Por uma psicanálise não identitária: cultura, corporeidade e a experiência como território

Érico Andrade[1]
Thais Klein[2]

Resumo: O artigo investiga a relação entre psicanálise, cultura, corporeidade e território a partir de uma crítica à pretensão de universalidade que atravessa a episteme moderna. Parte-se da hipótese de que a noção de cultura mobilizada pela psicanálise, embora frequentemente apresentada como subversiva, permanece vinculada a uma gramática que desterritorializa o sujeito e desconsidera sua inscrição corporal e situada. Em diálogo com perspectivas críticas e com contribuições da antropologia e da filosofia, o texto propõe um deslocamento da noção de cultura como instância normativa para compreendê-la como dimensão da experiência, indissociável da corporeidade. Nesse contexto, introduz-se o conceito de território de experiência como operador teórico-clínico que permite recolocar a psicanálise a partir de sua inscrição em práticas situadas e formas de vida compartilhadas. Tal deslocamento não implica a recusa da tradição europeia, mas a problematização de seus efeitos universalizantes, abrindo espaço para pensar a experiência analítica como prática territorializada.

Palavras-chave: Psicanálise; Cultura; Corporeidade; Território; Experiência.

TOWARD A NON-IDENTITARIAN PSYCHOANALYSIS: CULTURE, CORPOREALITY, AND EXPERIENCE AS TERRITORY

Abstract: This article investigates the relationship between psychoanalysis, culture, corporeality, and territory through a critique of the claim to universality that underlies the modern episteme. It is grounded in the hypothesis that the notion of culture mobilized by psychoanalysis, although often presented as subversive, remains tied to a grammar that deterritorializes the subject and disregards its embodied and situated inscription. In dialogue with critical perspectives and contributions from anthropology and philosophy, the text proposes a shift from understanding culture as a normative instance to conceiving it as a dimension of experience, inseparable from corporeality. In this context, the concept of territory of experience is introduced as a theoretical-clinical operator that allows psychoanalysis to be rethought from its inscription in situated practices and shared forms of life. Such a displacement does not entail a rejection of the European tradition, but rather a problematization of its universalizing effects, opening space to conceive analytic experience as a territorialized practice.

Keywords: Psychoanalysis; Culture; Corporeality; Territory; Experience.

[1] Psicanalista, filósofo, professor titular da Universidade Federal de Pernambuco. Pesquisador do CNPq (PQ). Autor do livro *Negritude sem identidade* (2023) e coautor do livro *Cartas a um velho terapeuta* (2025). Compõe o Coletivo Pontes da Psicanálise. E-mail: ericoandrade@gmail.com. Orcid: https://orcid.org/0000-0003-4956-7713.

[2] Psicanalista, professora da Universidade Federal Fluminense e docente do Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Pós-doutoranda no Programa de Pós-graduação em Psicologia Clínica da Universidade de São Paulo e coordenadora do grupo FRESTA — Fronteiras, Relações e Territórios: Experiências de Violência Generificada. Autora dos livros *Angústia e tempo na obra freudiana* (2016), *A experiência nos limites* (2023) e *Cartas a um velho terapeuta* (2025). E-mail: thaiskda@gmail.com. Orcid: https://orcid.org/0000-0002-5050-9855.

Cultura, modernidade e imperialismo

Olhem as nossas caras. Olhem como estamos desvalidos.
Olhem como só dispomos de pedras e de uma vaga esperança de justiça
Somos todos palestinos.
(Emir Sader, "Somos todos palestinos")

O calendário marca a virada do século, estamos nos anos 2000. Mais de duas décadas depois, o território permanece atravessado pelas mesmas linhas de força: a fronteira entre Israel e Líbano. Edward Said é fotografado atirando uma pedra contra uma torre de vigilância israelense desativada no sul do Líbano.

Esse episódio é conhecido, mas interessa aqui menos como fato do que como cena. Trata-se de uma espécie de condensação do problema que este artigo pretende explorar: a articulação entre psicanálise, território, corporeidade e modernidade. Mais precisamente, interessa-nos interrogar como essa articulação envolve uma determinada noção de cultura — e, com ela, uma forma de pensar o sujeito que se apresenta como universal, ao mesmo tempo em que se descola de sua inscrição corporal e situada. A questão do território, nesse sentido, não se restringe a uma delimitação geográfica. Ela diz respeito ao modo pelo qual a cultura, tal como formulada na modernidade a partir de oposições como natureza e cultura, civilizado e primitivo, sustenta a imposição de um universal que se pretende válido precisamente ao prescindir de sua inscrição territorial.

A imagem de Said circula rapidamente na imprensa e produz efeitos imediatos: o intelectual palestino, já situado em uma posição incômoda nas instituições acadêmicas, sobretudo norte-americanas, passa a ser percebido também como um corpo indesejável em certos espaços da psicanálise. Em 2001, em entrevista ao *The New York Times* (Sheehi, 2024), Johann August Schülein, então presidente da Sociedade Freudiana de Viena, justificava o cancelamento de um convite feito a Said: "muitos membros de nossa sociedade nos disseram que não podiam aceitar que convidássemos um palestino engajado, que também atira pedras contra soldados israelenses".

A cena é dupla: de um lado, o gesto presente na pedra lançada contra uma arquitetura de ocupação; de outro, a recusa institucional manifesta na tentativa de reinscrever esse gesto como índice de inadequação, como aquilo que não pode adentrar o espaço supostamente neutro da teoria. No entanto, é justamente a partir dessa recusa que se produz um deslocamento decisivo. Pouco tempo depois, Jacqueline Rose, então diretora do Museu Freud, em Londres, convida Said a proferir a conferência que daria origem a *Freud e os não-europeus*. (Said, 2004)

A discussão levantada na conferência, a partir de uma leitura singular de *Moisés e o monoteísmo* (Freud, 1975 [1939]), desloca-se de uma interpretação centrada na figura do homem Moisés e nos desdobramentos filogenéticos e ontogenéticos a ela associados, para reinscrever a problemática sob o signo do território. O texto de Freud torna-se, assim, ponto de partida para pensar a questão da Palestina — não pela via de um universalismo abstrato, mas pelo assinalamento de sua fidelidade à tradição europeia e daquilo que nela resiste como limite à própria compreensão do outro.

Um dos pontos centrais dessa intervenção retoma um argumento já desenvolvido em *Orientalismo* (Said, 2007 [1978]): o "outro" do Ocidente não cabe nas categorias que o próprio Ocidente produz para nomeá-lo. Said sustenta que, embora Freud mobilize referências constantes aos não europeus, mantém-se fiel à tradição ocidental ao situá-los como exterior constitutivo da própria Europa, isto é, como aquilo que, ao mesmo tempo, delimita e sustenta sua identidade. Nas suas palavras:

> Enquanto talvez seja possível ver nesse tipo de coisa uma perversão fundamentalista da descrição de Freud, contida em *Totem e Tabu*, do comportamento primitivo, o que parece estar faltando é a recusa implícita de Freud de, no final, erigir uma barreira insuperável entre primitivos não-europeus e a civilização europeia (Said, 2004, p. 51).

Ou seja, Edward Said demonstra que a identidade europeia se sustenta precisamente pela produção de seus "outros": seu universalismo, como em geral ocorre com os universalismos, é etnocêntrico, na medida em que só se afirma ao tomar a si mesmo como medida do humano — como aponta Glissant (2021 [1990], p. 146), "o universal generalizante é sempre etnocêntrico".

Said propõe, então, tensionar a divisão entre interior (Europa) e exterior (não europeus) que organiza essa lógica — divisão que não é apenas conceitual, mas também política. Em diálogo com Frantz Fanon, ele aponta para a formação do mundo colonial através de uma clivagem radical entre zonas. De um lado, o espaço europeu, reconhecido como plenamente humano. De outro, os territórios e corpos colonizados, relegados à condição de exterioridade constitutiva. A figura de Moisés torna-se central no apontamento dos limites dessa divisão: ao sustentar que Moisés seria egípcio e, ao mesmo tempo, fundador do monoteísmo, Said não resolve a contradição, mas a expõe em sua irredutibilidade. Trata-se, aqui, menos de reconciliar origens do que de dar a perceber uma pertença atravessada, que desestabiliza qualquer pretensão de pureza.

É justamente essa abertura que torna difícil situar o pensamento de Said nas posições mais recorrentes no debate público em torno da crítica da episteme moderna. De maneira bastante esquemática, podemos identificar nesse campo duas posições mais gerais, não necessariamente excludentes.

A primeira posição sustenta que é preciso confrontar a epistemologia moderna, fundamentalmente ocidental, a partir de outras cosmopercepções que não são dela tributárias. Evidentemente, não é possível concebê-las de maneira purista, como exteriores ou independentes da própria modernidade ou do capitalismo. Tampouco se pode tomá-las apenas como o "outro" da modernidade ou reduzi-las àquilo que os conceitos da episteme moderna alcançam para terem a sua legitimidade reconhecida (Andrade, 2026).

Uma segunda posição apoia-se na ideia de que a própria modernidade não é homogênea, pois ela mesma produziu movimentos de subversão (Safatle, 2026). Basta lembrar a conferência de Foucault (2005), *Nietzsche, Freud e Marx*, na qual esses autores aparecem como figuras que são, ao mesmo tempo, produtos e críticos do próprio regime de saber que os torna possíveis. A psicanálise, aliás, é frequentemente evocada

nesse debate como exemplo dessa segunda estratégia, isto é, como uma forma de pensamento que nasce no interior da modernidade e, ao mesmo tempo, a subverte.

Entre essas duas perspectivas, há um paradoxo que nos interessa manter em tensão. Não se trata apenas de afirmar a psicanálise como herdeira crítica ou subversiva da modernidade — leitura que, ao enfatizar sua potência, tende a absolvê-la de suas próprias condições de possibilidade. Sustentamos que outras formas de conceber a episteme ou, como veremos, o tensionamento da própria noção de cultura, exigem recolocar em cena aquilo que a psicanálise frequentemente deixa à margem ao afirmar sua subversão (Chertok; Stengers, 1990), a saber: sua inscrição na gramática moderna que, ao pretender universalizar o sujeito, implica a negação de que a própria modernidade comporta uma dimensão territorial. É nesse ponto que a leitura de Said (2004; 2007; 2011) se torna incontornável. Ao insistir na dimensão territorial, ele chama atenção para uma "anotação geográfica fundamental" (2007, p. 78), isto é, o mapeamento e a teorização do território que sustenta, ainda que de forma frequentemente invisibilizada, a ficção, a historiografia e o discurso filosófico ocidentais do século XIX.

Edward Said (2007) propõe pensar a modernidade como um campo atravessado por disputas territoriais contínuas — um verdadeiro mapa em movimento. No que traça como mapa, o que está em jogo não é apenas a distribuição de espaços, mas a produção de uma "hierarquia de espaços" (Said, 2007, p. 97), na qual o centro metropolitano se constitui e se sustenta a partir de um sistema ultramarino de controle territorial, exploração econômica e ordenação sociocultural. O metropolitano se constitui como centro precisamente ao relegar as demais regiões à margem.

Sugerimos que o caráter metropolitano da Europa repousa tanto em uma ideia de cultura, quanto na produção de um sujeito cuja corporeidade se pretende sem lugar: um corpo branco que, ao se apresentar como índice da razão, reivindica para si a possibilidade de prescindir de sua própria inscrição territorial. Esse caráter metropolitano serviria de lastro para a enunciação de um discurso universal sobre a natureza humana, supostamente aplicável a todos os contextos.

Assim, ainda que a psicanálise formule uma crítica ao sujeito moderno e opere com seu resto — ou com aquilo que dele é foracluído (Lacan, 1998 [1966]) —, a noção de cultura em grande parte da obra freudiana aparece como índice da desterritorialização própria da tradição europeia. Resta saber se, a partir de uma práxis situada, a psicanálise pode territorializar o seu sujeito (isto é, compreendê-lo como corporeidade) ou se ela mantém intacta a gramática universalista que caracteriza a modernidade como projeto colonial (Klein; Andrade, 2025; Andrade, 2023).

O diálogo com a obra de Edward Said parece-nos muito adequado para propormos uma investigação a respeito das noções de cultura, corporeidade e território. Essa investigação se orienta por um duplo movimento. Por um lado, busca mostrar como a subversão que a psicanálise opera no sujeito moderno pode, paradoxalmente, funcionar também como uma forma de aliança. Por outro, propõe uma compreensão da corporeidade — o corpo enquanto território de experiência — capaz de oferecer novos mapas. Mapas que não visam estabelecer fronteiras entre os conhecimentos (sujeito da

ciência e sujeito da psicanálise), mas circunscrever a clínica psicanalítica à experiência singular de um território situado.

Cultura, corporeidade e experiência

Se, como mostra Said (2004), a identidade europeia se sustenta pela produção de seus "outros", é preciso ainda interrogar o modo como ela se afirma positivamente. Não se trata apenas de descrever os mecanismos pelos quais o Ocidente nomeia, classifica e hierarquiza aquilo que lhe aparece como exterior, mas de interrogar as reverberações desse gesto, tanto no plano epistêmico quanto na maneira pela qual essa episteme se impôs na psicanálise como universal e desterritorializada. Nesse sentido, ainda que a articulação entre psicanálise e episteme moderna seja frequentemente pensada a partir de seu duplo estatuto — como herdeira e, ao mesmo tempo, subversiva dessa tradição —, tal formulação não esgota o problema. Isso porque a noção de cultura mobilizada por Freud (1975 [1939]; 2012 [1913]; 2014 [1927]; 2020 [1930]) permanece como um índice dessa filiação, na medida em que reinscreve, ainda que de forma tensionada, a lógica de uma universalidade que se pretende válida para além de suas condições históricas de produção.

Se a noção de cultura mobilizada por Freud pode ser lida como um índice de sua filiação à episteme moderna, torna-se necessário situá-la no interior do regime de inteligibilidade que Edward Said identifica como central para o imperialismo. Acompanhando a discussão desenvolvida em *Cultura e imperialismo* (Said, 2011), a hipótese inicial é a de que essa operação epistêmica da modernidade encontra um de seus pontos de ancoragem na própria noção de cultura — noção que não apenas organiza a diferença, mas institui um regime de inteligibilidade que se apresenta como universal.

A questão deste artigo consiste em interrogar a própria noção de cultura e, com ela, a possibilidade de pensar um sujeito territorializado, isto é, um sujeito dotado de corporeidade, por meio de perspectivas que não partam dos mesmos pressupostos da modernidade europeia. Para tanto, se o diálogo de Freud com a antropologia nos serve aqui como ponto de partida, interessa-nos tensioná-lo por outras matrizes. A oposição entre natureza e cultura não se refere apenas a um operador conceitual. Ela versa sobre um princípio de organização do pensamento moderno que sustenta a ideia de uma natureza única, externa e disponível à exploração, em contraposição a uma cultura que a domina e a organiza. Nesse quadro, a cultura aparece como aquilo que separa o humano da animalidade, reiterando o ideal moderno de purificação entre polos opostos (natureza e cultura, civilizado e primitivo), ainda que essa purificação produza, paradoxalmente, os próprios híbridos que pretende excluir.

Ao afirmar que determinada forma de conceber a cultura está diretamente vinculada ao que denomina "experiências imperiais", Said recorre sobretudo ao romance como campo privilegiado de análise, indicando que as narrativas constituem o método central "usado pelos povos colonizados para afirmar a identidade e a existência de uma história própria deles" (Said, 2011 [1993], p. 11). Não à toa, *Robinson Crusoé* (Defoe, 2012 [1719]) é tomado como o protótipo do romance realista moderno: um europeu que

institui, para si, um feudo em uma ilha onde nada existia antes de sua chegada (Said, 2011 [1993]). A noção de cultura, nesse contexto, participa da própria produção da identidade dos Estados-nação modernos e, por essa via, carrega frequentemente um componente xenófobo — o que se evidencia no apelo recorrente à cultura, ou à tradição, como fundamento de projetos nacionalistas ou religiosos (Said, 2011 [1993]).

Acompanhando as considerações de Said (2011 [1993]) sobre a articulação e utilização de determinada concepção de cultura na sustentação dos imperialismos coloniais, percebemos que seu tensionamento não recai apenas sobre o uso da noção de cultura, mas também sobre a própria maneira pela qual esse conceito se estabelece. Ele pode ser concebido como um veículo de causas políticas e ideológicas que orienta tanto a construção das narrativas das nações imperialistas quanto a produção de seus "outros". Na experiência brasileira, é possível reconhecer esses traços imperialistas na própria criação do Estado-nação brasileiro, marcada pela continuidade dos interesses da metrópole. No campo da arte, podemos elencar como exemplos do uso de determinada noção de cultura o romance *O guarani* (Alencar, 2012 [1867]) ou o quadro *A redenção de Cam*, de Modesto Brocos (Andrade, 2023). Os aspectos territoriais, incluindo, no quadro, a própria negritude e, no romance, os povos originários, são apropriados por um modelo que serve aos colonizadores, mesmo quando se apresenta sob a forma de um Estado-nação supostamente independente.

Em *O mal-estar na cultura*, Freud questiona determinado uso da palavra cultura, o que pode ser deduzido a partir de sua recusa em diferenciar as palavras alemãs *Kultur* e *Civilization*. Quando entendidas num contexto político, essas palavras remetem, respectivamente, ao projeto colonialista alemão e inglês. Ainda que Freud tente se esquivar da especificidade dos termos, é possível afirmar que, em sua obra, encontramos alguns vestígios da forma por meio da qual Said entende o uso da cultura nos imperialismos coloniais (Freud, 1975 [1939]; 2012 [1913]; 2014 [1927]; 2020 [1930]). Mais interessante ainda é notar as ressonâncias dessa concepção de cultura, ligada ao contexto colonial, na maneira pela qual a própria psicanálise se desenvolve inicialmente no Brasil (Klein, 2024). Os primeiros caminhos da psicanálise nesse país se deram em estreita articulação com a psiquiatria eugenista, como forma de intervenção social aliada à construção de um Estado-nação que atendia aos interesses da metrópole, o que pode ser caracterizado, em certa medida, como uma construção enquadrada numa dimensão colonialista. Cultura como processo universal que atravessa todas as pessoas e que cumpre uma dupla função — regular e restringir as moções pulsionais — converte-se, no contexto brasileiro, em instrumento para moldar o tipo de sujeito que a nação deveria produzir, a saber: um sujeito civilizado.

Nesse enquadramento, a psicanálise tinha como alvo aquilo que era concebido como um id "primitivo": uma vida pulsional entendida como desordenada, excessiva, associada às populações negras e indígenas, sobre as quais a mestiçagem operava como política de branqueamento. O objetivo era, portanto, formar uma nação a partir de egos civilizados — sujeitos capazes de conter, sublimar e redirecionar suas pulsões em direção ao trabalho, à família e à ordem (Castro, 2015). Uma das formas de inserção da psicanálise no Brasil é, assim, a de um objeto da cultura no sentido que viemos trabalhando neste artigo: um veículo de causas políticas e ideológicas a serviço da

construção de um Estado-nação que servia aos interesses e aos moldes da metrópole. A seguinte passagem da obra de Freud nos ajuda a refletir sobre a relação entre cultura e projeto civilizatório:

> A cultura humana – quero dizer, tudo aquilo em que a vida humana se elevou acima de suas condições animalescas e em que ela se distingue da vida dos animais – e recuso-me a separar cultura [Kultur] de civilização [Zivilisation] – mostra ao observador, como se sabe, dois lados. Em um deles, ela abrange todo o saber e a capacidade que os seres humanos adquiriram para dominar as forças da natureza e extrair desta seus bens para a satisfação das necessidades humanas; e, no outro, todos os dispositivos necessários para regular as relações dos seres humanos entre si, e especialmente a distribuição dos bens acessíveis [...] A cultura precisa, portanto, ser defendida contra o indivíduo, e seus dispositivos, instituições e mandamentos colocam-se a serviço dessa tarefa: estes visam não apenas instaurar uma certa repartição de bens, mas também mantê-la; na verdade, eles precisam proteger das moções hostis dos seres humanos tudo aquilo que serve para a conquista da natureza e para a produção de bens. (Freud, 2020 [1930], pp. 234-235)

Neste ponto, podemos sublinhar a obra de Costa (2021), ao assinalar que a discussão freudiana sobre a cultura se ancora, sobretudo, em seu interesse pela gênese do psiquismo — e, mais especificamente, no paradigma neurótico. Torna-se, assim, inevitável articular a dimensão cultural à constituição da neurose (Klein, 2023). Essa correlação aparece de maneira explícita em *Totem e tabu* (Freud, 2012 [1913]), texto paradigmático da forma como Freud concebe a cultura em articulação ao conflito entre as exigências pulsionais e o recalque. Como é sabido, nessa perspectiva, a ontogênese repete a filogênese.

O debate que Freud estabelece com a antropologia, especialmente nesse texto, inscreve-se no interior da tradição evolucionista, na qual "primitivos" e "civilizados" são diferenciados precisamente pela cultura (Said, 2011; Klein, 2023; Klein; Ferreira; Verztman, 2023). A cultura surge, assim, como aquilo que marca a passagem de um estado supostamente anterior — natural, animista, corporal — para um regime propriamente humano, definido pela mediação simbólica.

De uma maneira geral, é possível afirmar que Freud concebe a cultura como algo resultante da regulamentação das moções pulsionais e engendra o movimento civilizatório. Considerando esse aspecto, acreditamos ser possível afirmar que ele acaba por reproduzir a distinção entre natureza e cultura — distinção que, como apontamos, constitui um dos eixos fundamentais da episteme moderna (Klein; Andrade, 2025).

É notável que o diálogo de Jacques Lacan com o estruturalismo recoloca a questão da cultura no âmbito de uma dimensão simbólica estrutural. No entanto, essa inflexão não rompe completamente, ou pelo menos necessariamente, com a divisão entre natureza e cultura que serve de base para a concepção freudiana; ao contrário, acreditamos que ela a reinscreve sob outra forma. Essa reinscrição se dá pela universalização da função da ordem simbólica que Lacan (1998 [1956]) articula à linguagem e à própria estrutura do inconsciente. O simbólico aparece como aquilo que nos separa da animalidade, operação que se concatena com a posição epistêmica de

que o sujeito da psicanálise, em certo sentido, é o sujeito da ciência, mais precisamente, o sujeito foracluído pela operação epistêmica de separação entre sujeito e objeto (Lacan, 1998 [1966]). Nessa direção, o simbólico opera como instância universalizante: não tanto por seu conteúdo, mas pela forma como institui determinada concepção de sujeito. Esse sujeito é moldado por uma cultura que se apresenta com características específicas. Uma cultura que pode ser tomada como exterior, anterior e normativa e que, longe de emergir da experiência, se impõe sobre ela. Um dos efeitos dessa operação consiste justamente na exclusão da corporeidade: a produção de um sujeito sem corpo, capaz de circular pelo mundo como se não estivesse implicado nele, questão já examinada em estudo detalhado (Klein; Andrade, 2025). Corporeidade e território se mostram como intimamente articulados — a abstração de um implica a abstração do outro. O sujeito sem corpo que ora apresentamos coincide com aquele sujeito universal.

No plano da organização social, esse deslocamento não é sem consequências. Ele se inscreve em uma lógica mais ampla na qual a intelectualidade é privilegiada como aquilo que caracteriza o sujeito, enquanto a sensorialidade é relegada a um plano inferior. Essa concepção de sujeito é inscrita com o advento do monoteísmo. É o que podemos observar quando, na própria obra de Freud, o desenvolvimento da civilização humana — articulado à religião de Moisés (Affortunati, 2020) — se ancora no abandono da "atividade psíquica inferior que tinha como seu conteúdo as percepções diretas pelos órgãos sensórios" (Freud, 1975 [1939], p. 136).

No centro dessa formulação está a ideia de que a proibição mosaica teria elevado, nas palavras de Freud, "Deus a um grau superior de intelectualidade", produzindo um afastamento da "mãe para o pai" (Freud, 1975 [1939], p. 137). O humano, permeado pela cultura, linguagem ou simbólico, afasta-se da corporeidade, tomada como instância animalesca, para constituir um corpo simbólico, separado daquilo que é experimentado como externo e que nessa tradição psicanalítica passa, então, a ser representado. O que não se deixa capturar por essa operação, seu resto, é inassimilável, o que seria, para uma psicanálise lacaniana, por exemplo, a angústia.

A partir desse movimento, o homem abandonaria os "pensamentos mágicos" e se destacaria do mundo, tornando-se "orgulhoso de maneira que se sente superior a outras pessoas que permaneceram sob o encantamento da sensualidade" (Freud, 1975 [1939], p. 138), operação análoga à criação do monoteísmo. Essa vitória da intelectualidade sobre a sensorialidade encontra, aliás, um grande lastro na história da filosofia alemã por meio da afirmação recorrente do monoteísmo como marca de uma superioridade cultural (racial) em face das demais cosmopercepções consideradas primitivas (Andrade, 2023).

Quando ancorado em uma referência abstrata universal, o humano coincide com a figura do homem branco, moderno e europeu, aquele que poderia prescindir do corpo para se refugiar no pensamento (Klein; Andrade, 2025). É nesse horizonte que se torna possível situar a emergência de um sujeito que se pretende sem corpo. Não porque o corpo esteja ausente, mas porque sua inscrição é sistematicamente desqualificada, deslocada ou subordinada a outras instâncias, seja a alma, a razão ou a linguagem. Delineia-se, assim, de um humano regido pela cultura, uma cultura que se aproxima da ideia de civilização e se afasta da natureza como uma forma de distinção entre o

civilizado, que pressupõe uma espécie de elevação espiritual em face da natureza, e o primitivo (o natural).

A crítica de Said ao universalismo europeu encontra aqui um ponto decisivo: o universal não se sustenta apesar de sua deslocalização, mas precisamente por meio dela. A descorporização do sujeito e a abstração do território não são operações independentes, mas dimensões indissociáveis de um mesmo gesto. Essa operação não apenas separa corpo e mundo, mas também produz um sujeito capaz de se pensar como independente deles, como se pudesse existir à margem de sua própria condição situada — modelo do colonizador por excelência.

É interessante notar que a operação realizada por Edward Said (2004), em *Freud e os não-europeus*, consiste em deslocar a leitura de *Moisés e o monoteísmo* (Freud, 1975 [1939]) da centralidade da figura do homem Moisés, e da articulação que essa figura permite entre as dimensões ontogenética e filogenética, para enfatizar a dimensão estrangeira como condição de possibilidade da constituição do monoteísmo e da identidade judaica.

Ao fazê-lo, Said (2004) desloca o problema da identidade de uma lógica de coincidência consigo mesma para uma problemática territorializada. Talvez seja por isso que o seu texto reverbera justamente a questão da Palestina. O que está no primeiro plano é o fato de que os não europeus, frequentemente posicionados como exterioridade da civilização, deixam de ocupar um lugar periférico para aparecer como elementos centrais nos processos de constituição das identidades que se pretendem delimitadas. O "outro", longe de ser aquilo que está fora, passa a operar no interior dessas formações, expondo o impasse de uma divisão que opõe primitivo e civilizado por meio de uma concepção de cultura.

Com efeito, tencionamos realizar um movimento que consideramos ser análogo àquele traçado por Said em relação à concepção de cultura, corporeidade e território. E se deixarmos de tomar a cultura como chave para a coincidência entre ontogênese e filogênese? E se, em vez disso, a tomarmos como índice de uma tentativa de produção de uma coincidência consigo mesma que, ao mesmo tempo em que produz o outro, só se sustenta como uma identidade em articulação com ele?

Essas interrogações, no entanto, não se esgotam em uma crítica de filiação. Elas abrem a possibilidade de deslocar o próprio problema, recolocando a relação entre cultura e corporeidade em outros termos. Em vez de pensar a cultura como instância que se impõe sobre um corpo, tomado como base natural, indaga-se em que medida a experiência cultural pode ser concebida a partir da própria corporeidade, isto é, como algo que se produz no entrelaçamento entre corpo e mundo, e não como aquilo que os separa.

Nessa direção, a questão deixa de ser apenas se a psicanálise permanece ou não vinculada à gramática moderna, para tornar-se também a de saber sob quais condições ela pode acolher outras formas de articulação entre cultura e corpo — formas que não partam da oposição entre natureza e cultura, mas que permitam pensá-las a partir de dimensões da experiência (Klein, 2023).

É justamente nesse ponto que o perspectivismo ameríndio, tal como formulado por Tânia Stolze Lima (1996), permite um deslocamento decisivo. Em vez de tomar a

natureza como universal e a cultura como aquilo que diferencia os humanos, essa perspectiva propõe uma inversão: a cultura é universal, enquanto as naturezas são múltiplas. É a própria concepção de humano, entendido como destacado da natureza, que é colocada em questão; o humano, aqui, designa a percepção de si mesmo, um ponto de vista. Animal ou espírito, por sua vez, é a perspectiva do outro, uma construção relacional e compartilhada que ganha contorno nos corpos. O que varia não é o acesso à cultura, mas os modos de corporeidade que configuram o próprio ponto de vista. A humanidade não é um atributo ou uma espécie, mas uma condição reflexiva — o sujeito é revelado pela sua perspectiva.

Assim, os mundos possíveis são indissociáveis dos corpos e se diferenciam por eles. Esse multinaturalismo perspectivista é distinto do relativismo cultural ou do multiculturalismo, nos quais a diferença entre culturas, concebidas a partir de determinada forma de pensar a cultura, opera como elemento que separa o humano do animal, os humanos entre si. A diferença não é concebida por uma oposição entre natureza e cultura, mas pelas variações de perspectiva que se dão pela corporeidade. Para Anne Christine Taylor e Eduardo Viveiros de Castro (2019, p. 54), "o ponto de vista é o corpo". O corpo deixa de ser suporte passivo de uma inscrição cultural para se tornar operador de mundos possíveis.

A figura do xamã adquire relevância porque ele, longe de representar simbolicamente outros seres ou mundos, opera uma transformação de perspectiva que é, ao mesmo tempo, uma transformação corporal (Castro, 2015), de sorte que perspectiva e corporeidade se fundem numa mesma experiência. Seus ornamentos, pinturas e vestimentas não funcionam como signos que remetem a um outro plano, mas como dispositivos que tornam possível a experiência de outros modos de existência. Ao vestir-se de outro, o xamã não representa. A ideia de representação é dissolvida. O xamã não representa um mundo; ele cria um mundo no qual pode transitar entre diferentes perspectivas.

O perspectivismo ameríndio não é, portanto, uma forma de leitura da cultura dos povos ameríndios, mas uma torção do pensamento antropológico que abala seus próprios fundamentos epistêmicos. Deslocando-se da centralidade do humano, o antropólogo se confronta com suas categorias previamente estabelecidas, em uma experiência que transforma simultaneamente os termos em jogo, isto é, que coloca em questão tanto o ponto de vista do antropólogo quanto o do chamado "nativo". A antropologia passa, assim, a operar não como descrição de um único mundo, mas como criação e atualização de mundos possíveis em relação.

Notadamente, o que está sendo apontado é uma compreensão da "cultura" não como um sistema estável de significações ou como expressão de identidades já constituídas, mas como um campo de enunciação marcado por deslocamentos e negociações. A noção de cultura não está dada. Para compreender a cultura por esse prisma, a obra de Homi Bhabha (2013 [1994]) parece importante porque ela apresenta um ponto interessante que gostaríamos de destacar. O autor propõe compreender a cultura a partir dos "entre-lugares": não como uma instância que fixa identidades culturais, mas como o próprio processo por meio do qual elas são produzidas, deslocadas e reinscritas. A cultura deixa, assim, de ser um repertório homogêneo para

se tornar uma prática situada, atravessada por assimetrias, na qual as fronteiras são continuamente negociadas.

Os "entre-lugares" não designam um espaço intermediário entre termos previamente definidos, mas o campo no qual as próprias distinções — entre dentro e fora, próprio e estrangeiro, natureza e cultura — são colocadas em questão. É nesse nível que a cultura se revela como prática de articulação: um espaço no qual a fixação de identidades se mostra sempre provisória, abrindo a possibilidade de emergência de outras formas de existência. O corpo não é abandonado ou vestido pela cultura, mas a dimensão da corporeidade é justamente aquilo que dá contorno à experiência de mundos. Não se trata, portanto, de uma representação simbólica que viria a organizar uma realidade previamente dada, mas de um processo no qual mundo e experiência se constituem conjuntamente, isto é, de uma criação situada, corporificada, de mundos possíveis.

É justamente nessa chave que a contribuição de Frantz Fanon (2022 [1961]) pode ser relida: a cultura não como sistema estabilizado, mas como atividade negadora, isto é, como potência de deslocamento que reconfigura continuamente as fronteiras que pretende habitar. O estranhamento, longe de ser um obstáculo a ser superado, torna-se condição da experiência cultural, na medida em que impede a coincidência plena da cultura consigo mesma e mantém aberto o campo de transformação.

Esse deslocamento permite recolocar, desde a própria psicanálise, a cultura como experiência, não como operador de separação entre humano e natureza, mas como um campo de articulações entre formas de vida, modos de percepção e regimes de relação. Trata-se, assim, menos de definir o que é a cultura, e mais de concebê-la como uma dimensão da experiência indissociável da própria experiência analítica (Klein, 2023). Nesse movimento, quando nos referimos à experiência, em continuidade com a proposta do perspectivismo ameríndio, a definimos como um processo de diferenciação e indiferenciação que comporta tempo, corpo e sentido (Klein, 2023).

Ora, é justamente no "entre" que se localizam a experiência e suas dimensões, entre elas a dimensão cultural e a experiência analítica. Nesse espaço-tempo, é possível se sentir não integrado e, ao mesmo tempo, criativo. É o que nos indica Winnicott (1975). A corporeidade é indissociável dessa experiência: é o terreno no qual ela se atualiza. A experiência cultural configura-se, assim, como uma dimensão da experiência indissociável da própria sensorialidade, e não um abandono desta, como sugere certa leitura de *Moisés e o monoteísmo* (Freud, 1975 [1939]). Aliás, não nos parece desconexa a compreensão de que o monoteísmo se institui como a referência para a universalização de determinado conceito de cultura.

Do latim, *culturae* remete à ação de tratar, cultivar, cuidar. A experiência cultural, enquanto processo de diferenciação e indiferenciação, atualiza a possibilidade de sentir-se vivo, de continuar no tempo e de criar mundos. Tal experiência cria mundos, mas não de maneira solipsista; ela envolve sempre separação e união (Klein; Andrade, 2025). Como afirma Thomas Ogden (1996), inspirado em Winnicott, ao ler um livro, ver um filme ou entrar em contato com uma experiência cultural, algo do humano é atualizado. Não é possível, nem necessário, distinguir o que pertence a si e o que

pertence ao outro: o que emerge são transformações de si que não eram previamente conhecidas.

Acreditamos ser possível afirmar que a psicanálise se vê atravessada por um convite a repensar não apenas o lugar da cultura, mas também o lugar do sujeito e da própria experiência analítica, frequentemente concebida sob o signo da desterritorialização. Essa noção envolve menos opor uma psicanálise "universal" a uma psicanálise "local" do que tensionar os termos dessa própria oposição, abrindo espaço para pensar a experiência analítica. Afinal, como lembra Said (2011, p. 10), "o contrato imperial nunca consistiu na relação entre um ativo intruso ocidental contra um nativo não ocidental inerte ou passivo; sempre houve algum tipo de resistência ativa e, na maioria esmagadora dos casos, essa resistência acabou preponderando".

Como se pode constatar nessa citação, a experiência não se realiza sobre um terreno neutro, mas em meio a relações marcadas por disputas e resistências indissociáveis do território e da corporeidade. É a partir dessa inflexão que nos interessa introduzir a noção de território de experiência.

Corpo como território de experiência: psicanálise e a crítica da universalidade

Se, como vimos, a cultura pode ser pensada como uma dimensão da experiência, isto é, como algo que se produz no entrelaçamento entre corpo, mundo e sentido, torna-se necessário deslocar também a maneira pela qual concebemos sua relação com o território. Não se trata de tomar a cultura como algo que se distribui sobre espaços previamente dados, nem como um domínio que se delimita por fronteiras estáveis, mas de interrogá-la com base nas condições concretas em que a experiência se produz.

Com isso, a noção de território deixa de designar apenas uma extensão espacial para se referir ao modo como a experiência se inscreve, isto é, ao modo como corpo, relações e formas de vida se articulam em um campo situado. Se a experiência cultural não é exterior à corporeidade, mas se constitui com ela, o território tampouco pode ser pensado como algo independente dessa relação. A questão é, antes, reconhecer que toda experiência é territorial, no sentido de que se dá a partir de uma inscrição que não pode ser abstraída sem que se perca aquilo que a constitui.

É precisamente nesse ponto que a crítica à noção moderna de cultura ganha nova inflexão. Sugerimos, portanto, que a noção de cultura moderna se constitui em estreita relação com uma forma de pensar o sujeito que o desterritorializa e, com isso, retira o corpo de cena: um sujeito que se pretende universal, capaz de se afirmar como coincidente consigo mesmo na mesma medida em que se descola das condições situadas de sua própria experiência. Pensar a cultura nos termos da modernidade implica não apenas concebê-la como algo enclausurado e estático, mas também como um operador que serve de apoio às dinâmicas imperialistas, na medida em que se ancora em uma identidade que se pretende fechada e, ao mesmo tempo, capaz de prescindir do território.

É importante sublinhar que não se trata de recusar as teorias europeias — gesto que, além de impossível, seria pouco produtivo, uma vez que nossa própria formação

está implicada nessa tradição. Tampouco se trata de afirmar que essas teorias sejam, em si mesmas, coloniais, quando consideradas a partir dos territórios nos quais foram produzidas. O que procuramos mostrar é que a pretensão de universalidade que as atravessa marca a produção de um conhecimento deslocalizado, orientado a se impor sobre outros contextos, sendo inseparável de uma concepção de cultura que implica a desterritorialização do sujeito. Um sujeito sem corpo.

Nesse sentido, insistir em pensar a psicanálise apenas como herdeira e subversiva da modernidade equivale, em grande medida, a permanecer fiel a essa mesma concepção descorporificada de cultura e de sujeito, ainda que sob a forma de sua crítica. Isso significa deslocar os termos do problema: não mais perguntar apenas pelo estatuto da psicanálise em relação à modernidade, mas interrogar sob quais condições ela pode ser pensada a partir de outras bases, que não reproduzam a lógica de sua universalização.

Assim, depois de versar sobre a experiência cultural, encerraremos nosso percurso com a noção de território de experiência — não como um novo objeto, mas como um modo de recolocar a própria experiência analítica a partir de sua inscrição num território. Essa noção foi desenvolvida no artigo *Lugar de fala como território de experiência* (Verztman; Andrade, 2025) e tem como ponto central a articulação da corporeidade com as práticas realizadas em determinados territórios. A noção de experiência, presente nessa noção, é circunscrita a partir de aspectos apresentados na própria ideia de experiência cultural, tal como a formulamos (ver, em especial, Klein, 2023). Essa é uma reflexão que parte também de uma experiência clínica, sobretudo a partir de coletivos de psicanálise que se organizam em praças públicas e exigem repensar nossa própria metapsicologia (Klein; Andrade, 2025). Nessa perspectiva, o território de experiência é uma compreensão do corpo como corporeidade no sentido de apontar para uma geografia da memória (Andrade, 2023), ou seja, o território de experiência não é uma dimensão estritamente consciente, mas aponta para uma partilha comum de práticas conscientes e inconscientes que se formam em virtude de vivências coletivas. O território de experiência não remete à esfera do indivíduo, mas à esfera da articulação entre a dimensão coletiva da corporeidade e o mundo.

O território de experiência aponta para a possibilidade de conceber a experiência analítica a partir da corporeidade, deslocando o ponto de partida dos binarismos modernos, como a oposição entre natureza e cultura. Trata-se de colocar em perspectiva essa distinção, constitutiva da modernidade europeia, sem tomá-la como fundamento. A corporeidade extensiva, conceito desenvolvido em *Cartas a um velho terapeuta* (Klein; Andrade, 2023), é compreendida como a relação que a experiência humana guarda com o ambiente, mostrando como o corpo compõe com ele uma experiência singular. Esse conceito articula-se ao conceito de território de experiência num ponto preciso: a compreensão de que é possível pensar o binômio natureza-cultura como derivado de uma separação artificial da noção de corporeidade, cuja reintegração passa pela compreensão de que somos territórios de experiências que partilhamos em formas de vida nas quais a distinção entre natureza e cultura é pouco producente. Assim, compreender o corpo como uma corporeidade extensiva, isto é, que não se esgota no indivíduo nem em sua delimitação frente ao ambiente, se coaduna com a

compreensão de que compomos, com o território, uma experiência comum, empreendida por nossas práticas.

Pensar a psicanálise como uma experiência que não se reduz ao território europeu passa, como mostramos, por uma crítica ao seu discurso universalizante ou à sua pretensão de falar a partir de um lugar neutro. Pensar a psicanálise como uma experiência passa também pelo reconhecimento de como as experiências de determinados territórios compõem a própria prática clínica e a metapsicologia que a acompanha. O território não pode ser entendido como um mapeamento desconectado da experiência vivida coletivamente, como se o território fosse um mapa moldado pela teoria que ajusta as vivências coletivas ao modelo que lhe é imposto de fora. Há uma dimensão de organicidade na produção do campo semântico que as práticas e vivências encerram numa forma de vida. Assim, ainda que as teorias venham como uma imposição colonial de total aniquilação, na forma, por exemplo, do epistemicídio (Carneiro, 2023), elas esbarram sempre num campo próprio de forças, jogos de linguagem e forças contracoloniais presentes na corporeidade que forma um território de experiência comum.

Notadamente, a psicanálise se percebe convocada a reconhecer sua própria implicação. No contexto brasileiro, sua introdução não se deu de maneira neutra, mas em aliança com o pacto racial: ela foi introduzida como se aqui houvesse selvagens ou um id primitivo que precisaria ser civilizado, leia-se colonizado, pela letra do texto de Freud. Essa postura psicanalítica abraça modelos colonizadores porque evidencia o elo entre o colonizador e seus colaboradores na colônia, confirmando a tese de Fanon em *Os condenados da terra*, de que "o intelectual colonizado vai tentar tornar sua a cultura europeia" (Fanon, 2022 [1961], p. 115). Com a noção de território de experiência, o legado europeu é colocado em perspectiva, pois se põe em xeque a base comum presente tanto no sujeito da ciência quanto naquele sujeito resultante da foraclusão do sujeito da ciência, isto é, o próprio sujeito da psicanálise (Lacan, 1998 [1966]). Isso exige que repensemos nossa própria concepção de sujeito.

O que a noção de território de experiência coloca em xeque não é tanto a psicanálise, como se pudéssemos entendê-la como um monobloco, isento de qualquer contradição interna. Ela coloca em xeque o sujeito da psicanálise, como se ele pudesse ter tido um batismo inicial na Europa, capaz de lhe conferir uma identidade. Essa identidade poderia atravessar as fronteiras do continente europeu e se afirmar como um saber universal, indiferente tanto ao território em que surgiu quanto àqueles nos quais ela será entendida como uma prática de cuidado. Por conseguinte, a identidade funciona como uma estrutura defensiva do sujeito europeu diante da suposta ameaça representada pelo outro. Esse outro, contudo, não é senão um sujeito histórico situado em determinadas formas de vida, assim como o é, aliás, o próprio sujeito europeu.

É nessa perspectiva que o território de experiência cinde o caráter identitário do sujeito da psicanálise, justamente a estrutura defensiva que impede a psicanálise de operar nos territórios de modo não colonial. Assim, o território de experiência se articula às posições de Said no que concerne à crítica à psicanálise, especialmente àquilo que ela elide de seu território para manter um caráter identitário e supostamente universal. Graças a essa operação, mesmo quando praticada fora da Europa, versa sobre a

identidade europeia. Como Said (2011 [1993], p. 53) sublinha: "A noção de que havia outras culturas além daquela da Europa, sobre as quais se precisaria refletir, não foi na realidade o princípio animador de seu trabalho (Freud), como o foi para Fanon [...]".

Nosso ponto é que a reflexão sobre outras culturas não é relevante apenas para os novos territórios nos quais a psicanálise passa a operar como prática clínica. O que o conceito de território de experiência evidencia é que uma teoria sem território se torna uma experiência identitária e, por conseguinte, estéril, pois se estrutura defensivamente diante do encontro com o outro e se congela na fantasia de que ela estaria imune às práticas partilhadas em formas de vidas situadas. Num aparente paradoxo, o que o território de experiência produz é a devolução do próprio território à Europa. Afinal, como nos ensina Glissant (2021 [1990], p. 185): "O pensamento do Outro também é estéril, sem o Outro do pensamento".

O que o diálogo com a obra de Said nos mostra é a necessidade de retomar certa ambivalência presente na obra de Freud, que se perdeu com o peso do seu próprio eurocentrismo e com a apropriação de sua obra pela branquitude. É preciso recuperar, na figura de Moisés como egípcio, sua dimensão estrangeira, por meio da qual se confere um território à sua experiência no judaísmo sem enclausurá-la num feixe identitário. A partir do diálogo com a análise de Said sobre *Moisés e o monoteísmo*, que estabelecemos por um viés denominado não identitário (Klein; Andrade, 2025), é possível devolver à Europa o corpo (território) que ela escondeu com o seu discurso universalista. Assim também como é possível reconhecer nos territórios aquilo que informa a origem da psicanálise justamente quanto a subverte, ao concebê-la como uma experiência situada em práticas compartilhadas em determinadas formas de vida.

Se, no início, a cena nos colocava diante de um gesto, a pedra lançada contra uma arquitetura de ocupação, e de sua recusa como algo que não poderia adentrar o espaço supostamente neutro da teoria, talvez possamos agora relê-la em outros termos. Não apenas como confronto entre política e saber, mas como uma cena que reinscreve o território no próprio coração de uma tradição que se pretende deslocalizada. A pedra, nesse sentido, não marca apenas uma resistência localizada; ela devolve à pretensão de identidade purista sua implicação em um território de experiência que atravessa as fronteiras dos estados-nação.

Como propõe Said, a modernidade pode ser pensada como um campo atravessado por disputas territoriais contínuas — um verdadeiro mapa em movimento, no qual as fronteiras se deslocam e se reconfiguram, sem que possam ser plenamente assumidas como marca estável de um povo ou de uma identidade. A guerra contra a Palestina, nesse sentido, não se apresenta como exceção, mas como expressão de uma configuração em que a tentativa de fazer coincidir identidade e território produz violência.

Retomar a cena de Said e a pedra, portanto, não é reiterar uma oposição entre teoria e política, mas reconhecer que é justamente nesse movimento, feito de deslocamentos, conflitos e rearticulações, que se torna possível pensar a psicanálise não como um saber sem lugar, mas como uma práxis atravessada por territórios de experiência.

Referências bibliográficas

Affortunati, A. M. (2020). *O sensível e a abstração: Três ensaios sobre o Moisés de Freud*. *E-galáxia*.

Alencar, J. de. (2012). *O guarani*. Martin Claret. (Obra original publicada em 1857)

Andrade, É. (2023). *Negritude sem identidade: Sobre as narrativas singulares das pessoas negras*. N-1 Edições.

Andrade, É. (2026). Contra a monocultura branca. *Revista Piauí*. https://piaui.folha.uol.com.br/contra-a-monocultura-branca-replica-safatle/.

Bhabha, H. K. (2013). *O local da cultura* (M. Ávila, E. L. de L. Reis, & G. R. Gonçalves, Trads.). Editora UFMG. (Obra original publicada em 1994)

Carneiro, S. (2023). *Dispositivo de racialidade: A construção do outro como não ser como fundamento do ser*. Zahar.

Castro, R. (2015). *A sublimação do id primitivo em ego civilizado: O projeto dos psiquiatras-psicanalistas para civilizar o país, 1926–1944*. Paco Editorial.

Chertok, L., & Stengers, I. (1990). *O coração e a razão: A hipnose de Lavoisier a Lacan*. Jorge Zahar.

Costa, J. F. (2021). *Violência e psicanálise* (4. ed. rev. e ampl.). Zagodoni.

Defoe, D. (2012). *Robinson Crusoé*. Martin Claret. (Obra original publicada em 1719)

Fanon, F. (2022). *Os condenados da terra* (L. F. Ferreira & R. S. Campos, Trads.). Zahar. (Obra original publicada em 1961)

Foucault, M. (2005). Nietzsche, Freud e Marx. In *Ditos e escritos II: Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento*. Forense Universitária.

Freud, S. (1975). Moisés e o monoteísmo. In *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (Vol. 23). Imago. (Obra original publicada em 1939)

Freud, S. (2012). Totem e tabu. In *Totem e tabu: Contribuição à história do movimento psicanalítico e outros textos (1912–1914)* (Vol. 11, pp. 245–327). Companhia das Letras. (Obra original publicada em 1913)

Freud, S. (2014). O futuro de uma ilusão. In *Freud (1926–1929): O futuro de uma ilusão e outros textos* (P. C. de Souza, Trad.). Companhia das Letras. (Obra original publicada em 1927)

Freud, S. (2020). O mal-estar na cultura. In *Obras incompletas de Sigmund Freud: Cultura, sociedade, religião* (pp. 305–410). Autêntica. (Obra original publicada em 1930)

Glissant, É. (2021). *Poética da relação* (M. Vieira & E. J. de Oliveira, Trads.). Bazar do Tempo. (Obra original publicada em 1990)

Klein, T. (2023). *A experiência nos limites*. N-1 Edições.

Klein, T., & Andrade, É. (2025). *Cartas a um velho terapeuta: A experiência de uma psicanálise não identitária*. N-1 Edições.

Klein, T., Ferreira, F. P., & Verztman, J. S. (2023). "O animista é sempre o outro": O encantamento dos objetos e a experiência analítica. *Ágora: Estudos em Teoria Psicanalítica, 26*, e280577. https://doi.org/10.1590/1809-44142023-019.

Klein, T. (2024). Os perigos de uma história centralizada: A multiplicidade e a psicanálise no Brasil. In A. C. Lo Bianco & T. Rivera (Orgs.), *Descentrar a psicanálise, uma vez mais* (pp. 41–58). Contra Capa.

Lacan, J. (1998). A ciência e a verdade. In *Escritos* (V. Ribeiro, Trad.). Jorge Zahar. (Obra original publicada em 1966)

Lacan, J. (1998). Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise. In *Escritos*. Jorge Zahar. (Obra original publicada em 1956)

Lima, T. S. (1996). O dois e seu múltiplo: Reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi. *Mana, 2*(2), 21–47. https://doi.org/10.1590/S0104-93131996000200002.

Ogden, T. H. (1996). *Os sujeitos da psicanálise* (C. Berliner, Trad.). Casa do Psicólogo.

Sader, E. (2007). Somos todos palestinos. *Veredas do Direito*, *4*, p. 157–158.

Safatle, V. (2026). O grande FMI universitário. *Revista Piauí*. https://piaui.folha.uol.com.br/materia/como-o-colonialismo-domina-os-estudos-decoloniais/.

Said, E. W. (2004). *Freud e os não europeus* (J. M. Macedo, Trad.). Boitempo.

Said, E. W. (2007). *Orientalismo: O Oriente como invenção do Ocidente*. Companhia das Letras. (Obra original publicada em 1978)

Said, E. W. (2011). *Cultura e imperialismo* (D. Bottmann, Trad.). Companhia das Letras. (Obra original publicada em 1993)

Sheehi, S. (2024). Teoria como pedra. *Desorientalismos*. N-1 Edições. https://n-1edicoes.org/desorientalismos/teoria-como-pedra-stephen-sheehi/.

Taylor, A. C., & Castro, E. V. de. (2019). Um corpo feito de olhares (Amazônia). *Revista de Antropologia, 62*(3), 769–818. https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2019.165236.

Verztman, J. S., & Andrade, É. (2025). Lugar de fala como território de experiência: Sobre silenciamento e a disponibilidade para se calar. *Ayu – Revista de Psicologia*, *12*, 1-36.

Winnicott, D. W. (1975). A localização da experiência cultural. In *O brincar e a realidade* (J. O. de A. Abreu & V. Nobre, Trads.). Imago.

DOI desta publicação: https://doi.org/10.34024/h7fzsh07.