois!” (COIMBRA, 1995, p. 99).

Em 1969, enquanto o Dr. Carneiro segue seu percurso em psicanálise junto à SPRJ, para tornar-se analista filiado à IPA, Hélio Pellegrino, membro associado da SPRJ, é preso, enquadrado na Lei de Segurança Nacional. Na época, Pellegrino solicita à SPRJ um documento para auxiliar

---

<sup>47</sup> Entrevista disponível em: <http://www.fepal.org/entrevista-leopold-nosek/>

no seu processo, apoiando o argumento de que “sua prisão poderia causar ansiedade aos seus pacientes”. O documento é negado, a SPRJ alega não interferir em assuntos políticos. Em 1973, a Dra. Helena Besserman Vianna, analista vinculada à Sociedade Brasileira de Psicanálise do Rio de Janeiro (SBPRJ), articula denúncias públicas contra Amílcar Lobo, que a SPRJ e a IPA concluem ser calúnias e difamações. Helena Besserman Vianna perde seu registro profissional e passa a ser perseguida pelos militares. Hélio Pellegrino e Eduardo Mascarenhas cobram uma postura da instituição e são expulsos. Somente na década de 1980, após pressões alavancadas por Elisabeth Roudinesco na França, é que o nome do torturador será retirado da lista de afiliados da IPA.

A chegada ao Brasil dos pensamentos que efervesciam na França após maio de 1968, sua postura crítica frente a uma psicanálise familista, sem abrir mão de produzir uma análise do desejo que percorre o social, parecia encontrar ressonâncias em um país vivendo sob regime militar. Engatava-se. Aqui também as massas não haviam sido enganadas para apoiar ditaduras. Elas quiseram. Muitas pessoas efetivamente desejaram e desejam se identificar à mão que bate, explora, que faz sofrer o outro. Entretanto, o desejo é revolucionário e não cessa. *O Anti-Édipo* encontrou interlocutores que vinham resistindo às forças repressivas e disseminou-se em diversas áreas, incluindo a psicologia e na psicanálise, em especial com a tomada da esquizoanálise enquanto dispositivo clínico-político.

A coletânea *Gilles Deleuze: uma vida filosófica*, organizada por Éric Alliez, reúne ensaios sobre o filósofo francês, em sua maioria conferências realizadas no Rio de Janeiro e em São Paulo em 1996 pelo Colégio Internacional de Estudos Filosóficos Transdisciplinares. Entre as contribuições de campos disciplinares diversos e contextos culturais e filosóficos contrastantes, que têm em comum a profunda empatia intelectual de seus autores pela obra de Deleuze, encontramos o texto de Suely Rolnik *Esquizoanálise e Antropofagia*, que inicia com uma citação de François Regnault: “Talvez só Deleuze e Guattari tenham praticado essa esquizoanálise, e talvez alguns de seus leitores [...]. Atribuir-lhe a praça pública [...] teria sido territorializá-la” (François Regnault apud ROLNIK, 2000, p. 451). No texto, Rolnik discute o quadro de reverberação da filosofia francesa de Deleuze e Guattari no Brasil, que, em certa medida, destoa e corrobora a afirmação de Regnault acerca da situação desse pensamento, tendo em vista que, já nos anos 70, a esquizoanálise encontrara um solo fecundo nas práticas clínicas locais brasileiras, principalmente as psicanalíticas, que vieram se multiplicando desde então. O meio acadêmico hoje

prolifera trabalhos que discutem diretamente a temática da esquizoanálise, bem como grupos de pesquisa no país, e por toda América Latina, dedicados aos estudos contemporâneos a partir de Deleuze e Guattari em campos muito além da psicologia e da psicanálise, como a arte, o cinema, a comunicação, a arquitetura, entre outros. Fora da academia, a análise institucional e as práticas no interior da clínica com inspiração nas produções de Deleuze e Guattari também multiplicam, concomitantes a ofertas de formação e especialização em esquizoanálise.

De volta ao texto de Rolnik, encontraremos ali o lançamento de uma hipótese explicativa para o fértil encontro esquizoanálise-Brasil, o estabelecimento de uma relação entre a concepção de subjetividade expressa em *O Anti-Édipo* e o que, para a autora, seria um dos princípios constitutivos das subjetividades no Brasil: “o antropofágico”. Rolnik reinterpreta, para a esfera da subjetividade, aquilo que o Movimento Antropofágico apontara no domínio da estética e da cultura brasileiras. Tanto os antropófagos quanto Deleuze e Guattari teriam apostado em uma crítica contundente aos modos de subjetivação subordinados ao regime identitário e ao modelo da representação. A hipótese levantada sobre as causas da proliferação da esquizoanálise no Brasil faz ressonância direta com a curiosidade que nos lançou à pesquisa. Fazemos então uma paragem, que não é cessação de movimento, mas mergulho intensivo.

### **2.3 DIMENSÃO MAQUÍNICO-ANTROPOFÁGICA**

A busca à beleza que dá nome à *Belle Époque* fora posta diante do horror dos combates da Primeira Guerra Mundial, da violência das metrópoles e do plúmbeo da industrialização. A cena cultural efervescia em concomitância ao desenvolvimento material do mundo ocidental: os cabarés e o telégrafo, o cancan e o telefone, o cinema e a locomotiva. As leituras socialistas e anarquistas circulavam entre a classe trabalhadora, operários alinhavam greves, colônias produtoras de matéria-prima e consumidoras de produtos industrializados reivindicavam independência. As vanguardas artísticas rejeitavam as convenções e contrastavam a euforia com a intimidade, o isolamento e o cansaço. Na filosofia, a crítica ao racionalismo, em especial à dialética hegeliana, encontrava amplo desenvolvimento na filosofia por Friedrich Nietzsche e, no tocante à subjetividade, por Sigmund Freud, em sua elaboração do inconsciente.

O continente do progresso, da ciência e da racionalidade perdera força e desde a deflagração do conflito da Primeira Guerra Mundial. Valores e paradigmas que, até o início do século XX, colocavam a Europa no topo de uma ilusória hierarquia civilizatória, mitigaram sua

relevância. O Brasil, saído de uma participação ligeira na grande guerra e vivendo uma greve de 70 mil operários<sup>48</sup>, experimenta nas artes um nascente modernismo de desapropriação das formas e marcado principalmente pela experimentação. Encontra-se, entretanto, a reação de um conservadorismo nacionalista, apegado às artes europeias e temeroso do novo, da diferença, do anormal. No final de 1917, Anita Malfatti inaugura o modernismo brasileiro despertando *curiosidade, ódio e entusiasmo* com sua exposição, realizada em São Paulo (ANDRADE, 1944). A força de seus quadros é sentida e mobiliza reações no setor conservador, o que acaba não só por confirmar a *revelação do novo e a convicção da revolta* presente nas obras, como a misoginia que domina o campo das artes (ANDRADE, 1944). Pávido, Monteiro Lobato, que já era nome consolidado na literatura e no jornalismo, publica uma crítica severa à exposição, desqualificando as obras e o movimento modernista. O provincianismo nacionalista teme toda alteridade. Em *Paranoia ou Mistificação*<sup>49</sup>, Lobato (1917) faz uma comparação a fim de depreciar as obras de Anita Malfatti, ao assemelhá-las às ilustrações “que ornam as paredes internas dos manicômios”, dando a estas últimas ainda uma vantagem em relação às da modernista, pois ao menos seriam sinceras, por serem um “produto ilógico de cérebros transtornados pelas mais estranhas psicoses”. Para o entusiasta eugenista, autor de *Caçadas de Pedrinho*, “futurismo, cubismo, impressionismo e *tutti quanti* não passam de outros tantos ramos da arte caricatural” que não mereceriam ser reconhecidos como arte. Nesse cenário de disputas éticas evidentes, os modernistas refletiam sobre a realidade brasileira e o desejo de renovar a cultura do país. A exposição de Malfatti foi marco fundamental do movimento e deu início à preparação da Semana de Arte Moderna, ocorrida em 1922 no Teatro Municipal da cidade de São Paulo.

Como desenrolar do modernismo no país, em 1928, na sala de estar de outro grande “de Andrade” Oswald proferiu pela primeira vez o seu Manifesto Antropófago (2017), misturando, “numa só torrente de imagens e conceitos, a provocação polêmica à proposição teórica, a piada às ideias, a irreverência à intuição histórica, o gracejo à intuição filosófica” (NUNES, 1990, p. 15). O antropofágico, o canibal dos tupinambás, que não é um modo bárbaro de alimentação, que reduz

---

<sup>48</sup> No ano de 1917, o movimento operário brasileiro se fortaleceu. Em julho daquele ano, 70 mil trabalhadores urbanos paralisaram na cidade de São Paulo, numa greve geral que reivindicava melhores condições de trabalho e aumento salarial. O movimento foi duramente reprimido e, após 30 dias, os trabalhadores retomaram seus postos, com um aumento salarial negociado.

<sup>49</sup> LOBATO, Monteiro. *Paranoia ou Mistificação*. In: *O Estado de São Paulo*, edição da noite, São Paulo. 20 dez. 1917. O artigo tinha um título meio inosso, “A propósito da exposição Malfatti”, na coluna Artes e Artistas. A tradição, no entanto, consagra o título que aqui usamos.

um semelhante à comida, mas a devoração ritual do inimigo para assumir o seu nome, tornar-se o inimigo, tornar-se outro, que já não é o mesmo que o inimigo, nem o mesmo que a si antes disso.

O ato inaugural da Antropofagia maiúscula de Oswald deu-se em 1956, quando comemos o Bispo Sardinha. A Europa toma conhecimento das práticas indígenas antropófagas, em especial com a difusão dos relatos etnográficos *Duas viagens ao Brasil*, de Hans Staden (2020), publicado originalmente na Alemanha em 1557; e *As incríveis aventuras e estranhos infortúnios de Anthony Knivet: memórias de um aventureiro inglês que em 1591 saiu de seu país com o pirata Thomas Cavadish e foi abandonado no Brasil, entre índios canibais e colonos selvagens* (KNIVET, 2007), publicado na Inglaterra em 1652, em que são narradas diferentes desventuras de aprisionamento, quase devoração, convívio, libertação e resgate pouco antes da execução.

Veio então um ancião e pediu a ele que pensasse em todas as coisas que prezava e que se despedisse delas pois não as veria mais. Em seguida veio um jovem vigoroso, com os braços e o rosto pintados de vermelho, e disse ao português: “Estás me vendo? Sou aquele que matou muitos do teu povo e que vai te matar.” Depois de ter dito isso, ficou atrás do português e bateu-lhe na nuca de tal forma que o derrubou no chão e, quando ele estava caído, deu-lhe mais um golpe que o matou. Pegaram então um dente de coelho, começaram a retirar-lhe a pele e carregaram-no pela cabeça e pelos pés até as chamas da fogueira. (KNIVET, 2007, p. 120)

Os relatos com crueza de detalhes e ilustrações impactantes difundiam-se na Europa, sustentando um imaginário do selvagem bárbaro animalizado e vivificando justificativas às violentas incursões coloniais de extermínio e catequização. O argumento de Oswald de Andrade que irá sustentar sua Antropofagia passa em muito pela compreensão do ritual antropofágico não apenas como prática cultural, mas expressão de outra cosmovisão, que não se prestaria a uma interpretação moral, e uma operação metafísica de “transformação do tabu em totem” (ANDRADE, 1978, p. 77). Ainda no século XVI, Michel de Montaigne irá denunciar a hipocrisia católica ao julgar bárbaros os canibais enquanto se mantinha cega às crueldades em seu próprio solo, onde bruxas eram levadas vivas às fogueiras:

Estimo que é mais bárbaro comer um homem vivo do que comer depois de morto; e é pior esquartejar um homem entre suplícios e tormentos e o queimar aos poucos, ou entregá-lo a cães e porcos, a pretexto de devoção e fé, como não somente o lemos mas vimos ocorrer entre vizinhos nossos conterrâneos; e isso em verdade é bem mais grave do que assar um homem previamente executado. (MONTAIGNE, 1978, p. 107)

Oswald de Andrade, com inspirações marxistas e nietzschianas, para uma compreensão da filosofia como dependente das condições históricas e sociais, apresentará em sua tese de 1950 uma



análise da existência de dois hemisférios culturais que dividiram a história em Matriarcado e Patriarcado: “Aquele é o mundo do homem primitivo. Este o do civilizado. Aquele produziu uma cultura antropofágica, este uma cultura messiânica” (ANDRADE, 1978, p. 78). A filosofia europeia, numa linhagem de Kant, Maquiavel, Loiola e até Freud, arrolando a Religião monoteísta, o Direito, o Estado, constituiria as bases do Patriarcado, com sua santíssima trindade: o filho de direito paterno, a propriedade privada do solo e o Estado de classes, enquanto que, no mundo primitivo, o do Matriarcado, a sociedade não se divide em classes e teria como base o filho de direito materno, a propriedade comum do solo e o Estado sem classes, ou seja, a ausência de Estado. Estado, sentido e pressentido, então esconjurado. Deleuze e Guattari, em amizade com Pierre Clastres (2014), irão afirmar que a máquina territorial primitiva fruía suas relações de forma a impedir a formação e configuração da máquina capitalista, ou ainda da máquina despótica que possibilitaria o surgimento do Estado e o prenúncio do capitalismo: “é este o pesadelo que a máquina primitiva esconjura com todas as suas forças e com todas as suas articulações segmentárias” (AOE, p. 204). Essas sociedades não seriam simplesmente sem Estado e capitalismo, mas sociedades contra o Estado e contra aquilo que configura o âmago da relação capitalista: “Se o capitalismo é a verdade universal, ele o é no sentido em que é o *negativo* de todas as formações sociais: ele é a coisa, o inominável, a descodificação generalizada dos fluxos” (AOE, p. 204, grifos no original). Uma terra do matriarcado que resiste à colonização, nos termos do *Anti-Édipo*, resiste à edipianização. É aproximando essa tese às de Deleuze e Guattari que Eduardo Viveiros de Castro irá afirmar: “a Antropofagia foi a única contribuição realmente anticolonialista que geramos [...]. Ela jogava os índios para o futuro e para o ecúmeno; não era uma teoria do nacionalismo, da volta às raízes, do indianismo. Era e é uma teoria realmente revolucionária” (VIVEIROS DE CASTRO, 2007, p. 168).

Antropofagia também que devora o velho saber, dessacraliza a herança cultural do colonizador para inaugurar novas tradições (MALTZ, 1993). Do fundo do mato-virgem, a antropofagia quer fazer nascer uma criança que já não remete à pureza de ordem alguma. Índia, negra, mestiça e branca: o “Só me interessa o que não é meu” transforma-se em bem comum a todos, que em *Macunaíma* desvela-se pela literatura. Uma imersão no caboclo, no proletário, no inconsciente, nas lendas, no folclore, nas heranças africanas e ameríndias: “Um veemente desrecalque, por meio do qual as componentes cuidadosamente abafadas, ou laboriosamente

deformadas [...] pela ideologia tradicional, foram trazidas à tona da consciência artística. O admirável TUPI OR NOT TUPI” (CÂNDIDO, 2008, p. 171).

Nodari e Amaral (2018) farão uma análise minuciosa da devoração de Hamlet por Oswald a fim de destacar que ali propõe-se uma questão, não um lema identitário. Quando o “tupi”, a designar uma multiplicidade de povos, ocupa o lugar pertencente no original ao “ser” (“ser ou não ser, eis a questão”), desloca-se a substancialização antropocêntrica no rumo de uma modalização antropófaga: “Assim, o Tupi da questão não se reduz apenas a um ser-come, mas implica também *comer o ser*: o *ser-tupi* é um modo de ser que devora o ser...” (NODARI; AMARAL, 2018, p. 2468). Diante do desafio de não sucumbir à submissão de ordem alguma, a antropofagia. Devoração do *ser*. Deglutir sem estabelecer hierarquias do legado cultural que se toma por universal. Um gesto que, recorrendo a Nietzsche (1992), podemos designar de *transvaloração de todos os valores* (*Umwertung aller werte*). Crítico radical à moral, Nietzsche (2011, p. 13) ensina, pela voz de Zarathustra, a doutrina do *super-homem* (*Übermensch*), posto que “o homem é algo que deve ser superado”. Esse super-homem, além-homem, não prevê a destruição vazia do homem, sabendo que só a destruição não é capaz dessa tarefa, sendo preciso atravessá-la, superar o niilismo e o ressentimento, daí a transvaloração<sup>50</sup>. Para Nietzsche é imperativa a criação do novo, o que faz prelúdio a uma *filosofia do por vir*, cuja tarefa encontra na transvaloração um método em que os valores que reduzem a potência de viver são invertidos, desmontados:

Para novos filósofos, não resta outra escolha; para espíritos fortes e originais o bastante para dar os primeiros impulsos a estimativas de valor opostos e para transvalorar, inverter ‘valores eternos’, para homens do futuro que atem no presente a coação e o nó que coage a vontade de milênios a novas trilhas. (NIETZSCHE, 1992, p. 103)

Os ouvidos suficientemente pequenos de Deleuze e Guattari efetivam uma escuta de Nietzsche, e do diálogo dos três produz-se o desafio: a filosofia do por vir como tarefa de um *povo*. Em um indivíduo jamais coexistiriam as faculdades necessárias para a transvaloração. Para os espíritos originais dos modernistas, tratava-se da criação de uma nova arte, que subvertesse a

---

<sup>50</sup> “Em tal expressão estão condensadas as principais ideias do filósofo. Compreendê-la pressupõe que se tenha clareza em Nietzsche: do conceito de valor; da constatação do advento do niilismo na modernidade (e, por conseguinte, de sua crítica à metafísica e à moral socrática judaico-cristã); do conceito de vontade de potência e da teoria das forças; do além-do-homem enquanto alvo vislumbrado para escapar ao vazio de sentido decorrente da ‘morte de Deus’; e do maior e mais grave experimento de pensamento da filosofia nietzschiana perante todo e qualquer niilismo, o ‘mais pesado dos pesos’, a doutrina do eterno retorno: encruzilhada que pode fazer desembocar novamente no niilismo ou conduzir ao incondicional Sim à vida, ao *amor fati*.” (RUBIRA, 2005, p. 2)

cultura europeia em solo ameríndio. Os modernistas brasileiros assumiram uma postura de transvaloração pela arte, para pôr do avesso as heranças culturais, religiosas e literárias. Deglutir as memórias do passado: “Tínhamos a justiça codificação da vingança. A ciência codificação da Magia. Antropofagia. A transformação permanente do Tabu em totem” (ANDRADE, 2017, p. 45). Acompanha-nos o pensamento as considerações do concretista Haroldo de Campos (2010) sobre a convocação do tupinambá por Oswald, que ali faz falar uma antropofagia desabusada, capaz de apropriação, expropriação, desierarquização e desconstrução: em lugar do “bom selvagem” romântico de José de Alencar, o devorador de brancos, o incatequizável.

A voz que percorre o Manifesto remete e convoca não ao nacionalismo ou à identificação, seja a de “brasileiros” ou a de “índigenas”, mas sim ao desmonte da noção de identidade e representação. Resistir à persistente colonização aniquiladora, que submete toda alteridade à uniformização. Uma voz conjugada na primeira pessoa do plural, composta de múltiplos outros, uma “alteridade canibal”, como descreveu Viveiros de Castro (2015). Dessa forma, o canibalismo ritual sintetiza uma cosmologia de relação com o outro, que trata não de incorporar a diferença à lógica da identidade, mas de outrar-se. Um mundo de subjetivações não identitárias, em que as diferenças não se assimilam à identidade de um Outro Eu, posto em face de minha identidade. Eu *como* Outro, em que “como” é simultaneamente preposição e verbo.

O modernismo e a antropofagia não homogêneos dos anos 1920, em muito sintetizados pela relação entre os Andrades como duplos difusos, antagônicos e complementares, foram reassimilados na década de 1960 nas experiências musicais de Caetano Veloso, Gilberto Gil, Tom Zé e Gal Costa; no teatro de Zé Celso, com a encenação de *O Rei da Vela*, de Oswald de Andrade; no cinema de Glauber Rocha, com *Terra em Transe*; nas artes plásticas, por Hélio Oiticica; entre outros. A Tropicália como posição estética instaura um levante de projetos artísticos viscerais.

Como numa “aparição vinda do futuro” (VELOSO, 2017, p. 195), em 1967, Gil subia ao palco ao lado dos roqueiros paulistas Mutantes e do músico erudito Rogério Duprat para cantar *Domingo no parque*, rompendo barreiras entre o popular e o culto, entre o brasileiro e o estrangeiro, por fora de dicotomias. Incorporação de elementos, nenhuma afiliação às tradições, sequer as da esquerda hegemônica do período. Heloísa Buarque de Hollanda (1980, p. 61) escreve que, diferente de outros movimentos artísticos e políticos, a Tropicália não tinha qualquer pretensão de pedagogia proletária: “O problema do tropicalismo não é saber se a revolução brasileira deve ser socialista-proletária, nacional-popular ou burguesa. Sua descrença é exatamente

em relação à ideia de tomada de poder”. A política da Tropicália não se concebia descolada de problemáticas ligadas à vida, ao corpo, ao desejo, à cultura e à estética.

Com forte e clara oposição ao golpe militar, a Tropicália marcava um cenário não homogêneo de movimentos contestatórios dos anos 1960, tendo sido fortemente rechaçada por movimentos de “esquerda” que, em nome de uma pureza da música popular brasileira, opunham-se tanto aos supostamente isentos cantores da Jovem Guarda quanto aos tropicalistas e suas guitarras elétricas. Caetano Veloso advertia que o tradicionalismo nas concepções artísticas desses grupos prenunciava posições políticas perigosas, os fascismos que habitam a esquerda:

Algumas pessoas ficaram histéricas quando ouviram Alegria Alegria com arranjo de guitarras elétricas. A estes, tenho a declarar que adoro guitarras elétricas. Outros insistem que devemos nos folclorizar [...] Nego-me a folclorizar meu subdesenvolvimento para compensar as dificuldades técnicas. Ora, sou baiano, mas a Bahia não é só folclore. E Salvador é uma cidade grande. (Caetano Veloso apud COELHO, 1989, p. 167).

Cidade, arte, contestação da ordem, guerrilha, luta armada, tudo compondo manifestações revolucionárias, num movimento que se recusava ao conservadorismo da forma como estratégia para uma maior comunicabilidade com as massas, como no caso das canções de protesto. Parece haver aí uma recusa à arrogância embutida nessa ideia, que emburreceria ou infantilizaria os trabalhadores.

Glauber Rocha (2003a), em *Revolução do Cinema Novo*, irá afirmar que a década de 1950 foi a mais complexa na história do cinema brasileiro, tempos duros em que se solidificaram as chanchadas, as falências e a mediocridade. De acordo com Fernão Ramos (2004), o mercado nacional era dominado pelas chanchadas, produções de baixo custo, sem qualquer ousadia estética a imitar o cinema norte-americano, e que popularizava-se apresentando personagens típicos do interior e do subúrbio carioca. Em 1949, em São Bernardo do Campo, é fundada a Companhia Cinematográfica Vera Cruz, que visava produzir um cinema de “qualidade” a agradar as elites nacionais, ocupando-se da produção de melodramas burgueses.

O pós-guerra europeu provocava as produções cinematográficas a fazer cinema na adversidade, fazendo nascer o neorealismo italiano, “historicamente a primeira afirmação coerente de um cinema tipicamente nacional, com vocação popular e tendências progressistas”, representando “um prelúdio à insurreição anti-hollywoodiana” (HENNEBELLE, 1978, p. 65) característica das novas cinematografias nos anos 60. Sob influências italianas, nascia assim o Cinema Novo no Brasil, significando, segundo Glauber Rocha (2003b, p. 99), “a primeira tomada

de consciência cultural e política do cinema brasileiro”. As grandes produções de um cinema industrial são rompidas brutalmente por uma realidade “subdesenvolvida filmada de um modo subdesenvolvido” (BERNARDET, 1978, p. 27), baseada no corpo e na câmera-na-mão. A década de 1960 efervescia em produções inspiradas em “uma eztetyka da fome”, para a qual a escassez de recursos técnicos se transformava em força expressiva, enquanto os cineastas encontravam uma linguagem em sintonia com os seus temas. Para Glauber, a Tropicália afirma a ascensão do subdesenvolvimento, de forma a afrontar a realidade brasileira em todos os sentidos e profundidades, em especial numa violenta denúncia à colonização:

Uma estética da violência antes de ser primitiva é revolucionária, eis aí o ponto inicial para que o colonizador compreenda a existência do colonizado; somente conscientizando sua possibilidade única, a violência, o colonizador pode compreender, pelo horror, a força da cultura que ele explora. Enquanto não ergue as armas, o colonizado é um escravo. (ROCHA, 2013, p. 3)

Viria a ser *Terra em Transe* (1967), com sua violência como modo de operação a exprimir forças potenciais e uma abertura em batidas entoadas com cânticos iorubá, o evento deflagrador do tropicalismo. O candomblé acompanhando a costa brasileira sendo vista desde a perspectiva de um pássaro: “à medida que o filme seguia em frente, as imagens de grande força que se sucediam confirmavam a impressão de que aspectos inconscientes de nossa realidade estavam à beira de se revelar” (VELOSO, 2017, p. 123). Na sua biografia, que se confunde com a da própria Tropicália, Caetano apresenta a utilização pelo movimento tropicalista do conceito de antropofagia cultural, proposto por Oswald, e sua inerente recusa de uma identidade nacional:

A ideia do canibalismo cultural servia-nos, aos tropicalistas, como uma luva. Estávamos comendo os Beatles e Jimi Hendrix. Nossas argumentações contra a atitude defensiva dos nacionalistas encontravam aqui uma formulação sucinta e exaustiva. [...] Claro que passamos a aplicá-la com largueza e intensidade, mas não sem cuidado. Nunca perdemos de vista, nem eu nem Gil, as diferenças entre a experiência modernista dos anos 20 e nossos embates televisivos fonomecânicos dos anos 60. [...] Desconfiei sempre do simplismo com que a ideia de antropofagia, por nós popularizada, tendeu a ser invocada [...] Na verdade, são poucos os momentos na nossa história cultural que estão à altura da visão oswaldiana. Tal como eu a vejo, ela é antes uma decisão de rigor do que uma panaceia para resolver o problema da identidade no Brasil. (VELOSO, 2017, pp. 261-262)

A Tropicália interessa enquanto ato inaugural de uma nova linguagem, como função de nomeação. A encontramos no rap, no funk, no samba, como uma mutação permanente atravessando xequerês e sintetizadores. As *Pedras Pretas*, a Polícia Militar e os escombros do

complexo industrial de Teto Preto<sup>51</sup> ou a *Máquina do Tempo* de Matuê<sup>52</sup>. O sertanejo sambado de Marília Mendonça. O *glam rock* de Johnny Hooker, que ganha prêmio de melhor cantor de Música Brasileira na categoria canção popular<sup>53</sup>. De um lado a outro convoca-se um misto heterogêneo, engatando diferentes máquinas produtoras de Brasil umas às outras. Uma atualização da aposta na capacidade das forças estéticas de enfrentar a brutalidade, a ignorância e a opressão. Pensamos a antropofagia anticolonial como um desafio duplo de quebra das hegemonias, que implica fazer uso e descentrar as referências exteriores, sem se deixar folclorizar, num aprisionamento do exótico.

## 2.4 RISCOS DA DEVORAÇÃO

O rigor de Caetano frente à antropofagia anuncia a compreensão da indigesta homogeneização que o conceito pode dissimular. A máquina colonial é uma máquina desejan-te com apetite insaciável por territórios e corpos, a degluti-los numa transformação do mesmo. A condição do capitalismo é permanentemente descodificar os fluxos do desejo, e arrisca-se vulgarizar a antropofagia e confundi-la com a devoração capitalista, o consumo de mercadorias que corre incontrolavelmente.

A voracidade do capital faz da diferença, da Outridade, nas palavras de bell hooks (2019), *commodities* para consumo, para usufruto daqueles sujeitos hegemônicos. Uma voracidade devorando corpos, hábitos e culturas em uma permanente acumulação primitiva, devastação que aniquila subjetividades, aplaina a existência. As fantasias de devoração, que evidenciam o deslizamento do consumismo à consumição, levando sujeitos da posição de consumidor à de objeto consumido. O capital predando as subjetividades, gerenciando assujeitamentos em infinita espiral. Expropriação e despossessão da terra são insuficientes para o monstro de devoração capitalista, que, após tomar posse do solo e dos bens, irá valer-se da despossessão impingida a outrem, usurpando ou expropriando corpos, vidas ou valores: “do ponto de vista do patriarcado supremacista branco capitalista, a esperança é que os desejos pelo ‘primitivo’ ou fantasias sobre o Outro possam ser exploradas de modo contínuo, e que tal exploração ocorra de uma maneira que

---

<sup>51</sup> *Pedra Preta* é a faixa que dá nome ao álbum de 2018, do grupo Teto Preto, disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=5nflC6GkQ8Q>

<sup>52</sup> *Máquina do Tempo* é o álbum de estreia do rapper Matuê, lançado em 2020, disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=ZPcG9PCfagM>

<sup>53</sup> Johnny Hooker foi vencedor do 26º Prêmio de Música Brasileira como Melhor Cantor de Canção Popular em 2015, pelo trabalho em seu álbum *Eu Vou Fazer Uma Macumba pra Te Amarrar, Maldito!*, disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=FnPrw8Sosak>

reforce e mantenha o status quo” (hooks, 2019, p. 58). bell hooks aponta a fúria da gula exercida pelo racismo e pelo sexismo, que devora corpos e culturas sem nunca redistribuir os lugares dos sujeitos que têm o poder de consumir e deleitar-se – “o olhar que procura dominar, subjugar e colonizar” (hooks, 2019, p. 36) – e dos que apenas são mercadorias, commodities – “um tempero, conferindo um sabor que melhora o aspecto da merda insossa que é a cultura branca dominante” (hooks, 2019, p. 57). Assim, os Outros são comidos, consumidos e esquecidos.

Nesse sentido, podemos recorrer ainda a Jack D. Forbes (1998) em *Colombo e outros canibais*, que lê a devastação colonial sob o prisma dos povos nativos norte-americanos, que declaram Colombo o primeiro canibal: tomado por um instinto devorador que explora a terra, suas riquezas e seus habitantes. Os colonizadores estariam enfermos desse instinto chamado *wetiko*, uma patologia espiritual que se revela infecciosa, alastra-se fazendo seus portadores crerem que a violação, a exploração e o consumo da terra e sua gente, da natureza, é uma forma lógica de existência.

Na ontologia yanomami, o capital também aparece como grande figura da devoração, seja nas epidemias *xawara*, que matam os povos da floresta, seja encarnada nos *urihi wapo pë*, os brancos “comedores de terra”: “apesar de ser impossível comer ouro, parecia que eles queriam devorar todo o chão da floresta (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 342). Kopenawa discute uma sociedade fundamentada no fetichismo da mercadoria, em que a legitimação das relações sociais dos brancos é efetivada por meio da generalização de rituais de devoração de objetos de consumo, o homem branco como uma espécie de modelo ideal de consumidor do capitalismo, que a psicanálise diria regido pelo imperativo do gozo. O sujeito da mercadoria se dedica em acumular freneticamente bens e vestígios, apaixonado pelos seus objetos. O xamã articula os modos de produção e pensamento do capitalismo, o saber-fazer ligado à capacidade de produção de subjetividades e de relações intersubjetivas entre humanos, plantas, caças e espíritos, afirmando que os brancos não temem a queda do céu porque “com suas mentes fíncadas nas mercadorias, não querem saber de nada. [...] Seu pensamento está cheio de esquecimento e vertigem” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 435-436). Será esta fome insaciável do branco que exigirá de Krenak (2019, p. 11) elaborar *ideias para adiar o fim do mundo*, diante das “corporações que devoram florestas, montanhas e rios”.

Se o canibalismo *wetiko*, a outridade como *commodity*, os comedores de terra, são a devoração que destrói a alteridade, a antropofagia ritual, por sua vez, estabelece uma relação com

o outro não de absorção, mas de outramento. Tornar-se outro. Enquanto a prática de escravizar implica a negação da alteridade, o canibalismo antropófago parte do reconhecimento do outro em uma diferença virtuosa.

Se não formos rigorosos quando falamos em uma antropofagia ritual, podemos ainda recair naquilo que já foi anunciado por Viveiros de Castro como patético: um nacionalismo que comemore uma teoria da mestiçagem qualquer. A busca de apreender aquilo que é próprio, um centro, uma origem, uma identidade, para estancar a indeterminação, pode se tornar um atoleiro narcísico. No Brasil, a ideologia da mestiçagem vai ser promovida a “democracia racial”, mecanismo denegatório da violência da discriminação racial (GONZALEZ, 2020). Supostamente, a mestiçagem busca suprimir a tensão entre os diferentes grupos sociais, introduzindo, com isso, uma identidade: a mestiça, que intenta silenciar, sobretudo, os grupos sociais submetidos pela ontologia colonial, contribuindo para um esquecimento da construção epistêmica das relações sociais e de poder de modo racializado. A mestiçagem aparece aí como estratégia de silenciamento das opressões sociais (MBEMBE, 2018), em que um suposto pacto social encobre o estupro. A miscigenação não explica que o filho mulato seja um bastardo renegado. A miscigenação racial, pela construção de uma ideia de hibridismo, busca romantizar o exercício do poder e da violência, como ocorre no berço da “democracia racial”, *Casa Grande e Senzala* (FREYRE, 2006), em que uma reflexão sobre as relações culturais e sexuais entre brancos e negras desvincula-se do racismo científico biologizante vigente na época, não sem mitologizar e abrandar a integração senhor-escravizado. Em uma perspectiva transcultural, Darcy Ribeiro (1995) analisa a formação de uma nova etnia nacional, o “brasilíndio mestiço”, considerando uma mistura entre invasor português e indígenas e africanos escravizados que originam essa cultura sincrética singular, não democrática, mas assimilacionista, construída pela pressão de branqueamento aos moldes eurocêntricos, epistemicida de outras identidades étnicas.

Uma crítica à mestiçagem que aparece como ideologia do Estado boliviano, com efeitos de apagamento do elemento indígena, é eixo central da sociologia de Silvia Cusicanqui (2018). A intelectual aymará invoca como alternativa ao pensamento a categoria *chi'ixi*, para propor uma indeterminação de caráter produtivo e não aniquilante, composta de diferenças que reverberam em lugar de neutralizarem-se, sem nunca atingirem uma mistura completa. O *chi'ixi* como memória de uma ancestralidade contenciosa – aquilo que é e não é ao mesmo tempo –, uma imagem anticolonial que passa pela habitação do indeterminado, da contradição e do tensionamento, sem



gerar uma resposta redutora das divergências. *Chi'ixi* traduz, assim, “uma mestiçagem explosiva e reverberante, energizada pela fricção, que nos impulsiona a sacudir e subverter os mandatos coloniais da paródia, da submissão e do silêncio”<sup>54</sup> (CUSICANQUI, 2018, p. 87, trad. nossa). Uma injunção de diferenças que remete a um ethos anticolonial e resiste às ideias homogeneizantes de unidades e de fusões.

O olhar caribenho de Édouard Glissant a respeito do híbrido é desenvolvido em seu conceito de “crioulização” (2005), apontando para a imprevisibilidade das transformações culturais e podendo fazer amizade ao nosso pensamento quanto às propostas modernistas reinventadas pela Tropicália, numa marca de diferença em relação à mestiçagem. A tese é a de que *o mundo se criouliza* na medida em que as culturas são colocadas em contato umas com as outras, de maneira consciente ou não, num acontecimento que ressoa transformando, permutando culturas, pelos encontros fulminantes, os choques irremissíveis e as guerras impiedosas, e cujos efeitos são incertos. Os estudos de Glissant sobre uma América da crioulização se projetam para um caos-mundo, que denuncia as fronteiras e a insuficiência do desejo de identidade fixa: “As Américas ‘se tornam arquipélagos’, se constituem em regiões para além das fronteiras nacionais” (GLISSANT, 2005, p. 54). A permanência é a da troca, da cultura diferindo-se constantemente: “o choque, as repulsões, as atrações, as conivências, as oposições, os conflitos entre as culturas dos povos na totalidade-mundo contemporânea” (GLISSANT, 2005, p. 98). Um continente vivendo séculos de encontros culturais de horizontes diversos, que se imbricam e confundem em algo absolutamente novo.

Em Glissant (2005), a crioulização será a mestiçagem acrescida da mais-valia da imprevisibilidade. Se diante de uma mistura, que Glissant entende ser o caso da mestiçagem, podemos calcular e antecipar seus efeitos, a crioulização é da ordem do imprevisível. Os elementos heterogêneos colocados em relação não se degradam, no caso das Américas, criando “microclimas culturais e lingüísticos absolutamente inesperados” (GLISSANT, 2005, p. 23). Os povos escravizados trazem consigo espécies de heranças pontuais, resíduos conservados de memórias que lhes restam e que irão compor linguagens e artes com as materialidades e traços de cultura disponíveis, como os cânticos que, entoados na África, encontram outros instrumentos para produzirem o novo, o jazz: “Todas as manifestações inesperadas ampliam a Diversidade: minorias

---

<sup>54</sup> No original: “*un mestizaje explosivo y reverberante, energizado por la fricción, que nos impulse a sacudir y subvertir los mandatos coloniales de la parodia, la sumisión y el silencio.*”

ainda há pouco desconhecidas e esmagadas sob o peso de um pensamento monolítico, manifestações fractais das sensibilidades que se reconstituem e se reagrupam de maneira inédita” (GLISSANT, 2005, p. 30). Nessa perspectiva, os elementos culturais heterogêneos reivindicam uma intervalorização e não a sujeição, um princípio de equivalência em que, para surgir o novo, nada se degrada ou diminui. A mestiçagem, enquanto estratégia colonial, representa a destruição e o empobrecimento de culturas. A criouliização, e aqui ampliamos para a antropofagia ritual, impele ao novo.

O antropófago não se deixa dominar pelo que devora, assim como não prestigia aquilo que produz ressentimento. Não é a identidade nacional, ou a estrutura inconsciente do brasileiro, e sim um personagem conceitual que “é o devir ou o sujeito de uma filosofia” (QPh, p. 88).

### **3. SÍNCOPA E INCONSCIENTE**

Rio de Janeiro, 1945.<sup>55</sup>

### PRA QUE DISCUTIR COM MADAME?

Composição: Janet de Almeida e Haroldo Barbosa

Intérprete: Janet de Almeida

Acompanhamento: Benedito Lacerda e Seu Conjunto

Madame diz que a raça não melhora  
Que a vida piora por causa do samba  
Madame diz o que samba tem pecado  
Que o samba, coitado, devia acabar  
Madame diz que o samba tem cachaça  
Mistura de raça, mistura de cor  
Madame diz que o samba democrata  
É música barata sem nenhum valor

Vamos acabar com o samba  
Madame não gosta que ninguém sambe  
Vive dizendo que samba é vexame  
Pra quê discutir com madame?

Vamos acabar com o samba  
Madame não gosta que ninguém sambe  
Vive dizendo que samba é vexame  
Pra quê discutir com madame?

No carnaval que vem também concorro  
Meu bloco de morro vai cantar ópera  
E na Avenida, entre mil apertos  
Vocês vão ver gente cantando concerto  
Madame tem um parafuso a menos  
Só fala veneno, meu Deus, que horror  
O samba brasileiro democrata  
Brasileiro na batata é que tem valor

---

<sup>55</sup> Disponível em: <https://discografiabrasileira.com.br/fonograma/82104/pra-que-discutir-com-madame>

### 3.1 RITMOS DO INCONSCIENTE

Uma ontologia do ritmo está muito distante do objetivo deste escrito, ainda que nos embrenhemos por dentro do conceito, percorrendo um caminho desde a própria etimologia e que passa pela música e pela filosofia. Trata-se de pensar o ritmo na sua articulação com o corpo, a geografia e o inconsciente.

Pela voz de Sócrates, Platão afirma uma definição de ritmo como forma proporcionada, uma ordenação fixa e periódica: afecções e movimentos dos corpos “devem ser medidas por números e chamadas de ritmos” (PLATÃO, 2012, p.45). O elogio à harmonia das formas, embutido na compreensão platônica, acompanha os usos do termo *ritmo* em diferentes áreas do conhecimento na cultura ocidental desde então. No início da década de 1950, o linguista Émile Benveniste (1976) irá se ocupar da questão do ritmo e aprofundar-se na etimologia grega da palavra, apresentando um contraponto. Benveniste (1976) evoca que *rhuthmós* advém do verbo *rhéin* (“fluir”) com o sufixo *(th)mós*, que significa forma/maneira. Assim, “a ligação semântica que se estabelece entre ‘ritmo’ e ‘fluir’ por meio do ‘movimento regular das ondas’ se revela como impossível” (BENVENISTE, 1976, p. 362), já que o uso mais corrente no grego para o verbo *rhéin* estava relacionado ao fluxo de um rio e não ao movimento do mar. O linguista mostra ainda como *rhuthmós* referia-se a uma ideia de *forma* relacionada à variabilidade, por exemplo: a forma das letras do alfabeto, que variam a cada vez que são atualizadas; ou, ainda, as formas do caráter humano; ou o quanto o conhecimento *transforma* etc. Assim, o ritmo é tomado como operação e movimento, o qual, na linguística, passa a ser definido como a organização do sentido no discurso, que produz uma semântica própria, não uma métrica.

Se convidamos Nietzsche a esse diálogo e pensamos as definições de ritmo nos termos do conflito complementar de Apolo e Dionísio, a expressão platônica do ritmo como forma proporcionada poderia ser entendida como uma empreitada apolínea, enquanto Benveniste recupera o ritmo como dionisíaco, ou seja, entendido no campo da potência mais do que da formatação estética. O ritmo como força dionisíaca incessante, que movimenta o corpo. Um ritmo mais corporal e cuja pulsação encontra parentesco no termo *pulsão*, a *Trieb* reivindicada por Freud. Pulsação correndo no interior do corpo, no sistema que irradia desde o coração. Pelo pulso o ritmo vai além da forma e da disposição e entra em relação com o corpo. Freud fala de uma ritmicidade nas zonas erógenas que culminam no prazer, advindas desde o ato de chupar do lactente,

prossequindo durante o desenvolvimento e conservada por toda a vida, sem a finalidade de alimentação.

São tomados como objeto da sucção uma parte do próprio lábio, a língua ou qualquer outro local da pele que esteja ao alcance—até mesmo o dedão do pé. Nisso aparece um instinto de agarrar que se manifesta, digamos, no ato de puxar simultaneamente, de forma rítmica, o lobo da orelha, podendo recorrer a uma parte do corpo de outra pessoa (em geral a orelha) para o mesmo fim. A sucção deleitosa absorve completamente a atenção, e conduz ao adormecimento ou, inclusive, a uma reação motora da natureza de um orgasmo. Não é raro que a sucção deleitosa seja combinada com a fricção de algumas partes sensíveis do corpo, como o peito ou os genitais externos. Por essa via, muitas crianças passam da sucção à masturbação. (FREUD, 1905/2016 pp. 82-83)

Freud confere ao ritmo uma marcação corporal, uma vitalidade ao andamento musical: batimento cardíaco, respiração e sexualidade. A pulsação rítmica adentra na cena do inconsciente, o ritmo caracterizando a própria pulsão. Nos anos de 1975 e 1976, Lacan (2007) dedicará seu 23º Seminário aos estudos de Joyce em interface com Freud para pensar o *sinthoma*. Sem que adentremos nos nós topológicos do psicanalista, destacamos na obra as repercussões da música na teoria do inconsciente lacaniana. Esse *sinthoma*, com th, é apresentado por Lacan como aquilo que a castração, o significante, falha em inscrever, ou seja, surge no ponto mesmo em que a linguagem não dá conta. Nesse seminário Lacan retoma a conjugação do termo *lalangue*, ou *lalíngua*<sup>56</sup>, e o articula para pensar a música na literatura de Joyce. O conceito refere à língua própria dos bebês, anterior à aquisição da fala propriamente dita (articulação significante), indicando que em cada ser falante o ritmo, a cadência, as entonações, os agudos e graves são anteriores à língua materna e já permitem à criança expressar seus desejos e afetos. Lacan identifica que, em Joyce, esses efeitos musicais de lalíngua marcariam suas epifanias, nas quais o som é prevalente em relação ao significado das palavras, dada sua musicalidade, assim como a poesia. Lalíngua como aquilo que escapa ao ser falante e que, no inconsciente, escapa à ordem da linguagem, respondendo a “toda sorte de afetos que restam enigmáticos” (LACAN, 1985, p. 190).

Na abertura de *Um retrato do artista quando jovem* (JOYCE, 2004), encontramos o pequeno ritornelo de Joyce (2004, p.5): “*Tralala lala,/ Tralala tralaladdy,/ Tralala lala,/ Tralala lala.*”, que começa com a voz do pai contando história de uma *moocow* fazendo muu!, a *moocow*,

---

<sup>56</sup> Em francês, Lacan (1985) cria o termo *lalangue* a partir da junção do artigo *la* (a) com o substantivo *langue* (língua). Adotamos aqui a tradução poética de Haroldo de Campos, a qual reforça a idéia de lalação (bem como no francês), visto que o poeta incluiu o cantarolado da criança. “O ‘tralá-lá-lá-lá-lá’ da música é componente integrante e fundamental do conceito de lalíngua presente nessa tradução criada pelo poeta. Lalíngua é composta por significantes da língua materna + a música com a qual foram ditos” (QUINET, 2012, p.10).

que encontra *baby tuckoo*. A voz vira canto, e esse canto vira uma canção: “*O, the wild rose blossoms/ On the little green place [...] O, the green wothe botheth*”<sup>57</sup>. Ao piano a mãe, e ele a dançar seu ritornelo. Em texto que articula a obra de Joyce desde a lalíngua lacaniana, Antonio Quinet (2012) resume brevemente a continuidade narrativa da cena de abertura. Logo após mãe e menino cantarem e seu corpo dançar, os tios vêm visitar seus pais. O pequeno Joyce, feito Stephen Dedalus, afirma que, quando crescer, casar-se-á com sua musa Eileen, a filha dos vizinhos protestantes, e logo se esconde debaixo da mesa. O comentário não passa incólume, e a mãe exige-lhe que se desculpe pela possibilidade de tal associação pecaminosa, enquanto sua tia o ameaça: caso não se retratasse, as águias viriam lhe arrancar os olhos. Uma epifania musical irrompe em sua mente: “*Pull out his eyes,/ Apologise,/ Apologise,/ Pull out his eyes,/ Apologise,/ Pull out his eyes,/ Pull out his eyes,/ Apologise.*”<sup>58</sup> (JOYCE, 2004, p. 6). Eileen é a primeira de uma longa lista de mulheres que, desejadas por Stephen, são condenadas por outras pessoas por uma razão ou outra. “Voz do supereu”, descreve Quinet (2012, p. 9), que identifica e qualifica todo trecho de abertura como originário no contato de Joyce com a língua:

num primeiro momento ele é nomeado por seu pai: ele é baby tuckoo – nomeação que ele recebe como uma encantação, ou seja, um canto que contém a magia da criação – que logo se transpõe para uma frase musical. A canção paterna se vincula à canção materna que toma seu corpo fazendo deste um corpo dançante, um corpo musical. Mas, em seguida, irrompe a ameaça, o perigo, a punição corporal através do traumatismo da lalíngua, também como uma canção: *pull out his eyes! Apologize*. Esse dois tempos apresentam as duas valências do gozo (ou do afeto) de lalíngua: prazer e dor, deleite e horror. (QUINET, 2012, p. 9)

A lalação infantil de Joyce será, para Lacan (2007), o que redefine o sintoma como acontecimento de corpo, afirmando que este corpo está ligado ao que dessa língua própria se canta, o inconsciente musical. Uma musicalidade transdutiva do inconsciente. É desde uma ritmação assignificante, uma lalação, um ritornelo, que o tropicalista Tom Zé (2006) situa sua “primeira inspiração pra coisa de música”, ainda criança em uma sabatina de geografia. Sob pena de palmatória, ele responde corretamente à definição de “ilha”:

eu não sabia nenhuma definição[...], eu só tinha decorado uma definição por causa do ritmo

<sup>57</sup> Em tradução de Caetano W. Galindo (JOYCE, 2016, p.19): “Ah, floresce a rosa livre, No cantinho verdejante [...] Ah, folesce a losajante...”.

<sup>58</sup> Em tradução de Caetano W. Galindo (JOYCE, 2016, p. 20): “Comer a mão / Pedir perdão / Pedir perdão / Comer a mão / Pedir perdão / Comer a mão / Comer a mão / Pedir perdão”. Em tradução nossa: “Arranque os olhos dele, Peça perdão, Peça perdão, Arranque os olhos dele, Peça perdão, Arranque os olhos dele, Arranque os olhos dele, Peça perdão”.

tatatar / tatara / tatara / tatara / tatara/ ta tá  
 é um pedaço / de terra / cercada / de água / por todos / os lados  
 Eu decorei isso sem querer por causa do ritmo. [...] então é o caso de dizer: por  
 causa do ritmo, eu deixei de apanhar na vida.<sup>59</sup>

Publicado em 1982, *Critique du rythme*, de Henri Meschonnic, compunha uma *constelação*<sup>60</sup> de contribuições teóricas de seu tempo, que de diferentes formas vinham ocupando-se do ritmo numa compreensão não formatada: entre eles, os *Mil Platôs* (1980) de Deleuze e Guattari, que encontram o ritmo em sua teoria dos fluxos do desejo. Meschonnic, quando trata do conceito de ritmo em sua teoria da tradução, desde a poética o diferencia daquele ritmo visto como alternância regular entre tempos, desvinculando-o de uma métrica prévia, inspirado no estudo etimológico de Émile Benveniste (1976). Teria sido Benveniste a inaugurar na linguística a discussão do ritmo não mais exclusivo à oralidade ou fonética, e, sim, no campo do texto, da fala na escritura, como modo de significar (MESCHONNIC, 2008).

É nos remetendo também ao conceito de ritmo problematizado por Benveniste que entendemos sua discussão na obra de Deleuze e Guattari. Ali, o ritmo aparece como configuração momentânea de um fluxo em constante movimento. O Cosmos, com suas “matérias instáveis não formadas, fluxos em todos os sentidos, intensidades livres ou singularidades nômades, partículas loucas ou transitórias” (MP1, p. 70) é capturado num arranjo específico. Nesse sentido, ritmo é também a própria resistência do Cosmos e esforço de manutenção dessa configuração, no momento em que ocorre: “O revide dos meios ao caos é o ritmo. O que há de comum ao caos e ao ritmo é o entre-dois, entre dois meios, ritmo-caos ou caosmo [...]. É nesse entre-dois que o caos devém ritmo [...] Caos não é o contrário de ritmo, é antes o meio de todos os meios” (MP4, p. 125).

A criança que, tomada de medo, abriga-se cantarolando no escuro constitui um território. A melodia a tranquiliza, é saída do caos. Por ora, pelo seu pequeno ritornelo, as forças do caos são mantidas no exterior tanto quanto possível, e o espaço interior protege as forças germinativas. O ritmo aparece como revide ao caos, produção de um centro do agenciamento territorial, o mesmo que se abandonará em busca de outros agenciamentos.

Agora, enfim, entreabrimos o círculo, nós o abrimos, deixamos alguém entrar, chamamos alguém, ou então nós mesmos vamos para fora, nos lançamos [...]. Dessa vez é para ir ao encontro de forças do futuro, forças cósmicas. Lançamo-

<sup>59</sup> Trecho do documentário *Fabricando Tom Zé* (2007), aos 12’20”-13’38”. Disponível na íntegra em: <https://www.youtube.com/watch?v=OKuXlisaBdc>.

<sup>60</sup> Para aprofundamento nesse tema sugerimos o trabalho de Pascal Michon (2019) que extensiva e detalhadamente desenvolve um compilado a respeito de filósofos que nas décadas de 1970 e 1980 abordaram o ritmo em seus estudos.



nos, arriscamos uma improvisação. Mas improvisar é ir de encontro ao Mundo, ou confundir-se com ele (MP4, p. 123).

Assim, a construção de um território, um centro no caos, é enfim um lançar-se, abandonar-se, improvisar-se. São nesses três aspectos que o ritornelo se constitui: territorialização, desterritorialização, reterritorialização. Chama-se ritornelo todo conjunto de matérias de expressão que traça um território e que se desenvolve em motivos territoriais, em paisagens territoriais, sendo a música a operação ativa, criadora, que consiste em desterritorializar o ritornelo: “Enquanto que o ritornelo é essencialmente territorial, territorializante ou reterritorializante, a música faz dele um conteúdo desterritorializado para uma forma de expressão desterritorializante” (MP4, p. 106).

A criança que cantarola para se tranquilizar o faz em conjunto com todo um agenciamento de subjetivação, que põe em funcionamento, por exemplo, as canções que lhe ensinaram, mesmo que entoe uma variação destas. Toda uma operação de produção de “*em casa*” de uma criança conjugada com a solidão. A música é um vetor: é a música que territorializa a criança, não o contrário. Do exemplo pueril, fazer ver o jogo rítmico pelo qual se produz um território. Jogo do qual Stephen Dedalus e Tom Zé já nos trouxeram exemplos.

Em aliança com Zourabichvili (2004), encontramos diálogo com nosso problema dos inícios, e o leitor de Deleuze destaca que os ritornelos não começam no vácuo: eles são sempre ritornelos de ritornelos, um agenciamento infinito, em que todo começo é já um retorno, mas um retorno que implica uma diferença, uma distância, não é um retorno ao mesmo (a origem), mas um caminho (dever). Regressar como reterritorializar, correlato de desterritorializar.

Encontrando os estudos de Anne Sauvagnargues a respeito do ritornelo de Deleuze e Guattari, pode-se afirmar que ali será estabelecida uma concepção de ritmo que contrasta fortemente com todas as teorias do tempo e da música que reduzem o ritmo a um esquema de ordem, que medem o ritmo de acordo com intervalos estabelecidos ou uma estrutura estável.<sup>61</sup> O ritmo também tem a ver com o dever. Envolve o corte e a estabilização mutante de materiais expressivos:

A ecologia do território, como ato bioestético e político, abarca uma ritmologia que subverte os conceitos de ritmo, cadência e medida, assim como o estatuto da

---

<sup>61</sup> “Descreve-se a música originalmente como a própria extração do som ordenado e periódico do meio turbulento dos ruídos. Cantar em conjunto, achar os intervalos musicais que falem como linguagem, afinar as vozes significa entrar em acordo profundo e não visível sobre a intimidade da matéria, produzindo ritualmente, contra todo ruído do mundo, um som constante (um único som musical afinado diminui o grau de incerteza no universo, porque insemna nele um princípio de ordem).” (WISNIK, 2017, p. 29)

política e da arte. Também inverte a relação da natureza com a cultura. Caos, instalação, território: entende-se por ritmo a resposta de ambientes ao caos, mas esses ambientes não são unitários. O caos torna-se ritmo neste espaço intermediário, não por necessidade, mas para criar um caminho que cruze diferentes meios e, ao mesmo tempo, os transcodifique. O ritmo, portanto, existe desde que haja heterogênesse entre os meios, uma diferença entre o ritmo e o ritmado. O ritmo é uma fase entre dois ou vários ambientes, entre o caos e o território e, portanto, não é padronizado em uma medida dogmática. É um ritmo crítico, um ritmo em crise, aquele que não opera em um espaço-tempo homogêneo, mas sim entre blocos heterogêneos de duração espaço-temporal<sup>62</sup> (SAUVAGNARGUES, 2016, p. 134, trad. nossa)

Esse mesmo território cantarolado está sempre em vias de se desterritorializar, na medida em que se abre e engaja-se em linhas de fuga: “não há território sem um vetor de saída do território, e não há saída do território, ou seja, desterritorialização, sem, ao mesmo tempo, um esforço para se reterritorializar em outra parte” (DELEUZE, 1995, p. 4). De forma que estaria a espécie humana mergulhada num imenso movimento de desterritorialização, no sentido de que seus territórios “originais” se desfazem ininterruptamente. Acompanhando Deleuze e Guattari, chamaremos de Cosmo este imenso ritornelo desterritorializado, a Terra.

Todo e qualquer ritornelo, da cantiga infantil ao grande canto da terra, pode se tornar uma repetição habitual à medida que cede a uma tendência de estabilização. É a ruptura que torna os ritornelos capazes de encontrar outras possibilidades no meio e de ressoar ao se transformar, que lhes permite entrar em agenciamento, desencadear novos ritornelos que, por sua vez, acarretarão o mesmo risco de cristalização. Onde esta ruptura está envolvida, ela se torna disponível para um complexo semiótico. Enquanto na vida uterina o ritmo binário e todas as possibilidades arrítmicas do batimento do coração materno podem produzir uma tendência de estabilização, o ato de mamar, a sucção com suas tensões e relaxamentos estabelecem fluxo e corte, regulações de pausa e fusão, como num jogo incessante entre regularidade e rupturas, semelhanças e diferenças, jogo que corresponde ao desejo. A arritmia e a descontinuidade para o estabelecimento de ritmo. Os efeitos

---

<sup>62</sup> No original: “*This ecology of territory, as a bioaesthetic and political act, encompasses a rhythmology that overturns concepts of rhythm, cadence and measure, as well as the status of politics and art. It also overturns the relation of nature to culture. Chaos, installation, territory: rhythm is understood to be a response of milieus to chaos, but these milieus are not unitary. Chaos becomes rhythm in this in-between space, not by necessity, but in order to create a path that crosses different milieus while simultaneously transcoding them. Rhythm thus exists as soon as there is heterogenesis between milieus, a difference between rhythm and the rhythmmed. Rhythm is a phase between two or several milieus, between chaos and territory, and is therefore not patterned on a dogmatic measure. It is a critical rhythm, a rhythm in crisis, one that does not operate in a homogeneous space-time but rather between heterogeneous blocks of spatiotemporal duration*”.

desconcertantes dos lapsos acentuais, dos deslocamentos, das síncopas e das irregularidades pulsantes caracterizam o ritmo:

É a diferença que é rítmica, e não a repetição que, no entanto, a produz; mas, de pronto, essa repetição produtiva não tinha nada a ver com uma medida reprodutora. [...] Há território a partir do momento em que há expressividade do ritmo. (MP4, pp. 126-127)

Em uma fina e intrincada tessitura de padrões de recorrência e constância, com acidentes que os desequilibram e instabilizam, “a música é capaz de ritmar a repetição e a diferença, o mesmo e o diverso, o contínuo e o descontínuo” (WISNIK, 2017, p. 29). Inconsciente e ritmo não se prestam à mera reprodução, repetição do mesmo ou do idêntico, pois lidam com a repetição da diferença.

### 3.2 SAMBA E RETERRITORIALIZAÇÃO: SINCOPAÇÃO BRASILEIRA

Tem batuque. Tem samba<sup>63</sup>. Longe já se escuta o grave do tambor. O grave que mais se espraia é o toque do surdo de primeira, fazendo forte a marcação do ritmo. Recebe resposta do, um pouco mais agudo, surdo de segunda. Dois surdos marcam o compasso binário 2/4. *Tum - Dum*. Já invertendo o que uma lógica linear estabeleceria, é o surdo de primeira, mais grave, quem toca no tempo dois, mais frequente na música ocidental como tempo fraco. E, então, a síncopa: o surdo de terceira, mais agudo que os outros dois, desenha no entretempo, preenche o vazio que existe entre uma marcação e outra: é a feitiçaria do samba. *Tum Dum TuruDumtum TurugumDum*. A síncopa quebra a normalidade e linearidade da conversa dos surdos, corta marcação e resposta. Brinca com o que é previsível, faz o inusitado (SIMAS, 2020).

Não sem disputas genealógicas, musicólogos parecem unânimes quanto a afirmar que a síncopa é a característica mais notória das músicas das Américas e uma flagrante influência de origem africana<sup>64</sup>. “Tanto o jazz quanto o samba encontram a sua especificidade musical na

<sup>63</sup> Não ignoramos que “samba” seja nome genérico que passou a ser usado no Brasil colonial para designar uma pluralidade de danças de origem africana, nas quais a umbigada era a principal característica, sendo um vocábulo de origem banto-africana (LOPES, SIMAS, 2015). O samba não constitui nenhum tipo de unidade homogênea. Não pretendemos nesta tese desenvolver uma genealogia da expressão cultural complexa do samba, há ótimos trabalhos nesse sentido, como os de Sodré (1998) e de Lopes e Simas (2015), entre outros. De forma geral, nos centramos no fato de que “Os diversos tipos de samba são perpassados por um mesmo sistema genealógico e semiótico: a cultura negra” (SODRÉ, 1998, p. 35).

<sup>64</sup> Sob diferentes perspectivas pode-se conferir estudos a respeito da síncopa: Mário de Andrade (2006), Édison Carneiro (1961), Muniz Sodré (1998), Carlos Sandroni (2001), Nei Lopes e Luiz Antônio Simas (2015). Mesmo Mário de Andrade, que se esforçava para apagar os aspectos negros do processo musical brasileiro (SODRÉ, 1998), afirma

sincopação” (SODRÉ, 1998, p. 26). No samba, a síncopa produz seu balanço típico. A síncopa, ainda que designe um conceito criado pelos teóricos da música erudita ocidental, configurou-se um consenso entre *compositores, intérpretes, sambistas, estudiosos e amigos do samba em geral* reunidos no I Congresso Nacional do Samba, no Rio de Janeiro, em 1962<sup>65</sup>: “o samba caracteriza-se pelo constante emprego da síncopa. Preservar as características tradicionais do samba significa, portanto, em resumo, valorizar a síncopa” (CARNEIRO, 2012, p.26). A afirmação, entretanto, não trouxe junto de si qualquer entendimento quanto à definição da síncopa ou, ainda, pistas de como seria empregada ou de como valorizá-la. Encontramos em diferentes especialistas, como Mário de Andrade, Édison Carneiro, Muniz Sodré, Nei Lopes, Luiz Antonio Simas e Carlos Sandroni, a síncopa ocupando o centro dos debates sobre a música popular brasileira e, junto dela, um impossível de comungar, quanto à representação do fenômeno.

Na tradição musical ocidental chama-se síncopa, ou síncope, uma alteração inesperada no ritmo causada pelo prolongamento de uma nota emitida em tempo fraco sobre um tempo forte. O verbete “sincopar”, do Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa (2001), aponta a influência do francês *syncoper*, cuja etimologia remete ao grego antigo *συγκοπή* (*sygkope*), com os significados de “cortar, extirpar”. Em seu estudo a respeito da síncopa brasileira, Carlos Sandroni (2001, p. 15) recorre às definições de síncopa na história da música europeia, entre elas aquela do *Dictionnaire de la musique* para *Syncopé*: “efeito de ruptura que se produz no discurso musical quando a regularidade da acentuação é quebrada pelo deslocamento do acento rítmico esperado”. Podemos dizer da síncopa um acontecimento desviante quando se pressupõe uma ordem normal do discurso musical. Só há ruptura quando há lugar previamente estabelecido: algo então quebraria a regularidade, estaria fora do lugar. Tal compreensão sustenta-se numa ideia de que o ritmo musical se estrutura com base na recorrência periódica de acentuações. Entre os musicólogos, será este autor que irá explicitar o paradoxo da síncopa no samba, tendo em vista “que precisamente o ‘irregular’ seja ali o ‘característico’, o mais comum, em uma palavra: a regra” (SANDRONI, 2001, p. 15). De forma que o lugar-comum, por vezes até ufanizado, da caracterização do samba pela

---

a “síncopa ... no primeiro tempo do dois por quatro” como a “característica mais positiva da rítmica brasileira” (ANDRADE, 1987, p. 382).

<sup>65</sup> A Carta do Samba foi redigida por Edison Carneiro (2012), agregando as muitas vozes de grandes expoentes do samba que participaram do 1º Congresso Nacional do Samba, organizado pela então Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro e pelas antigas Confederação Brasileira das Escolas de Samba e Associação Brasileira das Escolas de Samba: “Já no preâmbulo da Carta do Samba, Edison Carneiro adverte que embora se busque nesse documento arrolar medidas para preservar os traços tradicionais do samba, não se quer, de modo algum, cercear a criação, congelar ou impedir que o samba ‘evolua’ como ‘reflexo real’ da vida e dos costumes de então” (SANT’ANNA, 2012, p. 13).

síncopa, constituiria uma espécie de erro de método, tendo em vista que toma como referência um termo cunhado sobre outra tradição musical. Nesta perspectiva, a transposição de um modelo europeu para a discussão sobre a síncopa “brasileira” se tornaria uma “ideia fora do lugar”. As definições dos dicionários europeus, quando aplicadas à música brasileira em seu aspecto mais caracteristicamente descendente dos africanos em diáspora, perderiam a razão de ser, pois o que acontece aqui é outra coisa: aqui as síncopas “estão no lugar” (SANDRONI, 2001, p. 29), não são desvios.

Um paradoxo que habitamos constantemente: a herança colonial da episteme de tradição europeia e sua *reterritorialização* pelo encontro com a cultura afrodiáspórica e ameríndia. Como um exemplo desse processo encontramos a sincopação que Janet de Almeida faz, em 1945, de um trecho do concerto para piano nº1, de Tchaikovsky. Em recente estudo a respeito da síncopa do Brasil a partir dos escritos de Mário de Andrade, Enrique Valarelli Menezes (2017) toma o deslocamento sincopado de Janet de Almeida como exemplo de “sincopado mas que não é síncopa, porque, ritmicamente, ela está construída como deslocamento do compasso sobre ele mesmo, ou ainda, como se um nível rítmico do compasso tivesse sido quebrado, rasgado, e deslocado dele mesmo” (MENEZES, 2017, p. 178). Nós diríamos, ainda, um desnível rítmico reterritorializado.

*Concerto para Piano nº1 - Op. 23 (Pyotr Ilyich Tchaikovsky), compassos 19 a 23<sup>66</sup>:*



*Pra que discutir com madame? (Janet de Almeida), ponte para modulação<sup>67</sup>:*

<sup>66</sup> Concerto para Piano e Orquestra nº 1, Opus 23, de Tchaikovsky, pode ser conferido na performance de Anna Fedorova e da Nordwestdeutsche Philharmonie, com regência de Yves Abel: <https://www.youtube.com/watch?v=hNfpMRSCFPE>. Notação musical em: Menezes, 2017, p.177.

<sup>67</sup> O samba de Janet de Almeida foi muito difundido na voz e violão de João Gilberto, que cantarola quase como por acaso a curta melodia que serve de ponte e modulação para a segunda parte da canção. Pode-se conferir, por exemplo, em versão executada em 2000, em Buenos Aires, aos 1'03" do vídeo: [https://www.youtube.com/watch?v=ojr0HdBH\\_T8](https://www.youtube.com/watch?v=ojr0HdBH_T8). Notação musical em: Menezes, 2017, p.177.



Com o mesmo desenho de Tchaikovsky, Janet de Almeida coloca o bloco para *cantar ópera*, a madame para *ver gente cantando concerto*: “Uma melodia ‘copiada’, que ao ser deslocada e recontextualizada de modo jocosos se torna indiscutivelmente ‘nossa’” (MENEZES, 2017, p. 178). A dessacralização da música erudita ganha complexidade rítmica e tensão na métrica, especialidade cotidiana de cantores e compositores brasileiros como Aracy de Almeida, Cartola, João Gilberto, entre tantos outros. Assim como “o jazz pôde renovar tecnicamente os instrumentos europeus como o piano, o trompete, o trombone e outros, além de enriquecer a harmonia e os timbres” (SODRÉ, 1998, p.26), o samba demonstra como a cultura negra entra em contato com a sociedade branca sem abrir mão de suas características estruturantes, no caso a alteração rítmica chamada de síncope: “O próprio violão, que não é instrumento africano, termina obedecendo ao mesmo processo de execução dedilhada dos instrumentos de corda negros” (SODRÉ, 1998, pp. 30-31). E a música devém negra.

Num percurso pelo sonoro que extrapola a chamada música clássica, de matriz europeia, José Miguel Wisnik (2017) propõe uma abordagem erudita e sensível da história da linguagem musical que inclui diversas tradições musicais de todo o mundo. Ali encontraremos a herança de matriz africana decisiva no pulso das músicas populares brasileiras, do jazz e do rock, enquanto puro ritornelo:

essa música é voltada a pulsação rítmica; nela, as alturas melódicas estão quase sempre a serviço do ritmo, criando pulsações complexas e uma experiência do tempo vivido como descontinuidade contínua, como repetição permanente do diferente. (WISNIK, 2017, p. 42)

A síncope rompe a constância previsível do som e proporciona uma sensação de vazio que é preenchida de forma inesperada. No samba, dirá Muniz Sodré, o ouvinte é incitado a preencher o tempo vazio com a marcação corporal. No apelo da síncope, o corpo exigido é

aquele mesmo que a escravidão procurava violentar e reprimir culturalmente na História brasileira: o corpo do negro [...] Como inequívoca demonstração de resistência ao imperativo social de redução do corpo negro a uma máquina

produtiva e como uma afirmação de continuidade do universo cultural africano. (SODRÉ, 1998, pp. 11-12)

Num exercício de extrapolação da sincopação para além da música, enquanto processo de subjetivação, encontramos o exemplo de Simas (2020) a respeito do drible e a capacidade do futebol brasileiro de “garrinchar” tempo e espaço. A subversão do jogo criado no vaidoso Reino Unido, que consistia na tentativa de evitar o adversário por meio de lançamentos longos, nos pés brasileiros se caracterizou pela estratégia do drible, aquela que foi corporificada em sua potência mais ampla por Mané Garrincha. Pelo drible, ludibriar o rival através de um agenciamento corpo-bola que se desloca pelo espaço vazio, aquele onde o oponente não está e nem pode chegar. Sincopação da norma de marcação, estabelecimento de um ritmo quebrado, necessariamente inusitado.

Arriscar o deslocamento para o vazio, [...] refazer a jogada, produzir o espanto, gargalhar na cara do zagueiro, sincopar o tempo para encontrar, no próprio tempo, o ritmo adequado: é do jogo. [...] O futebol praticado aqui começava a ser visto como um jogo inglês subvertido, reinventado e encantado pelos modos brasileiros de jogar bola. O gramado/terreiro em que só dançavam na gira do jogo os jovens das elites e os trabalhadores europeus residentes no Brasil começava também a ser ocupado pelos descendentes de escravizados e de índios, pelos subalternizados no violento processo de formação do país e por quem mais resolvesse baixar na gira. (SIMAS, 2020, pp. 33-34)

A lógica ocidental é driblada no encontro com o perspectivismo amefricano. Um modo sincopado de habitar a terra. Transgressão, encantamento do cânone: “Enquanto algumas mentalidades insistem em ler o mundo em dicotomias, teimando na superação de um lado pelo outro, o poder da síncope se inscreve no cruzo. É no limite entre o que é cruzado, que o catiço<sup>68</sup> pratica seus rodopios inventivos” (SIMAS; RUFINO, 2018, p. 19).

Deleuze considera que, para honrar sua tarefa, um filósofo precisa produzir no pensamento uma mudança tal que, depois dela, já não seja mais possível pensar da mesma forma que antes. É o que acontece em termos da música quando se fala do encontro da música ocidental com o negro e o indígena. Depois do jazz, o piano e o saxofone não foram os mesmos. Depois da bossa nova,

---

<sup>68</sup> “Catiço é como são denominados nas macumbas cariocas os Exus que fazem parte do chamado Povo de Rua, chamados muitas vezes de Exu Catiço para se distinguirem de Exu enquanto Orixá nas diversas nações de Candomblé, ainda que sejam os catiços eguns (espíritos) que pertençam à falange que pertencem aos domínios do Orixá Exu. Distintos dicionários dão o significado de ‘criança levada, má, agitada ou hiperativa’. A etimologia do vocábulo é controversa.” (GONÇALVEZ, 2021, p. 143)

o violão não foi mais o mesmo. Depois do samba, o Carnaval nunca mais foi o mesmo. A música sai como que transfigurada desse encontro:

Os ranchos aproveitaram a festa européia do Carnaval para retomar, dos cordões, a tática de penetração coletiva (espacial, temporária) no território urbano e afirmar, através da música e da dança, um aspecto da identidade cultural negra. Nos cordões, esta afirmação cultural não definia por meras representações (gestos, sinais, emblemas, cantos etc.), pois incluía também um movimento “selvagem” de reterritorialização [...], de busca de uma livre circulação das intensidades de sentido da cultura negra. (SODRÉ, 1998, p.36).

O samba como reterritorialização aparece como a linha de fuga possível de reinvenção da tradição, de resistência, ou ainda, como dirá Mbembe (2018, p. 34) “a via astral de um possível retorno às origens, graças à qual as forças adormecidas poderiam ser despertadas, os mitos e os rituais reinventados, a tradição redirecionada ou solapada e a inversão do tempo consumada”.

As músicas e danças africanas transformavam-se, perdendo alguns elementos e adquirindo outros, em função do meio das Américas. Quanto à síncopa, quando presente na música europeia, era mais frequente na melodia, enquanto na África sua incidência básica era rítmica (LACERDA, 2005). Sodré nos apresenta a síncopa brasileira como rítmico-melódica: “Através dela, o escravo – não podendo manter integralmente a música africana – infiltrou a sua concepção temporal-cósmico-rítmica nas formas musicais brancas” (SODRÉ, 1998, p. 25).

### 3.3 RUPTURAS: O ESQUIZO E A SÍNCOPA

Circulando entre nomes conhecidos da história da psicanálise no início do século XX, o psiquiatra suíço Eugen Bleuler foi estudante de Charcot em Paris e, de volta a Zurique, teve Carl Jung como seu assistente, somando referências relevantes para explicar o seu interesse pela psicanálise. Bleuler (apud JONES, 1989, p. 258, grifos no original) entende que os trabalhos de Breuer e Freud abrem “uma nova perspectiva quanto ao mecanismo da mente e faz[em] uma das mais importantes contribuições dos últimos anos para o campo da psicologia normal (*sic*) ou patológica”. Dedicado à clínica de pacientes psiquiátricos graves, Bleuler não se satisfaz com as classificações nosográficas de demência precoce, oriundas da tese clássica de Kraepelin, e passa a empregar o termo “esquizofrenia”<sup>69</sup> como um grupo de condições psicopatológicas que teriam como principal característica um tipo específico de alteração do pensamento, dos sentimentos e da

---

<sup>69</sup> Em 1911, Eugen Bleuler publica *Dementia praecox oder Gruppe der Schizophrenien* (em tradução livre: “Demência precoce ou o grupo das esquizofrenias”).



relação com o mundo exterior: uma clivagem (*Spaltung*) mais ou menos nítida das funções psíquicas:

Com o neologismo esquizofrenia composto pelo verbo grego *schízo*<sup>70</sup>, que significa fender, separar, clivar; e pelo substantivo grego *phrén*, que significa espírito, inteligência, Bleuler quer mostrar que o sintoma fundamental desta doença é a dissociação do psiquismo, e não uma crescente deterioração psíquica. A idéia de dissociação ou clivagem (*Spaltung*) traz em si uma concepção dinâmica da psicose e com isso traduz a influência da teoria psicanalítica sobre Bleuler. (D'AGORD, 2005, p. 2)

O termo grego ao qual recorre a noção bleuleriana de “esquizofrenia” salienta precisamente a ruptura, a cisão do eu, em função do rompimento dos vínculos associativos que assegurariam um funcionamento unitário da personalidade. A obra de Freud irá se desenvolver nesse sentido a respeito das psicoses, modificando a concepção até então tradicional dos delírios como sintomas e compreendendo a formação delirante como uma tentativa de restabelecimento, um processo de reconstrução do eu neurótico perdido. A formulação freudiana da *Bejahung* (afirmação primordial) (FREUD, 1925/2011) estabelece, na teoria lacaniana, a operação que possibilita o acesso ao simbólico: a afirmação primordial do significante. Lacan (1988, p. 98) conceitua o seio das estruturas neurótica e psicótica desde uma dicotomia fundamental: “o que teria sido submetido à *Bejahung*, à simbolização primitiva, terá diversos destinos, o qual cai sob o golpe da *Verwerfung* primitiva terá um outro”. Enquanto a simbolização primitiva supõe uma submissão ao símbolo, a forclusão se caracterizaria por um rompimento da ordenação simbólica. Reafirma-se uma cisão enquanto constitutiva da psicose. Na relação com o complexo de Édipo, a partir do reconhecimento do pai enquanto significante, é a forclusão (*Verwerfung*) do Nome-do-Pai que estruturaria a psicose: o Édipo aí fracassa.

Em *O Inconsciente*, Freud (1915/2010, p. 145) identifica uma “indesejada semelhança”, “em expressão e conteúdo”, entre a filosofia e o modo de funcionar esquizofrênico. Sem se furtar a comentar essa comparação, *O Anti-Édipo* sugere que Freud não gosta dos psicóticos devido a essa sua resistência à edipianização. Quando afirmam o esquizo, os autores denunciam a marca que reporta o problema da esquizofrenia a um eu: “o eu é como papai-mamãe – e há muito que o esquizo já não acredita nisso. Ele está além, atrás, sob, alhures, mas não nesses problemas” (AOE, p. 39). O corte que seguirá acompanhando a esquizoanálise etimologicamente é outro: é ruptura

---

<sup>70</sup> O termo esquizofrenia remete ao grego *σχίζειν*, *skhízō*, “separar, dividir, fender” (HOUAISS, 2001, verbete esquiz(o)-).

permanente, “mil cortes-fluxos das chefaturas, das linhagens, das relações de colonização” (AOE, p. 224).

Sob essa perspectiva encontramos e estabelecemos relação entre os cortes *sygkope* e *skhízō*, como numa operação de ruptura assignificante: a síncopa e o esquizo “contra os cortes demasiado significantes que separam as estruturas, ou que atravessam uma estrutura” (MP1, p. 25). Sendo o desejo produtor, ele produz na e a realidade: “O real decorre disso, é o resultado das sínteses passivas do desejo como autoprodução do inconsciente” (AOE, p. 43). Voltamos ao *Anti-Édipo* para pensar as máquinas desejantes e a tarefa esquizoanalítica de analisar o seu funcionamento, as suas falhas, os encontros que operam e as passagens de um corpo a outro: “como confrontam seu regime com o das máquinas sociais? Funcionam como dócil engrenagem bem lubrificada ou se preparam, ao contrário, como máquina infernal? Que conexões, que disjunções, que conjunções, que uso fazem das sínteses?” (AOE, p. 147).

Como pensar a resistência da colônia à edipianização desde uma sincopação inconsciente? No pensamento de Deleuze e Guattari o funcionamento do inconsciente produtivo dá-se sob a forma de sínteses e tem a imanência como critério de legitimidade. O inconsciente é máquina e constitui-se de peças que se acoplam e da energia que circula. Objetos parciais e desejo constituem uma só e mesma coisa: as máquinas desejantes, ao lado das quais o sujeito é produzido como um resto. A análise do campo do inconsciente tem a imanência como critério quanto aos usos legítimos e ilegítimos das sínteses. As sínteses são passivas, constituem o inconsciente, e não remontam a um sujeito racional: elas são a condição de emergência do sujeito. O inconsciente não adquire formas antropomórficas, e a esquizoanálise encontra a subjetividade produzida desde os processos inconscientes das máquinas desejantes. As máquinas desejantes, cujas sínteses não seriam metafóricas, cortam e são cortadas segundo três modos: a. as sínteses conectivas ou produção de produção; b. as sínteses disjuntivas ou produção de registro; c. as sínteses conjuntivas ou produção de consumo. Deleuze e Guattari afirmam que, sob esses três aspectos, “o processo de produção desejante é simultaneamente produção de produção, produção de registro, produção de consumo. Extrair, desligar, ‘restar’” (AOE, p. 61).

A primeira síntese é a síntese conectiva, que conecta as máquinas desejantes entre si. Cada máquina produz um fluxo que será cortado ou conectado por outra máquina, a qual também irá produzir um fluxo que será cortado ou acoplado por outra máquina, e assim sucessivamente, nos dois sentidos, numa sequência infinita de objetos parciais acoplados, fragmentos sem forma

específica. Édipo extrai um objeto dessa cadeia de conexões e o converte em significante ordenador, de objeto parcial a parte faltosa, em busca do todo.

No caso da síntese disjuntiva, um terceiro termo quebra a linearidade de conexões e desvia a série, abrindo caminhos e rizomatizando as conexões. A síntese disjuntiva multiplica as possibilidades sem exclusão de alternativas, sem oposição, não cedendo a qualquer tendência à identidade. No seu uso ilegítimo, a disjunção é limitada: é preciso escolher uma opção, linhas de diferenciação são estabelecidas e não podem ser cruzadas.

Quando imanente, a síntese conjuntiva é a errância dos produtos-resíduos na máquina, os sujeitos nômades. O seu uso transcendente instala o sujeito edipiano, o eu do cogito, que encontra sempre o mesmo, sempre a família, o pai, a mãe. Com o uso ilegítimo das sínteses, a produção desejanante pode parecer multiforme, mas gira sempre em torno do mesmo erro: uma repetição do mesmo, em ritmo métrico, de cadência regular. As sínteses operadas por Édipo nos remetem ao ritmo de formas proporcionadas, ritmo fixo e periódico de Platão: contínuo, tal qual o ritmo de uma marcha militar. A fábrica ritmada do teatro grego.

Frente à colonização do inconsciente e ao uso ilegítimo das sínteses, a sincopação aparece como linha de fuga e resistência. Podemos falar em cortes sincopados. Algo de repentino e inusitado no ritmo, acaso e cadência provocam não o *continuum* do idêntico, mas a iteração da diferença. Resta um sujeito que se movimenta, que dança, que samba. Fica um vazio a preencher na quebra de tempos fortes e fracos da música, no acento do surdo de terceira. O vazio produzido pela síncopa em nada remeteria à concepção clássica do desejo como falta de um objeto fantasmático, e sim convocaria o corpo e uma cosmologia que Sodré (1998, p. 68) apresenta no samba pela figura de Exu: “princípio de movimento que, no sistema nagô, outorga individualidade ao ser humano e lhe permite falar – é latente, mas poderosa. É seu impulso que leva o corpo a garimpar a falta”. O corte da síncopa subvertendo aquele da castração.

Seguindo a tarefa da esquizoanálise de “reverter o teatro da representação, fazê-lo verter, correr na ordem da produção desejanante” (AOE, p.360), encontramos a sincopação como forma de engendramento de processos de subjetivação que aponta para uma concepção imanente das sínteses do inconsciente. A síncopa opera como contragolpe, transgressão do cânone ocidental, “esculhambando as normatizações”. Os vazios serão preenchidos pelos corpos, sons e palavras, e “desses preenchimentos emergirão outras possibilidades de invenção da vida” (SIMAS, RUFINO, 2018, p. 22). Resistência que, como afirma Lélia Gonzalez, ultrapassa os limites permitidos à

ordem da consciência pelo discurso dominante: “por razões de ordem geográfica e, sobretudo, da ordem do inconsciente, [a formação histórico-cultural do Brasil] não vem a ser o que geralmente se afirma: um país cujas formações do inconsciente são exclusivamente européias. Ao contrário, ele é uma América Africana” (GONZALEZ, 2020, p. 127). Não estará a síncopa, enquanto modo de operação inconsciente, da qual podemos encontrar exemplo na linguagem, produzindo também ela o pretuguês, cujo gingado foi demonstrado por Lélia Gonzalez? Frente à tentativa colonial de uso ilegítimo das sínteses do inconsciente: a síncopa.

Com Maria Luisa ao piano, Fräulein Elza faz a segunda voz que acompanha as crianças em *Amar, verbo intransitivo* (ANDRADE, 2013). Ensinando peças de Schubert e alegros de Haydn, a protagonista adverte contra cantar maxixes e foxtrotes, por todo o seu “sarapintado abuso da síncopa” (ANDRADE, 2013, p. 28). Incorporando a madame de Janet de Almeida, Fräulein Elza padecia com o samba, que “lhe dava uns arrepios de espinha e uma alegria... musical? Desprezível. Só Wagner soubera usar a síncopa no noturno do Tristão” (ANDRADE, 2013, p. 28). Anotando sobre a morte de Isolda na peça de Wagner, Mário de Andrade (apud MENEZES, 2017, p. 134), agora na sua própria voz, afirma que as antecipações rítmicas “provam o caráter psicológico desordenado da síncopa”. Assim, a sincopação brasileira daria testemunho do caráter psicológico desordenado de seu povo e de sua história.

A síncopa aparece como componente da fábrica, pré-individual e assignificante, na composição de um Brasil-meio, engendrando máquinas desejanter umas às outras. Uma máquina social com quebras na candência rítmica, que resiste e acha linhas de fuga à edipianização. Enquanto Édipo é o ritmo da medida, que supõe uma unidade codificada a repetir, na síncopa “o ritmo é o Desigual ou o Incomensurável, sempre em transcodificação. A medida é dogmática, mas o ritmo é crítico” (MP4, p. 125).

É claro que não basta dizer “Viva a síncopa!”. Na medida mesma em que aponta linhas de desterritorialização que fogem sem parar, a sincopação faz parte de um funcionamento rizomático que também compreende linhas segundo as quais ele é estratificado, territorializado, organizado, significado, atribuído etc. As sínteses legítimas podem ainda recair ilegítimas:

É por isto que não se pode contar com um dualismo ou uma dicotomia, nem mesmo sob a forma rudimentar do bom e do mau. Faz-se uma ruptura, traça-se uma linha de fuga, mas corre-se sempre o risco de reencontrar nela organizações que reestratificam o conjunto, formações que dão novamente o poder a um significante, atribuições que reconstituem um sujeito – tudo o que se quiser, desde as ressurgências edipianas até as concreções fascistas. (MP1, pp. 25-26).

O sincopar como pista anticolonial, e não como estrutura capaz de dar conta da multiplicidade.

## **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

Paris, 1988.<sup>71</sup>

Claire Parnet: Você acha, para terminar com O Anti-Édipo, que há ainda efeitos desse livro, 16 anos depois?

Gilles Deleuze: Sim, pois é um bom livro, pois há uma concepção do inconsciente. É o único caso em que houve uma concepção do inconsciente desse tipo, sobre os dois ou três pontos: as multiplicidades do inconsciente, o delírio como delírio-mundo, e não delírio-família, o delírio cósmico, das raças, das tribos, isso é bom. O inconsciente como máquina, como fábrica e não como teatro. Não tenho nada a mudar nesses três pontos, que continuam absolutamente novos, pois toda a psicanálise se reconstituiu. Para mim, espero, é um livro que será redescoberto, talvez. Rezo para que o redescubram.

---

<sup>71</sup>L'Abécédaire de Gilles Deleuze avec Claire Parnet (2005, p.21-22 - D de Desejo)

## DA ESQUIZOANÁLISE COMO MÁQUINA ANTICOLONIAL

O trabalho que aqui apresentamos tramou-se desde um espanto. Sob a perspectiva da amizade, convidamos o leitor a perseguir as reverberações das afirmações murmuradas de que “esse negócio de esquizoanálise existe mesmo é no Brasil” (COUTINHO, 2019, p. 14). Um espanto deixa (e sempre deixará) um resto a desafiar explicações. O que propusemos aqui foi traçar linhas e buscar pistas que colocassem esse problema em movimento. Diferentes linhas que transversalizam, e não explicam, a experiência esquizoanalítica do/no Brasil.

Na trilha de Foucault, tomamos *O Anti-Édipo* como um livro de ética, no desafio de operar como arte, no sentido de uma tarefa ética, estética e política a operar sobre si mesma, sobre a própria matéria da vida, como uma técnica transformadora de si. Assim, quando adentramos no problema que formulamos, através de uma prática esquizoanalítica, o que era nosso objeto transfigurou-se em método. Percebemo-nos diante de uma armadilha: tomar uma ética como escola. O problema de pesquisa se recolocou: já não se tratava de mapear a esquizoanálise ou sua institucionalização, mas voltar-se esquizoanaliticamente para o Brasil. Nossa aventura de pesquisa, que partira tendo a esquizoanálise no Brasil como cenário e objeto, transfigurou-se em uma *verdadeira análise* (DELEUZE, 2004), em que nos desafiamos a fazer ver agenciamentos coletivos de enunciação, os povos que estão em nós, que nos fazem falar e a partir dos quais produzimos enunciados. Rumamos àquilo que “não se deve a nós enquanto sujeitos, mas a outra coisa, às multiplicidades, às massas e às matilhas, aos povos e às tribos, aos agenciamentos coletivos que nos atravessam, que nós não conhecemos porque fazem parte do nosso próprio inconsciente” (DELEUZE, 2004, p. 201).

Revisitamos a Esquizoanálise, percorremo-la lentamente: remontamos à leitura de Édipo como signo da metafísica ocidental, captura dos fluxos inconscientes pela axiomática capitalística. Com a entrada no plano de problemas e conceitos que engendra a esquizoanálise, buscamos retomar as pistas apontadas em *O Anti-Édipo* quanto à colonialidade nos termos do inconsciente e da micropolítica. Tratava-se de reinventar a esquizoanálise como máquina analítica anticolonial, de fazer ver o caráter indispensável dos investimentos do desejo para os aparelhos revolucionários. Quanto ao esforço de Deleuze e Guattari de pensar o modo de produção de subjetividade dominante na era do capitalismo globalizado e de propor uma prática esquizoanalítica, Suely Rolnik (2000, p. 10) irá dizer que “nesse sentido, sua obra constitui uma poderosa cartografia para nos movermos nos meandros dos processos de subjetivação contemporâneos, cartografia essa que



ainda está por ser descoberta e explorada”. Lançamo-nos ao desafio buscando cartografar paisagens estéticas inconscientes que engendram, no encontro com a esquizoanálise, um Brasil que resiste à colonização. Se as singularidades encontram meios de provocar e de escapar às nossas colônias íntimas, era o caso de mapear certas linhas de fuga do desejo no Brasil.

Do encontro Esquizoanálise e Brasil, quisemos percorrer uma dupla estrutura do acontecimento: o momento presente de sua efetuação, sua encarnação em um estado de coisas, bem como sua contra-efetuação, “o futuro e o passado do acontecimento tomado em si mesmo, que esquiva todo presente [...] não há outro presente além daquele do instante móvel que o representa, sendo desdobrado em passado-futuro” (DELEUZE, 2015, p. 154). No presente do acontecimento, encontramos um Brasil sob ditadura militar e uma prática clínica psicanalítica que ressoava com uma teoria que pensava a política como problema da criação de modos de vida, e a própria vida como lugar e objeto de constituição política. Na dimensão impessoal e pré-individual do acontecimento, deliramos a neurose cultural brasileira. Com a psicanálise crítica de MD Magno e Lélia Gonzalez, vimos Macunaíma se inscrever como o nome do Pai da nossa gente e a mucama como um Outro primordial, a mãe que insere o bebê na linguagem, o pretuguês. Recorremos a essas personagens para uma denúncia satírica do sempre aberto triângulo edipiano na colônia, invadido por forças sempre estrangeiras, portadoras de tantos nomes esquecidos da História.

Agitava-se ainda nosso problema de partida quando encontramos uma provocação que nos fazia adentrar as matas tupinambá, para uma imersão no que Rolnik (2000) chama inconsciente antropofágico. Em meio a tamanha velocidade dos fluxos, encontramos Oswald de Andrade e Caetano Veloso e seu rigor frente à Antropofagia. Num ritmo simultaneamente apaixonado e calmo, trabalhamos para dar consistência a esse conceito, recusando os discursos que colam o antropofágico à identidade nacional, para experimentar seu esplendor, sua raridade, e precavendo-nos contra os riscos de uma homogeneizante devoração capitalista, insaciável predadora de subjetividades. Quisemos mapear os devires insubmissos de uma filosofia antropofágica anunciada por Oswald e reinventada pela Tropicália, acontecimentos que concernem à invenção de um país para o nome Brasil.

Fomos coletando operações de ruptura e produzindo uma brasileira com o pretuguês, a Tropicália, o drible, o samba. Muniz Sodré (1998) destaca a síncopa como um signo da resistência do negro à assimilação cultural. Aqui, colocamos o conceito em articulação com a esquizoanálise, a síncopa pensada desde uma rítmica inerente às sínteses da máquina desejança, enquanto

resistência à colonização do inconsciente. Renunciando a qualquer absoluto ou tomada de recorte como totalidade, afirmamos nossos ritornelos que incidem na ordem do desejo colonial. Diante da edipianização colonial, uma sincopação das sínteses. Anti-Édipo. Anticapitalismo. Anticolonialidade.

Se a Psicanálise já fraturara a totalidade de um ego, de um sujeito consciente, a esquizoanálise denuncia a capitalização do inconsciente. Esquizoanálise e anti-colonialidade como linhas de fuga do capitalismo, rupturas permanentes dos equilíbrios estabelecidos. Ritmo sincopado, crítico. A tese que aqui apresentamos não é um trabalho de filosofia, tampouco uma obra de arte, ainda que contenha também seu quinhão de sofrimentos e desejo fortemente *resistir à morte, à servidão, ao intolerável, ao fascismo, à vergonha e ao presente*<sup>72</sup>. Talvez se trate mais de geografia do que qualquer outra coisa, visto sua tentativa de fazer mapas. Coleciona, contudo, mapas do inconsciente, de fluxos, arriscando estabelecer ligações entre diferentes linguagens, verbais ou não. Pela terra, procura engendrar um campo de problemas da psicologia social em sua interface com a produção de subjetividade. Num percurso caótico, encontrando diferentes campos, o que se pode afirmar é que esta escrita faz uso singelo, quiçá gago, das palavras, ambicionando contribuir na tarefa de invocar um *povo por vir*.

---

<sup>72</sup> “O artista ou o filósofo são bem incapazes de criar um povo, só podem invocá-lo, com todas as suas forças. Um povo só pode ser criado em sofrimentos abomináveis, e tampouco pode cuidar de arte ou de filosofia. Mas os livros de filosofia e as obras de arte contêm também sua soma inimaginável de sofrimento que faz pressentir o advento de um povo. Eles têm em comum resistir, resistir à morte, à servidão, ao intolerável, à vergonha, ao presente.” (QPh, p.132)

## **APÊNDICE**

## EM QUE SE PODE RECONHECER UM *ETHOS* ANTICOLONIAL?

A colonialidade nomeia a lógica contida na fundação e nos desdobramentos da civilização ocidental sob a episteme moderna. Enquanto conceito, já nasce da própria crítica, visto que a história das invasões europeias, do genocídio dos povos originários e do tráfico maciço de africanos escravizados costuma ser uma dimensão constituinte omitida do sistema capitalista. Abundantes têm sido os trabalhos que tratam dessa lógica e que propõem a sua crítica, destruição e superação. Neste cenário é também em profusão que aparecem termos para conceber cada movimento crítico: decolonialidade, descolonialidade, pós-colonialidade etc. O trabalho de Luciana Ballestrin (2013) traça uma breve genealogia desses movimentos, situando-nos quanto às teorias des- e pós-colonial e suas significativas diferenças. Ballestrin apresenta o trabalho do Grupo Modernidade/Colonialidade (M/C), que opta pela decolonialidade como crítica epistêmica, sendo composto por intelectuais latino-americanos, dissidentes do Grupo de Estudos Subalternos sul-asiático. Quanto a esses movimentos, poderíamos situar grandes nomes de expoentes: Aníbal Quijano; María Lugones; Silvia Rivera Cusicanqui; Oyèrónké Oyěwùmí; Enrique Dussel; Maldonado Torres; Ramón Grosfoguel; Walter D. Mignolo; Françoise Vergès; Gayatri Chakravorty Spivak. Contudo, nosso objetivo aqui, de inspiração genealógica, aponta noutra direção.

Vimos neste trabalho apontando para a anticolonialidade como prerrogativa ética. Entendemos que uma ontologia não se separa de uma ética-estética-política (GUATTARI, 2012), de forma que desdobramos nossa escrita tendo a experiência relacional como modo sempre contingente e tateante de situar-se no mundo e a estética enquanto dimensão produtiva que dá existência a formas de viver. As tecnologias de subjetivação e os modos de operar presença no campo social inventam, afirmam e questionam diferentes projetos de mundo. Sendo assim, do que falamos quando falamos de anticolonialidade, se nossa compreensão não estabelece nenhum tipo de escola, disciplina, nenhuma filiação com autores ou mestres de referência, nenhum determinismo geográfico? Em que se pode reconhecer um *ethos* anticolonial? Tentamos responder a essa pergunta, cuja fórmula furtamos de Deleuze<sup>73</sup> e com vistas a uma genealogia foucaultiana, enquanto

um empreendimento para libertar da sujeição os saberes históricos, isto é, torná-los capazes de oposição e de luta contra a coerção de um discurso teórico, unitário, formal e científico. A reativação dos saberes locais - menores, diria talvez Deleuze – contra a hierarquização científica do conhecimento e seus efeitos intrínsecos de

---

<sup>73</sup> “Em que se pode reconhecer o estruturalismo?” (DELEUZE, 2004).

poder, eis o projeto dessas genealogias desordenadas e fragmentárias. (FOUCAULT, 2015, pp. 269-270)

Diante dessa tarefa, propomo-nos destacar critérios para reconhecimento, os mais simples, invocando, cada vez, exemplos de diferentes autores, qualquer que seja a diversidade de seus trabalhos e projetos, sem estabelecimento de normas de identificação. A separação e fragmentação dos critérios é uma estratégia antes de tudo didática, desafio diante da imbricação e inseparabilidade entre eles. Como afirma Gilroy (2007, p. 93), “universalidade, razão e progresso, modernidade e ilustração: essas ideias gloriosas foram uma vez as firmes pedras fundamentais de toda a mentalidade conquistadora ocidental”.

O critério antecipado de partida das análises, é preciso deixar claro, compreende a anticolonialidade como “uma prática de oposição e intervenção, que surgiu no momento em que o primeiro sujeito colonial do sistema mundo moderno/colonial reagiu contra os desígnios imperiais que se iniciou em 1492” (BERNARDINO-COSTA; GROSGOUEL, 2016, p. 17).

### **1. Primeiro critério: Desconstrução do pensamento Universal**

Um sistema-mundo que opera ancorado no princípio da Universalidade apresenta uma tendência de produzir uma equivalência generalizada entre todas as coisas. O sistema-mundo moderno ampara-se ontologicamente sob o Universal e tem no Homem sua expressão máxima. Um pensamento anticolonial advém múltiplo e desdobra uma crítica ao Uno.

O estatuto cosmológico moderno da humanidade tem como base a imbricação transcendente entre universalismo, racionalização e individuação, advinda da separação entre natureza e cultura. É o universalismo que permite, inclusive, a associação de modernidade com o gênero humano como um todo, tendo no sujeito Homem o universal do gênero humano. Iremos nos ater aqui, com inspiração genealógica, em um breve acompanhamento da função dos universais, ou mais exatamente na função dos processos de universalização que o pensamento produz, na estreita relação entre o universal e o poder.

Encontramos em Max Weber, influenciado pelo expoente iluminista Immanuel Kant<sup>74</sup>, um sintetizador do pensamento hegemônico ocidental. Sua tese apresenta uma narrativa histórica do conhecimento objetivo, científico e universal, centrada na racionalização do ocidente como um

---

<sup>74</sup> Quanto à formulação metafísica de Kant, Max Weber irá afirmar que era “*grandiosa e implacavelmente perspicaz*” (WEBER, 1975, p. 119, trad. nossa).

processo de *desencantamento do mundo* e na visão da sociedade moderna como a forma mais avançada e, no entanto, a mais normal da experiência humana.

na civilização ocidental, e somente na civilização ocidental, surgiram fenômenos culturais que (como gostamos de pensar) repousam em uma linha de desenvolvimento que possui significância e valor universal. Apenas no Ocidente a ciência existe em um estágio tal de desenvolvimento que reconhecemos atualmente como válido. O conhecimento empírico, a reflexão sobre problemas do cosmos e da vida, uma sabedoria filosófica e teológica da espécie mais profunda não estão confinados exclusivamente a ele, embora, no caso dos últimos, o completo desenvolvimento de uma teologia sistemática deva ser creditado ao Cristianismo sob a influência do Helenismo. (WEBER, 2013, p. 13)

Weber irá conceder que conhecimentos e observações de grande refinamento existiram em outras localidades, “sobretudo na Índia, China, Babilônia, Egito”, tendo sempre um porém, uma diferença fundamental e inferiorizante em relação ao Ocidente: no caso da matemática, na Babilônia, estava ausente a astronomia; à geometria indiana faltava a prova racional; quanto às ciências naturais indianas, não possuíam o método do experimento, produto do Renascimento; “uma química racional esteve ausente de todas as áreas de cultura, exceto no Ocidente” (WEBER, 2013, p. 14). E o mesmo argumento se estenderá às diversas áreas: à erudição histórica, à arte, à arquitetura, ao direito e à administração; e, claro, ao Estado, até, evidentemente, “para a mais momentosa força em nossa vida moderna, o capitalismo” (WEBER, 2013, p. 16).

Com Weber, o discurso filosófico-sociológico da modernidade sobre si mesma reside na afirmação da racionalidade e seu grande produto, o capitalismo, e, no mesmo sentido, já aparece a separação direta e pungente entre a Europa universal e racional *versus* todo o resto particularista e dogmático. Argumento importante da análise weberiana da modernidade volta-se para o processo histórico-religioso que, em conjunto com o pensamento científico helênico, repudia a superstição e estabelece como sacrilégio todos os meios mágico-pagãos de espiritualidade. Tal desencantamento romperia com as amarras cosmológicas primitivas, incluindo aquelas que religiosamente estabeleceriam ordens de hierarquia e dominância, inaugurando-se assim, a idade moderna. A modernidade deixava de lado a submissão teleológica e este seria o grande ato destrutivo do Iluminismo, viabilizando a criação de uma unidade política e de fundamentos para a ação que levassem em conta a igualdade dos indivíduos: a modernidade não apelará mais para princípios metafísicos, para a ordem das coisas, mas sim para princípios racionais universalizáveis.

Dessa chave de leitura vão se amarrando os preceitos epistemológicos da modernidade: racionalismo e universalismo. Jürgen Habermas (2002) bem evidencia essa relação, em sua

continuidade aos estudos de Weber, ao apoiar o conceito de racionalidade naquele da consciência, de forma que a cultura ocidental moderna levaria à consciência cognitivo-moral enquanto estrutura não-mítica. A universalização, então, ancora-se na racionalização enquanto procedimento imparcial, neutro, formal e impessoal, como *práxis* da fundamentação. Desde uma perspectiva metodológica apolítica e despolitizada se poderia alcançar uma objetividade intersubjetiva, como meio pelo qual se poderia realizar a crítica social, a *práxis* política e o diálogo intercultural. O humano racional neutro formal e impessoal como categoria universalizável para os diversos contextos socioculturais.

Por dentro da anticolonialidade não se produz uma rejeição ou oposição à razão, mas uma crítica quanto à sua tomada limitada pelo sistema-mundo-moderno como lógica desenvolvimentista e de progresso (DUSSEL, 2000). Em seus aforismas *Sobre o conceito de história*, Walter Benjamin (1987) tecerá uma crítica às pretensões positivistas e universalizantes do historicismo e, especialmente, à sua íntima ligação com a ideia de progresso. Progresso como uma ideologia que recobre matanças, que anestesia as pessoas em relação à quantidade de mortos, guerras e batalhas que se travaram em seu nome e que, assim, produz esquecimento. A ascensão do nazifascismo não era vista por Benjamin como um “retrocesso” ou um “estado de exceção” em relação à linha sempre em frente do progresso, mas, precisamente, como regra geral e produto direto da modernidade e de suas íntimas relações com a sociedade industrial capitalista. Quem viesse a se assombrar com o momento político é que estaria ofuscado pela crença de que a barbárie social e política do fascismo era incompatível com o progresso técnico, científico e industrial: “O assombro com o fato de que os episódios que vivemos no século XX ‘ainda’ sejam possíveis, não é um assombro filosófico. Ele não gera nenhum conhecimento, a não ser o conhecimento de que a concepção de história da qual emana semelhante assombro é insustentável” (BENJAMIN, 1987, p. 226).

A crítica benjaminiana encontra interlocução com Nietzsche num reposicionamento epistêmico quanto aos pressupostos que sustentam a cosmologia racional ocidental, desde o cogito cartesiano até o valor do verdadeiro e do progresso: “O mais curioso nessa imagem do pensamento é a maneira pela qual o verdadeiro é concebido como universal abstrato” (DELEUZE, 2018a, p. 133). Os dogmas da razão serão denunciados por Nietzsche (de forma mais sistemática em *Genealogia do Moral*), cujo trabalho filosófico será desdobrado por Deleuze. A verdade última da interpretação não era apenas inalcançável, mas também muito menos importante do que o

mapeamento dos seus efeitos enquanto epistemologia: “O conceito de verdade qualifica um mundo como verdadeiro. Mesmo na ciência, a verdade dos fenômenos forma um ‘mundo’ distinto do mundo dos fenômenos. Ora, um mundo verdadeiro supõe um homem veraz a qual ele remete como a seu centro” (DELEUZE, 2018a, p. 124).

### 1.1 Princípio ordenador de todas as coisas: o Homem e seu narcisismo

A imagem clássica do pensamento, a estriagem do espaço mental que ela opera, aspira à universalidade. Com efeito, ela opera com dois “universais”, o Todo como fundamento último do ser ou horizonte que o engloba, o Sujeito como princípio que converte o ser em ser para-nós [...]. Entre um e outro, todos os gêneros do real e do verdadeiro encontram seu lugar num espaço mental estriado, do duplo ponto de vista do Ser e do Sujeito, sob a direção de um “método universal”. Desde logo, é fácil caracterizar o pensamento nômade que recusa uma tal imagem e procede de outra maneira. É que ele não recorre a um sujeito pensante universal, mas, ao contrário, invoca uma raça singular; e não se funda numa totalidade englobante, mas, ao contrário, desenrola-se num meio sem horizonte, como espaço liso, estepe, deserto ou mar. (DELEUZE; GUATTARI, 1997, p. 51)

A humanidade iluminada pela racionalidade é uma fantasia que justifica a colonização. A figura do “homem branco cis hétero proprietário” como a encarnação do modelo de humanidade, o representante universal do humano, do ser homem, que se individualiza como princípio de distribuição comparativa para outras identidades e, nesse sentido, como princípio de conjugação do desejo à repetição do majoritário. Demarca-se uma linha da humanidade, uma cisão entre o humano e o não-humano. Constatada a morte de Deus, restaria o homem como o Seu representante na Terra, representante que restaria superar (NIETZSCHE, 2011). A metafísica ocidental fixa o princípio unificador do eu, numa doença europeia da transcendência, que estabelece o modelo da monocultura de indivíduos. O expoente dos valores ocidentais, que se supõe neutro, será aquele de quem zomba Zarathustra: o *último-homem*, apaixonado por sua cultura, suas leis e seus valores cristãos, o europeu domesticado, obediente, aferrado ao seu tempo. Sujeito moderno, Ser Universal, forma-Homem. O estabelecimento da imagem de pensamento do Uno corporifica-se no Homem como representação da humanidade, modelo ideal standardizado do desejo.

A construção dessa centralidade, do indivíduo moderno soberano, remete ao Renascimento, ao Iluminismo e ao advento do Protestantismo: em Hobbes (2015), a relação entre uma essência humana e a necessidade da submissão às leis partia do pressuposto de que o comércio era realizado entre homens com propriedade que decidiam, por vontade própria, estabelecer



relações comerciais de acordo com uma ética utilitarista, que estabelecia um conjunto de cálculos morais dependentes da obrigação de um indivíduo em relação a si mesmo. A prerrogativa capitalista exige a homogeneização das formas de viver sob o nome perverso de liberdade, que será transposta em uma máquina de dizer eu.

No desenrolar do século XX, a centralidade do sujeito cartesiano vai sendo colocada em questão pelas ciências humanas e sociais críticas, a exemplo do pensamento materialista-histórico de Marx, em sua crítica à liberdade individual e às estruturas de classe; pelo inconsciente da psicanálise, que destituiu o lugar soberano da razão, posto que “o ego não é senhor nem mesmo em sua própria casa” (FREUD, 1996, p. 292)<sup>75</sup>; e pelas noções de poder foucaultianas, que identificam técnicas de individuação por coerção, disciplina e controle biopolítico.

Exercendo a diplomacia trans-cosmológica própria dos xamãs, Davi Kopenawa Yanomami, em associação a Bruce Albert, oferece uma contra-antropologia a respeito desse sujeito universal e os efeitos do sistema-mundo-moderno. *A Queda do Céu* desenrola uma leitura do “povo da mercadoria” e de suas formas de viver, produzir e se relacionar com seres não-humanos, atualizando uma crítica política das mercadorias e de como elas restringem o pensamento e favorecem a propagação de epidemias. O autocentramento do indivíduo soberano está entre as leituras do xamã: “Os brancos não sonham tão longe quanto nós. Dormem muito, mas só sonham com eles mesmos. Seu pensamento permanece obstruído e eles dormem como antas ou jabutis” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 390).

Podemos incluir *A Queda do Céu* numa denúncia-crítica do privilégio epistêmico do humano, de um narcisismo delirante que se acredita sozinho no universo como único ser consciente, capaz de reflexão, discurso que encontra cumplicidade no desejo capitalista por mercadorias, numa apreensão transcendente que converte o mundo em objeto: “Se apaixonaram por esses objetos como se fossem belas mulheres. [...] Por quererem possuir todas as mercadorias, foram tomados de um desejo desmedido. Seu pensamento se esfumou e foi invadido pela noite. Fechou-se para todas as outras coisas” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 407).

*O Anti-Narciso*, livro não escrito e obra imaginária comentada por Eduardo Viveiros de Castro (2009), aparece em *Metafísicas canibais* como sintetizador das principais críticas ao

---

<sup>75</sup> Os riscos de captura da psicanálise pela lógica do sistema-mundo-moderno foram largamente mapeados por Deleuze e Guattari em *O Anti-Édipo* e são material de análise desta tese, em especial no capítulo 1, “Anti-Édipo, Anti-colonialidade”.

encarceramento promovido pela redução cartesiana do conhecimento às estruturas ideativas do ego ou do sujeito transcendental. O Anti-Narciso é apresentado como uma nova antropologia, uma “teoria-prática da descolonização permanente do pensamento” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 20), a oportunidade de “‘*penser autrement*’ (Foucault) o pensamento – de pensar ‘outramente’, pensar outra mente, pensar com outras mentes” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 25). Extrapolamos a antropologia, pois a separação das disciplinas é herança racional, e tomamos a obra imaginária como o plural de metafísicas anuncia: uma concepção de virada ontológica que busca a alteridade radical, concentrando-se na desconstrução das práticas e conceitos ocidentais eurocentrados e antropocentrados, como a própria noção de humanidade.

De forma geral, são três os principais conceitos da cosmologia ameríndia expressos por Viveiros de Castro (2015): perspectivismo interespecífico, multinaturalismo ontológico e alteridade canibal. Pretendemos aqui não apresentar tais princípios, e sim chamar atenção para o giro metafísico que eles promovem, pois liberam o pensamento de prisões essencialistas e narcísicas. Trata-se de conceber o mundo no plural, com base nas diferenças. Viveiros de Castro (2015, pp. 159-160) apresenta as relações entre o eu e o Outro numa concepção não determinista: “a relação do inimigo com o devorador, sua condição de inimigo. O que se assimilava da vítima eram os signos de sua alteridade, e o que se visava era essa alteridade como ponto de vista sobre o Eu [...] autodeterminação recíproca pelo ponto de vista do inimigo”. Essa marca de diferença do pensamento diz que “tudo é gente”, sem apelo a qualquer narcisismo primitivo que projetaria sobre o mundo a experiência que os humanos têm de si mesmos, transformando tudo em espelho. Ao contrário, a multiplicação do humano como condição de tudo retira do humano qualquer superioridade ou condição excepcional. Passa-se a pensar como uma gente entre outras gentes, dentre milhares de espécies de gentes, todos os elementos no universo como humanos para si mesmos: “O multinaturalismo amazônico não afirma uma variedade de naturezas, mas a naturalidade da variação, a variação *como* natureza” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 69).

Nesse movimento de descentramento do Eu-Homem-Humano, veremos, para além da antropologia, estudos que invocam e forjam conceitos desde a multiplicidade de pontos de vista, evocando figuras outras, como é o caso, por exemplo, dos ciborgues e dos cachorros de Haraway (2021) e dos cogumelos do fim do mundo de Tsing (2017). Diferentes exercícios aspirando à produção de “uma tribo no deserto, em vez de um sujeito universal sob o horizonte do Ser englobante” (DELEUZE; GUATTARI, 1997, p. 51).

Acompanhando as proposições de Ramón Grosfoguel (2011), uma afirmação anticolonial vai afirmar a desconstrução, a desessencialização e a destotalização radical dentro da zona do Ser. Esse processo, contudo, envolve ainda outros movimentos, visto que o estabelecimento do Humano-Homem como universal outorga ao Outro o lugar de não-ser. Veremos os funcionamentos dessa relação de alteridade.

## **2. Segundo critério: a relação de alteridade e o não-humano**

A prerrogativa que busca justificar a colonialidade passa pela cisão entre humanos e não-humanos, pela distribuição de zonas do Ser e do Não-Ser. A desconstrução do pensamento universal, que tem no homem sua expressão máxima, envolve o olhar crítico para a relação de alteridade estabelecida pelo sistema-mundo-moderno.

Tomamos as proposições de Gilles Deleuze, em *Diferença e Repetição*, de que uma imagem do pensamento possui certas coordenadas ou eixos de orientação que permitem associá-lo a um determinado modo de funcionamento que orienta não somente o pensar e a produção do conhecimento, mas também as suas possibilidades de criação, nos mais diversos domínios, como a ciência, a arte e a filosofia. Nesse sentido, a imagem de pensamento do sistema-mundo-moderno será identificada por Deleuze como um modelo dogmático e representacional, que tem como grande epítome o cogito cartesiano. Em *Platão e o simulacro*, Deleuze (2000) irá identificar na filosofia platônica a infância dessa imagem representacional do pensamento. Da distinção platônica entre o mundo das ideias, ou essências, e o mundo das aparências, decorre a principal separação que acompanhará o pensamento ocidental: a separação entre modelo e cópia e, entre as cópias, as verdadeiras e as falsas. A cópia fiel e o simulacro. Como identificar e distinguir os verdadeiros dos falsos pretendentes ao ideal? Aquelas cópias que conservam uma correlação com a coisa mesma ou com a essência seriam as boas cópias. As que não possuem tal atributo seriam más cópias, simulacros. O modelo da representação aspira a “copiar” a essência, busca a identidade das coisas: “O primado da identidade, seja qual for a maneira pela qual esta é concebida, define o mundo da representação” (DELEUZE, 2018b, p. 15). A representação é a reprodução de um modelo idêntico a si próprio. Cópia verdadeira.

Deleuze (2000, p. 260) traduz a dialética platônica não como dialética “da contradição nem da contrariedade, mas uma dialética da rivalidade (*amphisbetesis*), uma dialética dos rivais ou dos pretendentes”, que caminha na busca pelo verdadeiro, pelo original, segregando a falácia, a má

cópia e o simulacro. Um pensamento que funciona por decalque (DELEUZE; GUATTARI, 1995). É nesse ponto que o Homem aparece como a imagem e semelhança de Deus, fazendo supor uma teologia, uma “visão moral do mundo” que não pode fundar-se senão supondo uma imagem que é preciso conjurar: imagem dessemelhante, profunda, demoníaca, diferente (DELEUZE, 2018b).

Homem, a boa cópia de Deus, o semelhante. Um Eu que se percebe diante do Mesmo. Qual seria então o Outro, senão o falso, o simulacro, o fantasma, o mau pretendente? Ao identificar o sujeito consigo mesmo, o platonismo anula a diferença do outro, ou do Outrem como alteridade radical (DELEUZE, 2000). A episteme ocidental cartesiana deriva para: eu sou uma coisa que pensa, e já desdobramos este “eu”, mas quem é o outro no sistema de Descartes? Antes de tudo, o outro é um produto do pensamento. Assim, o eu concebe o outro desde a sua própria interioridade, e o outro é um conceito, um efeito do pensamento, uma representação do Mesmo do pensamento. Quando não, o Outro não é Homem: “O outro é, então, assimilado a um inimigo, e sua diferença é negada” (ROUDINESCO, 2022, p. 22).

O outro é produzido como oposição, Outro como não-Ser, Outro como objeto. “Outro absoluto, isto é – qualquer que seja sua magia – o inessencial, faz-se precisamente impossível encará-la como outro sujeito” (BEAUVOIR, 1970, p. 91). Simone de Beauvoir elabora, em seu percurso filosófico a respeito da categoria de gênero, a ideia de que a mulher não é definida em si mesma, mas em relação ao homem e através do olhar do homem, olhar este que estabelece hierarquias e a confina num papel de submissão. A leitura será extrapolada da mulher para outras minorias, relativamente ao homem normativo. Resta como não-humano tudo que difere, de forma a justificar as relações de submissão e dominação, que remontariam à antiga dualidade entre o Mesmo e o Outro:

Tais fenômenos não se compreenderiam se a realidade humana fosse exclusivamente um *mitsein* baseado na solidariedade e na amizade. Esclarece-se se, ao contrário, segundo Hegel, descobre-se na própria consciência uma hostilidade fundamental em relação a qualquer outra consciência; o sujeito só se põe em se opondo: ele pretende afirmar-se como essencial e fazer do outro o inessencial, o objeto. (BEAUVOIR, 1970, p. 11-12)

Quando uma leitura anticolonial irrompe contra o sistema-mundo-moderno, herdeiro do sistema essencialista de seleção de pretendentes platônico, evidencia-se a divisão entre humanos e não-humanos, que se complexificará numa pretensa classificação racial das populações do mundo. Assim amalgamam-se evolucionismo e dualismo, numa expressão do exacerbado etnocentrismo

européu, por seu lugar central e dominante no capitalismo mundial colonial moderno (QUIJANO, 2005).

2.1 “É que Narciso acha feio o que não é espelho”<sup>76</sup>: divisão racial do mundo como categoria da colonialidade

A expressão universal do ser humano é uma categoria para poucos. Quando falamos em um *ethos* anticolonial, falamos de um pensamento que ele irá engendrar uma crítica à invenção platônica como poderosa máquina de formatação e colonização do pensamento. A categoria raça aparece como o dispositivo que remete aos simulacros platônicos, em *Crítica da Razão Negra*. Mbembe (2018) diz que, ao não existir como um fato natural físico, antropológico ou ainda genético, a raça é uma ficção útil, que situa o outro como *Resto*. Esse processo, ele chamará de alterocídio:

Consiste naquilo que se consola odiando, manejando o terror, praticando o alterocídio, isto é, constituindo o outro não como *semelhante a si mesmo*, mas como objeto propriamente ameaçador, do qual é preciso se proteger, desfazer, ou ao qual caberia simplesmente destruir, na impossibilidade de assegurar seu controle total. Mas, como explica Frantz Fanon, raça é também o nome que deve dar ao ressentimento amargo, ao irrepreensível desejo de vingança, isto é, à raiva daqueles que, condenados à sujeição, veem-se com frequência obrigados a sofrer uma infinidade de injúrias, todos os tipos de estupros e humilhações, e incontáveis feridas. (MBEMBE, 2018, pp. 27-28)

Atribuições que objetificam o outro e elevam o eu, garantindo a manutenção desse sistema de dominação e hierarquização que é a colonização. A ficção raça teria no Negro um exemplo total do “ser-outro”, um símbolo de inferioridade, como situa também Fanon (2008) sobre a “zona do não ser”, contraface de uma concepção universal de ser humano destinada apenas aos brancos. Nesse sistema, o branco figura como o ponto de dissolução das raças, a contradição, “a raça que não é uma raça [...] subsume todas as outras, pois só ela é idêntica a si” (SOUZA et al., 2020, p.5). Negros, indígenas, orientais entrariam no sistema-mundo-moderno racializados, no “lugar maldito do outro, irreduzível a qualquer designação e destinado à vergonha de ser si-mesmo” (ROUDINESCO, 2022, p. 21).

Hannah Arendt (1989, p. 139) encontra as *Origens do Totalitarismo* no imperialismo e no “jogo das ambições coloniais”, que teria na raça a justificativa ideológica para unir o povo contra

---

<sup>76</sup> Caetano Veloso em “Sampa”, no álbum *Muito – Dentro da Estrela Azulada*, de 1978.

o domínio estrangeiro. A raça pura alemã daria a “definição orgânica e naturalista da origem dos povos sendo uma das principais características das ideologias historicistas alemães” (ARENDR, 1989, p. 196). À crença de superioridade racial corresponde o aniquilamento do outro: “ a raça é, do ponto de vista político, não o começo da humanidade, mas o seu fim, não a origem dos povos mas o seu declínio, não o nascimento natural do homem mas a sua morte antinatural” (1989, p.187). Arendt não se abstém de localizar no processo colonial as origens do sistema de divisão e aniquilação racial que no estado nazista operaram no interior da Europa:

O racismo como instrumento de domínio foi usado nessa sociedade de brancos e negros antes que o imperialismo o explorasse como ideia política. Sua base e sua justificativa ainda eram a própria experiência, uma terrível experiência de algo tão estranho que ficava além da compreensão e da imaginação: para os brancos foi mais fácil negar que os pretos fossem seres humanos. (ARENDR, 1989, p. 225)

Nos termos de Mbembe, raça aparece como “unidade de medida da diferença e da inimizade, o critério determinante da luta pela vida, o princípio da eliminação, segregação ou purificação da sociedade” (MBEMBE, 2018, p. 105), um dos mecanismos de sustentação ao processo de colonização. Dialogando sobre o poder histórico, institucional e jurídico que sustenta as estruturas da racialização, Grada Kilomba destaca o problema da representação, como denunciado por Deleuze: “É um privilégio imenso que vem desse poder histórico. Isto é o que é racismo”<sup>77</sup>, de tal forma que o sujeito negro encarna tudo aquilo que é rejeitado pela branquitude. A imagem de Deus e o diabólico simulacro:

O sujeito negro torna-se então tela de projeção daquilo que o sujeito branco teme reconhecer em si mesmo [...]. Em termos psicanalíticos, isso permite que os sentimentos positivos em relação a si mesma/o permaneçam intactos – branquitude como parte “boa” do ego – enquanto manifestações da parte “má” são projetadas para o exterior e vistas como objetos externos e “ruins”. No mundo conceitual branco, o sujeito negro é identificado como objeto “ruim”. (KILOMBA, 2019, p. 37)

Diante de um eu hegemônico e um Outro subalternizado, pensadoras dos feminismos negros (DAVIS, 2016; KILOMBA, 2019; COLLINS, 2016; CARNEIRO, 2003) irão atravessar o componente racial às proposições de Simone de Beauvoir a respeito de a mulher como o Outro do homem, concebida num papel de submissão e dominação de uma sociedade patriarcal, e localizar

---

<sup>77</sup> Entrevista disponível em:

<https://revistacult.uol.com.br/home/grada-kilomba/>.

a mulher negra como o “outro” do Outro. Desdobrando as nuances da opressão colonial racista, *Mulheres, raça e classe* (DAVIS, 2016) é uma obra que trata dos efeitos da desumanização e suas formas de dominação, exploração e apropriação da força de trabalho e da sexualidade, em especial a posição de outro subalterno ocupado pelas mulheres negras. O livro denuncia a desumanização da mulher negra, a naturalização das práticas de violência e o estupro como forma de controle dos corpos e domínio da sexualidade. Como antítese tanto da branquitude quanto da masculinidade, à mulher negra resta a impossibilidade de qualquer lugar de sujeito, a encarnação do Outro Absoluto, nos termos de Beauvoir.

Nós, mulheres negras, fazemos parte de um contingente de mulheres, provavelmente majoritário, que nunca reconheceram em si mesmas o mito da fragilidade feminina, porque nunca fomos tratadas como frágeis. Fazemos parte de um contingente de mulheres que trabalharam durante séculos como escravas nas lavouras ou nas ruas, como vendedoras, quituteiras, prostitutas... [...] fazemos parte de um contingente de mulheres com identidade de objeto. [...] Ontem, a serviço de frágeis sinhazinhas e de senhores de engenho tarados. Hoje, empregadas domésticas. (CARNEIRO, 2019, pp. 325-326)

No pensamento anticolonial, a raça é desmontada como verdade ontológica e razão do mundo, sendo reconhecida em sua produção material, histórica e subjetiva. bell hooks, ao pensar *raça e representação*, propõe a insubordinação como resistência à racialização dos corpos. Abordando a dimensão da alteridade, a autora denuncia a perversidade da relação de “comodificação da Outridade”, em que o processo de exotização estabelece um paradoxo quanto ao corpo do Outro: desejado e odiado, útil e dispensável: “a etnicidade se torna um tempero, conferindo um sabor que melhora o aspecto da merda insossa que é a cultura branca dominante” (HOOKS, 2019, p. 57).

## 2.2 Quando “eu é um Outro”

A alteridade na história do pensamento será percebida de maneira polissêmica, a partir de como se organiza o pressuposto da relação entre diferentes, da relação do Eu com o Outro. No Platonismo, como vimos, o Outro aparece como exterioridade. Outras perspectivas apontam que Eu só existe em relação com o/ao Outro. Na linguística saussuriana, depois tomada de empréstimo por Lacan, a relação dialógica com o Outro é o que estabelece a comunicação, o que, na Psicanálise lacaniana, estabelecerá a constituição dos sujeitos. Muniz Sodré (2017) recorre à língua quimbundo, da qual destaca a palavra-expressão *Ubuntu* como sintetizadora da relação de alteridade nagô: “é um verbo-substantivo: significa homem enquanto humanidade, ou seja, para

ser percebido como humano, o indivíduo é, sendo junto a Outro”, numa cosmologia centrada na corporeidade coletiva. Afirmção ontológica da comunidade sobre o indivíduo, “eu sou, porque nós somos; e uma vez que somos, então eu sou” (SODRÉ, 2017, p. 95).

Nas pistas do projeto nietzschiano de reversão do platonismo, Deleuze (2000) primeiro nos apresenta o Outro platônico como simulacro subordinado ao Mesmo, para evidenciar o desaparecimento de *outrem* em seu estatuto diferencial, positivo, afirmativo. Os personagens Robinson Crusó e Sexta-feira, pela releitura de Michel Tournier<sup>78</sup>, serão convocados em sua investigação a respeito de um *mundo sem outrem* (DELEUZE, 2004), no qual desaparece a categoria do possível, de forma a não mais haver horizonte de onde o possível venha a surgir. “O que ocorre quando falta outrem na estrutura do mundo? Só reina a brutal oposição do sol e da terra, de uma luz insustentável e de um abismo obscuro: ‘a lei sumária de tudo ou nada’” (DELEUZE, 2004, p. 315). Não há mais suavidade no mundo. Assim, outrem é tomado não como objeto no campo perceptivo do eu, nem como outro eu (Mesmo) que percebe. Outrem aparece como aquele que condiciona o funcionamento da percepção, estrutura que pode ser em seguida preenchida por outros indivíduos particulares, mas que não se confunde com eles, é anterior a eles. Ali, Outrem exprime um mundo possível que tem uma realidade determinada, não é apenas uma abstração ou representação. O mundo que exprime outrem não existe independente e fora da sua expressão: “um semblante assustado é a expressão de um possível mundo assustador ou de alguma coisa de assustador no mundo que ainda não vejo” (DELEUZE, 2004, p. 317). Enquanto não se vê o tal mundo assustador, sua existência permanece atrelada ao semblante assustado que o exprime como possibilidade. O pensamento de Deleuze se serve da sentença poética de Rimbaud: “Eu é um outro”.

Outrem não aparece aqui como um sujeito, nem como um objeto, mas, o que é muito diferente, como um mundo possível, como a possibilidade de um mundo assustador. Esse mundo possível não é real, ou não o é ainda, e, todavia, não deixa de existir: é um exprimido que só existe em sua expressão, o rosto ou um equivalente do rosto. Outrem é, antes de mais nada, esta existência de um mundo possível. [...] a condição sob a qual passamos de um mundo a outro. Outrem faz o mundo passar, e o “eu” nada designa senão um mundo passado. (DELEUZE; GUATTARI, 2010, pp. 24-25)

---

<sup>78</sup> Sob a autoria de Michel Tournier, *Sexta-feira ou Os Limbos do Pacífico*, publicado pela primeira vez em 1967, é uma releitura do clássico Robinson Crusó (1719), de Daniel Defoe.



Em seus *Mil Platôs*, Deleuze e Guattari experimentam tal renúncia ao sistema-mundo-moderno antropocêntrico. O social já não é lido (como, ainda, em *O Anti-Édipo*) como característica humana exclusiva, e o conceito de agenciamento já não separa humanos e não-humanos na composição da existência (vespa-orquídea). A seu modo, os autores dialogam com outras concepções de existência, que explicam a realidade para além do humano. O Outro para além dos seres humanos, os não-humanos para além de objetos.

São, primeiramente, os cânticos de guerra entoados pelos Araweté depois de matar um inimigo que levarão Viveiros de Castro (2015) à construção conceitual do perspectivismo ameríndio. O espírito do inimigo sopra ao ouvido do matador e as relações de eu e Outro dançam um jogo de perspectiva: o cantador-matador, ao dizer “eu”, fala desde o inimigo que sopra em seu ouvido, e quando fala “meu inimigo, meu inimigo”, refere-se a si próprio. Quem canta é o Outro. O eu é um Outro. Essa liberação da fixação de lugar do eu vai ser entendida também como a chave de leitura do canibalismo ritual tupinambá, a devoração do ponto de vista do outro. Ver a si mesmo como inimigo. “O mundo é composto por uma multiplicidade de pontos de vista” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 42). As relações perspectivas não se restringem aos humanos: “Os animais predadores e os espíritos, por seu lado, veem os humanos como animais de presa, ao passo que os animais de presa veem os humanos como espíritos ou como animais predadores [...] os jaguares veem o sangue como cerveja, os urubus veem os vermes da carne podre como peixe assado etc.” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, pp. 44-45). O perspectivismo como teoria da alteridade, não havendo “coisa em si”, nem essência a ser copiada, apenas simulacros: “Essa é a opção que alimenta o pensamento descolonial ao imaginar um mundo no qual muitos mundos podem co-existir” (MIGNOLO, 2008, p. 296).

### **3. Terceiro critério: a identidade como paradoxo**

Na leitura da identidade, sob uma perspectiva anticolonial, instala-se uma antinomia. Ela nos convida a diferentes caminhos de sentido: por um lado, compreensão e crítica à identidade como limite e expressão da relação de alteridade estabelecida pelo sistema-mundo moderno, que fundaria uma unidade universal e excluiria a diferença; por outro lado, a discussão da afirmação e o reconhecimento político de uma infinita variedade de fixações identitárias.

Podemos dizer, então, que o sentido da identidade no pensamento anticolonial não dirá respeito a apenas uma das vias de leitura – ele não vem se instalar segundo uma pura escolha. Pelo

contrário, elas se sobrepõem num pensamento que compreende os efeitos de uma e outra e que não pode deixar, assim, de ser paradoxal. A poética de Édouard Glissant nos auxilia nessa tarefa a respeito da identidade:

Porque de fato é disso que se trata: de uma concepção sublime e mortal que os povos da Europa e as culturas ocidentais veicularam no mundo; ou seja, toda identidade é uma identidade de raiz única e exclui o outro. Essa visão da identidade se opõe à noção hoje “real”, nas culturas compósitas, da identidade como fator e como resultado de uma crioulização, ou seja, da identidade como rizoma, da identidade não mais como raiz única mas como raiz indo ao encontro de outras raízes. (GLISSANT, 2005, p. 27)

### 3. 1 Estados-nação e a fábrica de identidades

Sob a perspectiva de um sistema-mundo-moderno, o conceito de identidade se institui como fundamento ontológico, herança de Parmênides a ser reivindicada pós-iluminismo – um princípio segundo o qual o ser é idêntico a si próprio (Princípio de Identidade) – juntamente aos princípios aristotélicos do Terceiro Excluído – que afirma que, se uma proposição é verdadeira, a sua negação é necessariamente falsa e, se uma proposição é falsa, a sua negação é necessariamente verdadeira, de forma a não restar uma terceira opção – e de Não Contradição – aquele que determina que duas afirmações contraditórias não podem ser verdadeiras ao mesmo tempo sob o mesmo aspecto. Esses três princípios compõem as Três Leis Clássicas do Pensamento, base de uma tradição filosófica que estabelecerá uma série lógica de binarismos e polaridades que seguirão até a modernidade.

A tomada de tais leis como princípios fundamentais da metafísica ocidental será analisada por Nietzsche. O aforismo 18 de *Humano, demasiado humano* ressalta a fixação substancialista como marca dos “olhos fracos de toupeira” (NIETZSCHE, 2005, p. 18) na concepção clássica do pensamento. A “necessidade interior de reconhecer cada objeto em si, em sua própria essência, como um objeto idêntico a si mesmo, portanto existente por si mesmo e, no fundo, sempre igual e imutável, em suma, como uma substância” decorreria de uma metafísica que pode ser designada como “a ciência que trata dos erros fundamentais do homem, mas como se fossem verdades fundamentais”.

O problema da identidade não é novo e remete a reflexões fundamentais da filosofia a respeito da individuação, de forma que iremos nos ater aqui, brevemente, a aspectos que nos auxiliem a compreender a relação da identidade com a alteridade, seguindo os efeitos de um pensamento que estabelece o Uno. No berço da filosofia grega, pré-socrática, diferenciando-se de

uma tradição jônica que explica a existência pelo dinamismo das substâncias, o diálogo platônico com Parmênides encontra a resposta para a estrutura de cada ser em sua interioridade primária, uma individualidade absoluta, completa em sua plenitude circular (SIMONDON, 2013). Se tal modelo de indivíduo evoca o externo, encontra o nada. Na ausência de outrem, não há mais suavidade nas transições, há apenas uma oposição absoluta entre luz e obscuridade, entre “o sabido e o não-sabido”, entre “o percebido e o não-percebido” (DELEUZE, 2000, p. 315).

São dispositivos de poder que dão ao corpo normativo do sujeito moderno o desejo de aniquilamento de corpos que não correspondem ao Mesmo de si. Nesse sentido, temos a figura do majoritário enquanto critério molar de distribuição hierárquica. O majoritário reporta-se às representações a partir das quais todas as outras representações se veem distribuídas e comparadas. Da perspectiva da subjetividade, Suely Rolnik (1992) diz que é da restrição do sujeito a um eu, a uma identidade, que o caos, a alteridade, a diferença são vividos como portadores de desintegração. Esse “modelo” de representação do outro será fundamental para o que Walter Mignolo (2003) chama de diferença colonial, na qual os povos que passaram pelo processo de conquista foram gradativamente colocados em uma situação “natural” de inferioridade: no jogo de identidades, as diferenças foram hierarquizadas.

O que nos parece importante destacar é o imbricamento para o sistema-mundo-moderno de estruturar-se ontologicamente sob postulados da identidade. Em nossa análise, damos ênfase ao problema da identidade na constituição de subjetividade do sujeito moderno, em concomitância à emergência dos Estados-nação. Para compreensão dessa relação, recorreremos ao projeto foucaultiano de uma “genealogia do Estado moderno e dos seus diferentes aparelhos a partir de uma história da razão governamental” (FOUCAULT, 2008, p. 476), projeto de inspiração nietzschiana, na sua indagação acerca dos nexos entre poder e saber. Na medida em que não toma o estado como pressuposto metafísico, ou dado natural fundado em princípios transcendentais, Foucault analisa o jogo de forças múltiplas que, ao se entrelaçarem, configuram a dominação de uns sobre os outros.

Por diferentes processos de governo que se difundem na Europa de forma discreta a partir do século XVI, o Estado foi sendo construído e, desde então, uma densa trama de discursos, burocracias, instituições, técnicas e dispositivos governamentais não cessaram de se tecer. Considerando o problema do Estado, Foucault (2019, p. 172, trad. nossa) destaca que “as relações de poder não se sobrepõem às relações econômicas. Eles formam com elas uma trama única. As

relações de poder são tão profundas quanto as relações de produção. Elas não são deduzidas umas das outras. Elas reconduzem umas às outras”.<sup>79</sup>

O Estado surge em um contexto de centralização do poder e dos aparelhos repressivos, que incidem diretamente sobretudo nos campos da justiça e da economia. Após a longa experiência medieval dos feudos, caracterizados pela extrema fragmentação, o poder centra-se no mais poderoso dos senhores: o monarca<sup>80</sup>. As monarquias estabeleceram estados territoriais reunindo elementos essenciais: súditos, território e soberania, de tal forma que a representação do Estado se baseava na pessoa do rei, e tendo como principal sustentação metafísica o aparato do catolicismo medieval, em que Deus constituía o centro do pensamento, sendo o monarca o seu escolhido para governar os homens. As práticas jurídicas, que até então caracterizavam-se pela descontinuidade e pelas demonstrações singulares do poder, por exemplo, através dos suplícios, serão unificadas de tal forma a dar-se o nascimento da justiça como aparelho repressivo do Estado, unidade jurídica fundamental para viabilizar a gênese do Estado moderno. Uma governamentalidade que consiste em uma separação entre o justo e o injusto, entre o permitido e o proibido, que se inscreverá nos corpos. Para Foucault, aí se manifesta algo da própria natureza do poder soberano, como aquele poder que separa e diferencia, que perdoa a uns e não a outros. O poder que fará a distinção entre bons e maus, culpados e inocentes.

Um esforço teórico e uma forma de governo se implicam mutuamente, posto que não há relação de poder sem constituição de um campo de saber, como também todo saber constitui novas relações de poder. A forma de governo que absolutiza o poder do soberano sobre os súditos, de forma a sugerir uma servidão voluntária e não mais um desígnio de Deus, encontra em Thomas Hobbes seu arauto. *O Leviatã* não só estabelece uma cisão homem-natureza, como apresenta um personagem mitológico como analogia da teoria hobbesiana de poder do Estado.

Recordem o esquema do Leviatã: enquanto homem construído, o Leviatã não é outra coisa senão a coagulação de um certo número de individualidades separadas, unidas por um conjunto de elementos constitutivos do Estado; mas no coração do Estado, ou melhor, em sua cabeça, existe algo que o constitui como tal, e este algo é a soberania, que Hobbes diz ser precisamente a alma do Leviatã. (FOUCAULT, 2015, pp. 283-284)

<sup>79</sup> No original: “*the power relations are not superimposed on economic relations. They form a single framework with them. Relations of power are as deep as the relations of production. The former are not deduced from the latter. They accompany and relay each other*”.

<sup>80</sup> “há uma concentração de armas em mãos dos mais poderosos que tendem a impedir sua utilização pelos menos poderosos. Vencer alguém é privá-lo de suas armas, derivando daí uma concentração do poder armado, que deu mais força, nos estados feudais, aos mais poderosos e finalmente ao mais poderoso de todos, o monarca” (FOUCAULT, 2013, p. 64).

O Leviatã como esse ser de cabeça monárquica e corpo de súditos. O mito que marca o governo do Uno sobre o múltiplo (HARDT; NEGRI, 2004, p. 329), o qual irá se estender no sistema-mundo-moderno como tradição metafísica, seja ele concebido na figura do monarca, do Estado, da nação, do parlamento, do partido, ou em instâncias de poder cada vez mais microscópicas: o chefe, o síndico etc. Já a porção acéfala do corpo do leviatã é composta pelos súditos, pelo povo como abstração na qual as diferenças são subsumidas e negativas. Não estando mais os sujeitos ligados à terra e ao poder do déspota por manifestação da vontade divina, é necessária alguma unidade entre os sujeitos. Donde a identidade como aparato para o Estado-nação. O Iluminismo retira Deus do centro do poder e o substitui pelo indivíduo indiviso e idêntico a si, o Homem.

O poder de discriminar, precioso no contexto de formação do Estado, implementará na Europa o grande Encarceramento, conforme mostra a *História da Loucura na Idade Clássica*: a forma institucionalizada da separação entre o legal e o ilegal, o moral e o imoral, o delinquente e o bom cidadão, o socialmente aceitável e aquilo que deve ser retirado do convívio social. Divisão no espaço social que corresponde a uma organização, à criação de um espaço de ordem, que é a função crucial que irá definir o Estado moderno em comparação com o domínio medieval, sustentado pelo nascente aparato jurídico: “É a pedido do poder real, em seu proveito e para servir-lhe de instrumento ou justificação que o edifício jurídico das nossas sociedades foi elaborado. No Ocidente, o direito é encomendado pelo rei” (FOUCAULT, 2015, p. 280).

O advento do mercantilismo exigirá sujeitos livres para o comércio e, assim, a nascente institucionalização do Estado será marcada pela passagem dos deveres dos súditos para os direitos dos cidadãos. O reconhecimento e a garantia dos direitos do homem estarão na base das constituições modernas. Diante da insuficiência da lei, como expressão privilegiada do poder do Estado, para dar conta da capilaridade das relações de poder que se multiplicam pelas diversas camadas do tecido social, faz-se necessária uma análise que contemple os micropoderes e os mecanismos que o implementam. Nesse sentido, Foucault deixa claro que o objetivo do seu trabalho será mostrar “como as práticas sociais [surgidas na Idade Média] podem chegar a engendrar domínios de saber que não somente fazem aparecer novos objetos, novos conceitos, novas técnicas, mas também fazem nascer formas totalmente novas de sujeitos e sujeitos de conhecimento” (FOUCAULT, 2013, p. 8). Foucault irá se ocupar do estudo do que chamou de governamentalidade: um modo de pensar crítico sobre como operam as tecnologias de controle

sobre as subjetividades na consolidação do sistema capitalista. A emergência de um poder sobre a vida é contemporânea e condição de possibilidade para a formação dos Estados modernos, que demanda controle do território e da população: “Esse novo tipo de poder, que não pode mais ser transcrito nos termos da soberania, é uma das grandes invenções da sociedade burguesa” (FOUCAULT, 2015, p. 291). A ideia de nação está ligada à necessidade de se fortalecer o Estado no campo representativo, simbólico, através da criação de um poderoso elo entre os indivíduos: “Território é sem dúvida uma noção geográfica, mas é antes de tudo uma noção jurídico-política: aquilo que é controlado por um certo tipo de poder” (FOUCAULT, 2015, p. 250). Dentro de um território delimitado, as fronteiras organizam o espaço material, econômico, militar e também imaterial, com os mitos de origem e as ideias de pertencimento. Em sua leitura, Chauí irá situar a nação como esse signo que não cessa de fazer brotar efeitos de significação:

encarregado de simbolizar o invisível espacial ou temporal e de celebrar a unidade indivisa dos que compartilham uma crença comum ou um passado comum, ele é também posse e propriedade daqueles que detêm o poder para produzir e conservar um sistema de crenças ou um sistema de instituições que lhes permite dominar um meio social. (CHAUÍ, 2000, p. 9)

Na esteira de desenvolvimento do capitalismo como sistema econômico dominante, a demanda burguesa por uma centralização política e econômica dá-se através da formação do Estado moderno, que, por sua vez, legitima-se por meio da disseminação da nação como representação. “Um Estado-nação é uma espécie de sociedade individualizada entre as demais. Por isso, entre seus membros pode ser sentida como identidade” (QUIJANO, 2005, p. 130). Temos, então, no aparato Estado-nação a constituição complexa do sujeito racional moderno. Um processo de unificação nacional dessa multiplicidade de indivíduos. A ideia de nação como uma unidade orgânica em si, de forma que o Estado passa a materializar seus habitantes. Uma partilha de totalidades e de interesses comuns é forjada e consolidada historicamente na modernidade pela promoção de políticas que estimulam a integração entre os membros de uma mesma nação. De forma que uma “cultura nacional” pode ser lida, a exemplo do que faz Stuart Hall (2006, p. 50) como “um modo de construir sentidos que influencia e organiza tanto nossas ações quanto a concepção que temos de nós mesmos. As culturas nacionais, ao produzir sentido sobre ‘a nação’, sentidos com os quais podemos nos identificar, constroem identidades”.

A modernidade burguesa exige simultaneamente a noção de indivíduo como máxima liberal, expressão das liberdades individuais, e o controle e adestramento máximo de suas

capacidades. Dessa forma, Foucault (1987, p. 161) evidencia o indivíduo como uma produção do poder e do saber capitalísticos: “o poder produz; ele produz realidade; produz campos de objetos e rituais da verdade. O indivíduo e o conhecimento que dele se pode ter se originam nessa produção”. O indivíduo, portanto, é fruto do poder da sociedade moderna. Em suma, “o poder disciplinar não destrói o indivíduo; ao contrário, o fabrica. O indivíduo não é o outro do poder, realidade exterior, por ele anulado; é um de seus principais efeitos” (MACHADO, 2015 p. 25). O capitalismo como elemento constitutivo e central será o fio condutor sobre o qual Foucault edificará sua crítica singular à Modernidade: uma análise do poder que mostra a biopolítica como prática de gestão dos corpos fundamental para a instauração do capitalismo.

Podemos dizer que o processo de formação de identidade, no bojo do aparato capitalista dos Estados-nação, deu-se paralelamente: tanto no interior da Europa quanto na expansão colonial. Quijano (2005) nos ajuda a pensar quando destaca os dois processos paralelos de colonização: uma colonização interna de povos que habitavam os mesmos territórios, ou seja, nos próprios territórios dos futuros Estados-nação; bem como uma colonização imperial paralela externa, além-mar, de povos que não só tinham identidades diferentes das dos colonizadores, mas que habitavam territórios que não eram os mesmos territórios dos futuros Estados-nação, ou seja, sem as fronteiras que garantiam aos primeiros coesão interna: “O processo tem, pois, um duplo movimento histórico” (QUIJANO, 2005, p. 131). Dessa forma, não podemos deixar de destacar que a identidade e o nacionalismo estão intrinsecamente relacionados à colonialidade e ao imperialismo.

Pensemos, primeiramente, num cenário europeu, em que as diferenças até então regionais são gradualmente colocadas sob o teto da nação, que, em contrapartida, enquanto entidade estatal, forma uma cultura nacional constituindo padrões de alfabetização, generalizando uma única língua como o meio dominante de comunicação em todo território e mantendo instituições culturais nacionais, desde os aparatos militares até os sistemas educacionais. Stuart Hall (2006), em *A identidade cultural na pós-modernidade*, irá mapear os aspectos de constituição dessa *comunidade imaginada nacional*. Entendendo a nação como uma estratégia primeiramente discursiva, ele destacará a importância da produção e profusão de estórias e mitos, em especial um *mito fundador* de constituição de um povo original, bem como a ampla difusão e propagação de imagens, panoramas, cenários, eventos históricos, símbolos e rituais nacionais que representam as experiências partilhadas, as perdas, os triunfos e os desastres que dão sentido à nação, a ponto de tais narrativas darem “significado e importância à nossa monótona existência, conectando nossas

vidas cotidianas com um destino nacional que preexiste a nós e continua existindo após nossa morte” (HALL, 2006, p. 52). A nação se constituiria, então, dentro de um argumento essencialista e atemporal, os elementos nacionais permanecendo imutáveis, contínuos e podendo ser verificados a qualquer tempo nos indivíduos pertencentes àquele povo. Ernest Gellner dará a esse período o nome de “era do nacionalismo”, que teria como características:

a existência de culturas desenvolvidas, estandarizadas, homogêneas e centralizadas, que penetram em populações inteiras, e não somente em minorias privilegiadas [...] são unificadas por uma educação bem definida e constituem praticamente a única identidade com que o homem se identifica voluntariamente, e inclusive, com ardor.<sup>81</sup> (GELLNER, 2001, p. 80, trad. nossa)

No final do século XIX, num cenário geopolítico de concorrência econômica, esse sentimento nacional será mobilizado no acirramento das disputas neocoloniais em busca de novos mercados, que culminará nas duas grandes guerras mundiais. Essa ardorosa identificação simbólica terá sido um fator genocida ao longo do século XX. A sua tendência fascista legitimou a guerra e incentivou a intensa perseguição a minorias, encobrendo perversidades e alimentando intolerâncias que persistem até a atualidade.

A forma do Estado-Nação nasceu na Europa, ela fez parte da Europa, e a partir da Europa difundiu-se pelo mundo inteiro, com consequências a um tempo positivas e negativas. As consequências positivas residem no fato de ela ter permitido que numerosas nações tomassem consciência de si mesmas e se emancipassem, não só na Europa mas sobretudo no mundo: a vontade de ter um Estado nacional próprio desempenhou um papel importante na maioria dos processos de descolonização. As consequências negativas derivam do fato de o Estado-Nação, depois de constituído e consolidado, ser acometido de uma espécie de egocentrismo paranóico que o torna nefasto aos outros e a si mesmo. (MORIN, 1993, p. 57)

Nesse duplo e paralelo processo de colonização, a conquista do Novo Mundo irá reproduzir os dispositivos modernos, entre eles a identidade. A América não era uma entidade existente que fora descoberta, e sua invenção enquanto uma homogeneidade é constitutiva, embora minimizada, da modernidade. A colonização da América será um marco para a produção de identidades sociais historicamente novas (indíós, negros, mestiços e brancos), tendo em vista a insuficiência/impossibilidade de replicação do modelo de Estado-nação nas colônias e as demandas dos colonizadores de homogeneização dos povos nativos.

---

<sup>81</sup> No original: “*la existencia de culturas desarrolladas estandarizadas, homogéneas y centralizadas, que penetran en poblaciones enteras, y no sólo en minorías privilegiadas (...) unificadas por una educación bien definida constituyen prácticamente la única clase de unidad con la que el hombre se identifica voluntariamente, e incluso, a menudo, con ardor*”.



A categoria de raça enquanto identidade é inaugurada com as expedições coloniais<sup>82</sup> e constitutiva da racionalidade da colonialidade. Até então, a concepção de nação estabelecia e referia uma geografia e identidade histórico-cultural. Será apenas após a investida marítima e os encontros com diferentes povos que as identidades nacionais passam a identificar uma conotação racial e configuram relações de hierarquia: por exemplo, portugueses e espanhóis e, mais tarde europeus, brancos; ou, ainda, astecas, maias, aimarás, incas, tupis, caiapós, bororos, todos compreendidos como índios; bem como sucedeu com os povos escravizados advindos do continente que hoje conhecemos como África: achantes, iorubás, zulus, congos, bacongos, todos chamados de negros, segundo uma identificação identidade racial, colonial e negativa.

Na construção da legitimação da dominação colonial a ideia de raça fez-se central. A teologia da Idade Média explicava a humanidade a partir da descendência de Adão, sob uma única origem, e atribuía as diferenças a graus de perfeição: “Pensava-se na humanidade como um gradiente que iria do mais perfeito – mais próximo do Éden – ao menos perfeito – mediante a degeneração” (SCHWARCZ, 1993, p. 48). Dentro dessa visão duas vias explicativas surgiram para dar conta de conceber, ou não, a humanidade daqueles originários do Novo Mundo: por um lado, Jean-Jacques Rousseau, com o mito do “bom selvagem”, no qual os povos não ocidentais eram apresentados sob um modelo idílico: “Se há uma bondade original da natureza humana, a evolução social corrompeu-a” (ROUSSEAU, 1977, p. 205); a segunda interpretação, predominante até hoje e que se atualizou através do evolucionismo darwinista, considerava esses “novos homens” inferiores à cultura ocidental no referente à moral, à inteligência, à cultura, à beleza etc. Assim, os “selvagens” passam de bons a símbolo da degeneração humana. Tal perspectiva seria ainda corroborada pelas ciências biológicas do século XIX, que defendiam a existência de diferentes origens e criações dos seres humanos, que corresponderiam, por sua vez, às diferenças “raciais” observadas culturalmente e fenotipicamente (SCHWARCZ, 1993, p. 49). Nessa classificação da diversidade humana produziram-se ideias que hierarquizaram os seres humanos, uma pelo conceito de superioridade biológica e outra pelo conceito de superioridade cultural. Em ambos os casos, a civilização branca europeia foi privilegiada na escala hierárquica.

Entendendo a racialização do mundo como uma das explicações encontradas pela humanidade para classificar e hierarquizar os grupos humanos, em *As Origens do Totalitarismo*,

---

<sup>82</sup> Mais sobre a categoria raça como constitutiva da colonialidade pode ser lido em: Césaire, 2020; Quijano, 2005; Mignolo, 2017; entre outros.

Hannah Arendt esmiúça como a ideia de raça sustentada nos séculos XVIII e XIX se transformou no que podemos chamar de ideologia racista e, portanto, em uma política justificada pela teoria da existência de raças, que foi o suporte para a ideologia das políticas imperialistas. Segundo Arendt, a ideologia difere da simples opinião porque se pretende detentora de uma chave de entendimento da história e “julga poder apresentar a solução dos ‘enigmas do universo’ e dominar o conhecimento íntimo das leis universais ‘ocultas’, que supostamente regem a natureza e o homem” (ARENDR, 1989, p. 189).

No estabelecimento das identidades raciais negras e indígenas, bem como geoculturais americanas e africana, como consequência coproduzida, muitas vezes invisibilizada, temos a identidade racial branca, europeia. O que entendemos como cultura europeia fez-se possível historicamente com a violação e o trabalho gratuito dos índios, negros e mestiços da América, na mineração e na agricultura, e com seus respectivos produtos; o ouro, a prata, o açúcar, o café. É sobre essa base que se configurou um continente, uma raça, como centro do controle das rotas atlânticas, por sua vez convertidas, precisamente sob essa mesma base, nas rotas decisivas do mercado mundial. É essa a emergência da Europa, mutuamente e correlata à América.

Retomando a leitura foucaultiana, podemos dizer que, no interior da intrínseca relação entre colonialidade e modernidade, a identidade aparece como dispositivo de controle e administração dos corpos não só nos Estados-nação europeus, como também naqueles que viriam a emergir no Novo Mundo. A colonialidade se entende, assim, como metade complementar e perda da biopolítica. Como anunciamos, a leitura anticolonial a respeito da identidade não ignora que a desvinculação administrativa das colônias, relativamente às metrópoles, passou, ao longo do século XX, por movimentos nacionalistas que reivindicavam identidades como base de uma nascente soberania estatal.

### 3.2 As reivindicações identitárias

Quem, melhor que os oprimidos, se encontrará preparado para entender o significado terrível de uma sociedade opressora? Quem sentirá, melhor que eles, os efeitos da opressão? Quem, mais que eles, para ir compreendendo a necessidade da libertação? Libertação a que não chegarão pelo acaso, mas pela práxis de sua busca; pelo conhecimento e reconhecimento da necessidade de lutar por ela. Luta que, pela finalidade que lhe derem os oprimidos, será um ato de amor, com o qual se oporão ao desamor contido na violência dos opressores, até mesmo quando esta se revista da falsa generosidade referida. (FREIRE, 1987, p. 20)

Recorremos às palavras de Paulo Freire entendendo que sua pedagogia evidencia a outra disputa anticolonial importante em torno da identidade: a afirmação do reconhecimento dos sujeitos oprimidos como sujeitos de direito, como existentes. Uma educação para além da alfabetização, uma prática de liberdade, uma prática revolucionária comprometida com o conhecimento da história e a formação de cidadãos críticos e que atuem na transformação da ordem social, econômica e política. Encontramos em Freire um desdobramento da perspectiva de Franz Fanon a respeito da desalienação estar diretamente vinculada à tomada de consciência das relações socioeconômicas que produzem a opressão. Fanon em sua obra destacará a relevância da politização da raça e dos modos de operação da ideia de raça para a construção de identidades étnico-raciais no plano individual e coletivo; em *Pele negra, máscaras brancas* irá, ainda, analisar os mecanismos psicológicos que induzem o colonizado a se identificar com o colonizador.

Será nessa mesma esteira que Neusa Santos Souza desenvolverá sua crítica em *Tornar-se negro: as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social*. O livro ilustra até onde a violência do racismo provoca um comportamento de redução a um modelo branco e de rejeição à construção e afirmação da identidade negra, culminando nas patologias descritas por Frantz Fanon. Jurandir Freire Costa destacará, ao prefaciar o livro, uma reflexão sobre violência que evidencia o quanto não podemos ignorar uma discussão da identidade negra:

A violência parece-nos a pedra de toque, o núcleo central do problema abordado. Ser negro é ser violentado de forma constante, contínua e cruel, sem pausa ou repouso, por uma dupla injunção: a de encarnar o corpo e os ideais do Ego do sujeito branco e a de recusar, negar e anular a presença do corpo negro. (COSTA in SOUZA, 1983, p. 2)

Sob a ética da psicanálise, Neusa Santos Souza aponta para o drama de ser negro no Brasil, onde indivíduos encontram-se em situação de enfrentamento com a sua própria capacidade de resistência, tendo em vista o branco ser vivenciado como ideal do ego, porque “o Ideal do Ego do negro, que é em grande parte construído pelos ideais dominantes, é branco. E ser branco lhe é impossível” (SOUZA, 1983, p. 40). Abrir-se-ia, então, uma “ferida narcísica grave e dilacerante”, de negação e massacre da identidade histórico-existencial negra, cuja reversão demandaria a construção de uma identidade negra afirmativa: “um novo Ideal de Ego que lhe configure um rosto próprio, que encarne seus valores e interesses, que tenha como referência e perspectiva a História. Um Ideal construído através da militância política, lugar privilegiado da construção transformadora da História” (SOUZA, 1983, p. 44).

Tendo essas perspectivas em cena, de uma sociedade que se organiza a partir de estatutos hegemônicos hierárquicos, entendemos que o problema das identidades não se resolve como tarefa individual, uma ressignificação subjetiva ou recusa existencialista de qualquer sentido prévio que se possa atribuir à vida. A afirmação anticolonial das identidades encaminha um enfrentamento político objetivo, vinculado à materialidade do mundo. A identidade, como já vimos, é um produto histórico, com efeitos concretos nas relações sociais e na produção de subjetividades, que se manifesta na vida de indivíduos “assujeitados” pelo funcionamento das instituições políticas e econômicas, orientadas pela e para a sociabilidade do capitalismo. Os sujeitos que experimentam as subjetividades dilaceradas por um modelo de sujeito moderno majoritário encontram na causa identitária um reconhecimento que aciona outros processos de subjetivação e luta.

Identidade, nesses termos seria, antes de tudo, um signo que demarca um território de vida a partir do qual singularidades possam ganhar expressão. Identidade negra é um signo de demarcação de território, de separação e distinção da política identitária branca, de ruptura com a identificação com uma proposição nacionalista de poder. (SOUZA et al, 2020, p. 9)

“Enquanto psicanalista, devo ajudar meu cliente a conscientizar seu inconsciente, a não mais tentar um embranquecimento alucinatório, mas sim a agir no sentido de uma mudança das estruturas sociais” (FANON, 2008, p. 95). Essa “tomada de consciência” das realidades econômicas e sociais, que Fanon encontra como resposta para a desalienação do negro em *Peles Negras, Máscaras Brancas*, pode ser considerada extrapolada para todas as demais identidades menores em *Os Condenados da Terra*, a obra em que o intelectual interroga os efeitos da dominação e as consequências da submissão em relação aos povos dominados, fazendo um chamado à “descolonização do ser”. É na trilha dessas pistas que, no pensamento anticolonial, a identidade torna-se uma experiência de vivência ligada ao exercício de uma prática política, imprescindível ao enfrentamento das diferentes formas de dominação impostas pelo colonialismo.

Reflexões teóricas importantes a respeito da identidade vão ser elaboradas dentro dos movimentos feministas. Assim como foi importante para os movimentos negros o descolamento da raça de qualquer explicação biologicista, evidenciando o caráter de produção social da exclusão, o mesmo ocorreu nos movimentos feministas a respeito do gênero. “Ninguém nasce mulher: torna-se mulher. Nenhum destino biológico, psíquico, econômico define a forma que a fêmea humana assume no seio da sociedade; é o conjunto da civilização que elabora esse produto intermediário entre o macho e o castrado que qualificam de feminino” (BEAUVOIR, 1980, p. 9). A categoria

mulher vai ser afirmada justamente para descolar-se de qualquer arquétipo estável e biologicamente determinado, passando a expressar a vivência comum de opressão imposta pelo patriarcado. A pesquisa da identidade permite nomear relações de subordinação antes invisibilizadas.

Judith Butler se ocupará do problema da identidade interior ao feminismo, numa crítica à noção essencialista, segundo a qual as identidades seriam “idênticas a si mesmas, persistentes ao longo do tempo, unificadas e internamente coerentes” (BUTLER, 2015, p. 42), ou seja, que haveria algo de essencial na experiência das mulheres que poderia ser observado em qualquer contexto, independentemente de questões históricas, raciais, étnicas, sexuais, regionais e de classe. *Problemas de gênero* é aberto com duas importantes interrogações: “que possibilidades políticas são consequência de uma crítica radical das categorias de identidade?” e “que formas novas de política surgem quando a noção de identidade como base comum já não restringe o discurso sobre políticas feministas?” (BUTLER, 2015, p. 10). A filósofa, em diálogo com a discussão foucaultiana da institucionalização e do governo da sexualidade expressos na *História da Sexualidade*, localiza o gênero como atributo flutuante de efeito performativo, constringido por práticas reguladoras de sexo, segundo as quais apenas algumas existências de gênero e formas de expressão da sexualidade humana são legítimas. Mulher, tal qual toda categoria identitária universal, é falha e redundante, uma vez que repete os enquadramentos mesmos que produzem a subalternização. A provocação de Butler encaminha um feminismo capaz de articular suas ações políticas sobre bases identitárias contingentes, instáveis e sempre abertas à transformação.

Se a noção estável de gênero dá mostras de não mais servir como premissa básica da política feminista, talvez um novo tipo de política feminista seja agora desejável para contestar as próprias reificações do gênero e da identidade – isto é, uma política feminista que tome a construção variável da identidade como um pré-requisito metodológico e normativo, senão como um objetivo político. (BUTLER, 2015, p. 25)

A identidade como força criativa, como dispositivo estratégico para marcar as diferenças e instituir novas possibilidades de relação entre as pessoas, relações insubmissas aos papéis sociais e sexuais dominantes, foi defendida por Foucault, sempre com a ressalva da recusa à exigência de produzir discursos verdadeiros sobre si mesmo tomando como base concepções identitárias de caráter essencialista. Sobretudo, a recusa a permanecer sempre o mesmo:

se a identidade é somente um jogo, um procedimento para favorecer relações, relações sociais e relações de prazer sexual que criarão novas amizades, então ela é útil. Mas se a identidade se torna o problema maior da existência sexual, se as

peças pensam que devem ‘revelar’ sua ‘identidade própria’ e que esta identidade deve se tornar a lei, o princípio, o código de sua existência; se a questão que elas colocam perpetuamente é: ‘Isto está conforme à minha identidade?’, então penso que retornaremos a uma espécie de ética muito próxima da virilidade heterossexual tradicional. Se temos que nos situar em relação à questão da identidade, deve ser na medida em que somos seres únicos. Mas as relações que temos de manter com nós mesmos não são relações de identidade; em vez disso, devem ser relações de diferenciação, criação, inovação. É muito fastidioso ser sempre o mesmo<sup>83</sup>. (FOUCAULT, 1994, p. 739, trad. nossa)

No movimento de pensamento crítico à identidade, Achille Mbembe desenvolve uma discussão a respeito da raça no contemporâneo. Superada qualquer suposição de fundo biológico a respeito da raça, o filósofo a afirmará como uma ficção produzida pela modernidade, a serviço de justificar uma superioridade a partir da existência de uma humanidade desumanizada, um excedente de vida à disposição, submetida à espoliação do trabalho, à violência e à morte para ser “uma das engrenagens essenciais do processo de acumulação em escala mundial” (MBEMBE, 2018, p. 94). A tese principal de Mbembe reforça justamente que, por não ter base material essencial, o central na categoria raça é sua produção de discurso, que justifica a extrema vulnerabilidade de certos grupos populacionais, de tal forma que, atualmente, a condição antes reservada aos negros escravizados estaria sendo generalizada para todos considerados dispensáveis e excedentes: “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” (MBEMBE, 2018, p. 17). É o que o autor chamará de “devir negro do mundo”.

A crítica à identidade de base essencialista não se opõe ao reconhecimento de legitimidade de toda luta dos movimentos minoritários. A declaração de identidades constitui uma “segunda escrita” da história, que visa “conjurar o demônio do texto primeiro e a estrutura de submissão que ele carrega [...] e reencontrar a verdade de si, já não fora de si, mas a partir do seu próprio território”

---

<sup>83</sup> No original: “si l’identité n’est qu’un jeu, si elle n’est qu’un procédé pour favoriser des rapports, des rapports sociaux et des rapports de plaisir sexuel qui créeront de nouvelles amitiés, alors elle est utile. Mais si l’identité devient le problème majeur de l’existence sexuelle, si les gens pensent qu’ils doivent ‘dévoiler’ leur ‘identité propre’ et que cette identité doit devenir la loi, le principe, le code de leur existence; si la question qu’ils posent perpétuellement est: ‘Cette chose est-elle conforme à mon identité?’, alors je pense qu’ils feront retour à une sorte d’éthique très proche de la virilité hétérosexuelle traditionnelle. Si nous devons nous situer par rapport à la question de l’identité, ce doit être en tant que nous sommes des êtres uniques. Mais les rapports que nous devons entretenir avec nous-mêmes ne sont pas des rapports d’identité; ils doivent être plutôt des rapports de différenciation, de création, d’innovation. C’est très fastidieux d’être toujours le même.”

(MBEMBE, 2018, p. 61). A “declaração de identidade” dessa segunda escrita busca reescrever a história contada pelo “juízo de identidade” da primeira escrita colonial. Mbembe (2018, p. 170) assim resume o seu projeto emancipatório: “só é possível problematizar a identidade negra enquanto identidade em devir”. Propõe-se como desafio ético uma projeção ao futuro e a uma “África que vem”, em vez do retorno ilusório a uma pureza originária, a essências fixas ou identidades estáveis:

É o caso do antigo pensamento africano, em vista do qual não havia identidade que não fosse cindida, dispersa e fragmentada. [...] O importante era a forma como se compunha e recompunha o eu, sempre em relação a outras entidades vivas. Em outras palavras, só havia identidade no devir, na trama de relações das quais cada uma era a soma viva. A identidade, nesse sentido, não era uma substância infinita. (MBEMBE, 2021, p. 109)

Em torno da identidade, como expressão de pertencimento ao humano, Ailton Krenak (2019, p. 8) interroga: “Por que insistimos tanto e durante tanto tempo em participar desse clube, que na maioria das vezes só limita a nossa capacidade de invenção, criação, existência e liberdade?”. Será que não estamos sempre atualizando aquela nossa velha disposição para a servidão voluntária?”. A ideia de humano nela mesma suprimiria a diversidade, exterminaria a multiplicidade de modos de vida, derrubaria a floresta para oferecer a monocultura. Foi sob a bandeira da humanização que se justificaram e seguem se justificando diversos genocídios em prol da civilização, da propagação de uma humanidade homogênea. O que reivindicariam as existências minoritárias, que não contam como humanos pelos critérios racistas, misóginos, lgbtfóbicos, seria, para além da inserção na norma, a deserção da humanidade: “E está cheio de pequenas constelações de gente espalhada pelo mundo que dança, canta, faz chover” (KRENAK, 2019, p. 12).

O mais recente trabalho de Elisabeth Roudinesco debruça-se sobre as derivas identitárias; ao deparar-se com o problema paradoxal da identidade, ela aciona Lévi-Strauss quando combate o racismo, o colonialismo e o nacionalismo pela via da diferença:

“De perto e de longe”: esta é a lei da própria humanidade. Se todo mundo se parece, a humanidade dissolve-se no nada; se cada um deixa de respeitar a alteridade do outro afirmando sua diferença identitária, a humanidade mergulha no ódio perpétuo ao outro. As sociedades não devem, portanto, nem se dissolver em um modelo único (a globalização), nem se fechar em fronteiras carcerárias (o nacionalismo): “Nem muito perto, nem muito longe”. A uniformização do mundo produz sempre a guerra e o comunitarismo. (ROUDINESCO, 2022, p. 74)

Um *ethos* anticolonial deve engendrar uma crítica não-maniqueísta quanto à identidade: ele tanto afirma a diferença em sua irreduzibilidade a mediações representativas, em seu caráter multiforme e caótico, quanto reivindica a cidadania:

O que eu digo é que a noção de ser e de absoluto do ser está associada à noção de identidade “raiz única” e à exclusividade da identidade, e que se concebermos uma identidade rizoma, isto é, raiz, mas que vá ao encontro das outras raízes, então o que se torna importante, não é tanto um pretense absoluto de cada raiz, mas o modo, a maneira como ela entra em contato com outras raízes: a Relação. Uma poética da Relação me parece mais evidente e mais “enraizante” atualmente do que uma política do ser. (GLISSANT, 2005, p. 37)

Retomamos as proposições de Glissant, cujo pensamento sintetiza o reconhecimento da diferença e sua individuação em consonância com a desconstrução das identidades essencialistas, remetendo ao conceito de rizoma elaborado por Deleuze e Guattari em seus *Mil Platôs*. O rizoma como imagem da multiplicidade nela mesma: desierarquizada, conectável, heterogênea, disruptiva. Identidade para-além, possibilidade de individuações múltiplas, identidades-povo, que escapem às categorizações binárias do racionalismo clássico e encontrem na errância uma organização outra, um movimento outro, um desejo atravessado por singularidades que diferem da vontade de igualdade.



## **REFERÊNCIAS**

ADORNO, Theodor Wiesengrund; HORKHEIMER, Max. **Dialética do Esclarecimento**. Rio de Janeiro: Zahar, 2014.

AMARAL, Mônica Guimarães Teixeira do. **Os três ensaios sobre a teoria da sexualidade: um texto perdido em suas sucessivas edições?**. *Psicol. USP*, São Paulo, v.6, n.2, p.63-84, 1995.

ANDRADE, Mário de. "Fazer história". In: **Folha da Manhã**, São Paulo. 24 ago. 1944. Arquivo Mário de Andrade. Serie recorte de jornais. IEB-USP.

ANDRADE, Mário de. **As melodias do boi e outras peças**. São Paulo, Martins, 1987.

ANDRADE, Mário de. **Ensaio sobre a música brasileira**. Itatiaia: Editora Garnier, 2006.

ANDRADE, Mario de. **Amar, verbo intransitivo: idílio**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2013.

ANDRADE, Mário de. **Macunaíma: o herói sem nenhum caráter**. Rio de Janeiro: Antofágica, 2022.

ANDRADE, Oswald de. A Crise da Filosofia Messiânica. In: ANDRADE, Oswald de. **Obras completas VI: Do Pau-Brasil à Antropofagia e às Utopias**. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, p.75-138, 1978.

ANDRADE, Oswald de. **Manifesto Antropófago e outros textos**. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2017.

ARENDT, Hannah. **Origens do totalitarismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

BALLESTRIN, Luciana. América Latina e o giro decolonial. In: **Revista Brasileira de Ciência Política**, nº11. Brasília, maio - agosto de 2013, pp. 89-117.

BEAUVOIR, Simone de. **O segundo sexo - 1. Fatos e mitos**. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1970.

BEAUVOIR, Simone de. **O segundo sexo - 2. A experiência vivida**. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1980.

BENJAMIN, Walter. **Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987.

BENTO, Maria Aparecida Silva. **Pactos narcísicos no racismo: branquitude e poder nas organizações empresarias e no poder público**. Tese (doutorado) – Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo. Departamento de Psicologia da Aprendizagem, do Desenvolvimento e da Personalidade. São Paulo: s.n., 2002. – 169p.

BENVENISTE, Émile. A noção de "ritmo" na sua expressão lingüística. In: BENVENISTE, Émile. **Problemas de linguística geral**. São Paulo: Ed. Nacional, Ed. da Universidade de São Paulo, 1976.

BERNARDET, Jean-Claude. **Brasil em tempo de cinema: ensaio sobre o cinema brasileiro**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

BERNARDINO-COSTA, Joaze; GROSGOUEL, Ramón. Decolonialidade e perspectiva negra. In: **Sociedade e Estado** [online]. v. 31, n. 1, pp. 15-24, 2016.

BOURDIEU, Pierre. **O Poder Simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.

BUTLER, Judith. **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.

BUTLER, Judith. **A vida psíquica do poder: Teorias da sujeição**. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.

CAMPOS, Haroldo de. Da razão antropofágica: diálogo e diferença na cultura brasileira. In: CAMPOS, Haroldo de. **Metalinguagem e Outras Metas: ensaios de teoria e crítica**. São Paulo: Perspectiva, 2010.

CAMPOS, Haroldo de. Uma poética da radicalidade. In: ANDRADE, Oswald de. **Pau Brasil 2**. São Paulo: Globo, 2003.

CÂNDIDO, Antônio. A literatura na evolução de uma comunidade. In: CÂNDIDO, Antônio. **Literatura e sociedade**. Rio de Janeiro: Ouro sobre Azul, 2008, p. 147-176.

CARNEIRO, Édison. Carta do samba. Em: Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular, BRASIL. **Carta do samba (Edição comemorativa de 50 anos da carta aprovada no I Congresso Nacional do Samba)**. Rio de Janeiro: IPHAN, CNFCP, 2012.

CARNEIRO, Édison. **Samba de Umbigada**. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Cultura, 1961.

CARNEIRO, Sueli. "Enegrecer o feminismo: a situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero." In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de (org). **Pensamento feminista: conceitos fundamentais**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019 [versão digital].

CEPAL, Comissão Econômica para a América Latina e o Caribe; ONU, Nações Unidas. **Os Povos Indígenas na América Latina: Avanços na última década e desafios pendentes para a garantia de seus direitos**. Santiago, Chile. Fevereiro de 2015. Disponível em: [https://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/37773/1/S1420764\\_pt.pdf](https://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/37773/1/S1420764_pt.pdf) .

CÉSAIRE, Aimé. **Discurso sobre o colonialismo**. São Paulo: Veneta, 2020.

CHAUI, Marilena. **Brasil: Mito fundador e sociedade autoritária**. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2000.

CLASTRES, Pierre. **A sociedade contra o Estado: pesquisas de antropologia política (1962-1974)**. São Paulo: Cosac Naify, 2014.

COELHO, Cláudio. A Tropicália: cultura e política nos anos 60. In: **Tempo Social**, v. 1 (2), 1989, p. 159-176.

COIMBRA, Cecília Maria Bouças. **Guardiães da ordem: uma viagem pelas práticas psi no Brasil do “milagre”**. Rio de Janeiro: Oficina do ator, 1995.

COLLINS, Patricia Hill. Aprendendo com a outsider within: a significação sociológica do pensamento feminista negro. *Sociedade e Estado*, v. 31, n. 1, p. 99-127, 2016.

COUTINHO, André Rossi. **Formação em Esquizoanálise? Cartografia da formação clínica do IBRAPSÍ como produtora de pistas para uma formação transinstitucional**. Tese (Doutorado em Psicologia) - Instituto de Ciências Humanas e Filosofia da Universidade Federal Fluminense. Niterói, 2019.

CUSICANQUI, Silvia Rivera. **Un mundo ch’ixi es posible: ensayos desde un presente en crisis**. Buenos Aires: Tinta Limón, 2018.

D’AGORD, Marta Regina de Leão. **Esquizofrenia, os limites de um conceito**. Artigo na web, 2005. Disponível em: <https://www.ufrgs.br/psicopatologia/esquiz1.pdf>

DAVIS, Angela. **Mulheres, raça e classe**. Tradução de Heci Regina Candiani. São Paulo: Boitempo, 2016.

DELEUZE, Gilles. O Pensamento Nômade. In: MARTON, Scarlett (org.). **Nietzsche Hoje? Colóquio de Cerisy (1972)**. São Paulo: Brasiliense, 1985.

DELEUZE, Gilles. **Presentación de Sacher–Masoch: Lo frío y lo cruel**. Buenos Aires: Amorrortu, 2001a.

DELEUZE, Gilles. **Empirismo e subjetividade**. São Paulo: Ed. 34, 2001b.

DELEUZE, Gilles. **Ilha deserta e outros textos**. São Paulo: Iluminuras, 2004.

DELEUZE, Gilles. **Derrames entre el capitalismo y la esquizofrenia (1972-1980)**. Buenos Aires: Cactus, 2005.

DELEUZE, Gilles. **Crítica e clínica**. São Paulo: Ed. 34, 2011.

DELEUZE, Gilles. **Conversações**. São Paulo: Ed. 34, 2013.

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

DELEUZE, Gilles. **Cartas e outros textos**. São Paulo: n-1 edições, 2018a.

DELEUZE, Gilles. **Diferença e repetição**. São Paulo: Paz e Terra, 2018b.

DELEUZE, Gilles. **Nietzsche e a filosofia**. São Paulo: n-1 edições, 2018c.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil platôs - capitalismo e esquizofrenia 2, vol. 1**. São Paulo: Ed. 34, 1995.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil platôs - capitalismo e esquizofrenia 2, vol. 5**. São Paulo: Ed. 34, 1997.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **O que é a filosofia?** São Paulo: Ed. 34, 2010.

DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. **L'abécédaire de Gilles Deleuze**, 3 fitas, ed. Montparnasse, Arte Vídeo, 1995. Transcrição para o português disponível em: [http://clinicand.com/wp-content/uploads/2021/02/Gilles\\_Deleuze\\_Claire\\_Parnet\\_Abeced\\_rioz-lib.org\\_.pdf](http://clinicand.com/wp-content/uploads/2021/02/Gilles_Deleuze_Claire_Parnet_Abeced_rioz-lib.org_.pdf)

DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. **Diálogos**. São Paulo, Escuta, 1998.

DENEVAN, William M. **The Native Population of the Americas in 1492**. Madison, University of Wisconsin Press, 1976.

DOLTO, Françoise. **A imagem inconsciente do corpo**. São Paulo: Perspectiva, 2015.

DONZELOT, Jacques. An Antisociology. In: **Semiotext(e) - Anti-Oedipus**, volume II, n. 3, 1977, p.27-44.

DOSSE, François. **Gilles Deleuze e Félix Guattari: biografia cruzada**. Porto Alegre: Artmed, 2010.

DOSSE, François. **História do estruturalismo, v.2: o canto do cisne de 1967 aos nossos dias**. São Paulo: Ensaio; Campinas: Editora da Universidade Estadual de Campinas, 1994.

DUSSEL, Enrique. Europa, modernidad y eurocentrismo. In: LANDER, Edgardo (Coord.). **La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales, perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: Clacso, 2000.

ENGELS, Friedrich. **A origem da família, da propriedade privada e do Estado**. São Paulo: Boitempo, 2019.

**FABRICANDO TOM ZÉ**. Direção: Décio Matos Júnior. Produção de Primo Filmes. Brasil, 2006. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=QKuXIisaBdc>

- FANON, Frantz. **Os condenados da terra**. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 1968.
- FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008.
- FORBES, Jack D. **Colombo e outros canibais: a patologia uética da exploração, do imperialismo e do terrorismo**. Lisboa: Antígona, 1998.
- FOUCAULT, Michel. **A história da sexualidade – Volume 1**. Rio de Janeiro: Graal, 1985.
- FOUCAULT, Michel. **Vigiar e Punir: nascimento da prisão**. Petrópolis: Vozes, 1987.
- FOUCAULT, Michel. **Dits et écrits 1954-1988 - IV: 1980-1988 (Vol. 4)**. Paris: Gallimard, 1994.
- FOUCAULT, Michel. **Segurança, território, população : curso dado no Collège de France (1977-1978)**. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- FOUCAULT, Michel. Prefácio (Anti-Édipo: introdução à vida não-fascista). In: MOTTA, Manoel Barros de (org). **Ditos e Escritos Vol. VI. – Repensar a Política**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010, pp. 103-106.
- FOUCAULT, Michel. **A verdade e as formas jurídicas**. Rio de Janeiro: Nau, 2013.
- FOUCAULT, Michel. **Microfísica do Poder**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2015.
- FOUCAULT, Michel. **Penal Theories and Institutions: Lectures at the Collège de France (1971-1972)**. Londres: Palgrave Macmillan, 2019.
- FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.
- FREUD, Sigmund. Projeto para uma Psicologia Científica (1895). In: **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: edição standart brasileira, Vol. 1**. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- FREUD, Sigmund. Sobre o mecanismo psíquico dos fenômenos histéricos (1893). In: **Obras Psicológicas completas de Sigmund Freud: edição standard brasileira, Vol. 1**. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- FREUD, Sigmund. Moral sexual civilizada e doença nervosa moderna (1908). In: **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: edição standart brasileira, Vol. 8**. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- FREUD, Sigmund. Conferências introdutórias sobre psicanálise (1916-1917) - Parte III Teoria Geral das Neuroses. In: **Obras completas de Sigmund Freud: edição standard brasileira, Vol. 16**. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

FREUD, Sigmund. Psicologia de grupo e a análise do ego (1921). In: **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: edição standard brasileira, Vol. 18**. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

FREUD, Sigmund. O Inconsciente (1915). In: **Obras completas, volume 12**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

FREUD, Sigmund. Além do Princípio do Prazer (1920). In: **Obras completas, volume 14**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

FREUD, Sigmund. O Mal-estar na civilização (1930). In: **Obras completas, volume 18**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

FREUD, Sigmund. **Luto e Melancolia** (1917). São Paulo: Cosac Naify, 2011.

FREUD, Sigmund. O eu e o id (1923). In: **Obras completas, volume 16**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

FREUD, Sigmund. A negação (1925). In: **Obras completas, volume 16**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

FREUD, Sigmund. Totem e Tabu (1913). In: **Obras completas, volume 11**. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

FREUD, Sigmund. Três ensaios sobre a teoria da sexualidade (1905). In: **Obras completas, volume 6**. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

GELLNER, Ernest. **Naciones y nacionalismo**. Madri: Alianza Editorial, 2001.

GILROY, Paul. **Entre campos: nações, cultura e o fascínio da raça**. São Paulo: Annablume, 2007.

FREYRE, Gilberto. **Casa-Grande & Senzala**. São Paulo: Global Editora, 2006.

GLISSANT, Édouard. **Introdução a uma poética da diversidade**. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2005.

GONÇALVES, Fabrício de Araújo César. **O Ourives do Palavreado nas encruzilhadas da linguagem: Polifonia e síncope em Aldir Blanc**. Criação & Crítica, n. 31, p., dez. 2021.

GONZALEZ, Lélia. **Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos**. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

GROSGOUEL, Ramón. La descolonización del conocimiento: diálogo crítico entre la visión descolonial de Frantz Fanon y la sociología descolonial de Boaventura de Sousa Santos. In: Vianello A, Mañé B, organizadores. **Formas-Otras: Saber, nombrar, narrar, hacer - IV**

Training Seminar de jóvenes investigadores en Dinámicas Interculturales. Barcelona: Edicions CIDOB; 2011.

GUATTARI, Félix. Psycho-Analysis and Schizo-Analysis. In: **Semiotext(e)** Vol. II, N. 3, p.76-85. New York: Columbia University, 1977.

GUATTARI, Félix. **Cartographies schizoanalytiques**. Paris: Éditions Galilée, 1989.

GUATTARI, Félix. Entrevista con Michel Butel – 1985. In: GUATTARI, Félix. **La ciudad subjetiva y post-mediática: La polis reinventada**. Cali: Fundación Comunidad, 2008.

GUATTARI, Félix. **Caosmose: um novo paradigma estético**. São Paulo: Ed. 34, 2012.

GUATTARI, Félix; ROLNIK, Suely. **Micropolítica: Cartografias do Desejo**. Petrópolis: Ed. Vozes, 2013.

HABERMAS, Jürgen. **O discurso filosófico da modernidade: doze lições**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

HAESBAERT, Rogério. **Regional-Global: Dilemas da Região e da Regionalização na Geografia Contemporânea**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2010.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

HARAWAY, Donna. **O manifesto das espécies companheiras: Cachorros, pessoas e alteridade significativa**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. **Multitude: war and democracy in the age of empire**. New York: Penguin, 2004.

HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. **Império**. Rio de Janeiro: Record, 2001.

HENNEBELLE, Guy. **Os cinemas nacionais contra hollywood**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

HERZOG, Dagmar. Desire's Politics: Félix Guattari and the renewal of the psychoanalytic left. In: **Psychoanalysis and History**. Vol. 18, n 1. Edinburgh University Press, 2016, p. 7–37.

HOBBS, Thomas. **O Leviatã - Ou matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil**. São Paulo: Edipro, 2015.

HOLLANDA, Heloísa Buarque de. **Impressões de viagem. CPC, vanguarda e desbunde: 1960/70**. São Paulo, Brasiliense, 1980.

hooks, bell. **Olhares negros: raça e representação**. São Paulo: Elefante, 2019.



- HOUAISS, Antônio. **Dicionário da língua portuguesa**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.
- JONES, Ernest. **A vida e a obra de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1989.
- JOYCE, James. **A Portrait of the Artist as a Young Man and Dubliners**. New York: Barnes & Noble Classics, 2004.
- JOYCE, James. **Um retrato do artista quando jovem**. Trad. Caetano W. Galindo. São Paulo: Penguin Classic Companhia das Letras, 2016.
- KILOMBA, Grada. **Memórias da Plantação: Episódios de Racismo Cotidiano**. Rio de Janeiro: Editora de Livros Cobogó, 2019.
- KLEIN, Melanie. **Amor, culpa e reparação e outros trabalhos (1921–1945)**. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- KLEIN, Melanie. **A Psicanálise de crianças**. Rio de Janeiro: Imago, 1997.
- KNIVET, Anthony. **As incríveis aventuras e estranhos infortúnios de Anthony Knivet: memórias de um aventureiro inglês que em 1591 saiu de seu país com o pirata Thomas Cavadish e foi abandonado no Brasil, entre índios canibais e colonos selvagens**. Sheila Hue (org.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2007.
- KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu: palavras de uma xamã yanomami**. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- LA BOÉTIE, Étienne de. **Discurso Sobre a Servidão Voluntária**. São Paulo: Edipro, 2017.
- LACAN, Jacques. **O Seminário, livro 3: As psicoses (1955-1956)**. Rio de Janeiro: Zahar, 1988.
- LACAN, Jacques. **O Seminário, livro 20: mais, ainda (1972-1973)**. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.
- LACAN, Jacques. **O Seminário, livro 17: o avesso da psicanálise (1969-1970)**. Rio de Janeiro: Zahar, 1992.
- LACAN, Jacques. A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud. In: LACAN, Jacques. **Escritos**. Rio de Janeiro: Zahar, 1998, p.496-533.
- LACAN, Jacques. **O Seminário, livro 23: o sinthoma (1975-1976)**. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.
- LACAN, Jacques. **O mito individual do neurótico, ou, A poesia e verdade na neurose**. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

LACAN, Jacques. **O seminário, livro 6: O desejo e sua interpretação (1958-1959)**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2016.

LACERDA, Marcos Branda. Transformação dos processos rítmicos de offbeat timing e cross rhythm em dois gêneros musicais tradicionais do Brasil. In: **OPUS**, [s.l.], v. 11, p. 208-220, dez. 2005. ISSN 15177017. Disponível em: <https://www.anppom.com.br/revista/index.php/opus/article/view/529>

LAPLANCHE, Jean; PONTALIS, Jean-Bertrand. **Vocabulário da psicanálise**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

LOBATO, Monteiro. "Paranóia ou Mistificação". In: **O Estado de São Paulo**, edição da noite, São Paulo. 20 dez. 1917.

LOPES, Nei; SIMAS, Luiz Antonio Simas. **Dicionário da história social do samba**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.

MACHADO, Roberto. Introdução: Por uma genealogia do poder. In: FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2015.

MAGNO, MD. Améfrica Ladina: introdução a uma abertura. In: **Acesso à lida de Fi-menina: seminário 1980**. Rio de Janeiro: NovaMente, 2008, p.145-165.

MALTZ, Bina Friedman. **Antropofagia e Tropicalismo**. Porto Alegre: Ed. Universidade/UFRGS, 1993.

MARX, Karl. **Manuscritos econômico-filosóficos**. São Paulo: Boitempo, 2004.

MBEMBE, Achille. **Crítica da razão negra**. São Paulo: n-1 edições, 2018.

MBEMBE, Achille. **Brutalismo**. São Paulo: n-1 edições, 2021.

MENEZES, Enrique Valarelli. **Mário de Andrade e a síncopa do Brasil**. Tese (Doutorado) Programa de Pós-Graduação em Música (Universidade de São Paulo). São Paulo: 2017.

MESCHONNIC, Henri. **Critique du rythme: Anthropologie historique du langage**. Paris: Verdier, 1982.

MESCHONNIC, Henri. **Dans le bois de la langue**. Paris: Editions Laurence Teper, 2008.

MICHON, Pascal. A Rhythm Constellation in the 1970s and 1980s – Lefebvre, Foucault, Barthes, Serres, Morin, Deleuze & Guattari, and Meschonnic. In: **Rhuthmos**, 1 September 2019 [en ligne]. <https://rhuthmos.eu/spip.php?article2428>

MIGNOLO, Walter D. **Histórias locais, projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento limiar**. Belo Horizonte, MG: Editora UFMG, 2003.

MIGNOLO, Walter. Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade - Introdução de The darker side of western modernity: global futures, decolonial options. In: **Revista Brasileira de Ciências Sociais** [online] v. 32, n. 94, 2017.

MILLER, Jacques-Alain. O último ensino de Lacan. In: **Opção Lacaniana**, n.º 35, 76-94, 2003.

MONTAIGNE, Michel de. Dos Canibais – Capítulo XXXI: Ensaio-I. In. **Coleção “Os pensadores”**. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

MORIN, Diego Curbelo; LABERGE, Jean-Sébastien. Introducción a La Deleuziana 9 « Clínica esquizoanalítica ». **La deleuziana – Revista en línea de la filosofía**, n. 9, p. 1-5, 2019.

MORIN, Edgar et al. Os problemas do fim de século. Trad. de Cascais Franco. Lisboa: Editorial Notícias, 1993.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

NIETZSCHE, Friedrich. **Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres**. São Paulo: Editora Schwarcz - Cia de Bolso, 2005.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Aurora: reflexões sobre os preconceitos morais**. São Paulo: Companhia de bolso, 2016.

NODARI, Alexandre; AMARAL, Maria Carolina de Almeida. A questão (indígena) do Manifesto Antropófago. **Rev. Direito Práx.**, Rio de Janeiro, v. 9, n. 4, p. 2461-2502, Oct. 2018.

NOGUEIRA, Isildinha Baptista. Cor e Inconsciente. In: KON, Noemi Moritz; SILVA, Maria Lúcia da; ABUD, Cristiane Curi (orgs). **O racismo e o negro no Brasil: questões para a psicanálise**. São Paulo: Perspectiva, 2017, p.121-126.

NUNES, Benito. A antropofagia ao alcance de todos. In: ANDRADE, Oswald de. **A utopia antropofágica**. São Paulo: Globo - Secretaria de Estado da Cultura, 1990.

OITICICA, Hélio. **Aspiro ao grande labirinto**. Rio de Janeiro: Rocco, 1986.

PAULA, Tadeu de. Encruzilhada de mundos: revoluções amefricanas e cosmopolíticas anti-coloniais. In: **Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as (ABPN)**, [S.l.], v. 13, n. 37, p. 556-581, ago. 2021. ISSN 2177-2770. Disponível em: <<https://abpnrevista.org.br/index.php/site/article/view/1123>>.

PLATÃO. **Filebo**. Rio de Janeiro: Edições Loyola Puc-Rio, 2012.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. Abya Yala. In: SADER, Emir et al. **Latinoamericana: enciclopédia contemporânea de América Latina e do Caribe**. São Paulo: Boitempo, 2006.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina. In: **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires, CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2005.

QUINET, Antonio. Psicanálise e Música: reflexões sobre o inconsciente equívoco. In: **Música e Linguagem - Revista do Curso de Música da Universidade Federal do Espírito Santo**. v. 1 n. 1, 2012. Disponível em: <https://periodicos.ufes.br/musicaelinguagem/article/view/3597> .

RAMOS, Fernão. **Enciclopédia do cinema brasileiro**. São Paulo: Editora Senac São Paulo, 2004.

RIBEIRO, Darcy. **O povo brasileiro**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

ROCHA, Glauber. **Revolução do Cinema Novo**. São Paulo: Cosac Naify, 2003a.

ROCHA, Glauber. **Revisão crítica do cinema brasileiro**. São Paulo: Cosac Naify, 2003b.

ROCHA, Glauber. **Eztetyka da fome** (1965). In *Hambre - espacio cine experimental*. Buenos Aires, 2013. Disponível em: <https://hambrecine.files.wordpress.com/2013/09/eztetyka-da-fome.pdf>

ROLNIK, Suely. À sombra da cidadania: alteridade, homem da ética e reinvenção da democracia. In: **Seção Ponto e Contraponto, do Boletim de Novidades, Pulsional** - Centro de Psicanálise, Ano V, no 41: 33-42. São Paulo: Livraria Pulsional, setembro de 1992. Disponível em: <http://www4.pucsp.br/nucleodesubjetividade/Textos/SUELY/homemetica.pdf>

ROLNIK, Suely. Esquizoanálise e antropofagia. In: ALLIEZ, Eric (Org.). **Gilles Deleuze: uma vida filosófica**. São Paulo: Editora 34, 2000.

ROLNIK, Suely. Prefácio às edições estrangeiras. In: GUATTARI, Félix; ROLNIK, Suely. **Micropolítica: Cartografias do Desejo**. Petrópolis: Ed. Vozes, 2013.

ROUDINESCO, Elisabeth. **História da Psicanálise na França: A Batalha dos Cem Anos - Volume 1: 1885-1939**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1989.

ROUDINESCO, Élisabeth. **Filósofos na tormenta**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.

ROUDINESCO, Elisabeth. **O eu soberano: Ensaio sobre as derivas identitárias**. Rio de Janeiro: Zahar, 2022.

ROUDINESCO, Elisabeth; PLON, Michel. **Dicionário de Psicanálise**. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. Contrato social. Discurso sobre a desigualdade. In: **Coleção Os Pensadores**. São Paulo: Editora Abril, 1977.

RUBIRA, Luís. Uma introdução à transvaloração de todos os valores na obra de Nietzsche. In: **Tempo da Ciência** (12) 24 : 113-122, 2005.

SANDRONI, Carlos. **Feitiço decente: Transformações do samba no Rio de Janeiro (1917-1933)**. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

SANT'ANNA, Marcia. A Carta do Samba: um documento de salvaguarda do patrimônio cultural imaterial. Em: Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular, BRASIL. **Carta do samba / texto de (Edição comemorativa de 50 anos da carta aprovada no I Congresso Nacional do Samba)**. Rio de Janeiro: IPHAN, CNFCP, 2012.

SAUVAGNARGUES, Anne. **Artmachines: Deleuze, Guattari, Simondon**. Holland. Edinburgh: University Press, 2016.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. **O Espetáculo das Raças – cientistas, instituições e questão racial no Brasil 1870- 1930**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SEGATO, Rita Laura. O Édipo Brasileiro: a dupla negação de gênero e raça. In: **Série Antropologia** pág. 02 (351-400). Brasília: DAN - Departamento de Antropologia UnB, 2006.

SIMAS, Luiz Antonio. Drible e flecha de fulni-ô. In: **Revista Cult - Dossiê Filosofia e macumba**. Edição 254. Ano 23 fevereiro 2020.

SIMAS, Luiz Antonio; RUFINO, Luiz. **Fogo no mato: a ciência encantada das macumbas**. Rio de Janeiro: Mórula, 2018.

SIMONDON, Gilbert. **L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information**. Grenoble: Éditions Jérôme Millon, 2013.

SODRÉ, Muniz. **Samba, o dono do corpo**. Rio de Janeiro: Mauad, 1998.

SODRÉ, Muniz. **Claros e Escuros: identidade, povo, mídia e cotas no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 2015.

SODRÉ, Muniz. **Pensar Nagô**. Petrópolis: Editora Vozes, 2017.

SOUZA, Neuza Santos. **Tornar-se Negro ou as Vicissitudes da Identidade do Negro em Ascensão Social**. Rio de Janeiro: Ed. Graal, 1983.

SOUZA, Tadeu de Paula; DAMICO, José Geraldo; DAVID, Emiliano de Camargo. Paradoxos das políticas identitárias: (des)racialização como estratégia quilombista do comum . In: **Acta Scientiarum. Human and Social Sciences**, v. 42, n. 3, p. e56465, 15 dez. 2020.

STADEN, Hans. **Duas viagens ao Brasil**. Belo Horizonte: Editora Garnier, 2020.

**TERRA EM TRANSE**. Direção: Glauber Rocha. Produção de Mapa Filmes do Brasil. Brasil, 1967. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=OqgnXHvy9L0>

TSING, Anna. **Le champignon de la fin du monde: sur la possibilité de vie dans les ruines du capitalisme**. Paris: La Découverte, 2017.

VELOSO, Caetano. **Verdade Tropical**. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. No Brasil, todo mundo é índio, exceto quem não é. Entrevista. In: RICARDO, Beto; RICARDO, Fany (Editores). **Povos Indígenas no Brasil: 2001-2005**. São Paulo: ISA, 2006. Disponível em: <http://goo.gl/uBJB1e>.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “Temos que criar um outro conceito de criação”. In: SZTUTMAN, Renato (Org). **Encontros**. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2007.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Metafísicas canibais: Elementos para uma antropologia pós-estrutural**. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

WEBER, Max. **A ética protestante e o “espírito” do capitalismo**. São Paulo: Martin Claret, 2013.

WEBER, Max. **Roscher and Knies : the logical problems of historical economics**. New York : Free Press, 1975.

WISNIK, José Miguel. **O som e o sentido: uma outra história das músicas**. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

ZOURABICHVILI, François. **O Vocabulário de Deleuze**. Rio de Janeiro: Relume-Duramá, 2004.

ZOURABICHVILI, François. **Deleuze: uma filosofia do acontecimento**. São Paulo: Editora 34, 2016.