

EXILIUM

Revista de Estudos da Contemporaneidade



• CÂTEDRA •
EDWARD
SAÏD
de Estudos da
Contemporaneidade

Exilium 12 (2026)



Créditos institucionais

Reitora: Profa. Dra. Raiane Patrícia Severino Assumpção

Vice-reitora: Profa. Dra. Lia Rita Azeredo Bittencourt

Pró-reitor de Pós-graduação e Pesquisa: Prof. Dr. Fernando Atique

Cátedra Edward Said de Estudos Contemporâneos

Coordenador: Prof. Dr. Javier Amadeo

Vice-coordenador: Prof. Dr. Jens Baumgarten

Inserção Institucional e composição

A Cátedra Edward Said está vinculada à Pró-reitoria de Pós-graduação e Pesquisa da Unifesp.

Exilium – Revista de Estudos da Contemporaneidade

Editora-chefe: Profa. Dra. Olgária Chain Féres Matos

Editora executiva: Profa. Dra. Maria das Graças de Souza

Editores associados: Profa. Dra. Cynthia Andersen Sarti, Prof. Dr. Javier Amadeo, Prof. Dr. Jens Baumgarten, Prof. Dr. Leandra Yunis, Prof. Dr. Marcus Soares, Profa. Dra. Rita Paiva e Prof. Dr. Mauro Rovai.

Assistentes de edição: Andrea Pisan, Christina Stephano de Queiroz, Jarbas Izidio dos Santos, Jemima de Souza Alves, Luís Augusto Meinberg Garcia, Maria Teresa Mhereb, Matheus Menezes, Renata Marinho.

Conselho científico

Anselm Jappe (Accademia di Belle Arti di Sassari/Itália), Claudine Haroche (CNRS/França), Edward Alam (Universidade de Notre Dame/Líbano), Francisco Miraglia (USP), Giacomo Marramao (Universidade de Roma III/Itália), Gustavo Lins Ribeiro (UAM-Iztapalapa/México e UnB), Heloisa M. Starling (UFMG), Mamede Mustafa Jarouche (USP), Maria Teresa Ricci (Université de Tours/França), Massimo Canevacci (Universidade de Roma/Itália), Miguel Chaia (PUC-SP), Patrícia Birman (UFRJ), Regina Novaes (UFRJ), Soledad Bianchi (Universidade do Chile/Chile), Youssef Rahme (Universidade de Notre Dame/Líbano).

Projeto gráfico

Equipe editorial

Preparação e revisão de textos

Andrea Pisan (revisora), Christina Stephano de Queiroz, Jemima de Souza Alves, Luís Augusto Meinberg Garcia, Maria Teresa Mhereb, Matheus Menezes.

Diagramação

Luís Augusto Meinberg Garcia, Marcus Soares, Maria Teresa Mhereb, Matheus Menezes.

Endereço para correspondência:

Cátedra Edward Said de Estudos Contemporâneos

Universidade Federal de São Paulo – Pró-reitoria de Pós-Graduação e Pesquisa

Rua Sena Madureira, 1500. São Paulo – SP. CEP: 04021-001

E-mail: exilium@unifesp.br

Sobre a revista

Exilium – Revista de Estudos da Contemporaneidade está vinculada à Cátedra Edward Said, da Pró-reitoria de Pós-Graduação e Pesquisa da Universidade Federal de São Paulo, e se dedica a reflexões sobre a contemporaneidade em sua constituição histórica, geopolítica e cultural, em tudo o que ela comporta tanto de thauma e admiração como de traumas e sofrimentos. Tendo por eixo a questão do exílio, do êxodo, das partidas voluntárias ou forçadas por guerras; do racismo, das perseguições ou das perdas de pertencimentos simbólicos e afetivos, o *exilium* latino tem o sentido de desestabilizar a crença segundo a qual a língua materna ou um lugar de morada nos são próprios por natureza, revelando o exílio como abertura ao Outro, como um primeiro *pharmakon* ofertado pelo estrangeiro, simultaneamente remédio a uma outra vida e dificuldade em um país estranho e estrangeiro. Como anotou Edward Said em suas Reflexões sobre o exílio, a respeito do êxodo palestino de suas terras com a fundação do Estado de Israel, um povo foi expatriado e sua condição, desde então, em campos de refugiados, em errância permanente, é a condição que se estende hoje a populações inteiras:

é o que temos mais próximo da tragédia na era moderna. Há o simples fato do isolamento e do deslocamento, que produz o tipo de masoquismo narcisista que resiste a todos os esforços de melhoramento, aculturação e comunidade. Nesse ponto extremo, o exilado pode fazer do exílio um fetiche, uma prática que o distancie de quaisquer conexões e compromissos. Viver como se tudo a sua volta fosse temporário e talvez trivial, (...) [exerce] pressão sobre o exilado para entrar em partidos, movimentos nacionais ou no Estado. O exilado recebe a oferta de um novo conjunto de afiliações e estabelece novas lealdades. Mas há também uma perda de perspectiva crítica, de reserva intelectual, de coragem mortal¹.

Evidencia-se agora que a guerra é a condição de uma globalização que impede a formação de um mundo comum, pois não mais existem fronteiras que o determinem. Guerra total, na medida em que um ponto de conflito repercute de imediato no “Todo”, sendo um “combate sem fronteiras”. Não se sentir em sua própria casa é agora um “fenômeno originário”. Por vezes rejeitado, outras vezes à margem, nem recusado nem aceito com sua história, suas tradições, seus valores e modos de vida, trata-se de compreender esse novo Sujeito do desenraizamento em sentido amplo, uma vez que os reordenamentos do capitalismo moderno e a nova ordem do mundo – desinstitucionalização das instituições estruturantes, como o Estado-Nação, a família, a religião, a escola, o trabalho – se transformam aceleradamente, produzindo disfunções sociais necessárias ao manutenção das contínuas inovações tecnológicas e de seu

¹ SAID, Edward W. Reflexões sobre o exílio. In: SAID, Edward. Reflexões sobre o exílio e outros ensaios. São Paulo: Companhia das Letras, 2003. p. 55-56.

prestígio, bem como ao do mercado e de seu funcionamento. Razão pela qual a *Exilium: Revista de Estudos da Contemporaneidade* procura ampliar o âmbito de análise dessas questões do presente, uma vez que o exilado, que se encontra em estado de total abandono – dos laços de origem, valores, memórias comuns, paisagens –, faz, assim, um apelo a nossa solicitude e a designa antes de nossa própria decisão: é um pedido de não abandono. Uma política da experiência estrangeira amplia nosso próprio mundo, contribuindo com o cosmopolitismo do espírito e da hospitalidade.

About the journal

Exilium – Revista de Estudos da Contemporaneidade (Journal of Contemporary Studies) is produced by the Edward Said Chair of the Dean of Postgraduate Studies and Research at Unifesp and is dedicated to contemporaneity in its historical, geopolitical and cultural constitution, in all its thauma and wonder, as well as trauma and suffering. Focusing on issues of exile, exodus, voluntary or forced departure from war, racism, persecution or loss of symbolic and affective belonging, the Latin word *exilium* destabilises the belief that a mother tongue or place of residence define us, and reveal the exile as an opening to the Other, as a first foreign *pharmakon*, and simultaneously as a remedy to another life and the difficulties of living in strange and foreign countries. As Edward Said noted in his *Reflections on Exile*, on the Palestinian exodus from their lands with the founding of the State of Israel, a nation has been displaced and since then has been cast out in permanent refugee camps, and now extends to entire populations:

is as close as we come in the modern era to tragedy. There is the sheer fact of isolation and displacement, which produces the kind of narcissistic masochism that resists all efforts at amelioration, acculturation, and community. At this extreme, the exiled can make a fetish of exile, a practice that distances him or her from all connections and commitments. To live as if everything around you were temporary and perhaps trivial as to fall prey to petulant cynicism as well as to querulous lovelessness. More common is the pressure on the exiled to join – parties, national movements, the state. The exiled is offered a new set of affiliations and develops new loyalties. But there is also a loss – of critical perspective, of intellectual reserve, of moral courage².

It is now clear that war is a condition of a globalisation that prevents the formation of a shared world, as there are no longer boundaries that determine it. Total war, in the sense that a point of conflict has an immediate impact on the “Whole” and is a “battle without borders” means that not feeling at home is now “something to be expected”. On some occasions completely rejected, and at others on the margins of society neither rejected nor accepted by history, traditions, values and ways of life, it is a matter of understanding this new uprooted Subject more widely, as the reorganisation of modern capitalism and the new order of the world – the deinstitutionalisation of structuring institutions such as the Nation-State, family, religion, education, work – are all rapidly changing, producing certain social dysfunctions that are necessary to maintain continuous technological innovation and prestige, as well as those of the market and its functioning. This is why *Exilium – Journal of Contemporary Studies* seeks to broaden the scope of analysis of current issues of those in exile, those who have been completely abandoned, – severed from their roots, values, shared memories, and landscapes – and reaches out and calls

² SAID, Edward W. *Reflections on exile*. In: SAID, Edward. *Reflections on Exile and Other Essays*. Cambridge: Harvard University Press, 2000. p. 146.

us to come to our own decisions: it is a call to non- abandonment. An approach to foreign experiences can shed light on our own world and can therefore contribute to a more cosmopolitan sense of friendship and hospitality.

Editorial team.

Sumário

Crítica da Contemporaneidade

Palestina/Israel: velhas e novas histórias de uma geografia contestada.....	8
<i>Joel Gordon / Jemima de Souza Alves (Tradutora)</i>	
Palestine/Israel: Old and New Histories of a Contested Geography.....	23
<i>Joel Gordon</i>	
Erich Fromm e <i>O medo da liberdade</i> : pensar com Freud contra Freud.....	34
<i>Paul Zawadzki / Maria das Graças de Souza (Tradutora)</i>	
Erich Fromm et <i>La Peur de la Liberté</i> : penser avec Freud contre Freud.....	54
<i>Paul Zawadzki</i>	

Desarquivando: histórias de acervos

Desarquivando: histórias de acervos.....	75
<i>Bianca Alves de Siqueira, Christina Stephano de Queiroz, Javier Amadeo, Luís Augusto Meinberg Garcia, Maria Teresa Mhereb e Matheus Menezes</i>	
A Palestina explicada aos brasileiros: um manifesto pela libertação.....	79
<i>Christina Stephano de Queiroz e Luís Augusto Meinberg Garcia</i>	
Tradução de “A nova era”, de Gibran Khalil Gibran.....	91
<i>Matheus Menezes</i>	
Um arquivo de traduções: a revista <i>Laiazul</i> celebra Khalil Gibran.....	103
<i>Maria Teresa Mhereb</i>	
Acervo Icarabe: organização como prática de produção de memória e representação da diáspora árabe.....	113
<i>Bianca Alves de Siqueira</i>	

Vária

- Resenha de *Anedotas de um árabe anglófilo* (2024). O *Fasl Abbasi* em Faisal Abbas.. 119
Marco Calil

Dossiê Ecos de Freud e os não-europeus

- Do trauma inquietante aos inícios de pedra..... 122
Alessandra Affortunati Martins
- A inscrição da violência: território e trauma colonial..... 132
Jéssica Kellen Rodrigues
- White male mirror*: a clínica do eu colonizado..... 151
Aline Souza Martins
- De muitos, um: paixões fascistas, alterocídio e o (des)empoderamento do zé-ninguém..... 168
Aléxia Bretas
- O narcisismo das grandes indiferenças..... 179
Andréa M. C. Guerra
- Por uma psicanálise não identitária: cultura, corporeidade e a experiência como território..... 195
Érico Andrade e Thais Klein
- Escutando com o próprio corpo: uma etnografia psicossocial da psicanálise não europeia..... 212
Ana Minozzo

Crítica da Contemporaneidade

Palestina/Israel: velhas e novas histórias de uma geografia contestada

Joel Gordon¹

Tradução de Jemima de Souza Alves²

Resumo: Esta é uma versão revisada de uma palestra apresentada no Núcleo de Pesquisa em Relações Internacionais (NUPRI), da Universidade de São Paulo, em 16 de março de 2026. Gostaria de agradecer aos meus anfitriões, Rafael Duarte Villa e Isabella Soma de Castro, que mediarão a palestra e a discussão vibrante que se seguiu. Gostaria também de agradecer a Christina Stephano de Queiroz e Javier Amadeo, da Cátedra Edward Said, da Universidade Federal de São Paulo (Unifesp), que me incentivaram a submeter este texto.

Palavras-chave: Palestina; Sionismo; Nakba; Nova Historiografia; Estudos sobre o Oriente Médio.

Parte 1: Palestina ou não Palestina?

Lembro-me de uma conversa de alguns anos atrás, no outono de 2024, aproximadamente um ano após a incursão liderada pelo Hamas em Israel e o início da atual guerra em Gaza, com um colega que, assim como eu, leciona história do Oriente Médio Moderno. Meu amigo é especialista no Iraque moderno. Eu sou, sobretudo, um estudioso do Egito moderno. Em determinado momento, a conversa voltou-se para os cursos que ministrariamos em breve, e levantamos a seguinte problemática: quanto tempo deveríamos dedicar a Palestina/Israel?

Concordamos que, no passado, havíamos minimizado — ou, na melhor das hipóteses, evitado dedicar atenção excessiva — esse lugar em particular. Não porque estivéssemos pessoalmente mais enraizados em outras regiões, tampouco porque o considerássemos pouco importante, mas porque sentíamos que, para muitos de nossos potenciais alunos, o Oriente Médio moderno se resumia ao conflito em torno da Palestina. E, francamente, antes do choque de outubro de 2023, tratava-se de um

¹ Professor de História e ex-diretor de Estudos do Oriente Médio na Universidade do Arkansas (Estados Unidos). Recentemente, concluiu mandato como editor do *International Journal of Middle East Studies*. E-mail: joelg@uark.edu. Orcid: <https://orcid.org/0009-0002-4564-3109>.

² Doutora em Letras e mestre em Estudos Judaicos e Árabes pela Universidade de São Paulo (USP), realiza pós-doutorado no Departamento de Letras Orientais da mesma universidade. Foi pesquisadora afiliada à Universidade de Nova York, sob a supervisão do professor e escritor iraquiano Sinan Antoon. É pesquisadora e membro do grupo Tarjama — Escola de Tradutores de Literatura Moderna (USP). Traduziu grandes nomes da literatura árabe como Hanan Al-Shaykh, Sinan Antoon e Jokha Al-Harhi. E-mail: jemima.alves@usp.br. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-8206-5136>.

conflito que parecia destinado a se arrastar indefinidamente, sem qualquer perspectiva de avanço.

Não havia propriamente um “processo de paz” de que se pudesse falar. O discurso sobre uma “solução de dois Estados” havia perdido o sentido, tanto em razão da realidade no território quanto do ímpeto crescente — sobretudo na Península Arábica — de formalizar a “normalização” das relações com Israel.

Agora, um ano após o início do genocídio, meu colega e eu planejávamos dar destaque à Palestina (e a Israel) em nossos cursos introdutórios. No meu curso História do Oriente Médio a partir de 1914, uma disciplina de nível avançado para a graduação, todas as leituras primárias concentravam-se em um único lugar. Com tantos outros temas a abordar — e eu de fato os abordei —, parecia de algum modo inadequado não dedicar atenção especial à questão em pauta: a questão inacabada, herdada da era colonial, das aspirações nacionalistas palestinas (nunca monolíticas, embora tampouco o tenham sido as do bem-sucedido movimento sionista)³.

Um semestre depois, meu curso avançado de História Social e Cultural do Oriente Médio seria dedicado à Palestina até 1948. Examinamos todas as particularidades fascinantes e historicamente complexas da vida em um lugar chamado Palestina (e oficialmente designado como tal, após a Primeira Guerra Mundial), onde as populações locais já exploravam identidades étnico-nacionais, e não centradas exclusivamente na religião, muito antes da Primeira Guerra (o que chamamos de Nahda árabe, ou Renascimento/Despertar árabe). Esse processo não ocorreu apenas em resposta à imigração nacionalista judaica europeia, embora certamente tenha se desenvolvido no contexto do sionismo, um empreendimento colonial (que se proclamava abertamente como tal) que, em um primeiro momento, atuou em articulação com o projeto imperial britânico e, posteriormente, o suplantou — chegando, inclusive, a entrar em guerra contra ele.

Parte 2: Palestina e outros territórios

Isso nos conduz diretamente à questão central: em que medida a Palestina se assemelhava e em que medida se distinguia de outros territórios otomanos de maioria árabe e das formações coloniais que emergiram após o fim do Império Otomano?

Primeiro, as semelhanças com outros territórios otomanos de maioria árabe. O que veio a ser oficialmente a Palestina no início da década de 1920 foi resultado do sistema de Mandatos da Liga das Nações. Os antigos territórios otomanos, que possuíam denominações administrativas próprias no âmbito do Império, haviam sido inicialmente designados como esferas de influência francesa ou britânica de acordo com o secreto Acordo Sykes-Picot de 1916.

³ Meus principais textos foram *The hundred years' war on Palestine: A history of settler colonialism and resistance, 1917–2017* (Khalidi, 2021); *Three worlds: memoirs of an Arab-Jew* (Shlaim, 2024); e *A day in the life of Abed Salama* (Thrall, 2024).

Elaborado em plena Primeira Guerra Mundial, esse acordo estabeleceu zonas de domínio direto (as zonas Azul e Vermelha) e de domínio indireto (as zonas A e B)⁴. Durante a guerra, esses territórios foram ocupados por forças francesas e britânicas. Mais tarde, foram formalmente constituídos como Mandatos: territórios delimitados que, sob os auspícios da Liga das Nações, deveriam alcançar a independência nacional.

O Iraque e a Palestina ficaram sob administração britânica; a Síria e o Líbano, sob administração francesa. Os franceses continuaram a traçar e retraçar as fronteiras de estados e subestados até a década de 1940. Os britânicos, por sua vez, rapidamente dividiram a Palestina em Palestina e Transjordânia. Assim, a Palestina foi apenas um entre os cinco Mandatos resultantes desse rearranjo imperial.

Tratava-se de territórios em que o árabe era a língua predominante e nos quais a Nahda árabe — a celebração intelectual das raízes árabes e da língua árabe — vinha se desenvolvendo desde o final do século XIX. Eram territórios em que o nacionalismo “étnico” havia começado a ganhar força: um deslocamento em direção à identificação com o ser árabe e com a língua árabe como eixo central da identidade, sobrepondo-se (embora sem substituir por completo) às identificações religiosas e distinguindo as províncias árabes do núcleo anatólio do Império Otomano, onde também se consolidava uma identidade turca, ao lado de outras lealdades étnico-nacionais.

A Palestina era um entre muitos desses territórios marcados pela diversidade étnica, religiosa e sectária — inclusive no interior das próprias tradições religiosas — e que, naquele momento, passaram a ter fronteiras impostas de fora, raramente em consonância com as realidades históricas e sociais existentes no território.

Essa visão territorial fundamentava-se em interesses geopolíticos e econômicos europeus, ao mesmo tempo concorrentes e interdependentes entre as potências coloniais, produzindo geografias artificiais cuja implementação exigiu, não raro, o recurso à força e ao engano.

Um exemplo emblemático foi a nova protonação do Iraque, formada pela reunião de três províncias otomanas, agora articuladas por uma visão norte-sul ancorada no curso dos rios Tigre e Eufrates. Essa lógica conectava o território ao Chatt al-Arab, porta de entrada para o Golfo Pérsico, rota estratégica para a Índia e elemento fundamental para sua proteção. Tal desenho ignorava, porém, os vínculos históricos de comércio, parentesco, circulação de pessoas e de mercadorias que tendiam a se orientar no sentido leste-oeste a partir de cada uma dessas províncias (ainda que esse não fosse, evidentemente, o único eixo de circulação), em direção ao Mar Mediterrâneo.

O Iraque, assim como outras antigas províncias árabes transformadas em Mandatos, viu-lhe ser imposto um governante vindo de fora — um rei cliente ungido pelos britânicos e oriundo da Península Arábica — bem como um sistema de governo legitimado por eleições rigidamente controladas e sustentado por armas britânicas.

As elites xiitas de Basra foram marginalizadas, enquanto as tribos rebeldes foram bombardeadas e atacadas com gás pelo ar. Faiçal I do Iraque, filho do Hussein bin Ali, Charif de Meca, foi entronizado ao som de *God Save the King*, e sua dinastia sobreviveu apenas graças à força militar e ao financiamento britânicos. Esse regime

⁴ Uma região específica de Jerusalém foi demarcada em marrom (*brown*), destinada a ficar sob controle internacional.

perdurou até 1958, quando foi finalmente derrubado por uma revolução sangrenta que, em pleno contexto da Guerra Fria, ensaiou uma aproximação com o comunismo. Pouco depois, o Partido Socialista Árabe Baath assumiu o poder; uma década mais tarde, já sob a liderança de Saddam Hussein — considerado um aliado da CIA —, consolidou-se plenamente no comando do país, no contexto posterior à derrota árabe de junho de 1967 diante de Israel.

O Norte da África e a Península Arábica diferiam apenas quanto à designação formal de seus vínculos imperiais: colônias, protetorados, protetorados “velados” e estados nominalmente independentes, mas sujeitos a reservas imperiais e, posteriormente, a tratados que exigiam lealdade em tempos de guerra e manutenção de extensas bases militares mesmo em períodos de paz. Foi esse o padrão predominante no Norte da África, enquanto os países do Golfo Pérsico se estruturaram a partir de tratados políticos e consórcios petrolíferos.

No período posterior à Segunda Guerra Mundial, o único Estado árabe produtor de petróleo com o qual os Estados Unidos buscaram estabelecer uma relação verdadeiramente especial foi a Arábia Saudita. Essa lógica de relacionamento estratégico acabaria por incluir também a Palestina sob Mandato britânico, até que a parte designada por resolução da ONU, em novembro de 1948, como um futuro Estado judeu se tornasse Israel, embora essa relação especial com Israel não tenha se consolidado de imediato.

Mas a Palestina — definida de maneira mais difusa como Terra Santa (ou Sião, para alguns) e, posteriormente, delimitada com precisão como um território sob Mandato — sempre ocupou um lugar singular. Na medida em que decidimos dedicar atenção à Palestina em nossos cursos sobre o Oriente Médio moderno, é fundamental transmitir aos estudantes que ela foi um dos três Mandatos iniciais que rapidamente se desdobraram em cinco. Sua história social e cultural estava profundamente entrelaçada com a dos demais.

Seus intelectuais e nacionalistas mais fervorosos refletiam sobre a descentralização do Império Otomano, sobre a ampliação da autonomia e, por fim, sobre a possibilidade da separação política. Ao mesmo tempo, a cultura de massas mediada por jornais, gravações sonoras e cinema assumia um caráter cada vez mais regional e híbrido, enraizando-se progressivamente nos grandes centros urbanos de publicação, de registro fonográfico e de produção cinematográfica⁵.

Mas a Palestina é mais complexa, mais intrincada. Antes de tudo, no imaginário ocidental — primeiro no da cristandade e, posteriormente, no da moderna ideia de civilização ocidental — a Palestina era concebida como uma propriedade cultural do Ocidente. Mais sagrada, inclusive, do que os próprios berços da civilização ocidental, como a Mesopotâmia ou o vale do Rio Nilo. O imperialismo europeu estava, assim, destinado a intervir nessas terras, independentemente da maneira como o Império Otomano pretendesse administrá-las.

⁵ O antigo ditado “O Cairo escreve, Beirute publica e Bagdá lê” refere-se, evidentemente, apenas à cultura impressa. O Cairo também foi, ao longo de grande parte do século XX e do início do século XXI, um dos principais centros de produção cinematográfica e de mídia de radiodifusão do mundo árabe.

A partir de meados do século XIX, existiu um sanjaco especial de Jerusalém, no qual autoridades europeias, atuando em nome de diferentes igrejas e de interesses nacionais específicos, exerciam influência considerável. Com o objetivo de evitar complicações e resolver outras disputas fronteiriças, Mark Sykes e François Georges-Picot imaginaram uma zona internacionalizada em Jerusalém. Essa proposta, contudo, jamais se concretizou.

A Grã-Bretanha buscava proteger sua vasta base no Egito, centrada no Canal de Suez, e garantir o transporte de petróleo através dos desertos do Iraque e da Jordânia até o Mar Mediterrâneo. Ao mesmo tempo, alguns membros do governo britânico desejavam promover uma agenda de sionismo cristão por meio do apoio ao sionismo judaico.

Em segundo lugar, houve o interesse crescente de colonos judeus europeus — que orgulhosamente se autodenominavam colonizadores — empenhados em construir um Estado-nação judaico. Os sionistas representavam correntes políticas diversas e nutriam ambições distintas; ainda assim, em meio a essas diferenças, e com a cooperação britânica, estabeleceram, sob a autoridade do Mandato Britânico, as estruturas institucionais que evoluíram, por meio do sangue, do fogo e do poder do capital (por mais socialistas que alguns dos principais fundadores do Estado se declarassem), até constituírem os alicerces de um Estado-nação. Esse processo foi, evidentemente, impulsionado pela ascensão da Alemanha nazista e do fascismo europeu, pelo Holocausto, pelos processos de descolonização e pelas lutas de libertação nacional em toda a região.

O que torna a Palestina singular — antes de se transformar em Israel, fundado sobre o apagamento da Palestina árabe designada pela ONU e sobre o deslocamento forçado de cerca de 750 mil habitantes árabes não judeus, processo que o historiador israelense Ilan Pappé foi um dos primeiros a denominar “limpeza étnica” —, é essa camada adicional de colonialismo⁶.

A Palestina sob Mandato britânico, apesar de toda a sua volatilidade política, constituiu-se uma fascinante mescla de línguas e de tradições culturais coexistentes, todas atravessando profundas transformações, tanto coletivas quanto individuais. O pesquisador israelense Ami Ayalon, em *Reading Palestine: printing and literacy, 1900–1948* (Ayalon, 2004) — um extraordinário estudo sobre a alfabetização durante o final do período otomano e a era do Mandato —, descreve uma paisagem que, quase da noite para o dia, passou a ser coberta por letrados escritos em três línguas: o árabe nativo, o inglês colonial e — o que tornava a Palestina particularmente singular — o hebraico moderno colonial. Não se tratava do hebraico bíblico da liturgia judaica, mas da nova língua que viria a alimentar aquilo que muitos sionistas chamavam de a nova nação hebraica.

A relação entre os judeus europeus recém-chegados e os judeus árabes locais ou regionais (que hoje chamamos de *mizrahim*, ou “orientais”) sempre foi profundamente complexa. Os judeus locais não asquenazitas — falantes de árabe e dotados, em alguns casos, de uma elite francófona (e, por vezes, ladinófona) —

⁶ Pappé (2007) apropriou-se do termo “limpeza étnica”, expressão amplamente difundida pela primeira vez no contexto da Guerra da Bósnia e da desintegração da Iugoslávia na década de 1990.

encontravam pouco em comum com seus correligionários provenientes da Europa oriental e central, inclusive no que dizia respeito a muitas práticas religiosas.

Para esses judeus, o ideal de um “retorno a Sião” significava muito pouco: eles já estavam lá. Assistiram com consternação ao momento em que a oposição entre identidade judaica e identidade árabe passou a ocupar o centro da vida política e cultural. Posteriormente, seriam também objeto de discriminação no interior do novo Estado de Israel. O mesmo se aplicou, em grau não menor, àqueles que migraram — muitas vezes sob pressões crescentes em seus países de origem — provenientes do mundo árabe e persa.

Esses migrantes tornaram-se, rapidamente, cidadãos de segunda classe — situados abaixo dos fundadores do Estado de origem asquenazita e europeia, contudo, acima da população árabe autóctone não judaica. Tratava-se de uma comunidade que, sobretudo no contexto urbano, sentia-se culturalmente muito mais próxima do universo árabe ao seu redor: compartilhavam a língua, a música, a culinária, um mesmo senso de recato e respeito, bem como formas semelhantes de vestir-se.

Parte 3: Estudar e ensinar a Palestina

É difícil ensinar a história da Palestina anterior a 1948 porque a vemos sob a mira das armas da Nakba, aquilo que os palestinos chamam de Catástrofe. No entanto, há muito o que explorar entre o final do século XIX e meados do século XX.

Há, por exemplo, as tentativas de trabalhadores judeus imigrantes e de trabalhadores árabes nativos de se organizarem segundo linhas de classe, e não de pertencimento étnico, a fim de assegurar condições de trabalho melhores, ainda que nem sempre igualitárias. Há também a colaboração tensa entre pioneiros judeus e árabes do rádio para dividir o tempo de transmissão no recém-criado Serviço de Radiodifusão da Palestina, fundado e supervisionado pelos britânicos, que possuíam suas próprias concepções acerca do que seria apropriado para ouvintes de língua hebraica e árabe⁷.

Havia esferas culturais vibrantes — cafés, cinemas e cabarés — onde árabes, judeus, cristãos e muçulmanos se apresentavam lado a lado em uma variedade de dialetos árabes populares. Também se destacavam festivais como a celebração de um mês de Nabi Rubin, talvez enraizada em tradições específicas, mas que, no início do século XX, já atraía públicos provenientes de todas as comunidades (Tamari, 2008).

A construção sionista de uma nova identidade hebraica, de novos símbolos nacionais, canções e *slogans*, bem como a promoção de uma nova dieta “saudável”, baseada em produtos locais (azeite de oliva, em vez de gordura de galinha, e pasta de gergelim, ou *tahine*), é igualmente fascinante — e talvez ainda mais por acompanhar tão de perto preocupações típicas dos projetos coloniais europeus ao longo de seus impérios⁸.

⁷ Sobre os trabalhadores, ver Lockman (1996); sobre o rádio, ver Stanton (2014).

⁸ Sobre a alimentação, ver *Nutrition Science, Palestinian Food, and Jewish Settlers' Acclimatization: The work of Moshe Wilbushewich* (Hirsch, 2025).

Ao mesmo tempo, à medida que as relações entre a população local e os imigrantes se tornavam cada vez mais tensas, a Palestina converteu-se em um laboratório para outras ideias emergentes: a transferência populacional, a partilha territorial e o aperfeiçoamento do terrorismo moderno. Uma das grandes ironias da história da Palestina sob Mandato britânico é que, em 1939, após suprimirem a Grande Revolta Árabe na Palestina, os britânicos anunciaram formalmente sua intenção de renunciar ao Mandato e transferir, no prazo de cinco anos, a autoridade política para uma entidade que manteria uma maioria árabe não judaica.

A Segunda Guerra Mundial alterou profundamente essa equação, assim como a insurreição sionista contra seus antigos aliados britânicos no imediato pós-guerra. Diante dos ataques incessantes às suas forças militares, da pressão dos Estados Unidos para que se abrissem as portas aos judeus que fugiam da Europa e das crescentes preocupações com a manutenção de sua base aérea no Canal de Suez — agora concebida, com a Índia já não sendo a principal preocupação estratégica, como ponto de projeção militar em direção à União Soviética —, os britânicos cumpriram a promessa anteriormente feita de abandonar a Palestina. O único problema seria, então, depositado no colo da recém-criada Organização das Nações Unidas.

Ainda hoje é assombroso constatar que, no rescaldo da Guerra da Palestina de 1948 — que assegurou a independência de Israel, mas levou ao desmantelamento completo do Estado palestino previsto no plano de partilha (posteriormente ocupado por Israel, Jordânia e Egito, ao menos até 1967, quando todo esse território passou a ficar sob ocupação israelense) — a questão da estatalidade palestina continuaria a nos acompanhar até hoje.

Essa é a história da Guerra Fria, da ascensão de Estados árabes autoritários, inicialmente instáveis e depois consolidados; da derrota espiritual e militar devastadora de 1967; da emergência de um sionismo messiânico e expansionista; das esperanças frustradas e, em última instância, ilusórias dos Acordos de Oslo; do recrudescimento de um terrorismo niilista surgido na Cisjordânia e na Faixa de Gaza ocupadas; da ascensão dos reinos petrolíferos como entrepostos globais mais interessados em expandir seus impérios comerciais por meio do estreitamento de laços econômicos com Israel; e da complacência israelense diante da instabilidade permanente incubada nos territórios palestinos, acompanhada da convicção de que a Cisjordânia poderia ser gradualmente anexada e Gaza, mantida sob contenção. É nesse percurso histórico que se inscreve o 7 de outubro de 2023.

A historiografia da Palestina, do sionismo e das origens de Israel passou por uma profunda revisão desde o final da década de 1980. O que há de mais consistente nesse campo foi produzido por estudiosos israelenses e palestinos, incluindo, entre estes últimos, cidadãos palestinos de Israel. Trata-se de uma pesquisa fortemente ancorada em documentação de arquivo, começando pelos arquivos estatais e sionistas em Israel, um espaço que diversos importantes pesquisadores palestinos da diáspora visitaram, por vezes sob grande tensão pessoal e emocional, e nem sempre sendo bem recebidos pelo estado anfitrião.

A captura e a transferência dos arquivos da Organização para a Libertação da Palestina (OLP), em Beirute, após a invasão israelense de 1982, transformaram Israel

em um local central para quem deseja compreender a resistência organizada ao Estado israelense a partir da década de 1960. Além disso, existem em Israel outros acervos fundamentais para o estudo da sociedade palestina, como a Biblioteca Khalidi, em Jerusalém, que abriga uma das maiores coleções privadas de textos em árabe existentes na região no período anterior a 1948⁹.

A primeira onda daquilo que ficou conhecido como a “nova” historiografia, produzida por um grupo de estudiosos israelenses que passaram a ser chamados de “novos historiadores”, contestou os mitos centrais da narrativa sionista oficial sobre a Nakba. Segundo essa narrativa tradicional, a limpeza étnica teria sido, na pior das hipóteses, um acidente necessário e/ou o resultado do que hoje se costuma chamar de “névoa da guerra”. Sustentava-se também que os palestinos teriam deixado suas casas a pedido de suas lideranças locais e em razão das promessas de exércitos árabes externos, que rapidamente conquistariam o novo Estado judaico, expulsariam os judeus e devolveriam a Palestina a seus legítimos proprietários.

Nos arquivos, porém, pesquisadores israelenses identificaram uma série de planos — A, B, C e, por fim, D — que delineavam o despovoamento deliberado do território destinado à Palestina judaica, a expansão do conflito com o objetivo de adquirir áreas adicionais e a destruição intencional de bairros e aldeias conquistados, de modo a impedir qualquer possibilidade de “retorno”¹⁰.

Os pesquisadores mergulharam profundamente nos diários de dirigentes sionistas. Avi Shlaim trouxe à luz provas documentais de um segredo amplamente conhecido: a “conivência” entre autoridades sionistas — em particular a futura primeira-ministra Golda Meir — e o Abdullah I da Jordânia. O entendimento consistia em travar combates de caráter sobretudo simbólico, enquanto a Legião Árabe — de longe a mais eficaz força de combate árabe da região — ocupava a Cisjordânia e consolidava seu controle sobre a Cidade Velha de Jerusalém e sobre as colinas situadas a leste da cidade (Shlaim, 1988).

Tomando 1948 como ponto de inflexão, os pesquisadores passaram a olhar tanto para trás quanto para diante. Intelectuais palestinos fundacionais, como Walid Khalidi — autor do primeiro ensaio a contestar o mito segundo o qual transmissões de rádio árabes teriam incentivado a população a abandonar suas casas —, dedicaram grande parte de suas carreiras a documentar a existência das cerca de 400 a 500 aldeias palestinas destruídas. Esses territórios foram, em diferentes casos, reassentadas por colonos judeus, deixadas à erosão do tempo e da paisagem ou recobertas por extensos projetos de reflorestamento. Trata-se, em particular, dos pinheiros — espécies não naturais ao ecossistema local e ecologicamente inadequadas — que hoje cobrem vastas áreas do sistema nacional de florestas e parques. Fora das trilhas demarcadas, é possível ainda se deparar com as fundações de antigas casas, poços, cemitérios e santuários (Khalidi, 2006).

⁹ A Biblioteca Khalidi permanece aberta, apesar de ter sofrido danos relacionados aos conflitos e, em determinados momentos, ter sido obrigada a fechar por determinação das autoridades estatais.

¹⁰ O trabalho fundacional dessa primeira revisão historiográfica é o de Morris (1989). Para uma visão geral do debate em torno dos “novos historiadores”, ver Shlaim (1995).

Salim Tamari, sociólogo histórico de formação, radicado em Ramallah e vinculado à Universidade de Birzeit, além de editor da *Jerusalem Quarterly*, realizou uma leitura aprofundada das memórias em língua árabe produzidas pelas classes letradas das comunidades muçulmana, cristã e judaica, compondo um retrato denso e multifacetado de uma sociedade multicultural em processo de modernização, ainda que submetida a tensões e ameaças crescentes.

É por meio de seu trabalho, por exemplo, que temos acesso aos escritos de Wasif Jawhariyyeh; às cartas de amor de Khalil al-Sakakini, que havia deixado sua amada para trás e se estabelecido temporariamente na cidade de Nova Iorque; ao relato de viagem de Najati Sidqi, bolchevique judeu que lutou na Guerra Civil Espanhola ao lado da República e viajou para a União Soviética; e às recordações de um grupo de “vadios” contraculturais que passavam longas noites no Vagabond Café, em Jerusalém (Tamari, 2008).

Sherene Seikaly, pesquisadora palestino-americana, escreveu sobre os “Homens do Capital” da era do Mandato, entre os quais figura um de seus bisavôs, que registrou meticulosamente tudo o que deixou para trás em 1948 (Seikaly, 2018). Mustafa Kabha, historiador palestino com cidadania israelense, uniu-se a Nahum Karlinsky, pesquisador judeu-israelense, para escrever uma história conjunta das indústrias cítricas palestina autóctone e sionista implantada na Palestina (Kabha; Karlinsky, 2021).

Nos últimos anos, enquanto atuei como editor do *International Journal of Middle East Studies*, entre 2019 e 2025, publicamos artigos sobre os seguintes temas, todos fundamentados em pesquisas acadêmicas rigorosas e de ponta: *Nutrition Science, Palestinian Food and Zionist Acclimatization* (Ciência da nutrição, comida palestina e aclimação sionista); *New Arab Maids: Female Domestic Work, New Arab Women and National Memory in British Mandate Palestine* (Novas empregadas árabes: trabalho doméstico feminino, novas mulheres árabes e memória nacional na Palestina sob Mandato Britânico); *Rediscovering Palestinian Lives: Qudsiya Khurshid from Mandate Palestine to Postwar Pennsylvania* (Redescobrimos vidas palestinas: Qudsiya Khurshid da Palestina do Mandato à Pensilvânia do pós-guerra); *The Children of Wadi Salib and the 1959 Moroccan Jewish Protest in Haifa* (As crianças de Wadi Salib e o protesto judaico-marroquino de 1959 em Haifa); *The Construction of “Native Jews” in Late Mandate Palestine* (A construção dos “judeus nativos” na Palestina do final do Mandato); *Changing Capitalist Structures and Settler Colonial Land Purchases in Northern Palestine* (Mudanças nas estruturas capitalistas e aquisições de terras pelo colonialismo de assentamento no Norte da Palestina); *Not All Who Ascend: Afro-Asian Jewish Returnees from Israel* (Nem todos os que ascendem: judeus afro-asiáticos que retornam de Israel); e *Sacralizing the Nation: The Adoption of Takfir in Mandate Palestine* (Sacralizando a nação: a adoção do takfir na Palestina sob Mandato)¹¹.

¹¹ Essa é apenas uma pequena amostra de um conjunto muito mais amplo de publicações, restrita a uma única revista acadêmica. Muitos desses artigos estão disponíveis em acesso aberto no site do *International Journal of Middle East Studies*: <https://www.cambridge.org/core/journals/international-journal-of-middle-east-studies>.

Parte 4: Podemos ensinar a Palestina?

Mas isso nos conduz à próxima grande questão colocada à mesa: não se devemos, mas se somos capazes de falar sobre a Palestina — ou mesmo de ensiná-la — de maneiras que evidenciem simultaneamente sua singularidade e sua complexidade.

Nos Estados Unidos, isso está se tornando cada vez mais difícil, em razão de um ataque em larga escala à liberdade acadêmica e à liberdade de expressão no espaço cívico. Vivemos um momento extremamente perigoso, agravado agora, receio, pelo ataque ao Irã (e por incursões correlatas no Líbano e na Síria). Ainda assim, cabe notar que há muito mais dissensão pública em relação a essa guerra — na qual estamos diretamente envolvidos — do que jamais houve em relação ao ataque genocida de Israel contra a Faixa de Gaza. Estará a maré começando, lentamente, a mudar?

As consequências imediatas do ataque do Hamas, em outubro de 2023, me fizeram lembrar, em certa medida, do que ocorreu em meu país após os atentados de 11 de setembro. Tivemos de vigiar cuidadosamente nossas palavras. Na esteira do ataque da Al-Qaeda, o país foi tomado por um frenesi de medo — um estado de espírito condensado em uma pergunta simplista: “Por que eles nos odeiam?”.

Pouco importava a complexidade de quem eram — ou de quem se imaginava que fossem — “eles”. Lembro-me de ter dito, pouco depois, a uma turma de jovens de 18 a 20 anos: não permitam que a mídia ou os políticos lhes digam que este será o “ataque a Pearl Harbor”, o “Dia da Infâmia” de sua geração. Essa será uma decisão que caberá a vocês tomar, e ela exigirá tempo — bem como a construção de sua própria perspectiva histórica.

Somente com o passar do tempo — e com o devido cuidado — tornou-se possível tentar explicar, por meio da lente da história — Mohammad Mosaddegh, Salvador Allende, Augusto César Sandino — por que tantas pessoas fora dos Estados Unidos sentiram-se, ao mesmo tempo, horrorizadas e tomadas por uma sensação de justiça cruel. Ou, ainda, formular a pergunta sobre se o espetáculo da destruição das Torres Gêmeas do World Trade Center foi, para muitos, menos impactante do que o ataque audacioso e bem-sucedido ao Pentágono. Sobretudo, tratava-se de enfatizar que a história não começou em 11 de setembro. Todo acontecimento histórico possui um prefácio que precisamos descobrir — e é também nossa responsabilidade decidir em que ponto iniciar nossos livros ou nossas aulas.

Após 7 de outubro de 2023, foi quase como se uma ordem tácita de silêncio tivesse entrado em vigor. Não se tratava de uma diretriz centralizada nem explicitamente coordenada. Ainda assim, quase de imediato, esperava-se que acrescentássemos um adjetivo — “horrível” ou “brutal” ataque — que nos posicionasse, toda vez que falássemos, ao lado das vítimas imediatas. Era como se os habitantes de Faixa de Gaza que executaram o ataque tivessem surgido repentinamente nos céus como invasores alienígenas desconhecidos, saídos de uma ficção científica como *The war of the worlds* (Guerra dos mundos).

Enquanto nos esforçamos para avaliar o ataque, parece-me que foi precisamente por isso que ele foi realizado: para impor a necessidade de uma história pregressa que estava sendo apagada. Rapidamente, identifiquei um precedente histórico no ataque lançado contra Israel pelo Egito em outubro de 1973. Os egípcios temiam que as fronteiras estabelecidas após a Guerra dos Seis Dias estivessem sendo congeladas pela política de *détente* entre os Estados Unidos e a União Soviética.

Naquele caso, os israelenses sabiam que um ataque estava por vir, mas, ao contrário do que ocorrera em junho de 1967, quando ordenaram um ataque preventivo cuidadosamente planejado, em outubro de 1973 decidiram confiar em suas próprias linhas de defesa. O plano egípcio era limitado: atravessar o Canal de Suez e provocar pressão internacional em favor de um cessar-fogo. Os egípcios ficaram atônitos com a rapidez com que as defesas israelenses colapsaram.

Continuo a suspeitar que o ataque do Hamas tenha produzido um resultado muito além das expectativas mais ousadas de seus próprios executores e que, tal como o exército egípcio em 1973, eles tenham avançado muito mais profundamente em território inimigo do que haviam previsto — e sem um roteiro claro para o que fazer em seguida.

Mas seria possível discutir as motivações dos atacantes, o grau de preparação daqueles que foram atacados, bem como os objetivos políticos e as limitações de ambos os lados? Um fórum que organizei em meu *campus* em parceria com o Honors College, no qual eu e um ex-colega faríamos apresentações, foi rapidamente denunciado à alta administração da universidade, tanto por colegas quanto por pessoas externas à instituição. Em parte, isso ocorreu porque nosso anúncio não se referia ao Hamas de maneira considerada adequada, isto é, como uma organização terrorista.

Nossos administradores cancelaram o evento (embora tenham preferido considerar como um adiamento), alegando temer que pessoas de fora viessem ao *campus* — que é um espaço público — causar animosidades. Tudo isso foi feito sem nenhuma discussão prévia conosco¹². Naquele momento, o massacre desproporcional — que passaríamos em breve a descrever como genocida — já estava em pleno curso.

Leciono em um estado cada vez mais “vermelho” — isto é, cada vez mais alinhado ao Partido Republicano. O Arkansas que encontrei ao chegar, em 2000, era muito diferente, embora já fosse religiosamente conservador. Bill Clinton estava deixando a Casa Branca; tínhamos dois senadores democratas e uma tradição de representantes eleitos liberais, ainda que nem sempre progressistas. Os democratas, como Clinton, buscavam enfatizar posições de centro; mas, em certa medida, os republicanos também o faziam. Hoje, porém, vivemos em um estado profundamente identificado com o movimento MAGA (Make America Great Again), competindo com estados como Flórida e Mississippi para impulsionar as chamadas guerras culturais que atualmente assolam os Estados Unidos.

Nem tudo isso diz respeito diretamente ao Oriente Médio ou, em particular, à Palestina; grande parte dessas disputas está ligada a questões de identidade de gênero,

¹² Em novembro de 2023, contribuí para o *blog* da Verso Books na série *Palestine uncensored: Diaries of censorship* (<https://www.versobooks.com/blogs/news/palestine-uncensored-diaries-of-censorship>). O meu depoimento corresponde ao Testemunho 8, entre um total de 22 relatos.

orientação sexual e às três palavras que se tornaram tabu: “diversidade, equidade e inclusão”. Termos como *queer*, *sustentabilidade* e *mudança climática* passaram a ser formalmente excluídos de títulos de cursos e palestras. Disciplinas que abordam a escravidão nos Estados Unidos ou a conquista da fronteira norte-americana podem, inclusive, revelar-se mais controversas do que as minhas.

Mas o Oriente Médio também ocupa um lugar central nesse processo. No meu estado, isso se deve, em parte, à relação entre a governadora Sarah Huckabee Sanders e seu pai, Mike Huckabee — antigo pregador, depois governador e atualmente embaixador dos Estados Unidos em Israel —, um declarado sionista cristão evangélico. Segundo essa visão, um Estado judeu estabelecido dentro de fronteiras históricas construídas a partir de um momento singular da Antiguidade prepararia o caminho para a Segunda Vinda de Cristo. O que então aconteceria ao próprio Estado judeu — e, mais ainda, ao povo judeu, ali, aqui e em qualquer outro lugar — não constitui motivo de particular preocupação. Para um Estado israelense cínico — e isso remonta à ascensão da direita sionista e do movimento dos colonos após 1967 —, essa contradição aparentemente desperta pouca inquietação¹³.

Como funcionário público de uma universidade financiada pelo Estado, enfrento um conjunto cada vez maior de leis que prescrevem e procuram circunscrever aquilo que posso ensinar — e a maneira como posso fazê-lo — sobre o Oriente Médio, o islã, o sionismo, as relações judaico-muçulmanas e judaico-árabes, bem como sobre os interlocutores acadêmicos a quem posso recorrer para ampliar nosso conhecimento. A chamada “Lei do BDS” exige que qualquer pesquisador visitante ou palestrante convidado de fora do nosso sistema universitário assine uma declaração afirmando que não apoia um boicote econômico a Israel nem a retirada de investimentos de fundos estatais¹⁴.

Uma lei estadual mais recente exige que qualquer pessoa ou instituição que celebre contratos com o Estado do Arkansas se refira à Cisjordânia (West Bank) — designação reconhecida internacionalmente — como “Judeia e Samaria”, terminologia associada a uma orientação política e religiosa específica. Essa medida ainda não nos afetou diretamente; não fui instruído a alterar o conteúdo de meus cursos nem a linguagem que utilizo, seja por escrito, seja oralmente. No entanto, em novembro, o Bureau of Legislative Research, braço técnico oficial da legislatura estadual, solicitou à universidade o envio de diversos programas de disciplinas relacionados a estudos do Oriente Médio — e a universidade atendeu à solicitação, mesmo depois de alguns de nós termos nos recusado a fazê-lo¹⁵.

¹³ Parte desse quadro pode vir a se modificar à medida que uma ala da extrema direita do movimento MAGA, movida por teorias conspiratórias, passa a enfatizar a suposta influência israelense e judaica sobre a Casa Branca de Donald Trump. Ver Hitchens (2026).

¹⁴ O legislador que redigiu e apresentou o projeto de lei admitiu a um repórter que jamais havia considerado que a medida pudesse ter implicações para o meio acadêmico. Ver Patel (2023).

¹⁵ Por uma questão de transparência, os dois cursos cuja supervisão me foi atribuída — História do Oriente Médio Moderno e História da Palestina/Israel Moderna, ambos introdutórios, oferecidos na graduação em nível intermediário — não eram ministrados por mim havia muitos anos. Eles vinham sendo conduzidos por estudantes de pós-graduação e instrutores sob minha orientação, de modo que os programas de cursos encaminhados pela universidade não eram, tecnicamente, “meus”. O conjunto de programas relacionados ao Oriente Médio parece ter sido selecionado de maneira aleatória e, até o presente momento, não houve nenhuma comunicação direta por parte do governo estadual.

Por fim, meu estado adota a controversa definição de antissemitismo promovida pela International Holocaust Remembrance Alliance (IHRA), Aliança Internacional para a Memória do Holocausto, que, em essência, tende a equiparar a crítica a Israel, às políticas do Estado israelense e ao sionismo (reduzido de maneira simplificadora a uma única ideia essencial) ao antissemitismo¹⁶. A Jerusalem Declaration on Antisemitism (Declaração de Jerusalém sobre o Antissemitismo), assinada por numerosos especialistas em Oriente Médio e mundo islâmico, bem como por estudiosos da história europeia e do Holocausto, constitui uma resposta crítica à definição da IHRA sobre o que deve ser entendido como antissemitismo¹⁷.

Ainda não tivemos uma discussão séria com nossos administradores sobre o que constitui ódio contra um povo e o que constitui uma contestação a políticas — mesmo antes do genocídio — levadas a cabo por um Estado étnico que reivindica falar e agir em nome de todo um povo, bem como protegê-lo. Entretanto, as vítimas percebidas de uma determinada modalidade de racismo foram elevadas a um estatuto especial de proteção. O racismo antiárabe, antipalestino ou antimuçulmano não suscita preocupação equivalente. Trata-se, sem dúvida, de uma tendência nacional. A linguagem tornou-se um campo de batalha, e aqueles que definem as políticas — seja no âmbito estadual, seja em *campi* universitários como o meu — conhecem muito pouco da história, da política e das culturas do Oriente Médio.

Grande parte da ofensiva do governo federal contra a liberdade acadêmica nos Estados Unidos tem se concentrado em instituições de elite — tanto universidades privadas quanto algumas universidades estaduais de destaque — marcadas pelo ativismo estudantil, identificadas como espaços de desconforto para apoiadores de Israel e, ao mesmo tempo, importantes receptoras de financiamento federal para pesquisas nas ciências. Já aqueles de nós que lecionamos em instituições públicas menos proeminentes, especialmente em estados “vermelhos”, nos vemos confrontados com dispositivos legais produzidos pelos governos estaduais, baseados em terminologias específicas — e em restrições à própria linguagem — que, no longo prazo, podem revelar-se ainda mais difíceis de contestar, tanto em sala de aula quanto nos tribunais¹⁸.

Sem dúvida, a vida seria mais fácil se eu me limitasse ao Egito e meu colega ao Iraque em nossos cursos panorâmicos sobre o Oriente Médio.

¹⁶ <https://holocaustremembrance.com/resources/working-definition-antisemitism>.

¹⁷ Sou signatário da Declaração de Jerusalém sobre o Antissemitismo (<https://jerusalemdeclaration.org>). Também prestei depoimento, em uma sessão virtual realizada em 19 de fevereiro de 2026, perante a Comissão de Direitos Civis dos Estados Unidos (U.S. Commission on Civil Rights), em uma audiência intitulada *Antisemitism on America's University and College Campuses* (Antissemitismo nos *campi* universitários dos Estados Unidos). Foram-me concedidos três minutos para a exposição oral, embora eu tenha podido apresentar uma declaração escrita mais extensa. O relatório final ainda está pendente. Tive acesso ao vivo apenas à sessão específica para a qual havia sido designado.

¹⁸ Recentemente, a Middle East Studies Association (MESA) lançou uma Iniciativa pela Liberdade Acadêmica (<https://mesana.org>) para rastrear ameaças à liberdade acadêmica. As categorias incluem processos judiciais sob o Título VI (Title VI), investigações, interferência do Congresso, retaliação no emprego e interferência em eventos.

Referências bibliográficas

Ayalon, A. (2004). *Reading Palestine: Printing and literacy, 1900–1948*. University of Texas Press.

Hirsch, D. (2025). Nutrition science, Palestinian food, and Jewish settlers' acclimatization: The work of Moshe Wilbushewich. *International Journal of Middle East Studies*, 57(2), 313–332.

Hitchens, A. (2026, April 13). No enemies to the right: How the internet fringe infiltrated Republican politics. *The New Yorker*, 52–63.

Kabha, M., & Karlinsky, N. (2021). *The lost orchard: The Palestinian-Arab citrus industry, 1850–1950*. Syracuse University Press.

Khalidi, W. (2006). *All that remains: The Palestinian villages occupied and depopulated by Israel in 1948*. Institute for Palestine Studies.

Khalidi, R. (2021). *The hundred years' war on Palestine: A history of settler colonialism and resistance, 1917–2017*. Metropolitan Books.

Lockman, Z. (1996). *Comrades and enemies: Arab and Jewish workers in Palestine, 1906–1948*. University of California Press.

Morris, B. (1989). *The birth of the Palestinian refugee problem, 1947–1949*. Cambridge University Press.

Pappé, I. (2007). *The ethnic cleansing of Palestine*. Oneworld Publications.

Patel, V. (2023, November 20). At University of Arkansas, a state law stifles pro-Palestinian speakers. *The New York Times*. <https://www.nytimes.com/2023/11/20/us/arkansas-thrall-bds-antisemitism.htm>.

Seikaly, S. (2018). How I met my great-grandfather. *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, 38(1), 6–20.

Shlaim, A. (1988). *Collusion across the Jordan: King Abdullah, the Zionist movement and the partition of Palestine*. Columbia University Press.

Shlaim, A. (1995). The debate about 1948. *International Journal of Middle East Studies*, 27, 287–304.

Shlaim, A. (2024). *Three Worlds: Memoirs of an Arab-Jew*. Oneworld Publications.

Stanton, A. (2014). *This is Jerusalem calling: State radio in Mandate Palestine*. University of Texas Press.

Tamari, S. (2008). *Mountain against the sea: Essays on Palestinian society and culture*. University of California Press.

Thrall, N. (2024). *A day in the life of Abed Salama*. Metropolitan Books.

DOI desta publicação: <https://doi.org/10.34024/bszw3c20>.

Palestine/Israel: Old and New Histories of a Contested Geography

Joel Gordon¹

Abstract: This is a revised version of a talk presented at the International Relations Research Center (NUPRI), University of São Paulo, on March 16, 2026. I would like to thank my hosts, Rafael Duarte Villa and Isabella Soma de Castro, who moderated the talk and the lively discussion that followed. I would also like to thank Christina de Queiroz and Javier Amadeo of the Edward Said Chair at the Federal University of São Paulo (Unifesp), who encouraged me to submit this paper.

Keywords: Palestine; Zionism; Nakba; New Historiography; Middle East Studies.

Part 1: Palestine or Not Palestine?

I recall a conversation from a few years ago, in the Fall of 2024, approximately one year following the Hamas-led incursion into Israel and the current war on Gaza, with a colleague who, like me, teaches the history of the Modern Middle East. My friend is a scholar of modern Iraq. I am primarily a scholar of modern Egypt. Talk turned toward our upcoming classes, and we each raised the same problematic: how much time should we devote to Palestine/Israel?

We each concurred that in the past we had downplayed — or at best, not over-taught — this particular place. Not because we were more personally rooted in other places, certainly not because we felt it was unimportant, but because we each felt that for too many of our potential students, the Modern Middle East is the conflict over Palestine. And, frankly, prior to the shock of October 2023, it was one that seemed destined to drag on without any prospect of forward momentum. There was no ‘peace process’ to speak of. Talk of a ‘two-state solution’ was meaningless, given both the situation on the ground and the momentum, especially in the Arabian Peninsula, to formally ‘normalize’ relations with Israel.

Now, a year into the Genocide, my colleague and I were both planning to highlight Palestine (and Israel) in our upcoming survey courses. For my *History of the Middle East since 1914*, an upper-level undergraduate survey, all of the primary readings focused on one place. With all else to cover — and cover it I did — it somehow seemed wrong not to devote special attention to the matter at hand: the unfinished colonial-era question of

¹ Professor of History and former Director of Middle East Studies at the University of Arkansas, USA. He recently completed a term as Editor of the *International Journal of Middle East Studies*. E-mail: joelg@uark.edu. Orcid: <https://orcid.org/0009-0002-4564-3109>.

Palestinian nationalist aspirations (never monolithic, but then neither were those of the successful Zionist movement).²

A semester later, my upper-level *Social and Cultural History of the Middle East* focused on Palestine until 1948. We looked at all the fascinating, historically complex particularities of life in a place called Palestine (and officially designated as such after World War I) — in which local populations were exploring ethnic-national rather than religious-focused identities, not merely because of European Jewish nationalist immigration, but certainly within the context of Zionism, a colonial venture (one that openly proclaimed itself as such) that both worked with and later superseded (and made war upon) the British imperial venture.

Part 2: Palestine and Other Lands

This takes us right to the primary question: How was Palestine like and unlike other Ottoman Arab majority territories and post-Ottoman colonial constructions?

First, the similarities with other Arab-majority Ottoman territories. What became Palestine officially in the early 1920s was the result of the League of Nations Mandate system. Former Ottoman territories with Ottoman administrative designations had first been designated as either French or British spheres of influence according to the secret Sykes-Picot Agreement of 1916. Drawn up in the middle of World War I, Sykes-Picot created zones of direct (Blue and Red) and indirect (A and B) rule.³ During the war these territories were then occupied by French or British forces. They were finally designated as Mandates, bounded territories that were supposed to be guided toward independent nationhood under League of Nations auspices. Iraq and Palestine to the British, Syria and Lebanon to the French. The French kept drawing and redrawing the boundaries of states and substates until the 1940s. The British quickly divided Palestine into Palestine and Transjordan. Consequently, Palestine was only one of what became five mandates.

These were lands in which Arabic was the primary language and in which the Arab Nahda — the intellectual celebration of Arab roots and the Arabic language — had been underway since the late 19th century. Lands where ‘ethnic’ nationalism had begun to take hold — a shift towards identification with Arab and Arabic as a primary identity that superseded (although it did not replace) religious identification and set Arab provinces off from the Ottoman Anatolian heartland (where Turkish identity formation was underway — along with other ethnic-national loyalties). Palestine was one of many such territories that were multi-ethnic, multi-religious, multi-sectarian within religions, and which now had borders imposed from the outside which rarely conformed with realities on the ground. The vision was based upon European geo-political and economic interests, competitive within and amongst European powers, that produced geographies that needed to be imposed by force and deceit.

One such example was the new proto-nation of Iraq, consisting of three Ottoman provinces now linked by a north-south vision rooted in the flow of the Tigris-Euphrates rivers, linking them to the Shatt al-Arab, the entry to the Persian Gulf, the route to and

² My primary texts were *The hundred years' war on Palestine: A history of settler colonialism and resistance, 1917–2017* (Khalidi, 2021), *Three worlds: memoirs of an Arab-Jew* (Shlaim, 2024), and *A day in the life of Abed Salama* (Thrall, 2024).

³ A separate Jerusalem region was designated Brown, for international control.

protector of India, while ignoring the natural links of trade, kinship, and the flow of people and goods that tended to flow east-west from each province (this was not the only flow of course) toward the Mediterranean.

Iraq, like other Arab provinces, now under mandates, saw an outsider imposed — a British-anointed client king from Arabia — and a system of government that was approved by fixed elections and supported by British arms. The Shi'a elites of Basra were sidelined, and the rebellious tribes were bombed and gassed from the air. King Faisal I, son of Husain bin Ali, the Sharif of Mecca, was installed to the tune of *God Save the King*, and his dynasty survived only through British force and funds, until 1958, when it was finally overthrown in a bloody revolution that flirted with Communism during the Cold War until the Arab Socialist Ba'ath Party, soon after led by CIA client Saddam Hussein, exerted full power a decade later, in the aftermath of the Six Day War, the June 1967 Arab defeat at the hands of Israel.

North Africa and the Arabian Peninsula were different in terms of formal imperial designation only: colonies, protectorates, 'veiled' protectorates, and independent states with imperial reservations, later treaties that demanded loyalty in times of war and the retention of vast military bases even in times of peace. All that applied in North Africa, while the Persian Gulf states were rooted in treaties and petroleum consortiums. In the post-World War II period the only Arab oil state with which the United States really aimed to designate a special relationship was Saudi Arabia. That included British Palestine, until the part designated by UN resolution in November 1948 as a future Jewish state became Israel, although that special relationship did not happen overnight.

But Palestine — loosely defined in terms of a Holy Land (Zion for some), then specifically bordered as a Mandate — always held a special status. To whatever extent we focus on Palestine in our surveys of the modern Middle East, we need to impress upon our students that Mandatory Palestine was one of three initial mandates that turned quickly into five. Its social and cultural history was linked to the others. Its thinkers and fervent nationalists thought about Ottoman Empire decentralization, growing autonomy, and eventual separation. Mass-mediated culture was becoming regional, hybrid, and increasingly rooted in urban centers of publication, recording and filmmaking.⁴

But Mandatory Palestine is more complex, more complicated. First and foremost, in the Western mindset — first that of Christendom, later the new idea of Western Civilization — Palestine was Western cultural property. More sacred than Mesopotamia or the Nile Valley, the origin sites of Western Civilization. European imperialism was bound to meddle in these lands, however the Ottomans hoped to administer them. There was, from the mid-19th century, a special Sanjak of Jerusalem in which European officials, speaking on behalf of particular churches and national interests, weighed heavily. To avoid complications and settle other troublesome borders, Mark Sykes and François George-Picot envisioned an internationalized zone in Jerusalem. It never came to be. The United Kingdom wanted to protect its vast Suez Canal base in Egypt and to ship oil across the Iraqi and Jordanian deserts to the Mediterranean Sea. Some in the

⁴ The old saying, 'Cairo writes, Beirut publishes, Baghdad reads,' of course refers only to print culture! Cairo has also been a center for film production and broadcast media throughout much of the 20th and early 21st centuries.

British government also wanted to advance a Christian Zionist agenda by supporting Jewish Zionism.

Second, there was the growing interest of European Jewish settlers — they proudly called themselves colonizers — who sought to build a Jewish nation state. The Zionists represented different political orientations and had differing ambitions, but amidst that — and with British cooperation — they established under British Mandatory authority, the structures that evolved, by blood, fire, and the power of capital (however socialist some important state founders proclaimed themselves) into the foundations of a nation-state. That, of course, was fueled by the rise of Nazi Germany and European fascism, the Holocaust and genocide, decolonization and national liberation struggles throughout the region.

What makes Mandatory Palestine special — before it became Israel, founded on the erasure of the UN-designated Arab Palestine and the forced migration, what Israeli scholar Ilan Pappé first termed ‘ethnic cleansing,’ of three-quarters of a million non-Jewish Arab inhabitants — is this extra layer of colonialism.⁵

While Mandatory Palestine existed, however politically volatile, it was a fascinating mélange of languages and coexisting cultural traditions, all undergoing massive transformation collectively and individually. The Jewish Israeli scholar Ami Ayalon, in *Reading Palestine: Printing and Literacy, 1900–1948* (Ayalon, 2004), describes a landscape that almost overnight became covered with lettered signage in three languages: native Arabic, colonial English, but also — and this made Mandatory Palestine special — colonial Modern Hebrew. Not the Biblical Hebrew of Jewish liturgy, but the new language that was to fuel what many Zionists called the new Hebrew nation.

The relationship between European Jewish arrivals and the local or regional Jewish Arabs (who we now call Mizrahi Jews, or Easterners) has been ever complex. Local non-Ashkenazi Jews — Arabic speakers, with a French-speaking (sometimes Ladino-speaking) elite — found little in common with their East and Central European counterparts, including in much religious practice. For them, a return to Zion meant next to nothing — they were already there. They watched in dismay as Jewish vs Arab identity became paramount. And they would find themselves looked down upon in the new Israeli state, no less those who migrated, often under increasing duress back home, from the Arab and Persian world.

These migrants quickly constituted a second tier of citizenship — below the Ashkenazi Jews, the European state builders, but above the indigenous non-Jewish Arab population — a community, especially in the urban setting, with which they felt far more at home culturally: shared language, shared music, shared cuisine, and a shared sense of modesty, respect, and fashion.

Part 3: Studying/Teaching Palestine

It is difficult to teach the history of Mandatory Palestine prior to 1948 because we are staring down the guns of the Nakba, what Palestinians call the Catastrophe. And yet there is so much to explore from the late 19th through the mid-20th century: efforts by

⁵ Pappé (2007) appropriated the term, which was first widely utilized in relation to Bosnian War and the breakup of Yugoslavia in the 1990s.

Jewish immigrant and native Arab laborers to organize along class, rather than ethnic lines to insure better, if not always equal, working conditions; and the uneasy collaboration between Jewish and Arab radio pioneers to share time on a new Palestine Broadcasting Service, founded and supervised by the British, who had their own ideas about what would be appropriate for Hebrew- and Arabic-speaking listeners.⁶

Thriving cultural spheres — cafes, movie houses, and cabarets, where Jewish, Christian, and Muslim Arabs performed side by side in a variety of popular Arabic dialects. Festivals, like the month-long feast of Nebi Rubin Festival, perhaps rooted in particular traditions, but which by the early 20th century attracted audiences from all communities (Tamari, 2008). The Zionist construction of a new Hebrew identity, new national symbols, songs and slogans, and the promotion of a new, healthy diet rooted in local produce (olive oil, not chicken fat, and sesame/tahini paste) were equally fascinating, even — or perhaps because — they trend so closely to European colonial concerns throughout empire.⁷

At the same time, as relations between locals and immigrants became increasingly strained, Mandatory Palestine became a laboratory for other new ideas: population transfer, partition, and the refinement of modern terrorism. Among the great ironies of the history of Palestine is that in 1939, after suppressing the 1936-39 Arab Revolt, the British formally announced their intent to relinquish their mandate and cede authority within five years to a political entity that would retain an Arab non-Jewish majority.

World War II upset this equation, as did the Zionist revolt against their British allies in the immediate aftermath of that war. Faced with unrelenting assaults on their military forces, American pressure to open the doors to Jews fleeing Europe, and growing concerns about retaining their air base in the Suez Canal (now, with India no longer a primary concern, the focus had shifted to the Soviet Union), the British fulfilled their earlier promise to leave. Only the problem would now be dumped in the lap of the new United Nations.

It is still daunting to realize that in the aftermath of the 1948 Palestine War that secured Israel's independence but led to the total dismemberment of the partitioned Palestinian state (thereafter occupied by Israel, Jordan, and Egypt, at least until 1967, when it all became occupied by Israel), few would have anticipated that the problem of Palestinian statehood would remain with us.

That is the story of the Cold War, the rise of unstable, then rooted, authoritarian Arab states, the crushing spiritual and military defeat of 1967, the rise of messianic and expansionist Zionism, the crushed, false hopes of Oslo Accords, an upsurge of nihilistic terrorism arising in the occupied West Bank and Gaza Strip, the emergence of the oil kingdoms as global entrepôts more interested in expanding commercial empires via growing economic ties with Israel, and Israel's complacency towards the ongoing unrest forever germinating in the Palestinian territories, and its conviction that the West Bank could be slowly annexed and Gaza Strip contained. Thus, the October 2023 attack.

The historiography of Mandatory Palestine, Zionism, and the origins of Israel has undergone extensive revision since the late 1980s. The best of it has been written by

⁶ For workers, see Lockman (1996); for the radio, see Stanton (2014).

⁷ For diet, see *Nutrition Science, Palestinian Food, and Jewish Settlers' Acclimatization: The Work of Moshe Wilsbushewich* (Hirsch, 2025).

Israeli and Palestinian scholars, the latter including Palestinian Israeli citizens. The research is archival based, starting with the Zionist state archives in Israel, a site that a number of key Palestinian scholars from the diaspora have visited, at times under great personal and emotional stress, and not always welcomed by the host state. The capture and relocation of the Palestinian Liberation Organization archives in Beirut following the Israeli invasion in 1982 made Israel the key site to visit to understand organized resistance to Israeli statehood from the 1960s onward. And there are other important collections in Israel for understanding Palestinian society, such as the Khalidi Library in Jerusalem, containing one of the largest private collections of Arabic texts in the region prior to 1948.⁸

The first wave of what became known as the ‘new’ history, produced by a group of Israeli scholars who came to be called the ‘new historians,’ challenged the long-held official Zionist narrative myths about the Nakba: that the ethnic cleansing was, at worst, a necessary accident and/or the outcome of what we now call ‘the fog of war’; that Palestinians left at the urging of their local leaders and the promises of outside Arab armies that would quickly conquer the new Jewish state, expel the Jews, and return Palestine to its rightful owners. Inside the archives, Israeli scholars uncovered a series of plans — A, B, C and finally D — that charted the deliberate de-population of the territory designated for Jewish sovereignty, the extension of conflict to acquire further territory, and the deliberate demolition of conquered neighborhoods and villages so that there could be no ‘return.’⁹

Scholars read deep into the diaries of Zionist officials. Avi Shlaim uncovered documentary proof of a known secret — the ‘collusion’ between Zionist officials, especially future Prime Minister Golda Meir, and the Jordanian King Abdullah I of Jordan, to engage in symbolic battles while Arab Legion, by far the best Arab fighting force in the region, occupied the West Bank of the Jordan River and consolidated control of the Old City of Jerusalem and the surrounding hills to the east (Shlaim, 1988).

With 1948 as the pivot point, scholars have looked both forward and backward. Palestinian elders like Walid al-Khalidi, who wrote the first essay challenging the myth of national broadcasts urging Arabs to leave, spent much of their career charting the existence of the 400-500 villages demolished and either resettled by Jewish settlers, left to be swallowed by the environment, or covered over by vast reforestation projects — the unnatural and environmentally unfriendly pine trees that cover an extensive national forest and park system, one in which, off-trail, you might stumble upon the foundations of houses, wells, cemeteries, and shrines (Khalidi, 2006).

Salim Tamari, a historical sociologist by training, based at Bir Zeit University in Ramallah, and editor of the *Jerusalem Quarterly*, has read deeply into the Arabic-language memoirs of the literate classes from Muslim-Christian-Jewish communities and painted a rich picture of a modernizing multi-cultural society, albeit one under increasing tension and threat. He gives us, for example, the writings of Wasif Jawahiriyya, the musician; the love letters of Khalil al-Sakakini who had left his sweetheart behind and temporarily settled in New York; the travelogue of Najati Sidqi, a Jewish Bolshevik who fought in Spain for the Republic and traveled to the Soviet Union;

⁸ The Khalidi Library remains steadfastly open despite suffering conflict-related damage and, at times, closure by state authorities.

⁹ The foundational work is Morris (1989). For an overview of the new historians, see Shlaim (1995).

and recollections of a group of counter-cultural 'idlers', who spent long nights at Jerusalem's Vagabond Café (Tamari, 2008).

Sherene Seikaly, a Palestinian-American scholar, has written about Mandate-era 'Men of Capital,' including a great-grandfather who meticulously recorded everything he left behind in 1948 (Seikaly, 2018). All of this has served to engage scholars who might once have been polarized toward greater discussion with each other. Mustafa Kabha, a Palestinian Israeli historian, has teamed with Nahum Karlinsky, a Jewish Israeli scholar, to write the joint history of the indigenous Palestinian and imported Zionist citrus industries (Kabha; Karlinsky, 2021).

In recent years, as I have served as editor of the *International Journal of Middle East Studies* (2019-2025), we published pieces on the following subjects, all grounded in rigorous, cutting-edge scholarly research: *Nutrition Science, Palestinian Food and Zionist Acclimatization, New Arab Maids: Female Domestic Work, New Arab Women and National Memory in British Mandate Palestine, Rediscovering Palestinian Lives: Qudsiya Khurshid from Mandate Palestine to Postwar Pennsylvania, The Children of Wadi Salib and the 1959 Moroccan Jewish Protest in Haifa, The Construction of 'Native Jews' in Late Mandate Palestine, Changing Capitalist Structures and Settler Colonial Land Purchases in Northern Palestine, Not All Who Ascend: Afro-Asian Jewish Returnees from Israel, and Sacralizing the Nation: The Adoption of Takfir in Mandate Palestine*.¹⁰

Part 4: Can We Teach Palestine?

But this takes us to the next great question on the table: not whether we should, but whether we can talk about or even teach Palestine in ways that highlight both its uniqueness and its complexity.

In the United States, it is becoming increasingly difficult, rooted in a full-scale attack on academic and civic freedom of speech. We are in a very dangerous moment, only made worse now, I fear, by the attack on Iran (and adjacent ventures into Lebanon and Syria). Although, I might note that there is far more open dissent to this war, in which we are directly engaged, than there ever was regarding Israel's genocidal assault on Gaza. Is the tide slowly turning?

The immediate aftermath of the October 2023 Hamas assault reminded me in some ways, of what happened in my country after the attack of September 11, 2001. We had to guard our words. In the aftermath of the al-Qaeda attack, the country was caught up in a frenzy of fear — one that was reduced to the simplistic question: 'Why do they hate us?'

Never mind the complexity of who 'they' are or were. I do remember telling a class of 18-to-20-year-olds shortly afterward: Do not let the media or politicians tell you that this will be the Attack on Pearl Harbor, the 'Day of Infamy,' for your generation. That will be up to you to decide, and it will take time, and your own historical perspective.

Only with time — and care — was it possible to try to explain, using the lens of history — Mohammad Mosaddegh, Salvador Allende, Augusto César Sandino — why so

¹⁰ This is an extract from a wider group of publications and is limited, of course, to one particular journal. Many of these articles are available via Open Access. See <https://www.cambridge.org/core/journals/international-journal-of-middle-east-studies>.

many outside United States were at once horrified, but also felt a sense of cruel justice. Or to pose the question as to whether the spectacle of the World Trade Center was perhaps less impactful to many than the brazen and successful attack on The Pentagon. Especially to try to emphasize that history did not start with the September 11 attacks. All historical events have a preface that we must discover — and to decide where to begin our books or lectures.

After October 7, 2023, it was almost as if a gag order went into effect. It was not centralized or focused. But almost immediately, we were expected to add an adjective — ‘horrific’ or ‘brutal’ attack — that positioned us on the side of the immediate victims, whenever we spoke. As if the Gazans who carried out the attack suddenly appeared in the skies as unknown alien invaders in a science fiction *War of the Worlds*.

As we struggle to assess the attack, this seems to be exactly why it was carried out: to insist upon a back story that was being erased. I quickly saw historical precedent in the October 1973 attack on Israel by the Egyptians, who feared that borders established in the aftermath of the June 1967 Six Day War were being frozen in place by US-Soviet détente. In this case, the Israelis knew an attack was coming but, unlike in June 1967, when they ordered a well-planned preemptive strike, in October 1973 they decided to rely on their defenses. The Egyptian plan was limited: to cross the Suez Canal and draw international pressure toward a cease-fire. The Egyptians were stunned at the rapidity with which the Israeli defenses collapsed. I still suspect that the Hamas attack succeeded beyond the attackers’ wildest dreams, and that, like the Egyptian army in 1973, they found themselves deeper into enemy soil than expected and without a playbook.

But could we talk about the motivations of the attackers, the preparedness of those attacked, and the political aims and limitations of both sides? An on-campus forum I organized with our Honors College, at which I and a former colleague were to speak, was quickly denounced — by colleagues but also by people outside the university — to our higher administration, in part because our advertisement did not refer to Hamas appropriately as a ‘terrorist’ organization. Our administrators cancelled (though they claimed it was as a postponement) the event, claiming to fear that outsiders would come to campus (we are public property, open to all) to disrupt it. All without discussion with us.¹¹ By this time the disproportionate slaughter — we were soon to start describing it as genocidal — was already in full progress.

I teach in an increasingly ‘Red’ state. Arkansas, where I came in 2000 was very different, if always religiously conservative. Bill Clinton was leaving the White House; we had two Democratic senators and a tradition of liberal, if not always progressive, elected officials. Democrats, like Bill Clinton, were highlighting the middle ground; but so, to an extent, were the Republicans. Now we are a MAGA stronghold, competing with states like Florida and Mississippi to drive the culture wars that are now plaguing the United States.

Not all of this has to do with the Middle East or Palestine in particular; much of it is tied to issues of gendered identity, sexual preference, and the three words that have become taboo: ‘diversity, equity, and inclusion.’ Words like ‘queer,’ ‘sustainability’ and

¹¹ In November 2023 I contributed to the Verso Books blog *Palestine Uncensored: Diaries of Censorship* <https://www.versobooks.com/blogs/news/palestine-uncensored-diaries-of-censorship>. Mine is Testimonial 8 of 22.

'climate change' have been ordered erased from course and lecture titles. Courses that touch on slavery or the conquest of the American frontier may prove to be more controversial than mine.

But the Middle East is also at the core, in my state driven in part by the relationship between our governor, Sarah Huckabee Sanders, and her father, former preacher, later governor, currently US Ambassador to Israel, Mike Huckabee, an outspoken Evangelical Christian Zionist. A Jewish state within contrived historical boundaries representing a singular moment in antiquity, will pave the way for the Second Coming. What will then happen to the Jewish state, let alone the Jewish people, there, here, and everywhere, is of no particular concern. To a cynical Israeli state – and this goes way back to the post-1967 rise of the Zionist right and the Settler Movement – that is apparently of little concern.¹²

As a state employee working at a state-funded university, I face an increasing set of laws that prescribe and seek to proscribe what and how I can teach about the Middle East, Islam, Zionism, Jewish-Muslim and Jewish-Arab relations, and who I might turn to in order to enhance our knowledge. The so-called BDS Law requires any visiting scholar or lecturer coming from outside our system to sign a release stating that they do not support an economic boycott of Israel or divestment of state funds.¹³

A newer state law requires anyone contracting with the State of Arkansas to refer to the occupied West Bank, the internationally recognized designation, as Judea and Samaria, the terminology utilized by a specific political and religious orientation. This has not impacted us directly; I have not been ordered to change my course content or language, written or oral. However, in November, the Arkansas Bureau of Legislative Research, the official arm of our state legislature, requested the university to submit a number of syllabi related to Middle East studies – and the university complied, even after some of us refused.¹⁴

Finally, my state adheres to the controversial definition of antisemitism promoted by the International Holocaust Remembrance Alliance (IHRA), which essentially equates criticism of Israel, Israeli state policy, and Zionism (simplistically reduced to one essential idea) with antisemitic.¹⁵ The Jerusalem Declaration, signed by many scholars of the Middle East and Islamic World, of European history and the Holocaust, is a critical response to the IHRA definition of what constitutes antisemitism.¹⁶

¹² Some of this may change as a far-right, conspiracy-driven wing of the MAGA movement highlights Israeli and Jewish control over Donald Trump's White House. See Hitchens (2026).

¹³ The legislator who drafted and proposed the bill admitted to a reporter that he had never considered the measure as relating to academia. See Patel (2023).

¹⁴ As a matter of transparency, the two courses requested that I oversee, the History of the Modern Middle East and the History of Modern Palestine/Israel, both mid-level undergraduate surveys, I had not taught in many years. They were taught by graduate students and instructors under my direction, so the syllabi that the university submitted were not technically 'mine.' The number of Middle East-related syllabi seemed to have been somewhat randomly selected and to date there has been no direct communication from the state.

¹⁵ <https://holocaustremembrance.com/resources/working-definition-antisemitism>.

¹⁶ I am a signatory. See <https://jerusalemdeclaration.org/>. I also testified, in a virtual session on February 19, 2026, before the United States Commission on Civil Rights in a hearing on *Antisemitism on America's University and College Campuses*. I was allotted three minutes but allowed to submit a longer written statement. The final report is pending. I was only allowed live access to the session to which I had been assigned.

We have yet to have a serious discussion with our administrators about what constitutes hatred of a people and what constitutes a challenge to policies (even before the genocide) carried out by an ethno-state that claims to speak and act on behalf of – and to protect – an entire people. However, the perceived victims of one particular brand of racism have been elevated to a special protected status. Anti-Arab, anti-Palestinian, or anti-Muslim racism receives no such concern. This is, to be sure, a national trend. Speech has become a battleground, and those who determine policy, whether at the state level or on campuses like mine, know little of the history, politics or cultures of the Middle East.

Much of the federal government assault on academic freedom in the United States has been focused on elite institutions, both private and select state universities that have been marked by student activism, that have been singled out as spaces of discomfort to supporters of Israel, and that are major recipients of federal support for research in the sciences. Those of us who teach at less prominent public institutions, particularly in ‘Red’ states, are confronted instead with state-government generated legal statutes based upon specific language – and language restrictions – that may prove to be more difficult to challenge in the long run, in the classroom and in court.¹⁷

It certainly would make life easier if I stuck to Egypt and my colleague to Iraq in our Middle East survey courses.

References

- Ayalon, A. (2004). *Reading Palestine: Printing and literacy, 1900–1948*. University of Texas Press.
- Hirsch, D. (2025). Nutrition science, Palestinian food, and Jewish settlers’ acclimatization: The work of Moshe Wilbushewich. *International Journal of Middle East Studies*, 57(2), 313–332.
- Hitchens, A. (2026, April 13). No enemies to the right: How the internet fringe infiltrated Republican politics. *The New Yorker*, 52–63.
- Kabha, M., & Karlinsky, N. (2021). *The lost orchard: The Palestinian-Arab citrus industry, 1850–1950*. Syracuse University Press.
- Khalidi, W. (2006). *All that remains: The Palestinian villages occupied and depopulated by Israel in 1948*. Institute for Palestine Studies.
- Khalidi, R. (2021). *The hundred years’ war on Palestine: A history of settler colonialism and resistance, 1917–2017*. Metropolitan Books.
- Lockman, Z. (1996). *Comrades and enemies: Arab and Jewish workers in Palestine, 1906–1948*. University of California Press.
- Morris, B. (1989). *The birth of the Palestinian refugee problem, 1947–1949*. Cambridge University Press.

¹⁷ The Middle East Studies Association has recently inaugurated an Academic Freedom Initiative (<https://afi.mesana.org/>) to track threats to academic freedom. Categories include Title VI lawsuits and investigations, Congressional interference, employment retaliation, and event interference.

- Pappé, I. (2007). *The ethnic cleansing of Palestine*. Oneworld Publications.
- Patel, V. (2023, November 20). At University of Arkansas, a state law stifles pro-Palestinian speakers. *The New York Times*. <https://www.nytimes.com/2023/11/20/us/arkansas-thrall-bds-antisemitism.html>
- Seikaly, S. (2018). How I met my great-grandfather. *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, 38(1), 6–20.
- Shlaim, A. (1988). *Collusion across the Jordan: King Abdullah, the Zionist movement and the partition of Palestine*. Columbia University Press.
- Shlaim, A. (1995). The debate about 1948. *International Journal of Middle East Studies*, 27, 287–304.
- Shlaim, A. (2024). *Three Worlds: Memoirs of an Arab-Jew*. Oneworld Publications.
- Stanton, A. (2014). *This is Jerusalem calling: State radio in Mandate Palestine*. University of Texas Press.
- Tamari, S. (2008). *Mountain against the sea: Essays on Palestinian society and culture*. University of California Press.
- Thrall, N. (2024). *A day in the life of Abed Salama*. Metropolitan Books.

DOI desta publicação: <https://doi.org/10.34024/bszw3c20>.

Erich Fromm e *O medo da liberdade*: pensar com Freud contra Freud¹

Paul Zawadzki²

Tradução de Maria das Graças de Souza³

Resumo: Este artigo analisa o pensamento de Fromm por meio de *O medo da liberdade* (1941), obra maior que articula Psicanálise e Ciências Sociais. Mesmo assumindo a inspiração e a herança de Freud, Fromm critica a antropologia freudiana fundada na libido, conservando a noção de inconsciente, que ele reformula a partir do conceito de "caráter social". Prolongando as intuições do *Discurso da servidão voluntária*, de La Boétie, mostra como os indivíduos podem procurar fugir de sua liberdade de modernos, esclarecendo a atração pelos regimes totalitários como uma resposta à insegurança e ao sentimento de impotência. Substituindo a pulsão de morte segundo Freud pelo conceito de necrofilia, ele desenvolve uma concepção humanista do homem que se afeiçoa às possibilidades da autonomia, da criatividade e da emancipação.

Palavras-chave: Erich Fromm; *Medo da liberdade*; Psicanálise social; Servidão voluntária; Autoritarismo; Emancipação.

ERICH FROMM AND THE *ESCAPE FROM FREEDOM*: THINKING WITH FREUD AGAINST FREUD

Abstract: This article analyzes Fromm's thought through *Escape from Freedom* (1941), a major work that articulates Psychoanalysis and Social Sciences. While acknowledging Freud's inspiration and legacy, Fromm criticizes Freudian anthropology founded on libido, retaining the notion of the unconscious, which he reformulates based on the concept of "social character". Extending the intuitions of La Boétie's *Discourse on Voluntary Servitude*, he shows how individuals may seek to escape their modern freedom, clarifying the attraction to totalitarian regimes as a response to insecurity and feelings of powerlessness. Replacing Freud's death drive with the concept of necrophilia, he develops a humanist conception of man who is drawn to the possibilities of autonomy, creativity, and emancipation.

Keywords: Erich Fromm; *Fear of freedom*; Social psychoanalysis; Voluntary servitude; Authoritarianism; Emancipation.

¹ Artigo publicado originalmente como capítulo V do livro *Dialogues avec Freud. Psychanalyse et Sciences Sociales*, Paris, Hermann, 2024. Tradução e publicação autorizadas pelo autor. Mantivemos, na tradução, a mesma formatação do texto original, acrescentando apenas os resumos em português e inglês, e reunimos, no final, a bibliografia. Tradução de Maria das Graças Souza.

² Doutor em Ciência Política e professor da Universidade de Paris Panthéon-Sorbonne.

³ Livre-docente e professora titular da Universidade de São Paulo, aposentada em 2015. Pesquisadora na Cátedra Edward Saïd de Estudos da Contemporaneidade da Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP). E-mail: mgsouza@usp.br. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-8773-9347>.

Formado no freudismo no Instituto Psicanalítico de Berlim e profundamente marcado pelo ensino do sociólogo Alfred Weber, que havia dirigido sua tese em Heidelberg, Erich Fromm (1900-1980) é um entre aqueles que, na história do pensamento psicanalítico, vão mais longe no esforço de síntese nas Ciências Sociais. A partir de 1922, formado sobre os divãs de Frieda Reichmann, Hanns Sachs e Karl Landauer, praticando a psicanálise durante toda a sua vida, a partir de 1927, tematiza muito cedo o problema das relações entre Psicanálise e Sociologia⁴. Desde o primeiro número de *Zeitschrift für Sozialforschung*, revista do Instituto de Pesquisas Sociais de Frankfurt, ele se propõe a lançar pontes entre a psicanálise e o materialismo histórico⁵. A violência das críticas que lhe foram dirigidas anos mais tarde por Adorno e Marcuse quase faria esquecer o papel essencial que ele exerceu, como interlocutor privilegiado de Horkheimer, até a chegada de Adorno, em 1937⁶, nos primeiros esforços do *Instituto de Ciências Sociais de Frankfurt* para conciliar Freud e Marx⁷.

Recorrendo livremente a duas fontes, Fromm se expôs inevitavelmente aos raios de duas ortodoxias. É verdade que, além de sua crítica aos métodos burocráticos da organização freudiana internacional, sua revisão do freudismo — aprofundada nos Estados Unidos paralelamente ao trabalho de Karen Horney e Harry Sullivan, fundadores do Instituto de Psicanálise dos Estados Unidos —, afastou-o consideravelmente do paradigma psicanalítico clássico. Se nunca deixou de homenagear Freud pela fertilidade da teoria do inconsciente⁸, assim como pela vocação ética da psicanálise, ele acabou por rejeitar quase a totalidade da antropologia fundada sobre a libido e sobre o postulado das funções puramente repressivas da cultura⁹.

Raros são os estudiosos da psicanálise que prestam verdadeira homenagem à obra de Fromm. Entre eles, Paulo Roasen assinala a importância, na sua formação intelectual, em Harvard, nos meados dos anos 1950, de *O medo da liberdade*, que ele

⁴ "Psychoanalyse et sociologie" (1929), tradução de S. Kadar, *Le Coq-Héron*, n° 182/2005, p. 81-83.

⁵ "Über Methode und Aufgabe einer analytischer Sozialpsychologie", *Zeitschrift für Sozialforschung*, n° 1/1932, p. 28-54, tradução de J.-R. Ladmiral, "Méthode et fonction d'une psychologie sociale analytique", retomado em *Erich Fromm, La crise de la psychanalyse. Essais sur Freud, Marx et la psychologie sociale*, Paris, Anthropos, 1971.

⁶ Rainer Funk, "Erich Fromm: La psychanalyse de la société et son actualité", tradução de T. Simonelli, *Illusio*, n. 14/15, 2016, p. 341-365, disponível em www.thsimonelli.net/pdf/Rainer_%20Funk-Psychanalyse_Soci%C3%A9t%C3%A9.pdf

⁷ O que é destacado por Martin Jay, *L'imagination dialectique. L'École de Francfort, 1923-1950* (1973), tradução de E. E. Moreno e A. Spiquel, Paris, Payot, 1977, p. 112.

⁸ Em 1979, interrogado sobre o que restava fundamentalmente das descobertas de Freud, Fromm responde: "Hoje só resta o essencial: a descoberta do inconsciente", "Entretien d'Erich Fromm avec Gérard Khoury", in *Erich Fromm, Revoir Freud. Pour une autre approche en psychanalyse*, tradução de Gérard Khoury, Paris, Armand Colin, 2000, p. 161. Em uma carta de 14 de maio de 1971 a Martin Jay, ele esclarece: "Nunca abandonei o freudismo, a menos que se reduza Freud à teoria da libido... Creio que a grande conquista de Freud é sua concepção do inconsciente, com suas manifestações na neurose, nos sonhos etc., a noção de resistência, assim como sua concepção dinâmica do caráter. Creio que esses conceitos conservaram uma importância fundamental em toda a minha obra, e dizer que abandonei Freud porque abandonei a teoria da libido é uma afirmação por demais radical, que só tem sentido de um ponto de vista freudiano ortodoxo [...]. Sempre critiquei a ortodoxia freudiana e os métodos burocráticos da organização freudiana internacional, mas todo o meu trabalho teórico é fundado sobre o que constitui, na minha opinião, a contribuição essencial de Freud, exceto, bem entendido, a metapsicologia" (Citado por Martin Jay, *L'imagination dialectique*, op. cit., p. 113).

⁹ O que é assinalado por Leszek Kołakowski, *Główne nurty marksizmu*, 3ª parte, Londres, "Aneks", 1988, p. 1092.

compara, somente entre os livros psicanalíticos, a *Mal-estar na civilização*, de Freud¹⁰. Publicado em 1941, recentemente traduzido para o francês, *Escape from freedom*¹¹ (*O medo da liberdade*) é fruto de pesquisas levadas a cabo nos anos precedentes na Alemanha, na constelação do que ainda não se chamava “Escola de Frankfurt”. Como assinala o prefácio, ele não é senão uma parte “de um estudo mais vasto consagrado à estrutura do caráter do homem moderno e aos problemas da interação entre os fatores psicológicos e sociológicos”. Ele marca também um momento crucial na autonomização de sua obra, já que, segundo ele mesmo admite, foi a partir de 1941 que “tentou formular uma nova teoria das pulsões e das paixões que motivam o comportamento humano”¹².

Um dos aspectos da querela com a tradição freudiana de obediência estrita está relacionado à articulação, na verdade, sempre problemática nas Ciências Humanas, entre o variável e o imutável, o dinâmico e o estático¹³. A sociologia psicanalítica, cujos contornos ele tentou tornar mais precisos pela superação, ou melhor, pela fecundação mútua do pensamento freudiano e da sociologia, se propõe a “compreender a estrutura pulsional de um grupo, sua atitude libidinal em grande parte inconsciente, em larga medida a partir da sua estrutura socioeconômica”¹⁴. Se admitimos que o desenvolvimento pulsional é determinado pelas relações familiares, a família, por sua vez, “é o produto de uma estrutura social determinada”¹⁵. Isso significa afirmar o caráter variável da libido individual, historicamente modelada pelas condições sociais. O procedimento de Fromm repousa, assim, na ideia do caráter modificável do aparelho pulsional sob a ação de fatores sociais¹⁶. Se o seguimos, “os fenômenos psicossociológicos devem ser compreendidos como processos de adaptação ativa e passiva do aparelho pulsional à situação econômica e social”¹⁷.

Na ausência de uma estrutura pulsional fixa, a noção de inconsciente é preservada, mas amplamente reformulada. Segundo Rainer Funk, seu biógrafo, Fromm descobre “uma outra via para compreender o inconsciente”, solidária de uma concepção de início social e relacional do indivíduo mergulhado numa situação econômica, social e

¹⁰ Esse texto não somente foi central para a formação profissional da minha geração de estudantes de política, como também exerceu uma imensa influência sobre a Sociologia, a Antropologia e a Psicologia clínica. Paul Roazen, “La place d’Erich Fromm aujourd’hui et sa *Peur de la liberté*”, tradução de L. E. Praz de Oliveira, revista por J. Dupont, *Le Coq-Héron*, n. 182, 2005, p. 98.

¹¹ *Escape from freedom* (1941), New York, H. Holt & C^{ie}, 1994. Aqui citaremos a versão e a paginação dessa edição. Assinalamos que o livro foi retraduzido por Lucie Erhardt e Séverine Mayol, e publicado sob o título *La peur de la liberté*, Lyon, Paragon, 2010, reedição Les Belles Lettres, 2021.

¹² Erich Fromm. *Revoir Freud*, *op. cit.*, p. 35.

¹³ Por analogia com a concepção ainda estática (e não dinâmica) da história que Cassirer identifica em Maquiavel, para quem “todos os povos sempre foram animados pelos mesmos desejos, pelas mesmas paixões” (*Discurso sobre a primeira década de Tito Lívio*, citado por Cassirer em *Le mythe de l’État*, tradução de Vergely, Paris, Gallimard, 1993 (1946), p. 176. “Pensamos que a história nunca se repete; mas ele pensava que ela sempre se repete”, acrescenta Cassirer. No mesmo sentido, por referência a Maquiavel, Mar Bloch, *Apologie pour l’histoire ou métier d’historien*, nova edição, Etienne Bloch, prefácio de Le Goff, Paris, Armand Colin, 1997, reedição de 2002, p. 63. Antes de voltar a Freud, no final dos anos de 1930, Horkheimer havia igualmente discutido este ponto em Maquiavel: “É falso afirmar que os tempos mudam, a natureza do homem permanece a mesma” (*Les débuts de la philosophie bourgeoise de l’histoire* [1930], tradução de D. Authier, Paris, Payot, coleção “Petite Bibliothèque Payot”, 1980, p. 40).

¹⁴ “Méthode et fonction d’une psychologie sociale analytique”, *op. cit.*, p. 204 (traduction légèrement modifiée).

¹⁵ *Ibid.*, p. 205.

¹⁶ *Ibid.*, p. 211.

¹⁷ *Ibid.*, p. 212.

cultural¹⁸. Fromm apreende essa inconsciente social principalmente por meio do conceito de “caráter social”, “do qual se pode dizer que constituía “o elo que faltava entre marxismo e psicanálise¹⁹”. A ambição dessa “caracterologia psicanalítica” (Fromm) é, assim, pensar um novo tipo de mediação entre estruturas da situação socio-histórica e psiquismo do indivíduo. Compreende-se que aqueles sociólogos que tentaram extrair recursos da psicanálise ao mesmo tempo em que recusavam em geral a autonomia do psiquismo voltaram-se com frequência para Fromm e mais amplamente para a corrente da psicanálise chamada revisionista²⁰.

As páginas que se seguem repousam sobre uma releitura seletiva de *La peur de la liberté*. Elaborado no contexto do nazismo, esse clássico conserva uma grande parte de pertinência após o colapso dos totalitarismos. Ele coloca, no coração do enigma, a vontade de certos indivíduos de escapar de sua liberdade de sujeito, o que conduz o autor para a análise mais ampla da condição humana na modernidade. Três eixos permitem fazer sobressair a originalidade da abordagem de Fromm e a contribuição de seu questionamento. O primeiro diz respeito ao humanismo da antropologia psicanalítica de Fromm, sua concepção da subjetividade e da autonomia²¹, assim como a presença subterrânea da hipótese de La Boétie em seu questionamento²². Dado que a “principal tese da psicanálise humanista repousa sobre a ideia de que as paixões fundamentais do homem não são enraizadas nessas necessidades instintivas, mas na condição específica da existência humana, na necessidade de encontrar uma nova relação do homem com a natureza²³”. O segundo eixo explicita a maneira pela qual Fromm concebe o ineditismo da condição moderna e certos aspectos do mal-estar do indivíduo aos quais ela dá especificamente origem. Os fanatismos do século XX procedem amplamente disso. Com o terceiro eixo, veremos a maneira seletiva como a análise dos mecanismos se abre sobre as noções de destrutividade e de necrofilia, elaboradas nas obras posteriores. Fromm critica então “talvez a mais revolucionária noção de Freud²⁴, ou seja, a pulsão de morte²⁵”.

¹⁸ Rainer Funk, “Le rôle d'Erich Fromm dans la fondation de l'IFPS”, *Le Coq-Héron*, n° 182/2005, p. 20.

¹⁹ Jan Spurr, “Le caractère social: le chaînon manquant entre marxisme et psychanalyse?”, *Revue du MAUSS*, n° 2, 2011, p. 287-307. Do mesmo autor: *Du caractère social*, Lyon, Parangon, 2007.

²⁰ Para citar apenas os que mencionamos na introdução desta obra, Roger Bastide, *Sociologie et psychanalyse* (1950), Paris, PUF, “Quadrige”, 1955, p. 106-114; Georges Friedmann, “Psychanalyse et sociologie, esquisse d'une introduction à quelques problèmes actuels”, *Bulletin de psychologie*, n° 1/1956, p. 16-19.

²¹ O que o separa muito rapidamente de Horkheimer, cf. Katia Genel, *Autorité et émancipation. Horkheimer et la Théorie critique*, Paris, Payot, p. 165.

²² Miguel Abensour sugere que “a hipótese da servidão voluntária, longe de ser uma exceção, não teria deixado de assombrar a filosofia política moderna”. Ele evoca sua “presença mais ou menos subterrânea”, cf. “Du bon usage de l'hypothèse de la servitude volontaire?”, *Réfractations*, n° 17/2006, retomado em *La Boétie, prophète de la liberté*, Paris, Sens & Tonka, 2018, p. 12.

²³ “[...] the main thesis of humanistic psychoanalysis: that the basic passions of man are not rooted in his instinctive needs, but in the specific conditions of human existence, in the need to find a new relatedness to man and nature after having lost the primary relatedness of the pre-human stage” (Erich Fromm, prefácio a *The sane society* (1955), ed. ampl., Londres, Routledge & Kegan Paul, 2008, p. xi. Ele esclarece que essa perspectiva marca a continuidade de seu pensamento desde *Escape from freedom*.

²⁴ Paul-Laurent Assoun, *Le vocabulaire de Freud*, Paris, Ellipses, 2002, p. 56. Freud introduz a noção de “pulsão de morte” (Todestrieb) logo após a Primeira Guerra Mundial em *Au-delà du principe de plaisir* (1920), tradução de J. Laplanche e J.-B. Pontalis, prefácio de Elise Pestre, Paris, Payot, col. “Petite Bibliothèque Payot”, 2010.

²⁵ O que alimenta a distância durável dos freudianos de estrita obediência em relação a Fromm, a despeito do fato assinalado por André Green de que, a partir das críticas endereçadas pelos sucessores de Freud ao conceito de pulsão de morte, “nenhum dos sistemas teóricos pós-freudianos retoma por sua conta a letra da teoria freudiana”, cf. *Le travail du négatif*, Paris, Minuit, 1993, citado por Sophie Mendelsohn, “Refuser la

O questionamento de Fromm: a presença subterrânea da hipótese de La Boétie

Sob reserva de um inventário sistemático, Fromm nunca cita La Boétie. Contudo, a despeito de tudo o que distingue os dois tipos de pensamento, *Escape from freedom* tem lugar no espaço intelectual aberto por *Discurso da servidão voluntária*. A alguns séculos de distância, a obra participa de uma mesma inversão da teoria clássica da dominação, atenta somente à *libido dominandi* dos príncipes²⁶. Os dois textos compartilham um mesmo enigma insuportável que, na linguagem de Fromm, está ligado à “atração pelo fascismo”²⁷ lá onde La Boétie se dava por tarefa compreender por que “um milhão de homens”, longe de estar “constrangidos por uma força maior”, parecem “encantados e enfeitiçados pelo nome de um só”²⁸. É esse deslocamento inaugural do olhar sobre a dominação que conduz Fromm a questionar o fato de que “milhões de alemães tenham enunciado à liberdade com o mesmo entusiasmo com que seus pais haviam lutado por ela; que, em vez de querer a liberdade, buscavam os meios para fugir dela”²⁹. Citando *Os irmãos Karamazov*, de Dostoiévski, ele evoca esse indivíduo que não tem necessidade mais premente do que a de “encontrar alguém aos pés de quem depositar, tão depressa quanto possível, esse dom da liberdade com o qual, criatura infortunada, ele nasceu”³⁰.

Uma mesma suspeita permeia os dois textos: mais forte do que a perda da liberdade, haveria um ganho de servidão? “Há uma satisfação escondida na submissão”³¹? É isso que Fromm se pergunta, fazendo eco a La Boétie que, a propósito dos tiranetes e subtiranetes que desejam entrar na corrente ininterrupta da tirania, escrevia, ao vê-los servindo tão livremente e de tão boa vontade, “dir-se-ia não tanto que perderam sua liberdade, mas que ganharam sua servidão”³². Questão tão desconfortável quanto incontornável, já que, da experiência das dominações totalitárias até, por exemplo, a apatia da sociedade russa contemporânea³³, constata-se que as tiranias mais opressivas não repousam somente na força das baionetas. Segundo a expressão de Claude Lefort, “há um movimento que vem do alto, e um movimento que vem de baixo”³⁴.

Como conceber esse movimento que vem de baixo? A contribuição específica de Fromm é inseparável de seu humanismo, criticado com frequência³⁵, mesmo quando ele organiza seu pensamento e até as críticas que faz ao freudismo ortodoxo. Lendo Fromm, teríamos o direito de perguntar se a atração pela submissão revela algo

pulsion de mort... ou pas”, in Monique David-Ménard, Beatriz Santos (dir.), *Pulsion de mort. Destruction et créations*, Paris, Hermann, 2023, p. 109.

²⁶ Miguel Abensour, *op. cit.*, p. 25. Ver também Miguel Abensour, *La communauté politique des “tous uns”*, entretiens avec Michel Enaudeau, Paris, Les Belles Lettres, 2014, p. 103.

²⁷ *Escape*, p. 5.

²⁸ *Le discours de la servitude volontaire*, texto estabelecido por P. Léonard, Paris, Payot, 1985, p. 105.

²⁹ *Escape*, p. 3.

³⁰ *Ibid.*, p. 150.

³¹ *Ibid.*, p. 5.

³² *Le discours de la servitude volontaire*, *op. cit.*, p. 125 (ortografia modificada).

³³ “O que a Rússia teme não é a OTAN, é a liberdade”, dizia recentemente Oleksandra Matvichuk, prêmio Nobel da Paz, *Le Monde* de 24 de fevereiro de 2023.

³⁴ Claude Lefort, “Entretien avec Gérard Rabinovitch”, *Traces*, n° 7/1983, p. 16.

³⁵ Por exemplo, Gérard Rabinovitch atribui a Fromm a qualidade de “precursor”, mas julga que ele “permanece comprometido com um psicologismo edificante” (*De la destructivité humaine*, Paris, PUF, 2009, p. 103, n° 1).

constitutivo da natureza humana. Existiria uma variante antropológica ou, na linguagem do século XVIII, uma inclinação para a servidão, como sugerem certos trabalhos de psicologia social, tais como as experiências de Stanley Milgram? Espantosamente, Hannah Arendt parece acreditar numa tal perspectiva:

[...] se nós nos referimos à nossa experiência no assunto, poderemos constatar que o instinto de submissão, um ardente desejo de se deixar dirigir e obedecer a um homem forte, tem, na psicologia do homem, um lugar pelo menos tão importante quanto a vontade de potência e, de um ponto de vista político, talvez mais significativo³⁶.

Contudo, por mais sugestivas que sejam essas conjecturas, nem La Boétie nem Fromm afirmam isso. Eles sustentam mesmo o contrário. Segundo La Boétie, a servidão apenas “desnatura o homem”³⁷. Para Fromm, a vontade de escapar da liberdade não exprime em nada a espontaneidade ou a criatividade do indivíduo, mas conduz à desintegração de seu próprio eu³⁸.

Antes de examinar quais contextos e mecanismos conduzem o homem a buscar ativamente a submissão, esclarecemos que, em seus textos de maturidade, Fromm concebe a liberdade do ser humano como uma “capacidade de escolher entre as possibilidades reais (alternativas) que lhe são oferecidas”³⁹. Nem total nem absoluta, contudo, irredutível, essa liberdade é situada, o que aproxima Fromm da filosofia de Karl Jaspers, cujos cursos, aliás, ele frequentou. Para ele, esse *alternativismo* tem origem na Bíblia hebraica⁴⁰ e Fromm se esforça obstinadamente para encontrá-lo nos autores com os quais forja sua crítica da alienação, quer se trate de Espinosa⁴¹, do jovem Marx⁴² ou de Freud. Neles, encontra principalmente a tomada de consciência como condição de libertação, ou ainda a busca dos verdadeiros motivos da ação, para além das racionalizações, mas não o causalismo. Com uma notável constância, ele se dedica a preservar a possibilidade teórica de duas orientações ideal-típicas: de um lado, a liberdade positiva que passa pelo trabalho criador, pelo amor, pelo vínculo com os outros, com o mundo e com a natureza. Do outro, o abandono da liberdade, que leva à renúncia à integridade e à individualidade do eu.

³⁶ Hannah Arendt, “Sur la violence” (1969), *Du mensonge à la violence*, tradução de G. Durand, retomado em *L’humaine condition*, edição de Philippe Raynaud, Paris, Gallimard, “Quarto”, 2012, p. 938-939.

³⁷ *Le discours de la servitude volontaire*, *op. cit.*, p. 122.

³⁸ *Escape*, p. 21.

³⁹ Liberté, déterminisme et nn”, in *Le coeur de l’homme* (1964), tradução de S. Laroche, Paris, Payot, 1991, p. 204 e seguintes.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 211, nota 18. Em *Escape from freedom*, Fromm faz apelo ao mito bíblico da expulsão do Paraíso que “identifica os inícios da história humana com um ato de escolha” (p. 33). Ver também Erich Fromm, *Vous serez comme des dieux. Une interprétation radicale de l’Ancien Testament et sa tradition* (1966), Bruxelles, Complexe, 1975, p. 107. De todos os autores ligados à constelação de Frankfurt, Fromm é provavelmente aquele para quem a judeidade permanece não somente uma memória e uma fidelidade, mas também um ponto de apoio vivo. Nela ele busca conceitos importantes, por exemplo, “o endurecimento do coração” (do faraó) para sua reflexão psicanalítica.

⁴¹ Em uma leitura que seria próxima daquela, atípica, de um especialista em Espinosa como Robert Misrahi, que insiste mais no desejo da alegria como essência do homem do que no determinismo. Notemos de passagem que La Boétie é uma “leitura constante” para R. Misrahi, cf. *L’existence comme itinéraire, entretiens avec Véronique Verdier*, Paris, Le Bord de l’Eau, 2012, p. 54.

⁴² Erich Fromm, *La conception de l’homme chez Marx* (1961), tradução de M. Matignon, Paris, Payot & Rivages, 2010. O Marx humanista que Fromm retém é herdeiro da tradição do individualismo da Renascença; tem como fim “a emancipação espiritual do indivíduo” (p. 14). Para esse Marx, “A história é a realização do homem por si mesmo, graças ao seu trabalho e à sua produção” (p. 43).

O mais longe possível dos filósofos deterministas, Fromm situa *La peur de la liberté* sob três destaques. Um de Thomas Jefferson: “Assim nada é mais imutável do que os direitos inerentes e inalienáveis do homem”. O outro, talmúdico, extraído de *Pirke Avot*: “Se não sou por mim, quem o será? Se sou somente para mim, quem sou? E se não agora, quando?”. E sobretudo uma longa passagem do célebre *Discurso da dignidade humana*, de Pico della Mirandola, fundador do humanismo, cuja concepção da liberdade humana (não sendo nada, o homem pode se tornar tudo) foi desenvolvida por Rousseau ou Kant: “Poderás degenerar em forças inferiores que são bestiais: poderás, por decisão de teu espírito, te regenerar em formas superiores que são divinas⁴³. Na esteira direta dessa tradição – ele será criticado por recair no idealismo – ele recusa toda concepção do homem como “substância ou estrutura fixa com qualidades intrínsecas⁴⁴”. Desde as primeiras páginas de *O medo da liberdade*, ele esclarece a antropologia sobre a qual se articula sua psicologia social: “a natureza humana não é uma soma de pulsões biológicas inatas e fixas, nem uma sombra sem vida de modelos culturais aos quais ela se adapta sem atritos⁴⁵”.

Como na antropologia de Rousseau, a liberdade humana se abre sobre a historicidade individual e coletiva, autorizando tanto o progresso quanto a regressão. Lá onde Freud insiste sobre a dimensão repressiva da cultura e sobre sua necessária função de recalque, Fromm equilibra essa perspectiva pelo destaque de sua “função criadora”, numa perspectiva de reavaliação da ação humana que faz pensar na filosofia *da instituição imaginária da sociedade*, de Cornelius Castoriadis, cuja ponta crítica visava mais Marx do que Freud. “A natureza humana, suas paixões, assim como seus medos, são produto da cultura”, e cabe à psicologia social, tal como Fromm a concebe, “compreender esse processo de criação humana na história⁴⁶”.

De La Boétie a Fromm, passando por Kant e seu opúsculo sobre *a Aufklärung* (Les lumières), é uma mesma forma de questionamento que desnaturaliza a servidão. Pois é apenas sob a condição de partir de uma antropologia do homem como liberdade que a submissão aparece como enigmática. Não sendo subsumida a nenhuma necessidade, a renúncia de si só acontece ao final de um processo de despossessão que resta decifrar. Trata-se de elucidar a instituição social ou a historicidade de um desejo “contra a natureza”.

Longe da Escola de Frankfurt, essa tradição de pensamento e esse questionamento se atualizam contra o nazismo entre os filósofos como Ernst Cassirer ou Karl Jaspers, singularmente impressionados pelas condutas escapistas de renúncia à autonomia. Obrigado a se exilar nos anos de 1930, Cassirer, grande continuador da *Aufklärung*, teve de reconhecer o poder dos mitos: “a liberdade é com frequência considerada mais como um fardo do que como um privilégio, tanto na vida individual quanto na coletiva. Assim que precisam enfrentar condições difíceis, os homens têm

⁴³ Giovanni Pico della Mirandola, *De la dignité de l'homme*, tradução de Y. Hersant, Paris, edição de l'Éclat, 1993, 2005, p. 9. Nesse filão, Fromm avança que “as forças arcaicas que representam a obscuridade são inconscientes, mas o homem, não importa em qual cultura, tem todas as potencialidades; ele é o homem arcaico, o animal predador, o canibal, o idólatra, e ele é dotado de razão, de amor, de justiça”, cf. “Humanisme et psychanalyse” (1963), tradução de E. Brabant, *Le Coq-Héron*, nº 182/2005, p. 96.

⁴⁴ *Revoir Freud*, p. 35, e ele acrescenta: “A essência do homem é a dicotomia que lhe é própria. Ou seja, a oposição entre ser incluído na natureza e estar sujeito a todas as suas leis, e ao mesmo tempo transcender a natureza, porque o homem, e só ele, é consciente de si mesmo e de sua existência”.

⁴⁵ *Escape*, p. 20.

⁴⁶ *Escape*, p. 11.

tendência a querer se livrar de tal fardo. É aí que o Estado totalitário e o mito entram em cena⁴⁷. Em sua última grande obra, ele foi forçado a constatar que “o homem moderno, apesar de seu dinamismo, e talvez por causa dele, não havia realmente superado sua condição de selvagem” e que “regredia facilmente a um mesmo estado de submissão⁴⁸”. Observando a adesão entusiasta aos mitos políticos, manifestava um sentimento de escândalo comparável ao de Horkheimer e Adorno – que, já na introdução de *Dialética da razão* (1944), questionavam, com uma cólera um tanto aristocrática, a “misteriosa disposição das massas em se deixar fascinar por qualquer despotismo” –, vendo que tantos homens “educados, inteligentes, honestos e leais abandonarem de repente o maior dos privilégios humanos. Vê-se que eles deixaram de ser agentes livres e pessoais⁴⁹”. Alguns anos antes, nas páginas espantosamente próximas das análises ulteriores de Fromm, Karl Jaspers escrevia:

Apesar de tudo, o homem não pode renunciar a si mesmo. Portador de liberdade, ou realiza verdadeiramente sua possibilidade, ou a perverte, condenando-se assim a perder o seu repouso. Estabelecido nessa perversão, ele perde toda a transparência, até em seu ser mais íntimo. Sua vida não é mais do que fachada, formalismo, convenção. Nesse estado de perversão, o homem se volta contra a liberdade. Em seu amor escondido pelo ser que era enquanto possibilidade, ele se vê acuado a provocar sua ruína em todo lugar em que o encontrar⁵⁰.

A condição moderna

Em seu testamento intelectual, Cassirer deseja voltar à “análise do termo ‘liberdade’, que é um dos termos mais obscuros e ambíguos que existem, não somente na linguagem filosófica, mas também na linguagem política⁵¹”. Fromm, à sua maneira, também contribui para essa análise, desta vez ao focalizar “a significação filosófica do fascismo e o sentido da liberdade, seja nos sistemas autoritários, seja na democracia⁵²”. Nessa perspectiva, ele extrai as condições socio-históricas particulares nas quais os indivíduos podem desejar escapar de sua liberdade. Para pensar os mecanismos de fuga que com tanta frequência chocaram certos contemporâneos do nazismo, ele se apoia sobre uma vasta genealogia da destradicionalização e do advento do individualismo moderno. Enquanto Freud, ao examinar a atualidade da violência, vai diretamente à identificação de traços constantes da natureza humana, servindo-se como apoio de proposições universalizantes⁵³, segundo o juízo determinante (no

⁴⁷ Ernst Cassirer, *Le mythe de l'État* (1946), tradução de B. Vergely, Paris, Gallimard, 1993, p. 388-389.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 385.

⁴⁹ Ernst Cassirer, *Le mythe...*, *op. cit.*, p. 386. No mesmo momento, a queda da individualidade e da autonomia é tematizada por Max Horkheimer, *L'Éclipse de la raison* (1947), tradução de J. Debouzy, Paris, Payot, 1974, p. 137 e seguintes.

⁵⁰ Karl Jaspers, *La situation spirituelle de notre époque* (1930), tradução de W. Biémele e J. Ladrière, Paris, Desclée de Brouwer, 1952, p. 197; ver também sua *Philosophie* (1931), tradução de J. Hersch, Paris, Springer-Verlag, 1986, 4ª seção, “Fuite devant la liberté”, p. 407.

⁵¹ *Le mythe de l'État*, *op. cit.*, p. 386-387.

⁵² *Escape*, p. 135.

⁵³ Em *Zeitgemäßes über Krieg und Tod* (*Considerações atuais sobre a guerra e a morte*), 1915, tradução de J. Altounian et al., Paris, PUF, 1988, Freud afirma que “é precisamente o acento posto sobre o comando: não matarás, que nos dá a certeza de que descendemos de uma linhagem infinitamente longa de assassinos que tinham no sangue o prazer-desejo de assassinato, como nós mesmos ainda”. Ele conclui uma página depois: “Somos, portanto, nós mesmos, se julgarmos por nossas moções de desejo inconscientes, como homens originários de um bando de assassinos” (p. 153-154).

sentido kantiano), Fromm, insatisfeito com a interpretação freudiana da história que postula a invariabilidade do ser humano e de suas pulsões, parte da situação singular da modernidade, ao mesmo tempo emancipadora e portadora de novas alienações.

Para identificar o que há de novo, recorre em particular às perspectivas tocquevillo-weberianas, dois autores que, tanto pelo seu método como pela sua temática, têm prestado atenção central ao indivíduo. Tocqueville nunca é citado em *O medo da liberdade*, mas sua inspiração é manifesta nas passagens que concernem ao conformismo, ao reino da opinião, ao sentimento de similitude ligado à igualização das condições ou, ainda, à experiência da solidão⁵⁴. No embasamento weberiano, é explícita na importância dada à Reforma, ao capitalismo e, mais amplamente, ao desencantamento do mundo. Acrescenta-se a isso, em afinidade com a Escola de Frankfurt, a análise marxista da alienação pela economia: nas condições do capitalismo contemporâneo, “o homem não vende apenas mercadorias, ele se vende a si mesmo e se percebe como uma mercadoria⁵⁵”.

Na esteira de Tocqueville, Marx e Weber, Fromm extrai, pois, uma condição moderna ambivalente, mostrando como, do interior das sociedades afetadas por dinâmicas do individualismo, do capitalismo e do desencantamento do mundo, surgem dinâmicas de despossessão. Note-se que Fromm não é um autor trágico. Esse traço de pensamento, que ele talvez compartilhe com Elias, afasta-o tanto do pessimismo antropológico freudiano – voltaremos a isso – quanto daquele tardio, de Horkheimer e Adorno⁵⁶. Como apontou Katia Genel, a propósito das posições inicialmente próximas de Fromm e Horkheimer, “enquanto Horkheimer retorna a Freud e toma distância de Marx, Fromm faz o caminho inverso, desde os ensaios dos meados dos anos de 1930, que culmina com *Escape from freedom*⁵⁷”. Embora em geral se assinale seu afastamento da primeira teoria de Frankfurt, suas análises permanecem invariavelmente focadas no projeto de emancipação e na crítica da alienação. Mais amplamente, seu apreço pelo universalismo do humanismo moderno levado pela *Aufklärung* permaneceu constante tanto em sua obra quanto em sua prática de analista, que não cessou de pensar que, se existência humana e liberdade estão ligadas, a realização da natureza humana e de suas potencialidades é possível⁵⁸.

⁵⁴ *Escape*, p. 98-99.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 119.

⁵⁶ Sobre as diferentes filosofias da história engajadas aqui, cf. Laurent Martin, “Le pessimisme culturel. Civilisation et barbarie chez Freud, Elias, Adorno et Horkheimer”, in Laurent Martin, Alexandre Escudier, *Histoires universelles et philosophies de l'histoire: de l'origine du monde à la fin des temps*, Paris, Presses de Science Po, p.117-133.

⁵⁷ Katia Genel, *Autorité et émancipation...*, op. cit., p. 182.

⁵⁸ Pensamos que é preciso inverter a proposição de Elisabeth Roudinesco e Michel Plon, segundo a qual Fromm “contestou radicalmente o universalismo freudiano e a filosofia das Luzes em nome de um relativismo cultural”, “Fromm Erich (1900-1980)”, *Dictionnaire de la psychanalyse*, Paris, Fayard, 1997, p. 367. Ao contrário, Fromm elogia Freud por ter posto em prática a ideia humanista de Goethe (“Os homens trazem em si não somente sua própria personalidade, mas também toda a humanidade, acompanhada do conjunto de suas possibilidades”). Segundo Fromm, “a psicanálise (ou seja, a tentativa de compreender o que é inconsciente no outro) pressupõe que aquilo que encontramos no inconsciente de um terceiro está vivo em nós”. Cf. “L’humanisme en tant que philosophie globale de l’homme” (1966), in *De la désobéissance et autres essais*, tradução de Théo Carlier, Paris, Robert Laffont, 1983, p. 69. Além disso, Fromm critica explicitamente “a posição relativista de Freud, que supõe que a psicologia pode nos ajudar a compreender as motivações dos julgamentos de valores, mas não sua validade”. Ele salienta, entretanto, que o relativismo freudiano, que se exprime principalmente em sua teoria do superego, não é consequente, nem que seja em razão da convicção freudiana segundo a qual o homem deve tender à verdade, e que a realização desse fim é

Ao enfatizar a capacidade do homem de escolher entre possibilidades reais que lhe são oferecidas, a antropologia filosófica de Fromm o afasta das visões deterministas da necessidade histórica. A condição dos modernos permanece, como em Jaspers, estruturada por alternativas:

À medida que conquista sua liberdade, desvencilhando-se da unicidade originária com a natureza, à medida que se constitui como indivíduo, o homem se encontra situado entre duas escolhas: ou alcançará a união com o mundo na espontaneidade do amor e do trabalho produtor, ou buscará sua segurança na construção de um vínculo que passará pela perda de sua liberdade e pela desintegração de seu próprio eu⁵⁹.

A despeito do afresco macro-histórico que abre *O medo da liberdade*, a atenção constante que Fromm dedica ao indivíduo o afasta das facilidades enganosas do holismo metodológico⁶⁰ e vem moderar seu historicismo. “O homem não é somente feito pela história, a história é feita pelo homem”⁶¹. Nesse sentido, a psicanálise humanista lhe permite manter-se a distância tanto da compreensão freudiana da história quanto das abordagens behavioristas, culturalistas ou sociologistas⁶². Ele recusa, em geral, as abordagens que veem no indivíduo apenas um ser desprovido daquilo que se chamaria de agentividade⁶³, flutuando sobre as ondas da história, da cultura e da sociedade, esforçando-se para melhor se adaptar.

Sobre o último ponto, as críticas de Adorno endereçadas ao revisionismo de Karen Horney, mais do que ao de Fromm, erram o alvo quando tratam do conformismo de sua suposta visada de adaptação social⁶⁴. Em *Escape from freedom*, Fromm tem o cuidado de distinguir os dois conceitos de saúde e de normalidade: o primeiro exprime o ponto de vista da sociedade e de suas necessidades; o segundo, o dos valores e normas relativas às finalidades da existência individual (*Escape*, p. 137). Sem excluir, *a priori*, que os dois pontos de vista possam idealmente coincidir, ele conclui:

[...] a pessoa normal, em termos de boa adaptação, frequentemente tem uma saúde pior do que a pessoa neurótica [...]. Ela só é, com frequência, bem adaptada ao preço de uma renúncia ao seu próprio eu, realizada para se conformar mais ou menos ao que se espera

atingível porque o homem é dotado de razão, cf. *Man for Himself. An Inquiry into the Psychology of Ethics*, New York, Rinehart and C^{ie}, 1947, p. 34-35.

⁵⁹ *Escape*, p. 21.

⁶⁰ “Todo grupo é constituído de indivíduos e somente de indivíduos. Por essa razão, os mecanismos psicológicos que encontramos no seio de um grupo não podem ser senão aqueles que vemos operar nos indivíduos. [...] E se nossa análise dos fenômenos sociopsicológicos não for baseada em um estudo detalhado do comportamento individual, ela careceria de empirismo e, por isso mesmo, de validade” (*Escape*, p. 136).

⁶¹ *Escape*, p. 11-12.

⁶² “Assim, o ponto de vista apresentado no livro difere daquele de Freud na medida em que está largamente em desacordo com a interpretação freudiana da história como resultado de forças psicológicas que, elas mesmas, não são socialmente condicionadas. Ela está, do mesmo modo, em desacordo com as teorias que negligenciam o papel do fator humano como um dos elementos dinâmicos do processo social. Essa crítica não é somente dirigida contra as teorias sociológicas que visam explicitamente eliminar os problemas psicológicos da sociologia (como a de Durkheim e sua escola), mas também contra as teorias que são mais ou menos tingidas de psicologia behaviorista” (*Escape*, p. 12).

⁶³ Na linguagem mais clássica da antropologia de Rousseau, “a natureza faz tudo sozinha nas operações do animal, ao passo que o homem concorre para as suas na qualidade de agente livre” (*Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, 1754, edição de J. Starobinski, Paris, Gallimard, “Folio”, 1999, p. 71).

⁶⁴ Theodor W. Adorno, *La psychanalyse révisée* (conferência proferida em 21 de abril de 1946 sob o título “Social Science and sociological tendencies in Psychoanalysis” e publicada em 1972 sob o título *Die revidierte Psychoanalyse*), seguido de Jaques le Rider, *L’allié incommode*, Paris, l’Olivier, 2007, p. 29.

delas. Toda autêntica individualidade e espontaneidade podem então ser perdidas. Inversamente, pode-se caracterizar o neurótico como aquele que não está pronto para perder completamente o combate por seu próprio eu⁶⁵.

Essa compreensão do normal e do patológico permaneceu constante nas análises de Fromm até o fim de sua vida⁶⁶. Contrariamente ao que Adorno deixa a entender, Fromm não cessa de lembrar a vocação crítica de Marx e de Freud e toma distância explicitamente em relação ao papel adaptativo que a sociedade industrial atribui à psicanálise, muito frequentemente com seu consentimento⁶⁷. À luz desses textos, é verdade que posteriores a 1946, mas exprimindo uma orientação estável da antropologia psicanalítica de Fromm, é difícil compreender que Adorno possa concluir sua acusação contra os revisionistas por meio deste contrassenso:

Nas suas mãos, a teoria freudiana se transforma em um meio suplementar de integrar as moções psíquicas ao *status quo* social. Eles fazem da análise do inconsciente uma parte da cultura de massa industrializada; de um instrumento a serviço das Luzes, um instrumento que sirva para dar a ilusão de que a sociedade e o indivíduo, bem como a adaptação à realidade todo-poderosa, coincidem.

Necrofilia e destrutividade

Entre as contribuições essenciais de Fromm para a análise das patologias políticas e sociais do século XX, análise que geralmente passa por uma *caracterologia* da qual falamos muito pouco⁶⁸, gostaríamos de reter de maneira seletiva o que ele chama de *mecanismos de fuga*, pois as dinâmicas “escapistas” exercem um papel crucial desde o século XX. Não se trata apenas de o fato de sua caracterização da natureza inédita da modernidade recorrer ao referencial weberiano. É que *O medo da liberdade* desenvolve uma reflexão em afinidade com uma das intuições mais interessantes do sociólogo para a compreensão das novas formas de fanatismo. Weber

⁶⁵ *Escape*, p. 138.

⁶⁶ Ver, por exemplo, “Politique et psychanalyse” (1931) retomado em *Le freudomarxisme. Inconscient et lutte des classes. Une révolution inachevée*, introdução, tradução e notas de Jean-Marie Brohm, Alboussière, QS ?, 2023, p. 172. Ele mantém esse ponto de vista na entrevista concedida, na véspera de sua morte, a Gérard D. Khoury: “A maioria dos analistas tem um olhar burguês diante de uma sociedade relativamente sadia, na qual o indivíduo que se adapta é considerado sadio! Dizer, de uma pessoa, que ela é adaptada, é dizer que ela é tão louca quanto a média! Como socialista e homem crítico, creio que vivemos numa sociedade desumana, irracional e louca” (*Revoir Freud*, op. cit., p. 161).

⁶⁷ Em *Beyond the chains of illusion: my encounter with Marx and Freud* (1962), prefácio de Rainer Funk, New York, Continuum, 2009, p. 198 e seguintes. “Por que a psicanálise, teoria radical, tornou-se uma teoria da adaptação” é o título do último capítulo de Erich Fromm, *Grandeur et limites de la pensée freudienne* (1980), tradução de Théo Carlier, Paris, Robert Laffont, 1980, p. 203 e seguintes. Aí ele se interroga sobre “o perigo de uma função reacionária da psicanálise” (p. 206) e sobre “sua transformação em teoria liberal da adaptação” (p. 207) a uma “realidade” insuperavelmente identificada à sociedade capitalista do momento (p. 209). A ideia de que “a neurose era a consequência de uma falta de satisfação sexual (provocada pelo recalque) e que uma satisfação sexual total era, portanto, a condição da saúde mental” era, para ele, uma vulgata que o ensinamento de Freud nunca havia expressado. Ele via aí “o triunfo da sociedade de consumo” (p. 209).

⁶⁸ Enquanto ela é objeto de um texto inteiro que vem fechar, como apêndice, *O medo da liberdade*.

havia sido afetado pelo “salvo na fé de Lukacs⁶⁹”. Ele havia igualmente percebido em seus estudantes o desejo de escapar aos “tormentos do homem moderno⁷⁰”, que se traduzia principalmente pela espera de um salvador. O desencantamento do mundo é tanto o privilégio da reflexividade quanto a perda dos absolutos. As novas formas de fanatismo ideológico que aqui emergem, e que Weber previu, já não podem ser decifradas apenas por meio do paradigma voltairiano do século XVIII, que as via meramente como os antônimos das luzes.⁷¹ Seus adeptos, nazis ou stalinistas, não estão mais imersos no mundo encantado e etnocêntrico da tradição religiosa à qual bastaria opor-se ao espírito de exame e de dúvida. Desenrolando esse fio, compreende-se que não são mais simples persistências de barbáries antigas, mas produtos escapistas da revolução antropológica da modernidade, ou seja, a consciência histórica e seu fardo⁷². A intuição weberiana conduz então a perguntar se, às três paixões fundamentais capazes de pôr em movimento povos e governantes⁷³, não seria necessário acrescentar um novo dispositivo crucial, o de escapar ao não senso do mundo e à sua própria insignificância. Reconstituindo um substituto de absolutos na terra, as grandiosas mitologias políticas do século XX seriam então respostas em forma de “delírio com a razão⁷⁴”, a fim de escapar à dúvida aberta pela descrença e pelo descentramento modernos, dando ao mesmo tempo aparência de conformidade à nova legitimidade científica. A partir de um diagnóstico nietzschiano-weberiano, Fromm parece compartilhar essas perspectivas quando examina as duas faces da liberdade moderna, ressaltando as novas fontes, interiores, de despossessão:

⁶⁹ Daniel Bell, “Après ‘l’âge du péché absolu’. Georg Lukacs e les racines mystiques de la révolution”, retomado em *La fin de l’idéologie*, tradução de E. Baillon, prefácio de R. Boudon, Paris, PUF, 1997, p. 341; “The return of the sacred? The argument on the future of religion”, *British Journal of Sociology*, nº 28/1977, retomado em *The winding passage. Essays and sociological journeys 1960-1980*, Cambridge, Abt. Books, 1980, p. 341-343 em particular; George Steiner, “Georg Lukacs and his Devil’s pact”, *Language and silence*, New York, 1977 (texto não retomado na edição francesa de *Langage et silence*).

⁷⁰ Max Weber, “Le métier et la vocation de savant” (pronunciado no dia 7 de novembro de 1917 em Munique), tradução de J. Freund, prefácio de R. Aron, Paris, Plon, 1959, reedição 10/18, 2002, p. 108 *id.* p. 116: “o profeta que tantos membros da jovem geração anseiam por ver, não existe”; depois, na página 120: “O destino de nossa época, caracterizada pela racionalização, pela intelectualização e, sobretudo, pelo desencantamento do mundo, conduziu os humanos a banir da vida pública os valores supremos mais sublimes. [...] As profecias que caem das cátedras universitárias não têm, finalmente, outros resultados a não ser formar seitas fanáticas, mas nunca verdadeiras comunidades. Àquele que não consegue suportar com virilidade esse destino de nossa época, só se pode dar o seguinte conselho: retorne em silêncio, sem dar a teu gesto a publicidade habitual dos renegados, mas simplesmente e sem cerimônias, para os braços largamente abertos das velhas igrejas”.

⁷¹ Paul Zawadzki, “Le fanatisme: sens et métamorphoses”, *Raison présente*, nº 212/2019, p. 65-74.

⁷² “Tal como nunca foi imposto a nenhuma das gerações anteriores”, assinala H.-G. Gadamer, *Le problème de la conscience historique* (1958), edição de Pierre Fruchon, Paris, Les Éditions du Seuil, 1996, p. 23.

⁷³ A paixão pela segurança e pelo medo, a afeição pelos bens materiais e pelo lucro, a busca de honras e reconhecimento, cf. Hobbes, *Le Léviathan*, capítulo XIII, tradução de F. Tricaud, Paris, Dalloz, 1999, p. 123; em relação à violência do século XX e à “necrofilia” de que se tratará, P. Hassner, “La revanche des passions” (2005), retomado em *La revanche des passions. Métamorphoses de la violence et crises du politique*, Paris, Fayard/CERI, 2015, p. 35-63.

⁷⁴ Kant fala do “perigo de Schwärmerei, uma ilusão que consiste em ver alguma coisa para além de todos os limites da sensibilidade, ou seja, querer sonhar segundo princípios (delirar com a razão)”, *Critique de la faculté de juger* (1790), tradução de A. Philonenko, edição revista, Paris, Vrin, p. 1993, parágrafo 29, p. 160-161. Philonenko esclarece que a palavra, que não tem equivalente em língua francesa, significa ao mesmo tempo entusiasmo e fanatismo (p. 160, nota 3). Em outro lugar, Philonenko fala do delírio da razão enlouquecida, cf. sua introdução a *Qu’est-ce que s’orienter dans la pensée* (1786), tradução de A. Philonenko, Paris, Vrin, 1993, p. 38. Ver também Paul-Laurent Assoun, “La folie de l’idéal ou l’inconscient fanatique. Figures de la Schwärmerei”, *Penser/rêver*, nº 8/2005, p. 169-188.

Cremos, por exemplo, que a liberdade de religião constitui uma das maiores vitórias no combate pela liberdade. Mas não vemos suficientemente que, a despeito dessa vitória sobre o poder da Igreja e do Estado, que impedia o homem de cultivar a fé segundo sua consciência, o homem contemporâneo perdeu sua capacidade de crer em qualquer coisa que não seja provada segundo os métodos das ciências naturais.⁷⁵

Em consonância com Weber, Fromm descreve igualmente “o sentimento de insignificância pessoal e de impotência”, acentuado pelo capitalismo⁷⁶.

A partir daí, para esclarecer as condições de possibilidade do nazismo, ele se entrega ao esforço sutil de sintetizar dois tipos de compreensão. De um lado, ultrapassando os limites da epistemologia weberiana, traz um aprofundamento freudiano para a compreensão sociológica, pois considera que o vínculo social repercute no psiquismo (caráter social). De outro, em virtude de sua concepção do indivíduo como ser social, recoloca as contribuições freudianas no interior de um quadro socio-histórico. Esses encaixes sucessivos modificam, na realidade, as premissas de cada uma das disciplinas, restando saber se a coerência epistemológica é satisfatória. No entanto, tendo participado, nos anos de 1930, de pesquisas do *Instituto de pesquisas sociais*⁷⁷, suas análises sociológicas do autoritarismo solicitam hipóteses sobre o psiquismo humano. Assim, por exemplo, “num sentido psicológico, a sede de poder não está enraizada na potência, mas na fraqueza. Ela é a expressão da incapacidade do eu individual de se manter só e viver. É a tentativa desesperada de ganhar uma força secundária ali onde falta a força autêntica⁷⁸. É nesse desejo perturbado de “simbiose”, que visa escapar de uma situação insuportável, que Fromm situa a origem tanto do sadismo quanto do masoquismo⁷⁹. Note-se, de passagem, que, não sem relação com essa perspectiva de conjunto, ele atribui, em um texto tardio, a “veemência do antissemitismo nazi” a um “defeito histórico de poder político dos alemães⁸⁰”.

“Os mecanismos de fuga, que resultam da insegurança do indivíduo isolado⁸¹”, são uma resposta a uma situação socio-histórica inédita, combinação dos efeitos Weber (desencantamento do mundo), Marx (alienação capitalista) e Tocqueville (individualismo). Sobre essa segunda vertente mortífera, os mecanismos de fuga assumem um “caráter compulsivo⁸²”.

⁷⁵ *Escape*, p. 105.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 112.

⁷⁷ Stéphane Haber lembra que encontramos em seus textos as primeiras elaborações das noções de “personalidade autoritária” e de “caráter autoritário”, cf. “Pathologies de l'autorité. Quelques aspects de la notion de 'personnalité autoritaire' dans l'École de Francfort”, *Cités*, 6/2001, p. 49. Ver também Erich Fromm, “Studien über Autorität und Familie. Sozialpsychologischer Teil” (1936), retomado em Erich Fromm, *Gesamtausgabe*, Band I, Analytische Sozialpsychologie, München, 1989, p. 141-188, edição de Rainer Funk, tradução de Thierry Simonelli, “Études sur l'Autorité et la Famille. Partie socio-psychologique”, www.thsimonelli.net/pdf/Simonelli-Fromm-Autorit%C3%A9-Famille.pdf

⁷⁸ *Escape*, p. 160.

⁷⁹ “A pessoa sádica tem tanta necessidade de seu objeto quanto o masoquista. Mas, em vez de buscar a segurança sendo ‘engolida’, ela a obtém ‘engolindo’ outra pessoa”. Nos dois casos, “a liberdade e a individualidade são perdidas” (*Escape*, p. 157).

⁸⁰ “Remarque sur les relations entre les Allemands et les Juifs”, retomado na coletânea póstuma publicada em 1994 por Rainer Funk, tradução de A. Yaiche, *L'homme et son utopie*, Paris, Desclée de Brouwer, 2001, p. 131-132.

⁸¹ *Escape*, p. 139.

⁸² *Id.*

Entre os mecanismos de fuga, Fromm se detém na *destrutividade*, à qual consagrou sua última grande obra⁸³. Frequentemente associada às tendências sadomasoquistas, delas se distingue pelo fato de “não procurar atingir uma simbiose passiva ou ativa, mas buscar eliminar seu objeto⁸⁴”. Por sua vez, a análise da destrutividade e de suas fontes (ansiedade, entraves na vida) esboçada em *O medo da liberdade* *La peur de la liberté*, o conduz para a crítica da noção de pulsão de morte. Examinando a pertinência dos vínculos propostos por Freud entre frustração e destrutividade, ele se afasta de certos avanços da Segunda tópica:

A hipótese do instinto de morte (*death-instinct*) é satisfatória na medida que explica plenamente as tendências destrutivas negligenciadas das primeiras teorias de Freud. No entanto, não é mais na medida em que recorre a uma explicação biológica que não leva em conta suficientemente que a quantidade de tendências destrutivas varia enormemente segundo os indivíduos e os grupos sociais. Se as hipóteses de Freud fossem corretas, deveríamos considerar que a medida de destrutividade, dirigida contra os outros ou contra si mesmo, é mais ou menos constante. Ora, observamos o contrário. Não somente o peso da destrutividade varia enormemente entre os indivíduos de nossa cultura, como também é desigual entre os diferentes grupos sociais⁸⁵.

Longe de aceitar a ideia de uma “tendência fundamental de todo ser vivo a retornar ao estado anorgânico⁸⁶”, sem por isso romper completamente com a ideia de uma *intricação*⁸⁷ entre Eros e Thanatos, Fromm afirma que: “Pulsão (*drive*) de vida e pulsão de destruição não são fatores independentes um do outro, mas estão em uma interdependência invertida. Quanto mais a pulsão de vida é contrariada, mais forte se torna a pulsão de destruição. A destrutividade é a consequência de uma vida não vivida⁸⁸”. Isso significa que, para Fromm, a destrutividade não é mais uma pulsão originária, que estaria no princípio do desejo humano. Segundo uma de suas formulações ulteriores, “a pulsão de vida constitui, portanto, uma potencialidade primária, e a pulsão de morte, uma potencialidade secundária⁸⁹”.

A noção de *necrofilia*⁹⁰, desenvolvida por Fromm a partir de sua experiência clínica e da leitura de textos de Freud, aparece na esteira da análise da destrutividade proposta em 1941. Pensada como uma organização geral da personalidade (e não como perversão sexual), ela é vinculada, em *Le coeur de l'homme* (1964), à *violência compensatória*, que “encontra suas raízes na impotência e compensa seus efeitos. O homem que é incapaz de criar procura destruir⁹¹”.

Vê-se como, na ocasião da análise da violência compensatória, se articulam aqui as categorias do psiquismo e a análise sociológica: a provação da impotência é o efeito

⁸³ *The anatomy of human destructiveness*, New York, Holt, Rinehart and Winston, 1973, tradução francesa de T. Carlier, *La passion de détruire. Anatomie de la destructivité humaine*, Paris, Robert Laffont, 1975.

⁸⁴ *Escape*, p. 177.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 180-181.

⁸⁶ “Pulsão de morte”, Jean Laplanche, Jean-Bertrand Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse* (1967), Paris, PUF, col. “Quadrige”, 1997, p. 372.

⁸⁷ Noção que Paul-Laurent Assoun resalta da compreensão freudiana das relações entre pulsão de vida e pulsão de morte, cf. *Psychanalyse*, Paris, PUF, 1997, p. 443.

⁸⁸ *Escape*, p. 182.

⁸⁹ *Le coeur de l'homme*, p. 64.

⁹⁰ Fromm toma emprestada a palavra do filósofo Unamuno que, em um discurso pronunciado em Salamanca no início da guerra civil espanhola, após ter ouvido a divisa dos falangistas *Viva la muerte*, disse: “Acabo de ouvir um grito necrófilo e destituído de sentido”. “Vive la mort”, citado por Erich Fromm, *Coeur de l'homme*, op. cit., p. 44.

⁹¹ *Ibid.*, p. 35.

dos processos de *reificação* amplificados pelo sentimento de insignificância trazido pelo *desencantamento do mundo*. A transformação dos homens em mecanismo e sua redução a funções são, aliás, nos anos de 1930, um dos pontos de convergência das descrições propostas pelos autores críticos da razão instrumental (Fromm, Horkheimer, Adorno...) e por aquela vinda de outro universo filosófico, como o de Jaspers⁹². À análise de fatura sociológica, combinando Marx e Weber, Fromm acrescenta um esclarecimento psicológico. Do seu ponto de vista, a violência compensatória se aproxima da “pulsão que leva o indivíduo a manter um ser vivo, homem ou animal, sob sua inteira dominação⁹³”, o que é a essência do sadismo. Retomando explicitamente as aquisições de *La peur de la liberté*, Fromm sustenta que:

A característica fundamental dessa perversão, com efeito, não reside no desejo de fazer o outro sofrer, mas numa mesma impulsão constitutiva, a saber, a tentação de exercer um domínio absoluto sobre outro alguém, de reduzi-lo à classe de objeto impotente submetido a nosso bel-prazer, de parecer a seus olhos uma verdadeira divindade e de nos servir dele como bem quiser.⁹⁴

A necrofilia apresenta numerosos pontos comuns com o caráter sádico-anal, ou ainda com a pulsão de morte, tais como foram definidos por Freud. Ela é, escreve Fromm:

A única resposta ao problema da existência que vai diametralmente ao oposto da vida. Ela é, igualmente, a mais mórbida e a mais perigosa das atitudes que o ser humano possa adotar diante da vida. Ela representa a perversão por excelência: sendo ele mesmo uma criatura viva, o necrófilo não ama nem a vida nem o florescimento, mas a morte e a destruição. Por pouco que tenha a coragem de confessar a si mesmo o que sente, de fato, é sua própria vida que ele proclama na face do mundo quando grita ‘viva a morte’.⁹⁵

É ao querer aprofundar a teoria freudiana, após ter aceitado a ideia de um conflito entre Eros e a destrutividade, que Fromm opera um deslocamento na significação freudiana da pulsão de morte. Segundo ele:

Não se trata de um antagonismo entre duas forças biológicas inatas, relativamente constantes e não cessando de lutar uma contra outra até a vitória final da pulsão de morte, mas de um conflito entre a tendência na qual reside a essência mesmo da vida – perseverar no seu ser – e sua antítese, a qual tem sua fonte no fato de que o indivíduo fracassou nesse empreendimento. Nessa ótica, a ‘pulsão de morte’ é uma orientação *maligna* cuja hipertrofia torna impossível o desenvolvimento do Eros. Ela pertence à psicopatologia, e não, como supunha Freud, aos *fenômenos biológicos normais*. A pulsão de vida constitui, pois, uma potencialidade primária, e a pulsão de morte, uma potencialidade secundária.⁹⁶

Não somente as duas tendências não são de força igual para Fromm, mas sobretudo as tendências destrutivas “são o resultado de uma falência da arte de viver, de uma vida que não encontrou sua autenticidade⁹⁷.” Atração por tudo o que é morto, petrificado, mecânico, para ter em detrimento de ser, a necrofilia então toma a dianteira

⁹² Karl Jaspers, *La situation spirituelle, op. cit.*, p. 60 e seguintes.

⁹³ *Le coeur de l'homme*, p. 35.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 35-36.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 55.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 63-64.

⁹⁷ Conversa de 5 de janeiro de 1974, retranscrita em *Aimer la vie. Causeries radiophoniques* (1983), edição de H. J. Schultz, tradução de C. Ehlinger, Paris, Desclée de Brouwer, 1988, p. 39.

e se exprime por uma tendência a desestruturar e destruir as relações vivas. Para além do totalitarismo, ela tem afinidade com o culto da técnica⁹⁸.

A recusa em situar as duas forças “em paralelo”⁹⁹ afasta Fromm da antropologia freudiana, tendo como corolário esboçar uma orientação política absolutamente diversa. O pessimismo freudiano compromete o progressismo político, quando não conduz em direção a horizontes reacionários de um pensamento do *containment*, que situa Freud, principalmente na carta a Einstein, “muito à direita do liberalismo”¹⁰⁰. Em uma compreensão que permanece generosa, Fromm discerne em Freud um conflito entre o teórico, que parece situar a humanidade diante de alternativas trágicas, e o humanismo, que as recusa. Como esse conflito não admite solução no interior de sua teoria, Freud se esforça inutilmente para “esquivar-se das consequências lógicas de suas próprias premissas”¹⁰¹. Fromm faz da necrofilia a *consequência* de uma situação socio-histórica, sem inscrevê-la na antropologia a título de pulsão originária. Ao desnaturalizá-la, preserva a chance teórica de reduzi-la politicamente.

Os mecanismos de fuga que Fromm situa no coração de sua análise repousam sobre uma paixão: o medo. Foi também sobre o medo que se detiveram alguns historiadores mais fecundos do século XX (Georges Lefebvre, Jean Delumeau...). Não o medo da morte violenta, sobre o qual Hobbes se apoia para elaborar sua filosofia moral e política, mas o medo da solidão. Entre os imperativos da natureza humana, “tão coercitivos, se bem que não enraizados nos processos corporais”, Fromm extrai “a necessidade de estar ligado ao mundo exterior e de evitar a solidão. Sentir-se completamente só e isolado leva à desintegração mental, assim como a fome conduz à morte”¹⁰². Esse medo é “de caráter social: nada dá mais medo ao homem do que ser ostracizado, isolado, encontrar-se só. [...] um isolamento extremo e total equivale à doença mental”¹⁰³.

Ele explora uma intuição que se exprime com frequência em meados do século passado¹⁰⁴. Em particular, atribui importância decisiva às experiências (solidão, impotência...) que Hannah Arendt havia situado no coração da análise do totalitarismo, em uma compreensão que, desta vez, não era psicológica. Para além das páginas bem conhecidas nas quais ela amarra, distinguindo-os, o “isolamento”, no domínio político, e

⁹⁸ *La passion de détruire, op. cit.*, p. 344, 351 e 353.

⁹⁹ *Aimer la vie, op. cit.*, p. 39.

¹⁰⁰ Erich Fromm, *La mission de Sigmund Freud. Une analyse de sa personnalité et de son influence* (1959) tradução de P. Alexandre, Bruxelas, Complexe, 1975, p. 93. Respondendo a Einstein, Freud escreve: “Vejo, em uma crítica que fazeis sobre o abuso de autoridade, uma segunda indicação para a luta indireta contra a inclinação à guerra. É uma das faces da desigualdade humana – desigualdade nativa e que não se poderia combater, que quer esta repartição em chefes e súditos. Estes últimos formam uma grande maioria; eles têm necessidade de uma autoridade que tome decisões às quais eles se submetem quase sempre sem reserva. Nessa ordem de ideias, haveria lugar para observar que deveríamos nos dedicar melhor do que fizemos até hoje para formar uma categoria superior de pensadores independentes, homens inacessíveis à intimidação e voltados para a busca do verdadeiro, que assumiriam a direção das massas desprovidas de iniciativa”. Albert Einstein, Sigmund Freud, *Pourquoi la guerre?* (1933), tradução de B. Briod, Paris, Payot & Rivages, 2005, p. 60.

¹⁰¹ Erich Fromm, *Grandeur et limites de la pensée freudienne* (1980), tradução de T. Carlier, Paris, Robert Laffont, 1980, p. 190 e 196.

¹⁰² *Escape*, p. 10.

¹⁰³ “Humanisme et psychanalyse”, *op. cit.*, p. 96.

¹⁰⁴ Em 1938, na conclusão de seu *Journal d'Allemagne*, Denis de Rougemont escreve: “O único problema prático, sério, urgente e realmente fundamental, é aquele que nos é posto pela angústia dos indivíduos isolados e pelo apelo religioso que nasce dessa angústia, mesmo se ele ainda é inconsciente”, retomado em *Journal d'une époque, 1926-1946*, Paris, Gallimard, 1968, p. 264.

a “desolação” (*loneliness*), naquele das relações humanas¹⁰⁵, Arendt descreve como essa dominação inédita destrói a política, atingindo os homens pela impotência. Em contraste com as perspectivas dos autores de Frankfurt, empenhados em investigar os fenômenos de despossessão do poder, é a dimensão do poder que é posta em cena na experiência do totalitarismo. Privados da “graça redentora da amizade¹⁰⁶” e da indispensável partilha do mundo político, os homens perdem então a espontaneidade, pensada como o poder de estabelecer um novo começo¹⁰⁷. Partindo de perspectivas absolutamente diversas, Fromm e Arendt se cruzam sem que se possa verdadeiramente aproximar suas visadas¹⁰⁸.

Mais perto de nós, o fenômeno jihadista francês fornece um dos exemplos das numerosas dinâmicas escapistas e destrutivas que seria tentador relacionar à noção de necrofilia. Não somente em razão do slogan muitas vezes ouvido, que Mohammed Merah teria retomado de Osama bin Laden: “Amamos a morte, vocês amam a vida”. Isso ocorre sobretudo em razão da trajetória dos indivíduos e das crenças aí envolvidas. Pois é apenas ao final do processo de

[...] radicalização que se descobre a fé do carvoeiro e a religiosidade fanática de uma destrutividade sem limites, voltada para os outros tanto quanto para si. É raro que no começo seu mundo familiar se caracteriza pela plenitude encantada de uma cultura religiosa vivida. Muito frequentemente, o que acompanha essas experiências tão frequentemente constatadas de dissociação, de ruptura, fracasso e desestruturação, é a ‘santa ignorância’¹⁰⁹.

É apenas no final, depois de muitas vezes terem rompido com seu meio, em favor do encontro com o islamismo ideológico, que eles reativam suas crenças com o entusiasmo do neófito. É em uma lógica de fuga que recompõem absolutos fanáticos pelos quais se precipitam no sacrifício de si e dos outros.

¹⁰⁵ Hannah Arendt, *Les origines du totalitarisme*, tradução de J.-L. Bourget, R. Davreu, P. Lévy, in *Les origines du totalitarisme. Eichmann à Jérusalem*, edição de P. Bouretz, Paris, Gallimard, Quarto, 2002, p. 834.

¹⁰⁶ Hannah Arendt, *id.*, p. 835.

¹⁰⁷ *Qu'est-ce que la politique?* (1993), texto estabelecido por Ursula Ludz, tradução de S. Courtine-Denamy, Paris, Éditions du Seuil, 1995, p. 65: “essa liberdade consiste em que o que nós chamamos de espontaneidade seja, depois de Kant, o fato de que cada homem é capaz de iniciar uma série por si mesmo. O fato de que a liberdade de ação signifique a mesma coisa que estabelecer um começo e iniciar alguma coisa é muito bem ilustrado no domínio da política grega, em que a palavra *archein* significa ao mesmo tempo começar e dominar. Essa dupla significação demonstra claramente que, na origem, chamava-se de ‘chefe’ aquele que começava alguma coisa e que procurava companheiros para executar a ação”. Sobre essa interpretação arendtiana do totalitarismo como destruição, e não excesso da política, ver Miguel Abensour, “D’une mésinterprétation du totalitarisme et de ses effets”, *Tumultes*, nº 8/1996, retomado em *Pour une philosophie politique critique*, Paris, Sens & Tonka, 2009.

¹⁰⁸ Sobre os vai e vem entre os autores de Frankfurt e Arendt, ver, por exemplo, Katia Genel, “Le problème de l’autorité. L’École de Francfort à la lumière des analyses d’Arendt”, in Pierre-François Noppen, Gérard Raulet, Iain Macdonald (Direção), *Les normes et le possible. Héritage et perspectives de l’École de Francfort*, Paris, MSH, 2012, p. 139-153.

¹⁰⁹ Olivier Roy, *La Sainte ignorance: le temps de la religion sans culture* (2008), Paris, Les Éditions du Seuil, “Points”, 2012.

Referências bibliográficas

- Abensour, M. (2009). D'une mésinterprétation du totalitarisme et de ses effets. In *Pour une philosophie politique critique*. Sens & Tonka. (Obra original publicada em *Tumultes*, 8, 1996)
- Abensour, M. (2014). *La communauté politique des "tous uns": Entretiens avec Michel Enaudeau*. Les Belles Lettres.
- Arendt, Hannah. (1995). *Qu'est-ce que la politique?* (U. Ludz, Ed.; S. Courtine-Denamy, Trad.). Les Éditions du Seuil. (Obra original publicada em 1993)
- Arendt, H. (2002). *Les origines du totalitarisme* (J.-L. Bourget, R. Davreu, & P. Lévy, Trads.; P. Bouretz, Ed.). Gallimard.
- Arendt, H. (2012). Sur la violence (G. Durand, Trad.). In P. Raynaud (Ed.), *L'humaine condition* (pp. 938–939). Gallimard. (Obra original publicada em 1969)
- Assoun, P.-L. (1997). *Psychanalyse*. PUF.
- Assoun, P.-L. (2002). *Le vocabulaire de Freud*. Ellipses.
- Assoun, P.-L. (2005). La folie de l'idéal ou l'inconscient fanatique. Figures de la Schwärmerei. *Penser/Rêver*, 8.
- Bastide, R. (1955). *Sociologie et psychanalyse*. PUF. (Obra original publicada em 1950)
- Bell, D. (1997). *La fin de l'idéologie* (E. Baillon, Trad.; R. Boudon, Préf.). PUF.
- Bloch, M. (2002). *Apologie pour l'histoire ou métier d'historien* (É. Bloch, Ed.; J. Le Goff, Préf.). Armand Colin.
- Cassirer, E. (1993). *Le mythe de l'État*. (B. Vergely, Trad.). Gallimard. (Obra original publicada em 1946)
- Einstein, A., & Freud, S. (2005). *Pourquoi la guerre?* (B. Briod, Trad.). Payot & Rivages. (Obra original publicada em 1933)
- Erhardt, L., & Mayol, S. (2021). *La peur de la liberté*. Les Belles Lettres.
- Escudier, A., & Martin, L. (2015). *Histoires universelles et philosophies de l'histoire: De l'origine du monde à la fin des temps*. Presses de Science Po.
- Friedmann, G. (1956). Psychanalyse et sociologie, esquisse d'une introduction à quelques problèmes actuels. *Bulletin de psychologie*, 1.
- Fromm, E. (1947). *Man for himself. An inquiry into the psychology of ethics*. Rinehart and Cie.
- Fromm, E. (1973). *The anatomy of human destructiveness*. Holt, Rinehart and Winston. (T. Carlier, Trad. para o francês [1975])
- Fromm, E. (1975). *La mission de Sigmund Freud: Une analyse de sa personnalité et de son influence* (P. Alexandre, Trad.). Complexe. (Obra original publicada em 1959)

- Fromm, E. (1979). *Le cœur de l'homme*. Payot. (Obra original publicada em 1964)
- Fromm, E. (1980). *Grandeur et limites de la pensée freudienne* (T. Carlier, Trad.). Robert Laffont.
- Fromm, E. (1983). *De la désobéissance et autres essais*. (T. Carlier, Trad.). Robert Laffont.
- Fromm, E. (1988). *Aimer la vie. Causeries radiophoniques* (H. J. Schultz, Ed.; C. Ehlinger, Trad.). Desclée de Brouwer. (Obra original publicada em 1983)
- Fromm, E. (1997). *Dictionnaire de la psychanalyse*. Fayard.
- Fromm, E. (2000). *Revoir Freud: Pour une autre approche en psychanalyse*. Armand Colin.
- Fromm, E. (2001). *L'homme et son utopie*. Desclée de Brouwer.
- Fromm, E. (2005). *Psychanalyse et sociologie* (S. Kadar, Trad.). *Le Coq-Héron*, 182. (Obra original publicada em 1929)
- Fromm, E. (2008). *The sane society*. Routledge & Kegan Paul. (Obra original publicada em 1955)
- Fromm, E. (2009). *Beyond the chains of illusion: My encounter with Marx and Freud*. (R. Funk, Préf.). *Continuum*. (Obra original publicada em 1962)
- Fromm, E. (2010). *La conception de l'homme chez Marx* (M. Matignon, Trad.). Payot & Rivages. (Obra original publicada em 1961)
- Funk, R. (2016). *Erich Fromm: La psychanalyse de la société et son actualité*. *Illusio*, 14/15.
www.thsimonelli.net/pdf/Rainer_%20Funk-Psychanalyse_Soci%C3%A9t%C3%A9.pdf
- Gadamer, H.-G. (1996). *Le problème de la conscience historique* (P. Fruchon, Ed.). Les Éditions du Seuil. (Obra original publicada em 1953)
- Haber, S. (2001). Pathologies de l'autorité. Quelques aspects de la notion de "personnalité autoritaire" dans l'École de Francfort. *Cités*, 6.
- Hassner, P. (2015). *La revanche des passions. Métamorphoses de la violence et crises du politique*. Fayard/CERI. (Obra original publicada em 2005)
- Hobbes, T. (1999). *Le Léviathan*. (F. Tricaud, Trad.). Dalloz.
- Horkheimer, Max. (1974). *L'Éclipse de la raison* (J. Debouzy, Trad.). Payot. (Obra original publicada em 1947)
- Jaspers, K. (1952). *La situation spirituelle de notre époque* (W. Biémelet et J. Ladrière, Trads.). Desclée de Brouwer. (Obra original publicada em 1930)
- Jaspers, K. (1986). *Philosophie* (J. Hersch, Trad.; 4^e section *Fuite devant la liberté*). Springer-Verlag. (Obra original publicada em 1931)

- Jay, M. (1977). *L'imagination dialectique. L'École de Francfort 1923-1950* (E. E. Moreno et A. Spiquel, Trads.). Payot. (Obra original publicada em 1973)
- Kant, E. (1993). *Critique de la faculté de juger* (A. Philonenko, Trad.). Vrin. (Obra original publicada em 1790)
- Kant, E. (1993). *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée* (A. Philonenko, Trad.). Vrin. (Obra original publicada em 1786)
- Kołakowski, L. (1988). *Główne nurty marksizmu* (3^e partie). Aneks.
- Lefort, C. (1983). Entretien avec Gérard Rabinovitch. *Traces*, 7.
- Macdonald, I., Noppen, P.-F., & Raulet, G. (2012). *Les normes et le possible. Héritage et perspectives de l'École de Francfort*. MSH.
- Mirandola, G. P. della. (2005). *De la dignité de l'homme*. (Y. Hersant, Trad.). Éditions de l'Éclat. (Obra original publicada em 1993)
- Pontalis, J.-B. (1997). *Vocabulaire de la psychanalyse*. PUF. (Obra original publicada em 1967)
- Rabinovitch, G. (2009). *De la destructivité humaine*. PUF.
- Rider, J. le. (2007). *L'allié incommode*. l'Ollivier.
- Roazen, P. (2005). La place d'Erich Fromm aujourd'hui et sa Peur de la liberté. *Le Coq-Héron*, 182, 98.
- Rougemont, D. (1968). *Journal d'une époque, 1926-1946*. Gallimard.
- Rousseau, J.-J. (1999). *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (J. Starobinski, Ed.). Gallimard. (Obra original publicada em 1754)
- Roy, O. (2012). *La Sainte ignorance: Le temps de la religion sans culture*. Les Éditions du Seuil. (Obra original publicada em 2008)
- Spurk, J. (2011). Le caractère social: Le chaînon manquant entre marxisme et psychanalyse? *Revue du MAUSS*, 2.
- Weber, M. (2002). *Le métier et la vocation de savant* (J. Freund, Trad.; R. Aron, Préf.). (Conferência pronunciada em 1917; obra original publicada em 1959)
- Zawadzki, P. (2019). Le fanatisme: sens et métamorphoses. *Raison présente*, 212.
- Zawadzki, P. (2024). *Dialogues avec Freud. Psychanalyse et Sciences Sociales*, Paris, Hermann.

Erich Fromm et *La Peur de la Liberté*: penser avec Freud contre Freud¹

Paul Zawadzki²

Résumé: Cet article analyse la pensée d'Erich Fromm à travers *La Peur de la liberté* (1941), ouvrage majeur qui articule psychanalyse et sciences sociales. Tout en assumant l'inspiration et l'héritage de Freud, Fromm y critique l'anthropologie freudienne fondée sur la libido tout en conservant la notion d'inconscient, qu'il reformule à partir du concept de « caractère social ». Prolongeant les intuitions du *Discours de la servitude volontaire* de La Boétie, il montre comment les individus peuvent chercher à fuir leur liberté de Modernes, en éclairant l'attrait pour les régimes autoritaires comme une réponse à l'insécurité et au sentiment d'impuissance. En substituant à la pulsion de mort selon Freud le concept de nécrophilie, il développe une conception humaniste de l'homme qui s'attache aux possibilités de l'autonomie, de la créativité et de l'émancipation.

Mots clés: Erich Fromm; *Peur de la liberté*; Psychanalyse sociale; Servitude volontaire, Autoritarisme; Émancipation.

Formé au freudisme à l'Institut psychanalytique de Berlin et profondément marqué par l'enseignement du sociologue Alfred Weber qui avait dirigé sa thèse à Heidelberg, Erich Fromm (1900-1980) est l'un de ceux qui, dans l'histoire de la pensée psychanalytique, vont au plus loin dans l'effort de synthèse avec les sciences sociales. Formé à partir de 1922, sur les divans de Frieda Reichmann, Hanns Sachs, Karl Landauer, pratiquant la psychanalyse toute sa vie à partir de 1927, il thématise très tôt le problème des rapports entre psychanalyse et sociologie³. Dès le premier numéro des *Zeitschrift für Sozialforschung*, la revue de l'Institut de Recherches sociales de Francfort, il se propose de jeter des ponts entre la psychanalyse et le matérialisme historique⁴. La violence des critiques que lui adressèrent des années plus tard Adorno et Marcuse ferait presque oublier le rôle essentiel qu'il a joué, comme interlocuteur privilégié d'Horkheimer jusqu'à l'arrivée d'Adorno en 1937⁵, dans les premiers efforts de l'Institut de recherches sociales de Francfort pour concilier Freud et Marx⁶.

En puisant librement à ces deux sources, Fromm s'est inévitablement exposé aux foudres des deux orthodoxies. Il est vrai qu'en plus de sa critique des méthodes bureaucratiques de l'organisation freudienne internationale, sa révision du freudisme – approfondie aux États-Unis, en parallèle avec le travail de Karen Horney et Harry Sullivan, fondateurs de l'Institut de Psychanalyse des États-Unis – l'a considérablement éloigné du paradigme psychanalytique classique. S'il n'a jamais cessé de rendre hommage à

¹ Artigo publicado originalmente como capítulo V do livro *Dialogues avec Freud. Psychanalyse et Sciences Sociales*, Paris, Hermann, 2024. Republicação autorizada pelo autor.

² Doutor em Ciência Política e professor da Universidade de Paris Panthéon-Sorbonne.

³ « Psychanalyse et sociologie » (1929), trad. S. Kadar, *Le Coq-Héron*, n° 182/2005, p. 81-83.

⁴ « Über Methode und Aufgabe einer analytischer Sozialpsychologie », *Zeitschrift für Sozialforschung*, n° 1/1932, p. 28-54, trad. J.-R. Ladmiral « Méthode et fonction d'une psychologie sociale analytique » repris dans Erich Fromm, *La crise de la psychanalyse. Essais sur Freud, Marx et la psychologie sociale*, Paris, Anthropos, 1971.

⁵ Rainer Funk, « Erich Fromm: La psychanalyse de la société et son actualité », trad. T. Simonelli, *Illusio*, n° 14/15, 2016, p. 341-365, disponible en ligne www.thsimonelli.net/pdf/Rainer_%20Funk-Psychanalyse_Soci%C3%A9t%C3%A9.pdf

⁶ Ce que relève Martin Jay, *L'imagination dialectique. L'École de Francfort 1923-1950* (1973), trad. E. E. Moreno et A. Spiquel, Paris Payot, 1977, p. 112.

Freud pour la fertilité de la théorie de l'inconscient⁷ ainsi que pour la vocation éthique de la psychanalyse, il a fini par rejeter quasiment la totalité de l'anthropologie fondée sur la libido et le postulat des fonctions purement répressives de la culture⁸.

Rares sont les historiens de la psychanalyse qui rendent véritablement hommage à l'œuvre de Fromm. Parmi ceux-là, Paul Roazen souligne l'importance cruciale qu'a joué dans sa formation intellectuelle, à Harvard au milieu des années 1950, *La Peur de la liberté*, qu'il compare seulement, parmi les livres psychanalytiques, au *Malaise dans la civilisation* de Freud⁹. Publié en 1941, récemment retraduit en français, *Escape from Freedom*¹⁰ (*La Peur de la Liberté*) est le fruit de recherches menées les années précédentes en Allemagne dans la constellation de ce que l'on n'appelait pas encore « l'École de Francfort ». Comme le précise l'avant-propos, il n'est qu'une partie « d'une étude plus vaste consacrée à la structure de caractère de l'homme moderne et aux problèmes de l'interaction entre les facteurs psychologiques et sociologiques ». Il marque aussi un moment crucial dans l'autonomisation de son œuvre puisque, de son propre aveu, c'est à partir de 1941 qu'il a « tenté de formuler une nouvelle théorie des pulsions et des passions qui motivent le comportement humain¹¹ ».

L'un des aspects de la querelle avec la tradition freudienne de stricte obédience tient à l'articulation, en réalité toujours problématique dans les sciences humaines, du variable et de l'immuable, du dynamique et du statique¹². La sociologie psychanalytique dont il a tenté de préciser les contours par dépassement, ou plutôt fécondation mutuelle de la pensée freudienne et de la sociologie, se propose de « comprendre la structure pulsionnelle d'un groupe, son attitude libidinale en grande partie inconsciente, dans une

⁷ Interrogé en 1979 sur ce qui restait de fondamental des découvertes de Freud, Fromm répond: « Il ne reste aujourd'hui que l'essentiel: la découverte de l'inconscient », « Entretien d'Erich Fromm avec Gérard Khoury », in Erich Fromm, *Revoir Freud. Pour une autre approche en psychanalyse*, trad. Gérard Khoury, Paris, Armand Colin, 2000, p. 161. Dans une lettre du 14 mai 1971 à Martin Jay, il précise: « Je n'ai jamais abandonné le freudisme à moins de réduire Freud à la théorie de la libido... Je crois que la grande conquête de Freud c'est sa conception de l'inconscient, avec ses manifestations dans la névrose, les rêves, etc. la notion de résistance, ainsi que sa conception dynamique du caractère. Je crois que ces concepts ont conservé une importance fondamentale dans toute mon œuvre, et dire que, parce que j'ai abandonné la théorie de la libido, j'ai abandonné le freudisme, c'est une affirmation vraiment trop radicale, qui n'a de sens que d'un point de vue freudien orthodoxe. [...] J'ai toujours critiqué l'orthodoxie freudienne et les méthodes bureaucratiques de l'organisation freudienne internationale, mais tout mon travail théorique est fondé sur ce qui constitue, à mon avis, l'apport essentiel de Freud, à l'exception bien entendu de la métapsychologie », cité par Martin Jay, *L'imagination dialectique...*, op. cit., p. 113.

⁸ Ce que relève Leszek Kołakowski, *Główne nurty marksizmu*, 3^e partie, Londres, « Aneks », 1988, p. 1092.

⁹ « Ce texte, non seulement a été central pour la formation professionnelle de ma génération d'étudiants en politique, mais il a aussi exercé une influence immense en sociologie, en anthropologie et en psychologie clinique. », Paul Roazen, « La place d'Erich Fromm aujourd'hui et sa *Peur de la liberté* », trad. L.E. Prao de Oliveira, revue par J. Dupont, *Le Coq-Héron*, n° 182/2005, p. 98.

¹⁰ *Escape from Freedom* (1941), New York, H. Holt & C^e, 1994. Ici, nous citerons la version et la pagination de cette édition. Signalons que le livre a été retraduit par Lucie Erhardt et Séverine Mayol et publié sous le titre *La Peur de la liberté*, Lyon, Parangon, 2010, rééd. Les Belles Lettres, 2021.

¹¹ Erich Fromm, *Revoir Freud*, op. cit., p. 35.

¹² Par analogie avec la conception encore statique (et non dynamique) de l'histoire que Cassirer relève chez Machiavel pour qui « tous les peuples ont toujours été animés des mêmes désirs, des mêmes passions », *Discours sur la première décade de Tite-Live*, cité par Ernst Cassirer, *Le mythe de l'État*, trad. B. Vergely, Paris, Gallimard, 1993 (1946), p. 176. « Nous pensons que l'histoire ne se répète jamais; il pensait qu'elle se répète toujours », ajoute Cassirer. Dans le même sens, par référence à Machiavel, Marc Bloch, *Apologie pour l'histoire ou Métier d'historien*, nouv. éd. Etienne Bloch, préf. Jacques Le Goff, Paris Armand Colin, 1997, rééd. 2002, p. 63. Avant de revenir à Freud à la fin des années trente, Horkheimer avait également discuté ce point chez Machiavel: « Il est faux d'affirmer que, les temps changeant, la nature de l'homme reste la même », *Les débuts de la philosophie bourgeoise de l'histoire* (1930), trad. D. Authier, Paris, Payot, coll. « Petite Bibliothèque Payot », 1980, p. 40.

large mesure à partir de sa structure socio-économique¹³ ». Si l'on admet que le développement pulsionnel est déterminé par les relations familiales, la famille à son tour «est le produit d'une structure sociale déterminée¹⁴». C'est affirmer le caractère variable de la libido individuelle, historiquement modelée par les conditions sociales. La démarche de Fromm repose ainsi sur l'idée du «caractère modifiable de l'appareil pulsionnel sous l'action de facteurs sociaux¹⁵». À le suivre, «les phénomènes psychosociologiques doivent être compris comme des processus d'adaptation active et passive de l'appareil pulsionnel à la situation économique et sociale¹⁶».

En l'absence d'une structure pulsionnelle fixe, la notion d'inconscient est préservée mais largement reformulée. À suivre Rainer Funk, son biographe, Fromm découvre « une autre voie pour comprendre l'inconscient », solidaire d'une conception d'abord sociale et relationnelle de l'individu plongé dans une situation économique, sociale, culturelle¹⁷. Cet inconscient social, Fromm l'appréhende notamment à travers le concept de « caractère social » dont on a pu dire qu'il constituait le « chaînon manquant entre marxisme et psychanalyse¹⁸ ». L'ambition de cette « caractérologie psychanalytique » (Fromm) est ainsi de penser un nouveau type de médiation entre structures de la situation sociale-historique et psychisme de l'individu. On comprend que ceux des sociologues qui ont tenté de tirer des ressources de la psychanalyse tout en récusant généralement l'autonomie du psychisme se soient souvent tournés vers Fromm et plus largement vers le courant appelé révisionniste de la psychanalyse¹⁹.

Les pages qui suivent reposent sur une relecture sélective de *La Peur de la liberté*. Élaboré dans le contexte du nazisme, ce classique conserve une large part de pertinence après l'effondrement des totalitarismes. Il place au cœur de l'énigme, la volonté de certains individus d'échapper à leur liberté de sujet ce qui conduit l'auteur vers l'analyse plus large de la condition humaine dans la modernité. Trois axes permettent de faire ressortir l'originalité de la démarche de Fromm et l'apport de son questionnement. Le premier porte sur l'humanisme de l'anthropologie psychanalytique de Fromm, sa conception de la subjectivité et de l'autonomie²⁰ ainsi que la présence souterraine de l'hypothèse de La Boétie dans son questionnement²¹. Étant donné que la «principale thèse de la psychanalyse humaniste repose sur l'idée que les passions fondamentales de l'homme ne sont pas enracinées dans ses besoins instinctuels mais dans la condition spécifique de l'existence humaine, dans le besoin de trouver une nouvelle relation à

¹³ « Méthode et fonction d'une psychologie sociale analytique », *op. cit.*, p. 204 (traduction légèrement modifiée PZ).

¹⁴ *Ibid.*, p. 205.

¹⁵ *Ibid.*, p. 211.

¹⁶ *Ibid.*, p. 212.

¹⁷ Rainer Funk, « Le rôle d'Erich Fromm dans la fondation de l'IFPS », *Le Coq-Héron*, n° 182/2005, p. 20.

¹⁸ Jan Spurr, « Le caractère social: le chaînon manquant entre marxisme et psychanalyse? », *Revue du MAUSS* n° 2/2011, p. 287-307; du même auteur, *Du caractère social*, Lyon, Parangon, 2007.

¹⁹ Pour ne citer que ceux que nous avons mentionné dans l'introduction de cet ouvrage Roger Bastide, *Sociologie et psychanalyse* (1950), Paris, PUF, « Quadrige », 1955, p. 106-114 ; Georges Friedmann, «Psychanalyse et sociologie, esquisse d'une introduction à quelques problèmes actuels», *Bulletin de psychologie*, n° 1/1956, p. 16-19.

²⁰ Qui le sépare très vite d'Horkheimer, cf. Katia Genel, *Autorité et émancipation. Horkheimer et la Théorie critique*, Paris, Payot, p. 165.

²¹ Miguel Abensour suggère que « l'hypothèse de la servitude volontaire, loin de faire exception, n'aurait cessé de hanter la philosophie politique moderne ». Il évoque sa « présence plus ou moins souterraine », cf. « Du bon usage de l'hypothèse de la servitude volontaire? » *Réfractations*, n° 17/2006, repris dans *La Boétie, prophète de la liberté*, Paris, Sens & Tonka, 2018, p. 12.

l'homme et à la nature ²²». Le deuxième axe précise la manière dont Fromm conçoit l'inédit de la condition moderne et certains aspects du malaise de l'individu auxquels celle-ci donne spécifiquement naissance. Les fanatismes du xx^e siècle en procèdent largement. Avec le troisième axe, nous verrons de manière sélective en quoi l'analyse des mécanismes de fuite ouvre sur les notions de destructivité et de nécrophilie, élaborées dans les ouvrages ultérieurs. Fromm critique alors « peut-être être la notion la plus révolutionnaire de Freud²³ » à savoir la pulsion de mort²⁴.

Le questionnement de Fromm: la présence souterraine de l'hypothèse de La Boétie

Sous réserve d'un inventaire systématique, Fromm ne cite jamais La Boétie. En dépit de tout ce qui distingue les deux types de pensées, *Escape from Freedom* prend pourtant place dans l'espace intellectuel ouvert par le *Discours de la servitude volontaire*. À quelques siècles de distance, l'ouvrage participe d'un même renversement de la théorie classique de la domination, attentive seulement à la *libido dominandi* des princes²⁵. Les deux textes partagent une même énigme insupportable qui tient, dans le langage de Fromm à « l'attrait pour le fascisme²⁶ », là où La Boétie se donnait pour tâche de comprendre pourquoi « un million d'hommes », loin d'être « contraints par une plus grande force », semblent comme « enchantés et charmés par le nom seul d'un²⁷ ». C'est ce déplacement inaugural du regard sur la domination qui conduit Fromm à porter le questionnement sur le fait « que des millions d'Allemands aient renoncé à la liberté avec le même empressement que leurs pères avaient lutté pour elle; qu'au lieu de vouloir la liberté, ils cherchaient les moyens d'y échapper ²⁸ ». Citant *Les Frères Karamazov* de Dostoïevski, il évoque cet individu qui n'a « de besoin plus pressant que de trouver quelqu'un aux pieds de qui il puisse déposer, aussi vite que possible, ce don de liberté avec lequel, créature infortunée il est né²⁹ ».

Un même soupçon travaille les deux textes: plus fort que la perte de la liberté, y aurait-il un gain de servitude? « Y a-t-il une satisfaction cachée dans la soumission³⁰? »

²² «[...] the main thesis of humanistic psychoanalysis : that the basic passions of man are not rooted in his instinctive needs, but in the specific conditions of human existence, in the need to find a new relatedness to man and nature after having lost the primary relatedness of the pre-human stage. » Erich Fromm, préface à *The Sane Society* (1955), éd. aug. Londres, Routledge & Kegan Paul, 2008, p. xi. Il précise que cette perspective marque la continuité de sa pensée depuis *Escape from Freedom*.

²³ Paul-Laurent Assoun, *Le vocabulaire de Freud*, Paris, Ellipses, 2002, p. 56. Freud introduit la notion de « pulsion de mort » (Todestrieb) au lendemain de la Première Guerre mondiale dans *Au-delà du principe de plaisir* (1920), trad. J. Laplanche, et J.-B. Pontalis préf. Elise Pestre, Paris, Payot, coll. « Petite Bibliothèque Payot », 2010.

²⁴ Ce qui nourrit la distance durable des freudiens de stricte obédience à l'égard de Fromm, en dépit du fait relevé par André Green relève qu'à partir des critiques adressées par les successeurs de Freud au concept de pulsion de mort, « aucun des systèmes théoriques postfreudiens ne reprend à son compte la lettre de la théorie freudienne », cf. *Le travail du négatif*, Paris, Minuit, 1993, cité par Sophie Mendelsohn, « Refuser la pulsion de mort... ou pas », in Monique David-Ménard, Beatriz Santos (dir.), *Pulsion de mort. Destruction et créations*, Paris, Hermann, 2023, p. 109.

²⁵ Miguel Abensour, *op. cit.*, p. 25. Voir aussi Miguel Abensour *La communauté politique des « tous uns »*, entretiens avec Michel Enaudeau, Paris, Les Belles Lettres, 2014, p. 103.

²⁶ *Escape*, p. 5.

²⁷ *Le discours de la servitude volontaire*, texte établi par P. Léonard, Paris, Payot, 1985, p. 105.

²⁸ *Escape*, p. 3.

²⁹ *Ibid.*, p. 150.

³⁰ *Ibid.*, p. 5.

se demande Fromm comme en écho à La Boétie qui, à propos des tyranneaux et sous-tyranneaux désirant entrer dans la chaîne interrompue de la tyrannie, écrivait qu'à les voir, qui servent si librement et si volontiers, « on dirait qu'ils n'ont pas tant perdu leur liberté que gagné leur servitude³¹ ». Question aussi déplaisante qu'incontournable puisque depuis l'expérience des dominations totalitaires jusqu'à, par exemple, l'apathie de la société russe contemporaine³², on le constate, les tyrannies les plus oppressives ne reposent pas seulement sur la force des baïonnettes. Selon l'expression de Claude Lefort: « il y a un mouvement qui vient d'en haut, et il y a un mouvement qui vient d'en bas³³ ».

Comment concevoir ce mouvement d'en bas? L'apport spécifique de Fromm est inséparable de son humanisme, souvent critiqué³⁴ alors même qu'il organise sa pensée, et ce jusqu'aux critiques adressées au freudisme orthodoxe. Lisant Fromm, on serait en droit de se demander si l'attrait de la soumission révèle quelque chose de constitutif dans la nature humaine. Existe-t-il un invariant anthropologique, ou dans le langage du xviii^e siècle, un penchant à la servitude comme le suggèrent certains travaux de psychologie sociale, telles l'expérience de Stanley Milgram? Étonnamment, même Hannah Arendt semble accrédi-ter une telle vue:

[...] si nous nous référons à notre expérience en la matière, nous pourrions constater que l'instinct de soumission, un ardent désir de se laisser diriger et d'obéir à un homme fort, tient dans la psychologie de l'homme une place au moins aussi importante que la volonté de puissance et, d'un point de vue politique, peut-être plus significative³⁵ (Arendt, 2012, p. 938-939).

Portant, aussi suggestives que soient ces conjectures, ni La Boétie, ni Fromm ne disent cela. Ils soutiennent même explicitement le contraire.

Selon La Boétie, la servitude ne fait que « dénaturer l'homme³⁶ ». Pour Fromm, la volonté d'échapper à la liberté n'exprime en rien la spontanéité ou la créativité de l'individu mais conduit à la « désintégration de son propre moi³⁷ ».

Avant de voir quels contextes et mécanismes conduisent les hommes à rechercher activement la soumission, précisons que dans ses textes de maturité, Fromm conçoit la liberté de l'être humain comme une « capacité de choisir entre les possibilités réelles (alternatives) qui lui sont offertes³⁸ ». Ni totale, ni absolue, mais pourtant irréductible, cette liberté est située, ce qui rapproche Fromm de la philosophie d'un Karl Jaspers dont il avait d'ailleurs suivi les cours. C'est un tel *alternativisme* qui s'origine pour

³¹ *Le discours de la servitude volontaire*, op. cit., p. 125 (orthographe modifiée, PZ).

³² « Ce dont la Russie a peur n'est pas l'OTAN, c'est la liberté », disait récemment Oleksandra Matvichuk, Prix Nobel de la paix, *Le Monde* du 24 février 2023.

³³ Claude Lefort, « Entretien avec Gérard Rabinovitch », *Traces*, n° 7/1983, p. 16.

³⁴ Par exemple Gérard Rabinovitch accorde à Fromm la qualité de « précurseur » mais juge qu'il « reste entaché d'un psychologisme édifiant », *De la destructivité humaine*, Paris, PUF, 2009, p. 103, n. 1.

³⁵ Hannah Arendt, « Sur la violence » (1969), *Du mensonge à la violence*, trad. G. Durand, repris dans *L'humaine condition*, éd. Philippe Raynaud, Paris, Gallimard, « Quarto », 2012, p. 938-939.

³⁶ *Le discours de la servitude volontaire*, op. cit., p. 122.

³⁷ *Escape*, p. 21.

³⁸ « Liberté, déterminisme et nn » in *Le cœur de l'homme* (1964), trad. S. Laroche, Paris, Payot, 1991, p. 204 sqq.

lui dans la Bible hébraïque³⁹, qu'il s'efforce obstinément de retrouver chez les auteurs avec lesquels il forge sa critique de l'aliénation, qu'il s'agisse de Spinoza⁴⁰, du jeune Marx⁴¹ ou de Freud. Il y trouve notamment la prise de conscience comme condition de libération ou encore la recherche des vrais mobiles de l'action, par-delà les rationalisations, mais pas le causalisme. Avec une remarquable constance, il s'emploie à préserver la possibilité théorique de deux orientations idéal-typiques: d'un côté, la liberté positive qui passe par le travail créateur, l'amour, le lien avec les autres, avec le monde et la nature; de l'autre, l'abandon de la liberté qui mène au renoncement à l'intégrité et à l'individualité du moi.

Au plus loin des philosophies déterministes, Fromm place *La Peur de la liberté* sous trois exergues. L'une de Thomas Jefferson: « Ainsi rien n'est plus immuable que les droits inhérents et inaliénables de l'homme ». L'autre, talmudique, tirée des *Pirke Avot*: « Si je ne suis pas pour moi, qui le sera? Si je suis seulement pour moi, qui suis-je? Et si pas maintenant, quand? » Et surtout, un long extrait du célèbre *Discours de la Dignité humaine* de Pic de la Mirandole, fondateur de l'humanisme, dont la conception de la liberté humaine (n'étant rien, l'homme peut tout devenir) fut développée par Rousseau ou Kant: « Tu pourras dégénérer en forces inférieures qui sont bestiales: tu pourras, par décision de ton esprit, te régénérer en formes supérieures qui sont divines⁴² ». Dans le droit fil de cette tradition – on lui reprochera de retomber dans l'idéalisme – il récuse toute conception de l'homme « substance ou structure fixe avec des qualités intrinsèques⁴³ ». Dès les premières pages de *La Peur de la liberté*, il précise l'anthropologie sur laquelle s'articule sa psychologie sociale: « La nature humaine n'est ni une somme de pulsions biologiques innées et fixes, ni une ombre sans vie de modèles culturels auxquels elle s'adapte sans heurts⁴⁴ ».

Comme dans l'anthropologie d'un Rousseau, la liberté humaine ouvre chez lui sur l'historicité, individuelle et collective, autorisant aussi bien le progrès que la régression. Là où Freud insiste sur la dimension répressive de la culture et sur sa nécessaire fonction de refoulement, Fromm équilibre cette perspective par la mise en avant de sa

³⁹ *Ibid.*, p. 211, note 18. Dans *Escape from Freedom*, Fromm fait appel au mythe biblique de l'expulsion du Paradis qui « identifie les débuts de l'histoire humaine avec un acte de choix » (p. 33) ; voir aussi Erich Fromm, *Vous serez comme des dieux. Une interprétation radicale de l'Ancien Testament et sa tradition* (1966), Bruxelles, Complexe, 1975, p. 107. De tous les auteurs liés à la constellation de Francfort, Fromm est probablement celui pour qui la judéité reste non seulement une mémoire et une fidélité mais un point d'appui vivant. Il y puise des concepts importants par ex. « l'endurcissement du cœur » (de pharaon) pour sa réflexion psychanalytique.

⁴⁰ Dans une lecture qui serait proche de celle, atypique, d'un spécialiste de Spinoza comme Robert Misrahi qui insiste davantage sur le désir de la joie comme essence de l'homme que le déterminisme. Notons au passage que La Boétie est une « lecture constante » pour R. Misrahi, cf. *L'existence comme itinéraire, entretiens avec Véronique Verdier*, Paris, Le Bord de l'Eau, 2012, p. 54.

⁴¹ Erich Fromm, *La conception de l'homme chez Marx* (1961), trad. M. Matignon, Paris, Payot&Rivages, 2010. Le Marx humaniste de que retient Fromm est un héritier de la tradition de l'individualisme de la Renaissance ; il a pour but « l'émancipation spirituelle de l'individu » (p. 14). Pour ce Marx-là, « L'histoire est la réalisation de l'homme par lui-même, grâce à son travail et à sa production » (p. 43).

⁴² Giovanni Pico della Mirandola, *De la dignité de l'homme*, trad. Y. Hersant, Paris, Éd. de l'Éclat, 1993, 2005, p. 9. Dans cette veine, Fromm avance que « les forces archaïques représentant l'obscurité sont inconscientes. Mais l'homme, dans n'importe quelle culture, a toutes les potentialités; il est l'homme archaïque, la bête de proie, le cannibale, l'idolâtre, et il est l'être doté de raison, d'amour, de justice », cf. « Humanisme et psychanalyse » (1963), trad. E. Brabant, *Le Coq-Héron*, n° 182/2005, p. 96.

⁴³ Revoir Freud, p. 35 et il ajoute « "L'essence" de l'homme, c'est la dichotomie qui lui est propre. C'est-à-dire l'opposition entre être inclus dans la nature, et assujéti à toutes ses lois, et en même temps transcender la nature, parce que l'homme, et lui seul, est conscient de lui-même et son existence ».

⁴⁴ *Escape*, p. 20.

«fonction créatrice», dans une perspective de réévaluation de l'action humaine qui fait songer à la philosophie de *l'institution imaginaire de la société* de Cornelius Castoriadis (dont la pointe critique visait davantage Marx que Freud). «La nature humaine, ses passions comme ses peurs sont le produit de la culture» et il revient à la psychologie sociale, telle qu'il la conçoit de «comprendre ce processus de création humaine dans l'histoire⁴⁵».

De La Boétie à Fromm, en passant par Kant et son opuscule sur *l'Aufklärung* (« Les lumières »), c'est une même forme de questionnement qui dénaturalise la servitude. Car ce n'est qu'à la condition de partir d'une anthropologie de l'homme comme liberté que la soumission apparaît comme énigmatique. N'étant subsumée sous aucune nécessité, le renoncement à soi ne survient qu'au terme d'un processus de dépossession qui reste à déchiffrer. Ce qu'il s'agit d'élucider c'est l'institution sociale ou l'historicité d'un désir « contre nature ».

Loin de l'École de Francfort, cette tradition de pensée et ce questionnement s'actualisent contre le nazisme chez des philosophes comme Ernst Cassirer ou Karl Jaspers, singulièrement frappés par les conduites escapistes de renoncement à l'autonomie. Contraint à l'exil dans les années trente, ce grand continuateur de *l'Aufklärung* qu'était Cassirer dut se résoudre à prendre acte du pouvoir des mythes: « la liberté est souvent considérée comme un fardeau plus que comme un privilège, tant dans la vie individuelle que dans la vie collective. Dès qu'ils ont affaire à des conditions difficiles, les hommes ont tendance à vouloir se débarrasser d'un tel fardeau. C'est là que l'État totalitaire et le mythe rentrent en scène⁴⁶ ». Il en était réduit à constater dans son dernier grand ouvrage que « l'homme moderne, malgré son dynamisme et peut être à cause de lui, n'avait pas réellement surmonté sa condition de sauvage » et qu'il « régressait facilement à un même état de soumission⁴⁷ ». Observant l'adhésion enthousiaste aux mythes politiques, il témoignait d'un sentiment de scandale comparable à celui d'Horkheimer et Adorno – eux qui dès l'introduction de *La dialectique de la raison* (1944) questionnaient avec une avec rage quelque peu aristocratique la «mystérieuse disposition qu'ont les masses à se laisser fasciner par n'importe quel despotisme» – en voyant que tant d'hommes «éduqués, intelligents, honnêtes et loyaux abandonnent soudain le plus grand des privilèges humains. On les voit cesser d'être des agents libres et personnels⁴⁸». Quelques années plus tôt, dans des pages étonnamment proches des analyses ultérieures de Fromm, Karl Jaspers écrivait:

Malgré tout l'homme ne peut renoncer à lui-même. Porteur de liberté, ou bien il en réalise véritablement la possibilité, ou bien il la pervertit, se condamnant ainsi à perdre tout repos. Établi dans cette perversion, il perd toute transparence, jusqu'à son être le plus intime. Sa vie n'est plus que façade, formalisme, convention. Dans cet état de perversion l'homme se tourne contre la liberté. Dans son amour caché pour l'être qu'il était en tant que possibilité,

⁴⁵ *Escape*, p. 11.

⁴⁶ Ernst Cassirer, *Le mythe de l'État* (1946), trad. B. Vergely, Paris, Gallimard, 1993, p. 388-389.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 385.

⁴⁸ Ernst Cassirer, *Le mythe...*, op. cit., p. 386. Au même moment, l'affaîssement de l'individualité et de l'autonomie est thématisé Max Horkheimer, *L'Éclipse de la raison* (1947), trad. J. Debouzy, Paris, Payot, 1974, p. 137 sqq.

il se trouve acculé à en provoquer la ruine partout où il le rencontre⁴⁹ (Jaspers, 1952, p. 197).

La condition moderne

Dans son testament intellectuel, Cassirer souhaite revenir sur «l'analyse du terme "liberté" qui est l'un des termes les plus obscurs et les plus ambigus qui soit, non seulement dans le langage philosophique mais aussi dans le langage politique⁵⁰». Fromm y contribue à sa manière en portant cette fois la focale sur «la signification psychologique du fascisme, et le sens de la liberté que ce soit dans les systèmes autoritaires ou dans la démocratie⁵¹». Dans cette perspective, il dégage les conditions socio-historiques particulières dans lesquelles les individus peuvent désirer échapper à leur liberté. Pour penser les mécanismes de fuite qui ont si souvent frappé certains contemporains du nazisme, il prend appui sur une vaste généalogie de la détraditionnalisation et de l'avènement de l'individualisme moderne. Là où Freud examinant l'actualité de la violence va directement à l'identification de traits constants de la nature humaine en prenant appui, selon le jugement déterminant (au sens kantien), sur des propositions universalisantes⁵², Fromm, insatisfait de l'interprétation freudienne de l'histoire postulant l'invariabilité de l'être humain et de ses pulsions, part de la situation singulière de la modernité, tout à la fois émancipatrice et porteuse d'aliénations nouvelles.

Pour en cerner l'inédit, il prend notamment appui sur les perspectives tocquevillo-wébériennes, deux auteurs qui, aussi bien par leur méthode que par leur objet, ont accordé une attention centrale à l'individu. Tocqueville n'est jamais cité dans *La Peur de la liberté* mais son inspiration est manifeste dans les passages qui concernent le conformisme, le règne de l'opinion, le sentiment de similitude lié à l'égalisation des conditions ou encore l'expérience de la solitude⁵³. Le soubassement wébérien, lui, est explicite dans l'importance donnée à la Réforme, au capitalisme et plus largement au désenchantement du monde. S'y ajoute, en affinité avec l'École de Francfort, l'analyse marxiste de l'aliénation par l'économie: dans les conditions du capitalisme contemporain, « l'homme ne vend pas seulement des marchandises, il se vend lui-même et se perçoit comme une marchandise⁵⁴ ».

Dans le sillage de Tocqueville, Marx et Weber, Fromm dégage donc une condition moderne ambivalente montrant comment de l'intérieur de sociétés travaillées par les dynamiques de l'individualisme, du capitalisme et du désenchantement du monde surgissent des dynamiques de dépossession. À noter que Fromm n'est pas un auteur

⁴⁹ Karl Jaspers, *La situation spirituelle de notre époque* (1930), trad. W. Biémelet et J. Ladrière, Paris, Desclée de Brouwer, 1952, p. 197; voir aussi sa *Philosophie* (1931), trad. J. Hersch, Paris, Springer-Verlag, 1986, 4^e section « Fuite devant la liberté », p. 407.

⁵⁰ *Le mythe de l'État*, op. cit., p. 386-387.

⁵¹ *Escape*, p. 135.

⁵² Dans *Zeitgemäßes über Krieg und Tod* (« Considérations actuelles sur la guerre et la mort »), 1915, trad. J. Altounian et al. Paris, PUF, 1988, Freud avance : « C'est précisément l'accent mis sur le commandement : tu ne tueras point, qui nous donne la certitude que nous descendons d'une lignée infiniment longue de meurtriers qui avaient dans le sang le plaisir-désir de meurtre comme peut-être nous-mêmes encore » et de conclure une page plus loin : « Nous sommes donc nous-mêmes, si l'on en juge par nos motions de souhait inconscientes, comme les hommes originaires une bande de meurtriers » (p. 153 et 154).

⁵³ *Escape*, p. 98-99.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 119.

tragique. Ce trait de pensée qu'il partage peut-être avec Elias l'éloigne aussi bien du pessimisme anthropologique freudien – nous y reviendrons – que de celui, tardif d'Horkheimer et d'Adorno⁵⁵. Comme l'a relevé Katia Genel, à propos des positions initialement proches de Fromm et d'Horkheimer, « pendant que Horkheimer revient à Freud et prend ses distances avec Marx, Fromm accomplit le chemin inverse, dès les essais du milieu des années 1930, qui culmine avec *Escape from Freedom* ⁵⁶ ». Alors qu'on souligne généralement son éloignement avec la première théorie de Francfort, ses analyses restent invariablement portées par le projet d'émancipation et la critique de l'aliénation. Plus largement, son attachement à l'universalisme de l'humanisme moderne porté par l'*Aufklärung* est demeuré constant aussi bien dans son œuvre que dans sa pratique d'analyste, qui n'a cessé de penser qu'existence humaine et liberté étant liées, la réalisation de la nature humaine et de ses potentialités reste possible⁵⁷.

Plaçant l'accent sur la capacité de l'homme de choisir entre des possibilités réelles qui lui sont offertes, l'anthropologie philosophique de Fromm l'éloigne des visions déterministes de la nécessité historique. La condition des modernes reste, comme chez Karl Jaspers, structurée par les alternatives:

Au fur et à mesure qu'il conquiert sa liberté en se dégageant de l'unicité originelle avec la nature, au fur et à mesure qu'il se constitue en individu, l'homme se trouve placé devant un choix : ou bien il parviendra à l'union avec le monde dans la spontanéité de l'amour et le travail producteur, ou bien il cherchera sa sécurité dans la construction d'un lien qui passera par la perte de sa liberté et la désintégration de son propre moi.⁵⁸

En dépit de la fresque macro-historique qui ouvre *La Peur de la liberté*, l'attention constante qu'il porte à l'individu l'éloigne des facilités trompeuses du holisme méthodologique⁵⁹ et vient modérer son historicisme. « L'homme n'est pas seulement fait par l'histoire, l'histoire est faite par l'homme⁶⁰ ». En ce sens, la psychanalyse humaniste

⁵⁵ Sur les différentes philosophies de l'histoire engagées ici, cf. Laurent Martin, « Le pessimisme culturel. Civilisation et barbarie chez Freud, Elias, Adorno et Horkheimer », in Laurent Martin, Alexandre Escudier, *Histoires universelles et philosophies de l'histoire: de l'origine du monde à la fin des temps*, Paris, Presses de Science Po, p. 117-133.

⁵⁶ Katia Genel, *Autorité et émancipation...*, op. cit., p. 182.

⁵⁷ Nous pensons qu'il faut inverser la proposition d'Elisabeth Roudinesco et Michel Plon, suivant laquelle Fromm « contesta radicalement l'universalisme freudien et la philosophie des Lumières au nom d'un relativisme culturel », « Fromm Erich (1900-1980) », *Dictionnaire de la psychanalyse*, Paris, Fayard, 1997, p. 367. Bien au contraire, Fromm fait l'éloge de la mise en pratique par Freud de l'idée humaniste de Goethe (« Les hommes portent en eux non seulement leur propre personnalité, mais aussi toute l'humanité, accompagnée de l'ensemble de ses possibilités »). À suivre Fromm, « la psychanalyse (c'est-à-dire la tentative de comprendre ce qui est inconscient en autrui) présuppose que ce que nous trouvons dans l'inconscient d'un tiers est vivant en nous. », Cf. « L'humanisme en tant que philosophie globale de l'homme » (1966), in *De la désobéissance et autres essais*, trad. Théo Carlier, Paris, Robert Laffont, 1983, p. 69. De plus, Fromm critique explicitement « la position relativiste de Freud supposant que la psychologie peut nous aider à comprendre les motivations des jugements de valeurs mais non leur validité ». Il relève néanmoins que le relativisme freudien qui s'exprime notamment dans sa théorie du Surmoi n'est pas conséquent, ne serait-ce qu'en raison de la conviction freudienne suivant laquelle l'homme doit tendre vers la vérité, et que la réalisation de ce but est atteignable parce que l'homme est doté de raison, cf. *Man for Himself. An Inquiry into the Psychology of Ethics*, New York, Rinehart and Co., 1947, p. 34-35.

⁵⁸ *Escape*, p. 21.

⁵⁹ « Tout groupe est constitué d'individus et seulement d'individus aussi les mécanismes psychologiques que nous trouvons au sein d'un groupe ne peuvent être que ceux que nous voyons opérer chez les individus. [...] Et si notre analyse des phénomènes socio-psychologiques n'était pas basé sur l'étude détaillée du comportement individuel, elle manquerait d'empirisme et par là même de validité » *Escape*, p. 136.

⁶⁰ *Escape*, p. 11-12.

lui permet de se tenir à distance aussi bien de la compréhension freudienne de l'histoire que des démarches behavioristes, culturalistes ou sociologistes⁶¹. Il récuse généralement les approches qui ne voient dans l'individu qu'un être agi dépourvu de ce qu'on appellerait aujourd'hui l'agentivité⁶², flottant sur les vagues de l'histoire, de la culture et de la société, en s'efforçant au mieux de s'y adapter.

Sur ce dernier point, les critiques d'Adorno adressées au révisionnisme de Karen Horney plus que celui de Fromm, manquent leur cible quand elles portent sur le conformisme de leur supposée visée d'adaptation sociale⁶³. Dans *Escape from Freedom*, Fromm prend soin de distinguer deux concepts de santé et de normalité, l'un exprimant le point de vue de la société et de ses nécessités, le second celui des valeurs et des normes relatives aux finalités de l'existence individuelle (*Escape*, p. 137). Sans exclure *a priori* que les deux points de vue puissent idéalement coïncider, il conclut:

[...] la personne normale, en termes de bonne adaptation, est souvent en moins bonne santé que la personne névrosée [...]. Elle n'est souvent bien adaptée qu'au prix d'un renoncement à son propre Moi, accompli pour se conformer plus ou moins à ce qu'elle croit qu'on attend d'elle. Toute authentique individualité et spontanéité peuvent alors être perdues. À l'inverse, on peut caractériser le névrosé comme celui qui n'est pas prêt à perdre complètement le combat pour son propre moi⁶⁴ (*Escape*, p. 138).

Cette compréhension du normal et du pathologique fut constante dans les analyses de Fromm jusqu'à la fin de sa vie⁶⁵. Contrairement à ce que laisse entendre Adorno, il ne cesse de rappeler la vocation critique de Marx et de Freud et prend explicitement ses distances à l'égard du rôle adaptatif que la société industrielle fait jouer à la psychanalyse, trop souvent avec son consentement⁶⁶. À l'aune de ces textes, il

⁶¹ « Ainsi le point de vue présenté dans ce livre diffère de celui de Freud dans la mesure où il est largement en désaccord avec l'interprétation freudienne de l'histoire comme résultat de forces psychologiques qui, elles-mêmes, ne sont pas socialement conditionnés. Il est tout autant en désaccord avec les théories qui négligent le rôle du facteur humain comme l'un des éléments dynamiques du processus social. Cette critique n'est pas seulement dirigée contre les théories sociologiques qui visent explicitement à éliminer les problèmes psychologiques de la sociologie (comme celle de Durkheim et de son école), mais aussi contre les théories qui sont plus ou moins teintées de psychologie behavioriste. » *Escape*, p. 12.

⁶² Dans le langage plus classique de l'anthropologie de Rousseau « la nature seule fait tout dans les opérations de la Bête, au lieu que l'homme concourt aux siennes en qualité d'agent libre », *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, 1754, éd. J. Starobinski, Paris, Gallimard, « Folio », 1999, p. 71.

⁶³ Theodor W. Adorno, *La psychanalyse révisée* (conférence donnée le 21 avril 1946 sous le titre « Social Science and Sociological Tendencies in Psychoanalysis » et publiée en 1972 sous le titre *Die revidierte Psychoanalyse*), suivi de Jacques le Rider, *L'allié incommode*, Paris, l'Olivier, 2007, p. 29.

⁶⁴ *Escape*, p. 138.

⁶⁵ Voir par exemple « Politique et psychanalyse » (1931) repris dans *Le freudomarxisme. Inconscient et lutte des classes. Une révolution inachevée*, intro., trad. et notes de Jean-Marie Brohm, Alboussière, QS ?, 2023, p. 172. Il maintient ce point de vue dans l'entretien donné à la veille de sa mort, à Gérard D. Khoury: « La plupart des analystes ont un regard bourgeois face à une société relativement saine, et où l'individu qui s'adapte est considéré comme sain! Dire d'une personne qu'elle est adaptée, c'est dire qu'elle est aussi folle que la moyenne! En tant que socialiste et homme critique, je crois que nous vivons dans une société inhumaine, irrationnelle et folle », *Revoir Freud*, op. cit., p. 161.

⁶⁶ Dans *Beyond the Chains of Illusion: My Encounter with Marx and Freud*, (1962) préface de Rainer Funk, New York, Continuum, 2009, p. 198 sqq. « Pourquoi la psychanalyse, théorie radicale, est-elle devenue une théorie de l'adaptation » est le titre du dernier chapitre de Erich Fromm, *Grandeur et limites de la pensée freudienne* (1980), trad. Théo Carlier, Paris, Robert Laffont, 1980, p. 203 sqq. Il s'y interroge sur « le danger d'une fonction réactionnaire de la psychanalyse » (p. 206) et sur « sa transformation en théorie libérale d'adaptation » (p. 207) à une « réalité » indépassablement identifiée à la société capitaliste du moment (p. 209). L'idée que « que la névrose était la conséquence d'un manque de satisfaction sexuelle (provoqué par le refoulement) et qu'une satisfaction sexuelle totale était donc la condition de la santé mentale », était pour lui

est vrai souvent postérieurs à 1946, mais exprimant une orientation stable de l'anthropologie psychanalytique de Fromm, il est difficile de comprendre qu'Adorno puisse conclure sa charge contre les révisionnistes par ce contresens:

Entre leurs mains, la théorie freudienne se transforme en un moyen supplémentaire d'intégrer les motions psychiques au statu quo social. Ils font de l'analyse de l'inconscient une partie de la culture de masse industrialisée; d'un instrument au service des Lumières, un instrument servant à donner l'illusion que la société et l'individu et que l'adaptation à la réalité toute puissante se recourent.

Nécrophilie et destructivité

Parmi les apports essentiels de Fromm à l'analyse des pathologies politiques et sociales du xx^e siècle, analyse qui passe généralement par une *caractérologie* dont nous avons trop peu parlé⁶⁷, on voudrait retenir de manière sélective ce qu'il appelle les *mécanismes de fuite*, tant les dynamiques « escapistes » jouent un rôle crucial depuis le xx^e siècle. Ce n'est pas seulement que sa caractérisation de l'inédit de la modernité emprunte à la trame wébérienne. C'est que *La Peur de la liberté* développe une réflexion en affinité avec l'une des intuitions les plus intéressantes du sociologue pour la mise en intelligibilité des nouvelles formes de fanatisme. Weber avait été frappé par le « sauf dans la foi de Lukacs⁶⁸ ». Il avait également senti chez ses étudiants le désir d'échapper aux « tourments de l'homme moderne⁶⁹ » qui se traduisait notamment par l'attente d'un sauveur. Le désenchantement du monde c'est aussi bien le privilège de la réflexivité que la perte des absolus. Les nouveaux fanatismes idéologiques qui s'esquissent ici, et que Weber pressent ne sont plus déchiffrables selon le seul paradigme voltairien du xviii^e siècle qui n'y voyait qu'antonymes des Lumières⁷⁰. Ses adeptes, nazis ou stalinien, ne sont plus immergés dans le monde enchanté et ethnocentrique de la tradition religieuse à laquelle il suffirait d'opposer esprit d'examen et de doute. À dérouler ce fil, on comprend qu'ils ne sont plus de simples persistance de barbaries anciennes, mais les produits escapistes de la révolution anthropologique de la modernité, à savoir la conscience

une vulgate que l'enseignement de Freud n'avait jamais exprimée. Il y voyait « le triomphe de la société de consommation » (p. 209).

⁶⁷ Alors même qu'elle fait l'objet d'un texte entier qui vient clore en appendice *La Peur de la liberté*.

⁶⁸ Daniel Bell, « Après "l'âge du péché absolu". Georg Lukacs et les racines mystiques de la révolution », repris dans *La fin de l'idéologie*, trad. E. Baillon, préf. R. Boudon, Paris, PUF, 1997, p. 341; « The Return of the Sacred? The Argument on the Future of Religion », *British Journal of Sociology*, n° 28/1977, repris dans *The Winding Passage. Essays and Sociological Journeys 1960-1980*, Cambridge, Abt. Books, 1980, p. 341-343 en particulier ; George Steiner, « Georg Lukacs and his Devil's Pact », *Language and Silence*, New York, 1977 (texte non repris dans l'édition française de *Langage et silence*).

⁶⁹ Max Weber, « Le métier et la vocation de savant » (prononcé le 7 novembre 1917 à Munich), trad. J. Freund, préf. R. Aron, Paris, Plon, 1959, rééd. 10/18, 2002, p. 108 *id.* p. 116: « le prophète, que tant de membres de la jeune génération appellent de leurs vœux n'existe pas », puis p. 120: « Le destin de notre époque, caractérisée par la rationalisation, par l'intellectualisation et surtout par de désenchantement du monde a conduit les humains à bannir les valeurs suprêmes les plus sublimes de la vie publique. [...] Les prophéties qui tombent des chaires universitaires n'ont finalement d'autres résultats que de former des sectes de fanatiques, mais jamais de véritables communautés. À celui qui ne peut supporter avec virilité ce destin de notre époque, on ne peut que donner le conseil suivant: retourne en silence, sans donner à ton geste la publicité habituelle des renégats, mais simplement et sans façons, dans les bras largement ouverts des vieilles Églises. »

⁷⁰ Paul Zawadzki, « Le fanatisme: sens et métamorphoses », *Raison présente*, n° 212/2019, p. 65-74.

historique et son fardeau⁷¹. L'intuition weberienne conduit alors à se demander si, aux trois passions fondamentales capables de mettre en mouvement peuples et gouvernants⁷², il ne faudrait pas ajouter un nouvel enjeu crucial, celui d'échapper au non-sens du monde et à sa propre insignifiance. Recomposant des ersatz d'absolus sur terre, les grandioses mythologies politiques du xx^e siècle seraient alors des réponses en forme de « délire avec la raison ⁷³ » afin d'échapper au doute ouvert par la décroyance et le décentrement modernes tout en donnant l'apparence de conformité à la nouvelle légitimité scientifique. À partir d'un diagnostic nietzschéo-weberien, Fromm semble partager ces perspectives lorsqu'il examine les deux faces de la liberté moderne en faisant ressortir les nouvelles sources, intérieures, de dépossession:

Nous croyons par exemple que la liberté de religion constitue l'une des plus grandes victoires dans le combat pour la liberté. Mais nous ne voyons pas suffisamment qu'en dépit de cette victoire sur la puissance de l'Église et de l'État, qui interdisaient à l'homme de cultiver la foi selon sa conscience, l'homme contemporain a perdu sa capacité de croire en quoi que ce soit qui ne soit pas prouvé selon les méthodes des sciences naturelles.⁷⁴

Dans le droit fil weberien, il dépeint également « le sentiment d'insignifiance personnelle et d'impuissance » accentué par le capitalisme⁷⁵.

À partir de là, pour éclairer les conditions de possibilité du nazisme, il se livre à l'effort subtil de synthèse de deux types de compréhension. D'un côté, outrepassant les bornes de l'épistémologie weberienne, il apporte un approfondissement freudien à la compréhension sociologique puisqu'il considère que le lien social se répercute dans le psychisme (caractère social). Mais de l'autre, en vertu de sa conception de l'individu comme être social, il replace les apports freudiens à l'intérieur d'un cadre socio-historique. Ces emboîtements successifs modifiant en réalité les prémisses de chacune des disciplines, la question reste de savoir si la cohérence épistémologique est satisfaisante. Toujours est-il qu'en ayant participé dans les années trente aux enquêtes

⁷¹ « Tel qu'il n'en a jamais été imposé à aucune des générations antérieures » précise H.-G. Gadamer, *Le problème de la conscience historique* (1958), éd. Pierre Fruchon, Paris, Les éditions du Seuil, 1996, p. 23.

⁷² La passion de la sécurité et la peur, l'avidité pour les biens matériels et le profit, la quête des honneurs et de la reconnaissance, cf. Hobbes, *Le Léviathan*, chap. xiii, trad. F. Tricaud, Paris, Dalloz, 1999, p. 123; en lien avec les violences du xx^e siècle et la « nécrophilie » dont il sera question, P. Hassner, « La revanche des passions » (2005) repris dans *La revanche des passions. Métamorphoses de la violence et crises du politique*, Paris, Fayard/CERI, 2015, p. 35-63.

⁷³ Kant parle du « danger de *Schwärmerei*, qui est une illusion qui consiste à voir quelque chose par-delà toutes les limites de la sensibilité, c'est-à-dire vouloir rêver suivant des principes (délirer avec la raison) », *Critique de la faculté de juger* (1790), trad. A. Philonenko, éd. rev., Paris, Vrin, 1993, § 29, p. 160-161. Philonenko précise que le mot, n'ayant pas d'équivalent dans la langue française signifie à la fois enthousiasme, fanatisme (p. 160, note 3). Ailleurs, Philonenko parle du délire d'une raison qui marche sur la tête, cf. son Introduction à E. Kant, *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée* (1786), trad. A. Philonenko, Paris, Vrin, 1993, p. 38. Voir aussi, Paul-Laurent Assoun, « La folie de l'idéal ou l'inconscient fanatique. Figures de la *Schwärmerei* », *Penser/rêver*, n° 8/2005, p. 169-188.

⁷⁴ *Escape*, p. 105.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 112.

de l'*Institut de recherches sociales*⁷⁶, ses analyses sociologiques de l'autoritarisme sollicitent des hypothèses portant sur le psychisme humain. Ainsi, par exemple, « dans un sens psychologique, la soif du pouvoir n'est pas enracinée dans la puissance, mais dans la faiblesse. Elle est l'expression de l'incapacité du moi individuel à se tenir seul et à vivre. Elle est une tentative désespérée de gagner une force secondaire là où la force authentique vient à manquer⁷⁷ ». C'est dans ce désir éperdu de « symbiose » visant à échapper à une situation insupportable, qu'il situe l'origine à la fois du sadisme et du masochisme⁷⁸. Notons au passage que, non sans lien avec cette perspective d'ensemble, il attribue dans un texte tardif la « véhémence de l'antisémitisme nazi » à un défaut historique de puissance politique des Allemands⁷⁹.

« Les mécanismes de fuite, qui résultent de l'insécurité de l'individu isolé⁸⁰ » sont une réponse à une situation socio-historique inédite, combinaison des effets Weber (désenchantement du monde), Marx (aliénation capitaliste), et Tocqueville (individualisme). Sur ce second versant mortifère, les mécanismes de fuite prennent un « caractère compulsif⁸¹ »

Parmi les mécanismes de fuite, Fromm s'arrête sur la *destructivité* à laquelle il a consacré son dernier grand ouvrage⁸². Fréquemment associée aux tendances sadomasochistes, elle s'en distingue en ce « qu'elle ne cherche pas à atteindre une symbiose passive ou active, mais à éliminer son objet⁸³ ». À son tour, l'analyse de la destructivité et de ses sources (anxiété, entraves à la vie...) amorcée dans *la Peur de la liberté*, le conduit vers la critique de la notion de pulsion de mort. Examinant la pertinence des liens proposés par Freud entre frustration et destructivité, il s'éloigne de certaines avancées de la Seconde topique:

L'hypothèse de l'instinct de mort (*death-instinct*) est satisfaisante dans la mesure où elle prend la pleine mesure des tendances destructrices négligées dans les premières théories de Freud. Mais elle ne l'est pas dans la mesure où il a recours à une explication biologique qui ne prend pas suffisamment en compte le fait que la quantité de tendances destructrices varie énormément selon les individus et les groupes sociaux. Si les hypothèses de Freud étaient correctes nous devrions considérer que la mesure de la destructivité, dirigée contre les autres ou contre soi-même, est plus ou moins constante. Or nous observons le contraire. Non seulement le poids de la destructivité varie

⁷⁶ Stéphane Haber rappelle qu'on trouve dans ses textes les premières élaborations des notions de « personnalité autoritaire » et de « caractère autoritaire », cf. « Pathologies de l'autorité. Quelques aspects de la notion de "personnalité autoritaire" dans l'École de Francfort », *Cités* n° 6/2001, p. 49. Voir aussi Erich Fromm, « Studien über Autorität und Familie. Sozialpsychologischer Teil » (1936), repris dans Erich Fromm, Gesamtausgabe, Band I, Analytische Sozialpsychologie, München, 1989, p. 141-188, éd. Rainer Funk, trad. Thierry Simonelli, « Études sur l'Autorité et la Famille. Partie socio-psychologique », en ligne www.thsimonelli.net/pdf/Simonelli-Fromm-Autorit%C3%A9-Famille.pdf.

⁷⁷ *Escape*, p. 160.

⁷⁸ « La personne sadique a autant besoin de son objet que le masochiste. Mais au lieu de rechercher la sécurité en étant "avalée", elle l'obtient en "avalant" quelqu'un d'autre ». Dans les deux cas, « la liberté et l'individualité sont perdues ». *Escape*... p. 157.

⁷⁹ « Remarque sur les relations entre les Allemands et les Juifs », repris dans le recueil posthume publié en 1994 par Rainer Funk, trad. A. Yaiche, *L'homme et son utopie*, Paris, Desclée de Brouwer, 2001, p. 131-132.

⁸⁰ *Escape*, p. 139.

⁸¹ *Id.*

⁸² *The anatomy of human destructiveness*, New York, Holt, Rinehart and Winston, 1973, trad. fr. T. Carlier, *La passion de détruire. Anatomie de la destructivité humaine*, Paris, Robert Laffont, 1975.

⁸³ *Escape*, p. 177.

énormément selon les individus dans notre culture mais il est aussi inégal parmi les différents groupes sociaux.⁸⁴

Loin d'accepter l'idée d'une « tendance fondamentale de tout être vivant à retourner l'état anorganique⁸⁵ », sans pour autant rompre complètement avec l'idée d'une *intrication*⁸⁶ entre Éros et Thanatos, Fromm avance que: « Pulsion (*drive*) de vie et pulsion de destruction ne sont pas des facteurs indépendants l'un de l'autre, mais sont dans une interdépendance inversée. Plus la pulsion de vie est contrariée, plus la pulsion de destruction est forte. *La destructivité est la conséquence d'une vie non vécue*⁸⁷ ». C'est dire que la destructivité n'est plus chez Fromm une pulsion originaire, qui serait au principe du désir humain. Selon une de ses formulations ultérieures: « La pulsion de vie constitue donc une potentialité primaire et la pulsion de mort une potentialité secondaire⁸⁸ ».

La notion de *nécrophilie*⁸⁹ que Fromm développe à partir de son expérience clinique et de la lecture des textes de Freud, apparaît dans le sillage de l'analyse de la destructivité proposée en 1941. Pensée comme une organisation générale de la personnalité (et non comme perversion sexuelle), elle est mise en lien, dans *Le cœur de l'homme* (1964) avec la *violence compensatoire* qui « prend ses racines dans l'impuissance et qui en compense les effets. L'homme qui est incapable de créer, cherche à détruire⁹⁰ ».

On voit comment, à l'occasion de l'analyse de la violence compensatoire, s'articulent ici les catégories du psychisme et l'analyse sociohistorique: l'épreuve de l'impuissance est l'effet des processus de *réification* amplifiés par le sentiment d'insignifiance porté par le *désenchantement du monde*. La transformation des hommes en mécanisme et leur réduction à des fonctions sont d'ailleurs, dans les années trente, l'un des points de convergence des descriptions proposées par les auteurs critiques de la raison instrumentale (Fromm, Horkheimer, Adorno...) et celles, venue d'un autre univers philosophique comme celui de Jaspers⁹¹. À l'analyse de facture sociologique combinant Marx et Weber, Fromm ajoute un éclairage psychologique. À le suivre, la violence compensatoire se rapproche de « la pulsion qui pousse un individu à tenir un être vivant, homme ou animal, sous son entière domination⁹² », qui est l'essence du sadisme. Reprenant explicitement les acquis de la *Peur de la liberté*, Fromm maintient que:

La caractéristique fondamentale de cette perversion ne réside pas en effet dans le désir de faire souffrir autrui » mais dans « une même impulsion constitutive, à savoir la

⁸⁴ *Ibid.*, p. 180-181.

⁸⁵ « Pulsion de mort », Jean Laplanche, Jean-Bertrand Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse* (1967), Paris, PUF, coll. « Quadrige », 1997, p. 372.

⁸⁶ Notion que Paul-Laurent Assoun fait ressortir de la compréhension freudienne des relations entre pulsion de vie et pulsion de mort, cf. *Psychanalyse*, Paris, PUF, 1997, p. 443.

⁸⁷ *Escape*, p. 182.

⁸⁸ *Le cœur de l'homme*, p. 64.

⁸⁹ Fromm emprunte le mot au philosophe Unamuno qui, dans un discours prononcé à Salamanque au début de la guerre civile espagnole, après avoir entendu la devise des phalangistes *Viva la muerte*, dit: « Je viens d'entendre un cri nécrophile et dénué de sens » dit Unamuno, « Vive la mort », cité par Erich Fromm, *Cœur de l'homme*, op. cit., p. 44.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 35.

⁹¹ Karl Jaspers, *La situation spirituelle*, op. cit., p. 60 et suiv.

⁹² *Le cœur de l'homme*, p. 35.

tentation d'exercer une emprise absolue sur quelqu'un d'autre, de le réduire au rang d'objet impuissant soumis à notre bon plaisir, de faire figure à ses yeux de véritable divinité et de nous servir de lui comme bon nous semble.⁹³

La nécrophilie présente de nombreux points communs avec le caractère sadique anal, ou encore avec la pulsion de mort tels qu'ils ont été définis par Freud. Elle est, écrit Fromm:

La seule réponse au problème de l'existence qui aille diamétralement à l'opposé de la vie. Elle est également la plus morbide et la plus dangereuse des attitudes que l'être humain puisse adopter vis-à-vis de la vie. Elle représente la perversion par excellence: tout en étant lui-même une créature vivante, le nécrophile n'aime ni la vie, ni l'épanouissement, mais la mort et la destruction. Pour peu qu'il ait le courage de s'avouer à lui-même ce qu'il ressent, c'est en fait sa propre devise qu'il clame à la face du monde lorsqu'il crie «vive la mort».⁹⁴

C'est en voulant approfondir la théorie freudienne, après avoir accepté l'idée d'un conflit essentiel entre Éros et la destructivité, que Fromm opère un glissement dans la signification freudienne de la pulsion de mort. Selon lui,

Il ne s'agit pas d'un antagonisme entre deux forces biologiques innées, relativement constantes et ne cessant de lutter l'une contre l'autre jusqu'à la victoire finale de la pulsion de mort, mais d'un conflit entre la tendance dans laquelle réside l'essence même de la vie – persévérer dans son être – et son antithèse, laquelle prend sa source dans le fait que l'individu a échoué dans cette entreprise. Dans cette optique la "pulsion de mort" est une orientation *maligne* dont l'hypertrophie rend impossible l'épanouissement de l'Éros. Elle relève de la *psychopathologie* et non comme le supposait Freud des *phénomènes biologiques normaux*. La pulsion de vie constitue donc une potentialité primaire et la pulsion de mort une potentialité secondaire.⁹⁵

Non seulement les deux tendances ne sont pas de force égale chez Fromm, mais surtout les tendances destructrices « sont le résultat d'une défaillance dans l'art de vivre, d'une vie qui n'a pas trouvé son authenticité⁹⁶ ». Attrait pour tout ce qui est mort, pétrifié, mécanique, pour l'avoir au détriment de l'être, la nécrophilie qui prend alors le pas et s'exprime par une tendance à déstructurer et détruire les rapports vivants. Au-delà du totalitarisme, elle est en affinité avec le culte de la technique⁹⁷.

Le refus de placer les deux forces « en parallèle⁹⁸ » éloigne Fromm de l'anthropologie freudienne, avec pour corollaire d'esquisser une toute autre orientation politique. Le pessimisme freudien hypothèque le progressisme politique, quand il ne conduit pas vers les horizons réactionnaires d'une pensée du *containment* qui situe

⁹³ *Ibid.*, p. 35-36.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 55.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 63-64.

⁹⁶ Conversation du 5 janvier 1974 retranscrite dans *Aimer la vie. Causeries radiophoniques* (1983), éd. H.J. Schultz, trad. C. Ehlinger, Paris, Desclée de Brouwer, 1988, p. 39.

⁹⁷ *La passion de détruire, op. cit.*, p. 344, 351 et 353.

⁹⁸ *Aimer la vie, op. cit.*, p. 39.

Freud, notamment dans la lettre à Einstein, « très à droite du libéralisme⁹⁹ ». Dans une compréhension qui reste généreuse, Fromm discerne chez Freud un conflit entre le théoricien qui semble placer l'humanité devant des alternatives tragiques, et l'humaniste qui les refuse. Ce conflit n'admettant pas de solution à l'intérieur de sa théorie, Freud s'efforce vainement « d'éluder les conséquences logiques de ses propres prémisses¹⁰⁰ ». Fromm fait de la nécrophilie la *conséquence* d'une situation socio-historique sans l'inscrire dans l'anthropologie à titre de pulsion originaire. En la dénaturalisant, il préserve la chance théorique de la réduire politiquement.

Les mécanismes de fuite que Fromm place au cœur de son analyse reposent sur une passion: la peur. C'est aussi sur la peur que se sont arrêtés certains des historiens les plus féconds du xx^e siècle (Georges Lefebvre, Jean Delumeau...). Non la peur de la mort violente sur laquelle Hobbes prend appui pour dégager sa philosophie morale et politique mais la peur de la solitude. Parmi les impératifs de la nature humaine, « tout aussi coercitifs bien que non enracinés dans les processus corporels », Fromm dégage « la nécessité d'être relié au monde extérieur et d'éviter la solitude. Se sentir complètement seul et isolé mène à la désintégration mentale, tout comme la famine conduit à la mort¹⁰¹ ». Cette peur est « de caractère social: rien ne fait plus peur à l'homme que d'être ostracisé, isolé, se retrouver seul. [...] un isolement extrême et total équivaut à la maladie mentale¹⁰² ».

Il explore une intuition qui s'exprime souvent au milieu du siècle dernier¹⁰³. En particulier, il accorde une importance décisive aux expériences (solitude, impuissance...) qu'Hannah Arendt avait placées au cœur de l'analyse du totalitarisme, dans une compréhension qui cette fois n'était pas psychologique. Au-delà des pages bien connues dans lesquelles elle noue en les distinguant « l'isolement » dans le domaine politique et « la désolation » (*loneliness*) dans celui des relations humaines¹⁰⁴, elle décrit comment cette domination inédite détruit la politique en frappant les hommes d'impuissance. À rebours des perspectives des auteurs de Francfort, attachés à creuser les phénomènes de dépossession du pouvoir, c'est la dimension créatrice de celui-ci qui est ici mise en avant dans l'expérience du totalitarisme. Privés de la « grâce rédemptrice de l'amitié¹⁰⁵ » et

⁹⁹ Erich Fromm, *La mission de Sigmund Freud. Une analyse de sa personnalité et de son influence* (1959), trad. P. Alexandre, Bruxelles, Complexe, 1975, p. 93. Répondant à Einstein, Freud écrit: « Je trouve, dans une critique que vous portez sur l'abus de l'autorité, une seconde indication pour la lutte indirecte contre le penchant à la guerre. C'est l'une des faces de l'inégalité humaine – inégalité native et que l'on ne saurait combattre – qui veut cette répartition en chefs et en sujets. Ces derniers forment la très grosse majorité; ils ont besoin d'une autorité prenant pour eux des décisions auxquelles il se rangent presque toujours sans réserve. Il y aurait lieu d'observer, dans cet ordre d'idées, que l'on devrait s'employer mieux qu'on ne l'a fait jusqu'à ici à former une catégorie supérieure de penseurs indépendants, d'hommes inaccessibles à l'intimidation et adonnés à la recherche du vrai, qui assumeraient la direction des masses dépourvues d'initiative. », Albert Einstein, Sigmund Freud, *Pourquoi la guerre?* (1933), trad. B. Briod, Paris, Payot & Rivages, 2005, p. 60.

¹⁰⁰ Erich Fromm, *Grandeur et limites de la pensée freudienne* (1980), trad. T. Carlier, Paris, Robert Laffont, 1980, p. 190 et 196.

¹⁰¹ *Escape*, p. 10.

¹⁰² « Humanisme et psychanalyse », *op. cit.*, p. 96.

¹⁰³ En 1938, dans la conclusion de son *Journal d'Allemagne*, Denis de Rougemont écrit : « Le seul problème pratique, sérieux, urgent et réellement fondamental, c'est celui que nous pose l'angoisse des individus isolés, et l'appel religieux qui naît de cette angoisse, même s'il est encore inconscient », repris dans *Journal d'une époque, 1926-1946*, Paris, Gallimard, 1968, p. 264.

¹⁰⁴ Hannah Arendt, *Les Origines du totalitarisme*, traduction par J.-L. Bourget, R. Davreu, P. Lévy, in *Les Origines du totalitarisme. Eichmann à Jérusalem*, éd. P. Bouretz, Paris, Gallimard, Quarto, 2002, p. 834.

¹⁰⁵ Hannah Arendt, *id.*, p. 835.

de l'indispensable partage du monde par le dialogue politique, les hommes perdent alors la spontanéité pensée comme le pouvoir de poser un nouveau commencement¹⁰⁶. Partant de perspectives toutes autres, Fromm et Arendt se croisent sans que l'on puisse véritablement rapprocher leurs visées¹⁰⁷.

Plus près de nous, le phénomène djihadiste français fournit l'un des exemples des nombreuses dynamiques escapistes et destructrices qu'il serait tentant de mettre en lien avec la notion de nécrophilie. Pas seulement en raison du slogan maintes fois entendu qu'un Mohammed Merah aurait repris à Oussama ben Laden: « Nous aimons la mort, vous aimez la vie ». C'est surtout en raison de la trajectoire des individus et des croyances qui y sont engagées. Car ce n'est qu'à l'arrivée du processus de:

[...] radicalisation que l'on découvre la foi du charbonnier et la religiosité fanatique d'une destructivité sans limites, tournée vers les autres aussi bien que vers soi. Il est rare qu'au départ leur monde familial se caractérise par la plénitude enchantée d'une culture religieuse vécue. Très souvent, ce qui accompagne leurs expériences si souvent constatées de déliaison, de rupture, d'échec et de déstructuration, c'est la «sainte ignorance»¹⁰⁸ (Roy, 2012).

Ce n'est qu'à terme, après avoir souvent rompu avec leur milieu, à la faveur de la rencontre avec l'islamisme idéologique, qu'ils réactivent leurs croyances avec l'enthousiasme du néophyte. C'est dans une logique de fuite qu'ils recomposent des absolus fanatiques par lesquels ils se précipitent dans le sacrifice de soi et des autres.

Bibliographie

Abensour, M. (2009). D'une mésinterprétation du totalitarisme et de ses effets. In *Pour une philosophie politique critique*. Sens & Tonka. (Obras originales publicadas em *Tumultes*, 8, 1996)

Abensour, M. (2014). *La communauté politique des "tous uns": Entretiens avec Michel Enaudeau*. Les Belles Lettres.

Arendt, Hannah. (1995). *Qu'est-ce que la politique?* (U. Ludz, Ed.; S. Courtine-Denamy, Trad.). Les Éditions du Seuil. (Obras originales publicadas em 1993)

¹⁰⁶ *Qu'est-ce que la politique?* 1993, texte établi par Ursula Ludz, trad. S. Courtine-Denamy, Paris, Les éditions du Seuil, 1995, p. 65: « cette liberté consiste en ce que nous appelons la spontanéité, soit, d'après Kant, le fait que chaque homme est capable de débiter de lui-même une série. Le fait que la liberté d'action signifie la même chose que poser-un-commencement-et-débiter-quelque-chose est très bien illustré dans le domaine de la politique grecque où le mot *archein* signifie à la fois commencer et dominer. Cette double signification démontre clairement qu'à l'origine on appelait "chef" celui qui commençait quelque chose et qui cherchait des compagnons pour exécuter l'action ». Sur cette interprétation arendtienne du totalitarisme comme destruction et non excès du politique, Miguel Abensour, « D'une mésinterprétation du totalitarisme et de ses effets », *Tumultes* n° 8/1996 repris dans *Pour une philosophie politique critique*, Paris, Sens & Tonka, 2009.

¹⁰⁷ Sur les chassés-croisés entre les auteurs de Francfort et Arendt, voir par exemple Katia Genel, « Le problème de l'autorité. L'École de Francfort à la lumière des analyses d'Arendt », in Pierre-François Noppen, Gérard Raulet, Iain Macdonald (dir.), *Les Normes et le possible. Héritage et perspectives de l'École de Francfort*, Paris, MSH, 2012, p. 139-153.

¹⁰⁸ Olivier Roy, *La Sainte ignorance: Le temps de la religion sans culture* (2008), Paris, Les éditions du Seuil, « Points », 2012.

- Arendt, H. (2002). *Les origines du totalitarisme* (J.-L. Bourget, R. Davreu, & P. Lévy, Trans.; P. Bouretz, Ed.). Gallimard.
- Arendt, H. (2012). Sur la violence (G. Durand, Trad.). In P. Raynaud (Ed.), *L'humaine condition* (pp. 938–939). Gallimard. (Obras originais publicadas em 1969)
- Assoun, P.-L. (1997). *Psychanalyse*. PUF.
- Assoun, P.-L. (2002). *Le vocabulaire de Freud*. Ellipses.
- Assoun, P.-L. (2005). La folie de l'idéal ou l'inconscient fanatique. Figures de la Schwärmerei. *Penser/Rêver*, 8.
- Bastide, R. (1955). *Sociologie et psychanalyse*. PUF. (Obras originais publicadas em 1950)
- Bell, D. (1997). *La fin de l'idéologie* (E. Baillon, Trad.; R. Boudon, Préf.). PUF.
- Bloch, M. (2002). *Apologie pour l'histoire ou métier d'historien* (É. Bloch, Ed.; J. Le Goff, Préf.). Armand Colin.
- Cassirer, E. (1993). *Le mythe de l'État*. (B. Vergely, Trad.). Gallimard. (Obras originais publicadas em 1946)
- Einstein, A., & Freud, S. (2005). *Pourquoi la guerre?* (B. Briod, Trad.). Payot & Rivages. (Obras originais publicadas em 1933)
- Erhardt, L., & Mayol, S. (2021). *La peur de la liberté*. Les Belles Lettres.
- Escudier, A., & Martin, L. (2015). *Histoires universelles et philosophies de l'histoire: De l'origine du monde à la fin des temps*. Presses de Science Po.
- Friedmann, G. (1956). Psychanalyse et sociologie, esquisse d'une introduction à quelques problèmes actuels. *Bulletin de psychologie*, 1.
- Fromm, E. (1947). *Man for himself. An inquiry into the psychology of ethics*. Rinehart and Co.^{ie}.
- Fromm, E. (1973). *The anatomy of human destructiveness*. Holt, Rinehart and Winston. (T. Carlier, Trad. para o francês [1975])
- Fromm, E. (1975). *La mission de Sigmund Freud: Une analyse de sa personnalité et de son influence* (P. Alexandre, Trad.). Complexe. (Obras originais publicadas em 1959)
- Fromm, E. (1979). *Le cœur de l'homme*. Payot. (Obras originais publicadas em 1964)
- Fromm, E. (1980). *Grandeur et limites de la pensée freudienne* (T. Carlier, Trad.). Robert Laffont.
- Fromm, E. (1983). *De la désobéissance et autres essais*. (T. Carlier, Trad.). Robert Laffont.
- Fromm, E. (1988). *Aimer la vie. Causeries radiophoniques* (H. J. Schultz, Ed.; C. Ehlinger, Trad.). Desclée de Brouwer. (Obras originais publicadas em 1983)
- Fromm, E. (1997). *Dictionnaire de la psychanalyse*. Fayard.
- Fromm, E. (2000). *Revoir Freud: Pour une autre approche en psychanalyse*. Armand Colin.
- Fromm, E. (2001). *L'homme et son utopie*. Desclée de Brouwer.

- Fromm, E. (2005). *Psychanalyse et sociologie* (S. Kadar, Trad.). *Le Coq-Héron*, 182. (Obra original publicada em 1929)
- Fromm, E. (2008). *The sane society*. Routledge & Kegan Paul. (Obra original publicada em 1955)
- Fromm, E. (2009). *Beyond the chains of illusion: My encounter with Marx and Freud*. (R. Funk, Préf.). *Continuum*. (Obra original publicada em 1962)
- Fromm, E. (2010). *La conception de l'homme chez Marx* (M. Matignon, Trad.). Payot & Rivages. (Obra original publicada em 1961)
- Funk, R. (2016). *Erich Fromm: La psychanalyse de la société et son actualité. Illusio*, 14/15. www.thesimonelli.net/pdf/Rainer_%20Funk-Psychanalyse_Soci%C3%A9t%C3%A9.pdf
- Gadamer, H.-G. (1996). *Le problème de la conscience historique* (P. Fruchon, Ed.). Les Éditions du Seuil. (Obra original publicada em 1953)
- Haber, S. (2001). Pathologies de l'autorité. Quelques aspects de la notion de "personnalité autoritaire" dans l'École de Francfort. *Cités*, 6.
- Hassner, P. (2015). *La revanche des passions. Métamorphoses de la violence et crises du politique*. Fayard/CERI. (Obra original publicada em 2005)
- Hobbes, T. (1999). *Le Léviathan*. (F. Tricaud, Trad.). Dalloz.
- Horkheimer, Max. (1974). *L'Éclipse de la raison* (J. Debouzy, Trad.). Payot. (Obra original publicada em 1947)
- Jaspers, K. (1952). *La situation spirituelle de notre époque* (W. Biémelet et J. Ladrière, Trans.). Desclée de Brouwer. (Obra original publicada em 1930)
- Jaspers, K. (1986). *Philosophie* (J. Hersch, Trad.; 4^e section *Fuite devant la liberté*). Springer-Verlag. (Obra original publicada em 1931)
- Jay, M. (1977). *L'imagination dialectique. L'École de Francfort 1923-1950* (E. E. Moreno et A. Spiquel, Trans.). Payot. (Obra original publicada em 1973)
- Kant, E. (1993). *Critique de la faculté de juger* (A. Philonenko, Trad.). Vrin. (Obra original publicada em 1790)
- Kant, E. (1993). *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée* (A. Philonenko, Trad.). Vrin. (Obra original publicada em 1786)
- Kołakowski, L. (1988). *Główne nurty marksizmu* (3^e partie). Aneks.
- Lefort, C. (1983). Entretien avec Gérard Rabinovitch. *Traces*, 7.
- Macdonald, I., Noppen, P.-F., & Raulet, G. (2012). *Les normes et le possible. Héritage et perspectives de l'École de Francfort*. MSH.
- Mirandola, G. P. della. (2005). *De la dignité de l'homme*. (Y. Hersant, Trad.). Éditions de l'Éclat. (Obra original publicada em 1993)
- Pontalis, J.-B. (1997). *Vocabulaire de la psychanalyse*. PUF. (Obra original publicada em 1967)

- Rabinovitch, G. (2009). *De la destructivité humaine*. PUF.
- Rider, J. le. (2007). *L'allié incommode*. l'Ollivier.
- Roazen, P. (2005). La place d'Erich Fromm aujourd'hui et sa Peur de la liberté. *Le Coq-Héron*, 182, 98.
- Rougemont, D. (1968). *Journal d'une époque, 1926-1946*. Gallimard.
- Rousseau, J.-J. (1999). *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (J. Starobinski, Ed.). Gallimard. (Obra original publicada em 1754)
- Roy, O. (2012). *La Sainte ignorance: Le temps de la religion sans culture*. Les Éditions du Seuil. (Obra original publicada em 2008)
- Spurk, J. (2011). Le caractère social: Le chaînon manquant entre marxisme et psychanalyse? *Revue du MAUSS*, 2.
- Weber, M. (2002). *Le métier et la vocation de savant* (J. Freund, Trad.; R. Aron, Préf.). (Conferência pronunciada em 1917; obra original publicada em 1959)
- Zawadzki, P. (2019). Le fanatisme: sens et métamorphoses. *Raison présente*, 212.

DOI desta publicação: <https://doi.org/10.34024/ehf8cy88>

Desarquivando: histórias de arquivos

Desarquivando: histórias de acervos

Bianca Alves de Siqueira¹

Christina Stephano de Queiroz²

Javier Amadeo³

Luís Augusto Meinberg Garcia⁴

Maria Teresa Mhereb⁵

Matheus Menezes⁶

Livros, manuscritos, documentos, jornais amassados, cadernos e folhas soltas, máquinas de escrever, listas telefônicas com grifos, receitas de comidas, fotografias, desenhos, partituras, óculos, bilhetes de dólares e moedas. Os acervos — públicos, privados, pequenos, grandes, organizados ou desorganizados — guardam histórias que só existem quando olhamos para elas, conforme nos lembra o crítico e semiólogo francês Roland Barthes (1915-1980) em seu célebre livro *A Câmara Clara* (2017). Na obra, o autor defende que a essência de uma vida não emerge apenas de imagens realistas, mas também das particularidades e dos detalhes ínfimos de uma existência. Já Edward Saïd (1935-2003), em “Permissão para narrar” (2025 [1984]), destaca que, na arena pública, histórias de povos e grupos minorizados, subalternizados e desumanizados frequentemente são silenciadas por narrativas de grupos dominantes. É o que ocorre, nos dias de hoje, com diferentes povos sob ameaça colonial, entre os quais o povo palestino.

Esta seção se apoia nas reflexões desses dois autores para pensar sobre a memória da presença árabe no Brasil. Assim, considera tanto o processo de construção de arquivos quanto o desarquivamento de acervos ocultos como práticas que podem favorecer a articulação de novas narrativas, sejam elas históricas, literárias, sociológicas ou antropológicas.

¹ Pesquisadora na Cátedra Edward Saïd de Estudos da Contemporaneidade, da Universidade Federal de São Paulo (Unifesp). Mestre em História pela Unifesp. E-mail: biancasiqueira.b@gmail.com. Orcid: <https://orcid.org/0009-0007-3380-1946>.

² Professora Visitante da Cátedra Edward Saïd de Estudos da Contemporaneidade da Universidade Federal de São Paulo (Unifesp), diretora de comunicação do Instituto da Cultura Árabe (ICArabe) e jornalista de ciência. E-mails: christina.queiroz@unifesp.br e queirozchris@gmail.com. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-7614-5340>.

³ Professor do Departamento e do Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal de São Paulo (Unifesp) e coordenador da Cátedra Edward Saïd de Estudos da Contemporaneidade. E-mail: javier.amadeo@unifesp.br. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-3941-2163>.

⁴ Pesquisador na Cátedra Edward Saïd de Estudos da Contemporaneidade da Universidade Federal de São Paulo (Unifesp). Doutorando em Ciências Sociais pela Unifesp, com bolsa FAPESP (nº processo: 2025/21579-4). Mestre em Antropologia Social pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). E-mail: luís.meinberg@unifesp.br. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-2325-7461>.

⁵ Pesquisadora na Cátedra Edward Saïd de Estudos da Contemporaneidade, da Universidade Federal de São Paulo (Unifesp). Doutora em Estudos da Tradução pela Universidade de São Paulo (USP), realiza estágio de pós-doutorado na Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Email: teresamhereb@gmail.com. Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-7458-8829>.

⁶ Pesquisador na Cátedra Edward Saïd de Estudos da Contemporaneidade, da Universidade Federal de São Paulo (Unifesp). Doutorando em Estudos Literários e Culturais pela Universidade de São Paulo (USP). Email: matheus.menezes@usp.br. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-1473-0675>.

Registros históricos informam que os primeiros imigrantes árabes vieram ao Brasil na virada do século XIX para o XX, que muitos eram cristãos e fugiam de perseguições do Império Otomano (1299-1922). Chegaram pobres e ascenderam social e economicamente no país por meio do trabalho de mascate, ou vendedores ambulantes. Já um outro grupo fundou revistas e ligas literárias que, em um primeiro olhar, apresentavam caráter conservador, rejeitando qualquer movimento de renovação da literatura árabe. Com o espírito de Barthes e Saïd no horizonte, nos propusemos a criar uma seção para abordar histórias reveladas a partir de pesquisas realizadas em acervos pouco ou nada explorados até o presente momento.

O desejo de pesquisar em arquivos pouco conhecidos relativos à presença árabe ganhou impulso com a criação do Projeto de Digitalização da Memória da Imigração Árabe no Brasil. Estabelecido em 2016 por meio de parceria entre a Câmara de Comércio Árabe Brasileira (CCAB) e a Universidade de Saint-Esprit de Kaslik (USEK), do Líbano, seu objetivo é preservar e divulgar documentos sobre a presença árabe no país por meio da digitalização e da oferta de acesso on-line gratuito a diferentes públicos. A iniciativa, que já digitalizou cerca de 7 Tb de documentos, abarca o mapeamento e a digitalização de acervos públicos, privados e familiares, com a proposta de viabilizar e estimular o desenvolvimento de pesquisas em fontes pouco exploradas, incluindo livros raros, periódicos, documentos e fotografias, entre outros. Assim, já foram digitalizadas coleções da Câmara de Comércio Árabe-Brasileira (CCAB), da Biblioteca Mário de Andrade, do Centro de Estudos Árabes da Universidade de São Paulo (USP), do Instituto da Cultura Árabe (ICArabe), do Lar Sírio Pró-Infância, do Club Homs, do Arquivo Público do Estado de São Paulo, da família Eduardo B. Jafet, da Associação Beneficente Sírio-Libanesa, da Catedral Metropolitana Ortodoxa, do Esporte Clube Sírio, do Padre Ibrahim Soliman, da família Samoel Atlas, da família Assad Abdalla, da família Chicri Curi, de Ricardo Calil Curi, de Roberto Anis Calfat e da família Jamil Zarif Netto. Em 2026, o projeto deu início a uma nova etapa, ao assinar uma parceria com a Cátedra Edward Saïd de Estudos da Contemporaneidade da Universidade Federal de São Paulo (Unifesp). Por meio do acordo, o processo de mapeamento, catalogação e digitalização de acervos passou a contar com o trabalho de uma equipe de pesquisadores, que também realizará a análise do material levantado.

No Brasil, acervos relacionados ao mundo árabe estão dispersos, refletindo a fragmentação da própria comunidade no país. Por exemplo, a maioria dos primeiros imigrantes que chegaram ao Brasil entre o final do século XIX e o começo do XX era cristã. Muitos fugiam de perseguições do Império Otomano contra públicos não muçulmanos. Com isso, no passado, as comunidades cristãs e muçulmanas do país não tinham proximidade. Como um dos reflexos dessa fragmentação, diferentes pesquisadores vêm identificando a existência de coleções pouco conhecidas espalhadas por diferentes partes do país, em acervos de mesquitas e cemitérios islâmicos, em arquivos sobre os escravizados malês, no espólio de intelectuais esquecidos pela historiografia e em bibliotecas e acervos documentais de instituições centenárias, como o Club Homs, em São Paulo.

A pesquisa em acervos pouco conhecidos permitiu, por exemplo, revelar a trajetória intelectual de mulheres árabes atuantes na literatura e na imprensa. Mostrou

que autores vinculados à *Revista da Liga Andaluza de Letras Árabes* (1935-1953) traduziram poetas canônicos brasileiros para o árabe, como Olavo Bilac (1865-1918) e Castro Alves (1847-1871). Que intelectuais de origem árabe de diferentes classes sociais e afiliações políticas se engajaram na luta contra a partição da Palestina durante décadas. Que os autores da Liga Andaluza de Letras Árabes não eram tão conservadores como se pensava. Descobriu-se, ainda, que um poeta e médico brasileiro de ascendência libanesa foi um dos primeiros no Brasil a realizar terapias com ácido lisérgico, importando o produto diretamente da Suíça. Além disso, foram identificadas tentativas de outro escritor com essa origem de criar uma seção em um grande jornal paulistano para incentivar a construção de “uma nacionalidade desde o fundamental [...] a criação de um outro Estado para todos os povos”⁷.

Algumas dessas histórias serão contadas a seguir, nesta primeira edição da seção “Desarquivando: histórias de acervo”, que, a partir de agora, passa a fazer parte da *EXILIUM – Revista de Estudos da Contemporaneidade*. Seu objetivo é, em primeiro lugar, colocar em circulação o pensamento e a produção literária e intelectual de autores relacionados ou que pensaram sobre a diáspora árabe nas Américas. Além disso, em segundo plano, também quer contar histórias de acervos considerando um contexto mais amplo de pesquisa em coleções pouco exploradas, não limitando o trabalho a arquivos relativos à presença árabe no Brasil.

Uma vez que o trânsito geográfico em contextos de diáspora implica também um trânsito, não raro traumático, entre línguas e que a tradução é condição indispensável para o acesso a textos, bem como para os contatos culturais de forma geral, a seção pretende, ainda, veicular traduções de autores diversos, partindo de línguas-fonte variadas, que incluem o árabe, mas também o inglês, o francês e o espanhol, por exemplo – com destaque para a publicação de traduções de textos diretamente do árabe para o português brasileiro, movimento que tem sido cada vez mais possível em razão da formação de arabistas por parte de professores como Safa Jubran, Michel Sleiman e Mamede Mustafa Jarouche da Universidade de São Paulo (USP).

Como proposta comum, os textos da atual seção procuram desvendar imaginários e ideias que ficaram relegadas na memória da presença árabe no país. Muitos dos intelectuais do *Mahjar*⁸ estão fora da historiografia literária brasileira e talvez possam ser considerados “menores”. Então, por que é importante colocar esses autores e esses pensamentos em circulação? Um dos textos que publicamos neste número, identificado em um acervo⁹ por Christina Stephano de Queiroz e Luís Augusto Meinberg Garcia, traz uma primeira resposta possível. O editorial “Ao Povo Americano”, originalmente veiculado em outubro de 1947 na revista *O Oriente*, dirigida pelo escritor e jornalista brasileiro de origem síria Mussa Kuraïem (1894–1974), evidencia como, na década de 1940, intelectuais de origem árabe radicados em São Paulo estavam empenhados em desconstruir mitos sionistas e explicar para o leitor brasileiro os efeitos

⁷ Rascunho de uma carta encontrada no espólio do poeta Assis Feres (1912-1978).

⁸ Termo que pode ser traduzido literalmente como “lugar para qual se migra”, designa, em linhas gerais, a produção intelectual e literária de imigrantes árabes nas Américas.

⁹ Ver o portal da North Carolina State University em: <https://arabicsearch.org/browse-periodicals>.

do colonialismo no Oriente Médio, às vésperas da *Nakba* — a catástrofe vivida pelo povo palestino.

Nesta primeira edição da nova seção, também publicamos a tradução de um manifesto escrito pelo poeta libanês Gibran Khalil Gibran (1883-1931), em que ele polemiza com o espírito conservador de certos personagens da intelectualidade árabe. A difusão do texto de Gibran constitui um primeiro passo para compreender melhor a relação entre o *Mahjar* sul-americano e o norte-americano. Em texto introdutório, Matheus Menezes, que assina a tradução — a primeira conhecida para o português brasileiro —, refuta uma hipótese comum que circula entre pesquisadores da área, segundo a qual o grupo que orbitava em torno de *A Revista da Liga Andaluza de Letras Árabes* (1935-1953) seria estritamente conservador e contra movimentos de renovação da literatura.

Encarando a prática da tradução como produção de arquivo diaspórico, Maria Teresa Mhereb verte para o português brasileiro o artigo “O dia de Gibran: mestre do pincel e da pluma”, publicado em espanhol em uma edição de 1946 da revista *Laiazul*, além de duas parábolas de Khalil Gibran, publicadas originalmente em inglês. Fundada em Santiago do Chile, em 1945, por um casal de brasileiros de ascendência síria e libanesa, Assis Féres (1912-1978) e Olga Schain (1907-1987), a *Laiazul* é apresentada como manifestação do multilinguismo da presença árabe nas Américas.

Por fim, Bianca Alves de Siqueira apresenta o relato do trabalho de organização que vem realizando com livros do Instituto da Cultura Árabe (ICArabe), que possui um importante acervo relativo à presença árabe no país.

Todos os trabalhos aqui mencionados estão sendo ou foram realizados por meio de bolsa de pesquisa concedida pela Cátedra Edward Saïd de Estudos da Contemporaneidade, sob a direção de Javier Amadeo, coordenador da instituição.

Boa leitura!

Referências bibliográficas

- Barthes, R. (2017). *A câmara clara*. Tradução de Júlio Castañon. Nova Fronteira.
- Saïd, E. (2025). Permissão para narrar. Tradução de Alessandra El Far. *Revista Pensata*, 13. <https://doi.org/10.34024/pensata.2025.v13.21294>.

DOI desta publicação: <https://doi.org/10.34024/ejtdt108>.

A Palestina explicada aos brasileiros: um manifesto pela libertação

Christina Stephano de Queiroz¹

Luís Augusto Meinberg Garcia²

Resumo: Este texto introduz e republica o editorial “Ao Povo Americano”, veiculado inicialmente em outubro de 1947 na revista *O Oriente*, dirigida pelo jornalista e escritor brasileiro de origem síria Mussa Kuraïem (1894-1974). Escrito às vésperas da Resolução 181 da ONU, que instituiu a partição da Palestina, o manifesto evidencia o comprometimento de intelectuais de origem árabe que viviam em São Paulo com a luta anticolonial e anti-imperialista na Palestina, desconstruindo alguns dos mitos fundadores do sionismo. A republicação deste editorial pretende mostrar como esses intelectuais compreenderam e explicaram ao público brasileiro os efeitos do sionismo e do colonialismo na Palestina no momento em que a *Nakba*, ou catástrofe, se consumou.

Palavras-chave: *O Oriente*; Diáspora árabe; Questão Palestina; Anticolonialismo.

PALESTINE EXPLAINED TO BRAZILIANS: A MANIFESTO FOR LIBERATION

Abstract: This text introduces and republishes the editorial “To the American People,” originally published in October 1947 in the magazine *O Oriente*, edited by the Brazilian journalist and writer of Syrian origin Mussa Kuraïem (1894–1974). Written on the eve of UN Resolution 181, which established the partition of Palestine, the manifesto reveals the commitment of Arab-descendant intellectuals living in São Paulo to the anti-colonial and anti-imperialist struggle in Palestine, while deconstructing some of the founding myths of Zionism. The republication of this editorial seeks to demonstrate how these intellectuals understood and explained to the Brazilian public the effects of Zionism and colonialism in Palestine at the moment when the *Nakba*, or catastrophe, unfolded.

Keywords: *O Oriente*; Arab diaspora; Question of Palestine; Anticolonialism.

¹Professora visitante da Cátedra Edward Saïd de Estudos da Contemporaneidade da Universidade Federal de São Paulo (Unifesp), diretora de comunicação do Icarabe e jornalista de ciência. E-mails: christina.queiroz@unifesp.br e queirozchris@gmail.com. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-7614-5340>.

² Pesquisador da Cátedra Edward Saïd de Estudos da Contemporaneidade da Universidade Federal de São Paulo (Unifesp). Doutorando em Ciências Sociais pela Unifesp, com bolsa FAPESP (nº processo: 2025/21579-4). Mestre em Antropologia Social pela Universidade Federal de Santa Catarina. E-mail: luís.meinberg@unifesp.br. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-2325-7461>.

Apresentação do manifesto

O texto “Ao Povo Americano” foi publicado originalmente³ em outubro de 1947 na revista *O Oriente*, dirigida por Mussa Kuraïem (1894-1974), intelectual de ascendência síria e cristã⁴ que nasceu na cidade de São Simão, no interior de São Paulo.



Figura 1: Capa da edição de outubro de 1947 da revista *O Oriente*.
Fonte: *O Oriente* (outubro/1947).

O editorial, que não é assinado, foi mantido em sua grafia original e apresenta marcas linguísticas e gramaticais do português brasileiro da época. Escrito em um momento crítico da geopolítica mundial, reflete as tensões e expectativas que antecederam a Resolução 181 da Assembleia Geral das Nações Unidas, que aconteceu em 29 de novembro de 1947 em Nova York, nos Estados Unidos, e foi presidida pelo diplomata brasileiro Oswaldo Aranha (1894-1960). A medida estabeleceu a partição da Palestina e declarou a independência do Estado de Israel, acontecimentos que levaram à *Nakba* (catástrofe, em árabe) para o povo palestino.

O editorial manifesta o pensamento de um grupo de intelectuais árabes residentes no Brasil, que já naquele período compreendiam e denunciavam os fundamentos do projeto sionista, procurando explicar a complexidade da Questão Palestina para o leitor brasileiro com didatismo e lucidez. Orbitando em torno de Kuraïem e da revista *O Oriente*, intelectuais como o poeta Chafiq Maluf (1905-1976) se apresentavam como árabes e brasileiros e usufruíram de uma educação elitizada.

³ A publicação original pode ser acessada no acervo da North Carolina State University: <https://arabicsearch.org/browse-periodicals>.

⁴ A revista *O Oriente* foi uma publicação da imprensa árabe no Brasil. Circulou entre 1927 e 1974, editando textos sobre temas diversos, como geopolítica internacional, política brasileira, cultura e literatura árabe e brasileira e a vida da comunidade árabe no país.

Apesar de estarem presentes em ambientes da alta sociedade paulistana, nas páginas de *O Oriente* eles refletiram e opinaram criticamente sobre projetos coloniais, com especial atenção ao que acontecia na Palestina. Cabe mencionar que, dois anos antes da publicação deste editorial, em 1945, foi fundada a Liga Árabe, principal organização intergovernamental que defendia a união de todos os povos e nações de língua árabe. A efervescência de um sentimento e de uma sensibilidade árabe ressoou diretamente entre esses intelectuais no Brasil, ao fortalecer a solidariedade transnacional entre as comunidades árabes em diáspora. Portanto, o crescimento histórico da ideia de uma “unidade árabe”, conectou membros da elite intelectual paulistana à Causa Palestina e à defesa de uma sensibilidade árabe compartilhada.

A atualidade da análise de Kuraïem e seu grupo, formulada nos anos 1940, reside em sua desconstrução de mitos fundadores do sionismo, como o suposto direito bíblico ao território palestino, a suposta paisagem desértica da região ou a necessidade de criar um lar nacional para judeus perseguidos. Tais reflexões dialogam com o pensamento de historiadores contemporâneos, como o palestino Nur Masalha, o norte-americano de origem palestina Rashid Khalidi e o israelense Ilan Pappé (ver texto de Joel Gordon nesta edição). Esses pensadores escrutinaram arquivos para compreender, entre outros elementos, como era a sociedade palestina antes da Nakba, os movimentos de resistência à ocupação de colonos israelenses e o que acontecia nos bastidores enquanto o projeto sionista foi gestado e colocado em prática. Se hoje esses historiadores vêm lutando para desmistificar ideias equivocadas que estão arraigadas no senso comum, na década de 1940, Kuraïem e seus interlocutores buscavam refutar hipóteses falaciosas em processo de formulação ou assimilação. O editorial é, assim, um manifesto pela libertação do homem, posicionando a causa palestina como indissociável da luta anticolonial e anti-imperialista global.

Lendo o texto que republicamos a seguir, nos questionamos como as ideias de Kuraïem e seu grupo circularam pela sociedade brasileira daquela época. Também nos perguntamos o que aconteceu, nas últimas décadas, para que elas fossem esquecidas ou solapadas por alguns dos mitos que tentaram combater.

Dirigindo-se “aos povos e governos das Nações Unidas e às suas delegações reunidas em uma Assembleia Geral”, bem como aos povos das Américas, o editorial atribui à Grã-Bretanha e à Declaração Balfour de 1917 a responsabilidade central pela crise na Palestina. Ao denunciar o Mandato Britânico (1920-1948) como um instrumento do Reino Unido para garantir bases estratégicas e econômicas no Oriente Médio, o texto sustenta a tese de que a solução para os conflitos entre palestinos e forças sionistas não viria da criação de um Estado étnico, mas da independência da Palestina e do respeito a seus habitantes.

O manifesto refere-se às perseguições sofridas pelos judeus na Europa utilizando expressões como “alguns vexames”, “alguns massacres” ou sugerindo que o problema foi “intencionalmente exagerado” pela propaganda sionista. Não endossamos o uso desses termos. No entanto, é preciso compreender que, à época, ainda não se tinha a dimensão plena do que foi o Holocausto, cuja magnitude só seria amplamente documentada e assimilada nos anos seguintes ao fim da Segunda Guerra Mundial, a partir dos Julgamentos de Nuremberg (1945-1946).⁵ O texto faz uma crítica ao uso

⁵ Esses julgamentos envolveram uma série de tribunais militares internacionais realizados na Alemanha para julgar altos líderes nazistas por crimes de guerra, contra a paz e a humanidade.

político do sofrimento judaico como justificativa para a colonização da Palestina, mas suas formulações, vistas hoje, parecem relativizar a violência vivenciada por mais de 6 milhões de judeus que foram mortos no Holocausto. Mantivemos a grafia e o teor original do documento como um testemunho do pensamento anticolonial árabe desse grupo de intelectuais naquele período e recomendamos a leitura dessas passagens considerando o contexto histórico de produção do manifesto.

O texto constitui uma fonte histórica primária que expressa o pensamento crítico de intelectuais de origem árabe engajados na luta anticolonial durante a consumação da *Nakba*. Seu tom reivindicativo sugere que, na década de 1940, tinha-se esperança de um desfecho menos trágico para o povo palestino. A revista *O Oriente* foi publicada de 1928 até 1974. Nas suas edições, observamos como depois de 1948 o otimismo presente em algumas análises foi cedendo lugar a um olhar de descrédito. Além disso, também é possível notar um processo de tomada de consciência a respeito da dimensão do Holocausto. Esse desalento, no entanto, não se converteu em silêncio. Até a publicação do último número da revista, que só deixou de ser editada em razão do falecimento de Kuraïem, a Palestina foi tema recorrente, incluindo os conflitos que agravaram a situação na região e a inércia da ONU para buscar soluções, o posicionamento controverso de alguns países e, especialmente, a questão dos refugiados. Em diversas edições, *O Oriente* abordou e explicou para o leitor brasileiro o drama das pessoas deslocadas e a precariedade do cotidiano em campos de refugiados.

Ao recolocar o editorial em circulação, buscamos reavivar a memória de uma tradição de escritores que, mesmo marcada por diferentes visões políticas, incluindo desde as mais liberais até posicionamentos nacionalistas, contestava narrativas e incursões violentas, comprometendo-se com a luta por uma Palestina livre.

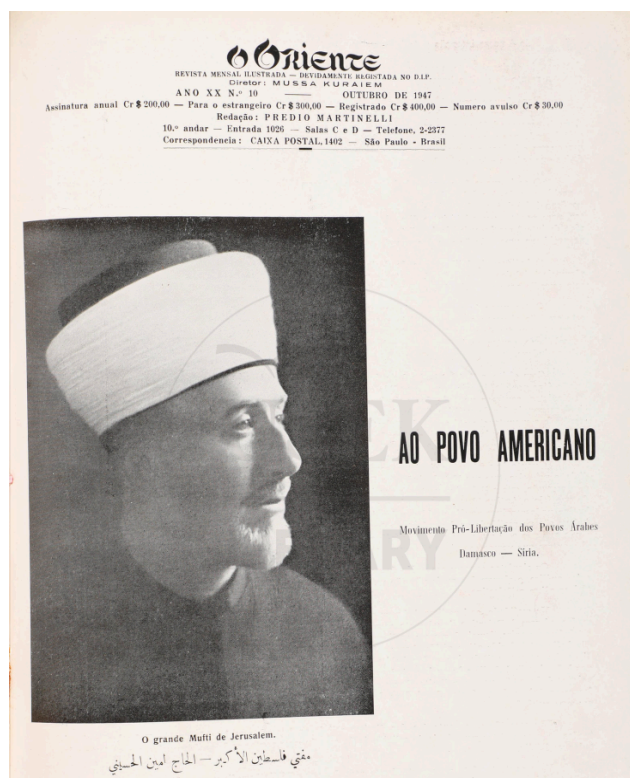


Figura 2: Página de abertura do texto reproduzido abaixo
Fonte: *O Oriente* (outubro/1947).

Ao Povo Americano

Movimento Pró-Libertação dos Povos Árabes
Damasco, Síria

“Não odiamos a nenhum povo, só queremos paz, liberdade e justiça para nosso povo e para todos os povos.” Estas foram as palavras que nos serviram de lema na campanha que durante anos temos desenvolvido em terras ibero-americanas e do Oriente pela libertação do homem.

Estas palavras mesmas expressam com fidelidade o sentimento profundo que domina e orienta, neste seu novo renascimento, o mundo árabe, cujos povos repudiam toda ambição de conquista e estão firmemente decididos a libertar-se de todo vestígio de domínio imperialista e a ajudar todo outro povo do mundo a libertar-se do jugo estrangeiro.

Estas palavras mesmas são as que nos inspiram ao nos dirigir agora aos povos e governos das Nações Unidas e às suas delegações reunidas em uma Assembleia Geral convocada especialmente para estudar uma vez mais o problema da Palestina.

Não é nossa intenção a de influenciar com argumentos sentimentais e com recursos de retórica a opinião dos Estados-membros das Nações Unidas. Nosso único objetivo é o de retificar os erros e as falsidades que intencionalmente uma propaganda interessada tem estado repetindo durante gerações, de tal modo que, na mente de muitos homens, adquiriram a força de verdades indiscutíveis.

Para demonstrar a justiça da causa árabe na questão da Palestina não se necessita tergiversar a realidade; bastará expô-la objetiva, clara e imparcialmente. E, para que essa causa triunfe, não haverá necessidade de recorrer à força, nem muito menos ao terror a que recorrem os adeptos do sionismo; bastará que ela seja julgada por uma consciência internacional reta, capaz de pôr fim às mentiras do imperialismo e desmascarar suas criminosas manobras, que têm sido o motivo das mais grandes e espantosas tragédias e calamidades que sofrem a humanidade em todos os tempos.

O mais grave erro que poderia cometer a Assembléia Geral das Nações Unidas seria o de estudar o problema palestino à luz dos documentos emanados a respeito durante os últimos trinta anos, já seja do governo britânico ou da extinta Sociedade das Nações. Isso significaria deixar de lado a realidade dos fatos para perder-se nos labirintos das criações artificiosas da diplomacia, a maioria das vezes postas no serviço de interesses inconfessáveis. Isto seria perpetuar as aberrações e os erros e conduziria fatalmente a dar ao problema uma solução que descansaria sobre bases falsas e insustentáveis.

É indispensável libertar-se da declaração Balfour e do Mandato e de todos os livros brancos⁶ da diplomacia britânica, que são elementos estranhos à questão em si mesma, a fim de poder compreender esta questão em sua realidade nua e achar-lhe uma solução justa e duradoura.

Outro grave erro que poderia cometer a Assembléia Geral das Nações Unidas seria o de considerar esta questão somente como um litígio entre árabes e judeus. A

⁶ Os Livros Brancos foram documentos oficiais emitidos durante o Mandato Britânico para reinterpretar e ajustar a promessa de apoiar a criação de um lar nacional judeu na Palestina.

verdade é que esta questão constitui simplesmente um ato de agressão cometido pela Grã-Bretanha e o sionismo internacional, ou melhor dito, pelo imperialismo contra os árabes, sob a máscara do pretendido propósito humanitário de dar um Lar Nacional aos judeus.

Com efeito, a Grã-Bretanha é o primeiro e principal responsável pela agravação dêste problema e, se não fôra por ela, jamais houvera podido entrar e estabelecer-se na Palestina uma quantidade tão grande de sionistas contra a vontade dos próprios filhos do país. A Grã-Bretanha também é o primeiro principal responsável pela política de averiguações fictícias e de postergações injustificáveis que tem tido por resultado a manutenção até agora da Palestina sob o Mandato, em meio de um estado de cousas anormal e cheio de perigos, cuja prorrogação só pode ser proveitosa para o imperialismo. Mais adiante volveremos a examinar o problema sob êste ângulo.

Quanto às pretensões sionistas, como elas se baseiam essencialmente em dois argumentos primordiais — o primeiro, que um Estado judeu na Palestina resolveria o problema dos judeus perseguidos no mundo; e o segundo, que a Palestina pertence aos judeus por direito histórico, porquanto ela é a Terra Prometida de que fala o Antigo Testamento — seria o caso de perguntar se, por uma parte, o território exíguo da Palestina pode resolver aquele problema dos judeus perseguidos que buscam refúgio e, por outra parte, se êsses judeus são na realidade os dependentes e herdeiros do povo de Israel e, portanto, possuem algum direito, ainda que não seja mais que simbólico, sôbre a Terra Prometida. Estas duas pretensões, assim como as várias outras que vamos examinar, são, como se verá em seguida, completamente falsas.

Os sionistas evocam em apoio de suas demandas diversos argumentos que não resistem à mais ligeira análise e alguns dos quais não são mais do que simples mitos, um deles êsse de seus direitos históricos sôbre a Palestina.

Na realidade, os israelitas, hebreus ou judeus, não são originários da Palestina. Tribos semíticas nômade vieram à Palestina igualmente como muitas outras tribos e trataram de conquistá-la para nela se estabelecer, porém jamais lograram realizar totalmente sua conquista. Nunca existiu na Palestina uma nação judia estabelecida sobre sólidas bases. Antes da invasão dos judeus, durante sua presença e depois de sua dispersão, sempre a Palestina estêve habitada por populações não judias, que opuseram uma resistência tenaz à dominação hebréia e às quais os judeus trataram em vão de submeter ou exterminar. Històricamente, pois, os judeus não possuem direito algum sôbre a Palestina, ainda que supondo que êstes judeus de hoje foram os únicos descendentes dos judeus de há dois mil anos, o que, por outra parte, está muito longe de ser uma verdade.

Um segundo argumento é o dos direitos religiosos, baseados no fato de que na Palestina estão situados os monumentos veneráveis da religião judia e os lugares santos onde se desenvolveram os fatos relatados na Bíblia.

Para contestar êste argumento basta recordar que a Bíblia é um livro sagrado não só para os judeus, senão também para os cristãos e maometanos; que os fatos nela relatados interessam aos fiéis das três religiões por igual medida; e que todos os lugares santos para os judeus são santos também para os cristãos e muçulmanos, que têm ademais em terras da Palestina outros muitos lugares cuja santidade os judeus não reconhecem, embora constituam para os adeptos das outras duas religiões o objeto da veneração mais profunda.

Um terceiro argumento, um dos mais sentimentais e, portanto, de mais seguro efeito, com especialidade entre os fiéis de certas seitas cristãs, é aquêle a que já nos referimos: da necessidade do retorno de Israil, o povo da Bíblia, à Terra Prometida. Mas, em realidade, nada indica que estes sionistas que querem apoderar-se da Palestina sejam o povo de Israil.

Nem todos os que professam hoje a religião judia nas diversas regiões do mundo pertencem a uma só raça, nem constituem etnicològicamente um povo; êles não são descendentes de Israil, nem constituem tampouco a maioria dos descendentes de Israil.

Basta recordar que, se os descendentes de Israil houvessem seguido professando o judaísmo de geração em geração, seu número se elevaria agora a várias centenas de milhões, para saber que a imensa maioria dos descendentes de Israil não são na atualidade judeus. Muitos dos judeus de há dois mil anos se converteram ao cristianismo ou ao Islam, enquanto outros, sem renegar sua antiga religião, continuaram vivendo no Oriente.

Os judeus que se dispersaram pelo mundo se mesclaram com todas as raças. Do ponto de vista étnico, mais ajustado à realidade seria dizer que os atuais habitantes da Palestina são descendentes do povo da Bíblia com muito mais razão do que os judeus do Ocidente.

Outro argumento do qual abusou a propaganda sionista é o que afirma que os árabes converteram a Palestina em um deserto e que os judeus, em poucos anos, tornaram a convertê-la numa terra fértil e produtiva.

É realmente desonesto que pessoas de elevada cultura utilizem para fins de propaganda argumentos dessa índole. As causas do letargo em que viveu o Oriente nos últimos séculos são inúmeras e muito variadas — políticas, geográficas, patológicas — e não é êste o lugar para enumerá-las e analisá-las. O certo é que cinco séculos de dominação otomana foram de conseqüências funestas para o Oriente árabe. Mas os povos dêste Oriente, libertados do jugo otomano primeiro e do imperialismo europeu depois, demonstraram ser dignos sucessores daqueles árabes que criaram na Idade Média a admirável civilização de Damasco, Bagdá, Córdoba, Sevilha e Granada.

E o enorme progresso na agricultura e na indústria que se observa hoje no Líbano, a Síria, o Iraque e o Egito é obra exclusiva de árabes e não de sionistas nem de estrangeiros. O capital e os progressos da ciência tornaram possíveis nos últimos tempos certas realizações que antes eram impossíveis ou entravam na categoria dos milagres; uma delas, precisamente, a fecundação do deserto, que hoje pode ser levada a cabo com a mesma facilidade quer pelos árabes quer pelos sionistas.

Enfim, o argumento que por ora parece representar o papel mais decisivo é o da necessidade de dar refúgio aos judeus perseguidos da Europa Central. Diremos a êste respeito que muito se tem falado até agora do problema dos judeus como o de uma raça perseguida, cujos membros necessitam de um Lar Nacional para estar ao abrigo de tôda ameaça e dano, e, de nossa parte, acreditamos que este problema da raça perseguida tem sido intencionalmente exagerado a fim de comover todos os homens e conseguir seu apôio para as pretensões sionistas.

Deixemos bem estabelecido, em primeiro lugar, que é completamente errôneo mesclar este problema ao da Palestina, pois são duas questões diferentes e de todo independentes uma da outra.

Digamos, em segundo lugar, que na Grã-Bretanha e seu enorme império, nos Estados Unidos da América, na União Soviética, na França, assim como na imensa maioria dos países, o judeu vive com inteira liberdade e goza de todos os direitos dos demais cidadãos. Desta maneira participa no govêrno dos mais grandes impérios e das mais poderosas nações da Terra e representa um papel considerável na administração do mundo. Os judeus que algumas vêzes foram objeto de perseguição eram os que viviam na Europa Central. As causas dessa perseguição não eram exclusivamente religiosas, como se pretende, e se pode dizer pelo contrário, que elas eram principalmente econômicas. Mas todos esses países sofreram depois da segunda guerra mundial profundas transformações econômicas e sociais, e é difícil conceber que no futuro uma nova onda de perseguição possa ter lugar nêles. Demais, nessa parte do mundo não foram os judeus os únicos perseguidos nem os que mais sofreram. O problema econômico dessa região excessivamente povoada tem dado origem durante séculos a lutas desapiedadas, das quais foram vítimas milhões e milhões de homens de diversos povos, em sua imensa maioria cristãos. O problema dêsses povos sem dúvida é muito mais que o dos judeus e exige muito mais que o dêstes uma solução urgente. Mas parece que o sionismo tem sabido fazer melhor uso da propaganda para obrigar a todo o mundo a ocupar-se das angústias de três ou quatro milhões de homens em vêz de ocupar-se das angústias das centenas de milhões de homens.

E, falando de perseguições, como esquecer que, se três ou quatro milhões de judeus habitantes da Europa Central têm suportado alguns vexames e têm sido objeto de alguns massacres, trinta ou quarenta milhões de árabes vêm suportando a opressão e vêm sendo e continuam sendo objeto de massacres durante gerações e gerações? O problema dos judeus perseguidos, assim como o de todo o povo oprimido, não pode ser considerado nem resolvido separadamente dos outros problemas que inquietam em nosso tempo a humanidade. Todos esses problemas desaparecerão automaticamente quando as Nações Unidas cheguem a ser uma força capaz de impôr em tôdas as partes o respeito à liberdade e ao direito, dirigir todos os esforços neste sentido, em vêz de malbaratá-los buscando soluções artificiosas e momentâneas, seria ganhar tempo e apressar o advento do reino da felicidade para todos os homens.

Mas, se se insiste em achar uma solução imediata para o problema dêsses judeus perseguidos, é indubitável que nem a criação de um Estado sionista na Palestina, como pede a maioria dos dirigentes hebreus, nem a criação nêsse país de um Lar Nacional judeu, segundo a expressão habilmente ambígua da Declaração Balfour, nem a divisão do país segundo a aparente tendência da nova política britânica, nem a entrada de novos imigrantes, como querem alguns círculos dos Estados Unidos, nem um Estado dual meio árabe meio judeu, como pediu o sr. Magues, podem solucionar êsse problema.

A superfície da Palestina não oferece nenhuma possibilidade de solução para êsse problema de milhões de judeus que desejariam fugir da Europa para uma nova pátria onde esperam encontrar o bem-estar e a tranqüilidade. Nêste ponto estão de acordo quase todos os peritos que em diferentes oportunidades foram encarregados de estudar a questão. Seria pueril e perigoso deixar-se impressionar pela literatura sentimental dos Van Paasen em livros do gênero de *The Forgotten Ally*, que poderiam com razão considerar-se a síntese de todo estudo objetivo, ou pela literatura

pseudo-científica dos Lothermilk em livros como *Land of Promise*, que se poderia muito bem considerar a exageração desmesurada de um sonho irrealizável.

Todos os projetos de irrigação que, como aquele ao qual fez referência em um de seus discursos sensacionais Mr. Wallace, fariam possível a vida a muitos milhões de pessoas no Vale do Jordão, são projetos fantásticos que, se forem tomados a sério, terminariam em uma verdadeira tragédia. Os líderes do sionismo não podem ignorar estas realidades. O território da Austrália é quase trezentas vezes maior do que o da Palestina, e a densidade da população de pessoas por quilômetro quadrado na Palestina é de uma pessoa por quilômetro quadrado na Austrália. Alguma coisa parecida se descobre quando se fazem comparações desta índole entre a Palestina por uma parte e, por outra parte, os Estados Unidos, Canadá, a União Soviética e outros países de enorme extensão geográfica. Não obstante, todos êsses países restringem a imigração e, ao mesmo tempo, muitos dêles querem que a Palestina deixe abertas suas portas de par em par à imigração judia.

A realidade é que os líderes sionistas, que lògicamente não desconhecem a capacidade limitada do território palestino, ocultam detrás do Lar Nacional judeu e do Refúgio para os judeus perseguidos uma grande emprêsa de imperialismo econômico e pensam em converter a Palestina em um formidável centro industrial que, açambarcando os mercados do Oriente Médio, poderia proporcionar trabalho a vários milhões de operários. Mas êste também é um projeto destinado ao mais terrível fracasso, já que, para que um tal centro industrial possa existir, ter-se-ia que aplicar no Oriente Médio a teoria do povo senhor — o judeu, que seria o único industrial — e os povos escravos, que seriam todos os outros e que se dedicariam exclusivamente à agricultura. Por outro lado, haveria que eliminar tôda a concorrência de mercadorias americanas, britânicas, soviéticas ou outras. Mas nem isto nem aquilo será possível.

Os povos do Oriente Médio aspiram a ser povos industriais, como todos os povos do mundo. E a produção nas grandes nações irá em aumento constante e terá que se impôr nos mercados velhos e novos por todos os meios imagináveis, incluído o de uma concorrência desapiedada, a fim de evitar uma desocupação que poderia conduzir a uma revolução social, cujas conseqüências dificilmente podem ser calculadas.

É indubitável que, na sonhada Palestina sionista, antes de passar poucos anos, a crise mais espantosa condenaria à miséria e à morte os milhões de operários que, enganados pela propaganda, houvessem vindo em busca do tranqüilo refúgio. E a Terra Prometida, o Paraíso Prometido, se converteria então em um inferno insuportável, em uma tumba tenebrosa para os judeus vindos de todas as regiões da terra. Na verdade, a propaganda que quer fazer crer aos judeus que a Palestina para êles é uma solução é simplesmente uma propaganda criminal, e os judeus conscientes deveriam ser os primeiros em combatê-la.

A tudo isto há que ajuntar ainda algo muito importante. Muito se tem dito das causas das perseguições que os judeus sofreram em certos países da Europa. Alguns têm querido crer que as causas são puramente religiosas. Outros, que elas são ao mesmo tempo religiosas e raciais. Outros têm assinalado o racismo espiritual ou psicológico dos judeus como o principal motivo. A realidade é que, além de tôdas estas cousas e ainda muito mais que todas estas cousas, razões econômicas, como já dissemos antes, têm dado origem a tais perseguições. Essas mesmas razões

econômicas criaram constantemente dificuldades insalváveis entre árabes e judeus. Já de per si, criar um Estado judeu na Palestina ou permitir uma nova imigração judia à mesma seria criar uma causa permanente de máu-estar no Oriente Médio, sem solucionar o problema judeu.

Seria converter a Palestina em uma entidade econômico-geopolítica monstruosa, como tantas outras que existem no mundo e que têm sido a causa de constantes guerras e calamidades para a humanidade inteira. O esforço da humanidade consciente deve-se dirigir a remediar a situação dos povos que vivem sob condições econômico-geopolíticas semelhantes e não a agravar as cousas criando novas entidades mais monstruosas quicá que as já existentes. A Palestina é um país árabe, rodeado por todas as partes de países árabes. Arrancá-lo a seus habitantes para dá-lo aos judeus seria já engendrar nos árabes um sentimento de ódio ante êste ato, que não poderia ser considerado senão como um despojo.

E êsse ódio aumentaria mais e mais à medida que os judeus invadissem os mercados com suas mercadorias e condenassem os produtores e os trabalhadores árabes à paralização. E a luta seria uma luta de morte e dela poderiam resultar gravíssimas conseqüências, entre as quais não há que descartar-se as revoluções de tôda espécie, a anarquia, a guerra e a miséria para muitos milhões de homens, com os resultados nefastos inevitáveis para todo o resto do mundo.

Uma enorme responsabilidade cai sôbre a Grã-Bretanha por haver permitido que se siga durante mais de um quarto de século alimentando a esperança dos judeus de criar um Estado sionista na Palestina. A declaração Balfour, com sua hábil ambigüidade, tem permitido semelhante engano. O imperialismo é amoral. Para êle, sempre o fim justifica os meios. No caso da Palestina, o fim que se propunha o imperialismo era o de pôr o pé e tratar de perpetuar-se nessa região do mundo, nua de comunicações entre continentes e oceanos, de tão enorme importância econômica e estratégica. Para alcançar êsse fim, nada melhor que aproveitar o movimento sionista e estabelecer assim uma grande minoria judia na Palestina, minoria cuja existência faria justificável o Mandato, o Protetorado ou a Tutela. Pouco importa o sangue que seja derramado para realizar êste desígnio, assim como importa enganar a milhões de seres humanos, fazendo-lhes sonhar com um paraíso que, em vêz de ser um paraíso, será para êles na realidade uma jaula asfixiante ou uma sepultura coletiva.

Com ares de cegos egoísmos imperialistas, árabes e judeus têm sido enganados e sacrificados, e dêste monstruoso crime é responsável uma minoria exígua de homens que, sob a máscara do humanismo, oculta propósitos inconfessáveis.

Realizado já o plano de estabelecer uma grande maioria israelita na Palestina, os britânicos tratam agora de realizar a segunda parte do programa que desde o primeiro momento se haviam traçado: o de assegurar-se nessa parte do mundo bases estratégicas e econômicas em lugar das que perderam no Egito e outros países do Oriente Médio. Por isso, tôda proposta ou sugestão que vier da parte da Grã-Bretanha deve ser considerada como suspeita.

A solução natural e justa do problema da Palestina está em dar a êsse país imediatamente sua independência, convocar o povo para que eleja livremente suas autoridades e ponha assim fim a um Mandato cuja política malfadada tem mantido muitas vêzes em sangue a Terra Santa e ameaça agora provocar um conflito cujos alcances ninguém poderia prever.

Dar independência à Palestina e reconhecer aos seus habitantes o direito de governar-se a si mesmos seria atuar de acordo com os princípios fundamentais da Carta Orgânica das Nações Unidas e eliminar uma das causas de inquietude para as gerações presentes e vindouras. Seria também ganhar uma batalha para a paz no Oriente Médio, essa região que tem sido sempre e será no futuro muito mais ainda um dos fatores mais decisivos para a paz e para a guerra.

Os árabes, pela posição geográfica que ocupam, podem constituir uma das forças principais que salvarão a humanidade e a civilização da catástrofe. Por isso, sua emancipação e organização será um dos acontecimentos mais importantes do século, e as nações ciosas de servir elevados ideais humanos deverão tratar de eliminar por todos os meios as causas que tiveram por consequência retardar o momento em que os árabes voltarão a representar um papel de primeira classe na história para o bem de todo o gênero humano.

Nêste novo despertar, os árabes não alimentam aspiração alguma de conquista. Estão animados, em troca, pelo desejo de trabalhar para eliminar as divergências e fazer reinar a harmonia nas relações internacionais, de colaborar na construção de um mundo melhor e mais feliz, de contribuir para a garantia da justiça e a liberdade, de cooperar por todos os meios possíveis ao advento de uma humanidade unida, em cujo seio todos os homens possam viver como cidadãos de um mundo no qual reinem o bem, a verdade e a beleza.

Todos os povos que têm lutado no passado ou lutam no presente para obter sua emancipação devem apoiar aos árabes da Palestina em suas justas reivindicações, porque a libertação da Palestina é uma parte da libertação dos povos árabes, e a libertação dos povos árabes é uma parte da libertação de todos os povos, uma parte da libertação do homem em todos os recantos da Terra.



Figura 3: Mussa Kuraïem e autoridades religiosas e políticas da Síria analisam um mapa antigo da Palestina. Fonte: *O Oriente* (agosto/1974).

Referências bibliográficas

Khayrallah Center for Lebanese Diaspora Studies. *O Oriente*, Vol. 20, Issue 10, 10 jan. 1947. CCAB/Lar Sírio Pró-Infância/ICArabe/Club Homs, CCAB, USEK Library. https://arabicocr-app.s3.amazonaws.com/oori_19471001_20_10_2.pdf.

Khayrallah Center for Lebanese Diaspora Studies. *O Oriente*, Vol. 20, Issue 10, 10 jan. 1947. CCAB/Lar Sírio Pró-Infância/ICArabe/Club Homs, CCAB, USEK Library. https://arabicocr-app.s3.amazonaws.com/oori_19471001_20_10_3.pdf.

Khayrallah Center for Lebanese Diaspora Studies. *O Oriente*, Vol. 47, Issue 8, 01 ago. 1947. CCAB/Lar Sírio Pró-Infância/ICArabe/Club Homs, CCAB, USEK Library. https://arabicocr-app.s3.amazonaws.com/oori_19740801_47_8_90.pdf.

DOI desta publicação: <https://doi.org/10.34024/47b1ve25>.

Tradução de “A nova era”, de Gibran Khalil Gibran

Matheus Menezes¹

Resumo: Este artigo apresenta a tradução ao português do texto “A nova era” (*al-‘ahd al-jadīd*)², de Gibran Khalil Gibran (1883-1931), acompanhada de uma breve reflexão crítica sobre as relações intelectuais entre autores da diáspora árabe norte-americana e sul-americana. Tomando como base a recepção da obra de Gibran pelos autores que compuseram a *Revista da Liga Andaluza de Letras Árabes* (1935-1953), periódico publicado no Brasil por imigrantes árabes, questiona-se certa interpretação, consolidada nos estudos acadêmicos, de que autores árabes emigrados para a América do Sul teriam mantido, de forma irredutível, postura conservadora afastada do projeto de renovação literária que tomou forma entre parte da intelectualidade árabe desde meados do século XIX. A partir de editoriais que debatem tendências renovadoras e fazem constantes referências a autores do Norte, argumenta-se que parte significativa dos intelectuais da América do Sul participou ativamente de discussões sobre renovação estética e literária das letras árabes. Nesse contexto, a tradução de “A nova era” é tomada não apenas como um exercício de tradução, mas como documento que joga luz nos fluxos e contrafluxos literários entre distintos pólos da diáspora árabe nas Américas. O texto de Gibran, que se vale de afiados elementos retóricos para criticar o tradicionalismo estético, evidencia tensões de uma querela recorrente em muitos sistemas literários: o embate entre tradição e renovação. Consequentemente, o texto contribui para repensar o papel da diáspora árabe sul-americana nesse processo de renovação intelectual e literária.

Palavras-chave: Literatura árabe; Mahjar; Gibran Khalil; Tradução; Arquivo.

TRANSLATION OF “THE NEW ERA”, BY GIBRAN KHALIL GIBRAN

Abstract: This article presents the first Portuguese translation of Gibran Khalil Gibran's text “The New Age,” accompanied by a critical reflection on the intellectual relations between authors of the North American and South American Arab diaspora. Based on the reception of Gibran's work by the authors who contributed to the *Revista da Liga Andaluza de Letras Árabes* (1935-1953), a periodical published in Brazil by Arab immigrants, it questions a certain consolidated interpretation that Arab authors who emigrated to South America maintained an irreducibly conservative stance, detached from the literary renewal project that took shape among part of the Arab intelligentsia from the mid-19th century onwards. Using editorials that discuss the renewing trends and constant references to authors from the North, it argues that a significant portion of South American intellectuals actively participated in debates on the aesthetic and literary renewal of Arabic literature. In this context, the translation of “The New Age” is taken not only as an exercise in translation, but as a document that sheds light on the literary flows and counterflows between different poles of the Arab diaspora in the Americas. Gibran's text, which uses sharp rhetorical

¹ Pesquisador na Cátedra Edward Saïd de Estudos da Contemporaneidade, da Universidade Federal de São Paulo (Unifesp). Doutorando em Estudos Literários e Culturais pela Universidade de São Paulo. Email: matheus.menezes@usp.br. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-1473-0675>.

² Todas as transliterações seguem a tabela ALA-LC (*American Library Association and Library of Congress*), 2012.

elements to criticize aesthetic traditionalism, reveals tensions in a dispute akin to almost every literary system: the clash between tradition and renewal. Consequently, the text contributes to rethinking the role of the South American Arab diaspora in this process of intellectual and literary renewal.

Keywords: Arabic literature; Mahjar; Gibran Khalil; Translation; Archive.

Introdução

À primeira vista, pode parecer curiosa a escolha de um texto de Gibran Khalil Gibran (1883-1931), figura maior do *Mahjar*³ norte-americano, em uma seção cujo foco principal são as memórias do arquivo da diáspora sul-americana. A escolha da tradução e publicação de um texto de Gibran se justifica porque ela ajuda a desenrolar uma imbricada teia de fluxos e contrafluxos literários e intelectuais, que ainda deve ser mais bem explorada, entre autores imigrantes árabes da América do Norte e América do Sul.

Nos estudos sobre autores inseridos no contexto do *Mahjar*, sobretudo naqueles desenvolvidos em alguns países do capitalismo central, foca-se de maneira superlativa nos traços distintivos entre autores do Norte e do Sul. Os primeiros se afastam da tradição clássica e representam um sopro de renovação para as letras árabes; ao passo que o segundo grupo é formado, em linhas gerais, por autores apegados à tradição neoclássica, representantes de uma literatura tradicionalista, com exceções pontuais, e cuja maior contribuição ocorreu em âmbito extraliterário, ou seja, para a consolidação de um pensamento pan-arabista e nacionalista.

A título de ilustração, tomemos alguns autores como referência: Badawi, Lillo, Civantos e Jayyusi. Badawi classifica o *Mahjar* sul-americano nas seguintes palavras:

No geral, aqueles (autores árabes) que se estabeleceram na América Latina são menos extremistas, e certamente menos unânimes na reação contra a cultura árabe tradicional; em teoria e prática, eles evidenciam maior preocupação pela preservação de valores culturais tradicionais. (Badawi, 1975, p. 181)⁴

Ao passo que os autores do Norte procuravam:

[...] se afastar da tradicional preocupação excessiva com a mera habilidade verbal, e procurar escrever uma literatura que se encaixasse nos tempos modernos, uma literatura que primordialmente se distingue pela aguçada sensibilidade e pensamento sutil. (*ibid.*, p. 182)⁵

Já Lillo diz que: “ao passo que o grupo meridional advogará por uma linguagem mais inovadora e cantará toda a existência, daí sua nuance universal, o sulista seguirá

³ Termo que pode ser traduzido literalmente como “lugar para qual se migra”, designa, em linhas gerais, a produção intelectual e literária de imigrantes árabes nas Américas.

⁴ No original: “On the whole the ones who settled in Latin America are less extremist, and certainly less unanimous in their reaction against traditional Arab culture; both in their theory and in their practice, they show more concern for the preservation of traditional cultural values.”

⁵ No original: “[...] turning away from the traditional excessive preoccupation with mere verbal skill, and by seeking to write a literature that suited the requirements of modern times, a literature distinguished primarily by keen sensibility and subtle thought”.

padrões linguísticos mais clássicos e, em geral, uma linha mais conservadora” (Lillo, 2009, p. 353).⁶

Civantos segue na mesma toada, dando ênfase à contribuição pan-arabista da tradição sul-americana:

Os emigrantes da América do Norte eram mais universalistas em perspectiva (acreditando que todas as pessoas e criaturas estão conectadas com o divino e serão reconciliadas a Ele), enquanto a contrapartida do sul tendia mais ao nacionalismo ou ao pan-arabismo. (Civantos, 2015, p. 296)⁷

Mas a autora reconhece que, embora o trabalho poético dos autores do Sul não tenha causado grande influência na renovação da literatura árabe, o mesmo não pode ser dito no âmbito político, uma vez que “seus trabalhos representaram um papel significativo na cultura árabe devido ao seu apoio, e até envolvimento direto, com as políticas nacionais do país de origem ou com o movimento pan-arabista” (*ibidem*, p. 299)⁸.

Por fim, Jayyusi confirma as mesmas tendências, mas valorizando a qualidade poética dos autores de vertente neoclássica alocados ao sul:

Primeiro, a contribuição poética do grupo ao sul é maior em quantidade que a do grupo ao norte. Segundo, embora houvesse muitos autores em prosa no sul, os mais famosos eram poetas. Terceiro, a despeito da abundância de poetas no sul, foram os poetas imigrantes do norte que fizeram a rebelião em forma, conteúdo, dicção e tom, que introduziu temas abstratos e atitudes filosóficas, com os quais o Romantismo moderno entrou com sucesso na poesia. (Jayyusi, 1977, p.67)⁹

Em todos os textos apresentados, é curioso notar como sempre os mesmos nomes são trazidos como instrumento de análise da literatura do *Mahjar* sul-americano, sendo eles: Elias Farhat, Rachid Salim Khoury e Fawzi Maluf, além de breves citações a Chafic Maluf. Fawzi é colocado como um poeta inventivo, espécime raro entre seus pares ao Sul e igualado aos compatriotas renovadores do Norte; Elias e Rachid como expressões máximas do neoclassicismo, sempre enfatizando a aversão desses dois autores ao projeto estético de Gibran; Chafic, citado brevemente por sua obra *Abqar*, parece representado como alguém que flerta com a renovação, mas não leva a cabo tal projeto. Em contrapartida, a seção dos textos voltada a autores do Norte tende a traçar perfis mais completos dos autores, além de trazer mais nomes entre suas figuras representativas, sendo os mais recorrentes: Gibran Khalil Gibran, Nasib Arida, Mikhail

⁶ No original: “[...] mientras el grupo meridional abogará por un lenguaje más innovador y cantará a la existencia toda, de ahí su matiz universal, el sureño seguirá unas pautas de factura lingüística más clásicas y, en general, una línea más conservadora”.

⁷ No original: “The North American émigré writers were typically more universalist in perspective (believing that all persons and creatures are linked to and will be reconciled with the divine), whereas their counterparts to the south tended to be more nationalist or pan-Arabist”.

⁸ No original: “[...] their works played a significant role in Arab culture because of their support for, and even direct involvement in homeland national politics or the Pan-Arabist movement”.

⁹ No original: “First, the poetic contribution of the Southern group is far greater in bulk than that of the Northern group. Secondly, although there were many prose writers in the South, the most famous writers were poets. Thirdly, despite the abundance of poetry in the South it was the immigrant poets in the North who provided the rebellion in form, content, diction and tone, who introduced abstract themes and philosophical attitudes and with whom modern Romanticism successfully entered poetry”.

Naimy, Abd al-Masih Haddad, Rachid Ayub, Elias Abu Madi, Amin Rihani e Afifa Karam. Portanto, poderia-se argumentar que há um descompasso analítico entre ambos os polos.

Este brevíssimo escrutínio teórico não possui o intuito de negar ou propor uma revisão das tendências gerais do *Mahjar* sul-americano, mas sim de tensionar parte de tais colocações à luz de novas evidências. É inegável, como tendência geral, o teor neoclássico da produção literária produzida ao sul, ou ao menos de seus principais representantes. Portanto, o que se questiona aqui é a visão de que havia um conservadorismo estético inerente a todos esses autores, inclusive em suas colocações *sobre literatura*.

Tomando como base apenas um periódico da diáspora árabe, é possível traçar alguns tensionamentos na ideia de que havia um conservadorismo reinante nos autores do Sul. A *Revista da Liga Andaluza de Letras Árabes* (1935-1953), que congregou importantes nomes do *Mahjar* sul-americano, é apenas um exemplo de que a relação entre conservadorismo e renovação era muito mais complexa do que à primeira vista pode parecer. Três elementos, contraditórios entre si, instigam a reflexão:

- a) A poesia veiculada na revista possuía, de fato, teor neoclássico;
- b) A *Revista da Liga* publicou dezenas de artigos elogiosos a Gibran e aos autores do Norte;
- c) Vários editoriais e textos publicados na revista eram vocais quanto ao apoio à renovação das letras árabes.

Embora houvesse a veiculação de uma produção poética de tendência tradicionalista, as páginas da revista também louvavam o projeto literário renovador liderado por Gibran, assim como traziam editoriais debatendo a renovação e o papel da crítica na literatura árabe de então. Editoriais como: “A renovação como a entendemos”, “A literatura corrompida” e “Entre a tradição e a renovação” são textos que discutem e advogam por tendências renovadoras; há também uma série de editoriais voltados ao papel da crítica, como “Nós temos uma crítica?”, “O que é a crítica?” e “Como entendemos a crítica”. Por fim, há também debates sobre a criação de uma literatura nacional, como dois artigos intitulados “A literatura nacional”,¹⁰ um editorial e outro escrito por Iskander Karbaj (1885- 1953), autor, tradutor e ensaísta membro da Liga Andaluza. Todos esses textos, em maior ou menor medida, indicam que parte dos autores do *Mahjar* sul-americanos estavam inseridos em debates sobre renovação literária.

Além disso, Gibran e sua Liga da Pena tinham cadeira cativa nas páginas do periódico. Entre 1947 e 1953, apenas nos anos finais da publicação, foram encontrados dezenove textos que traziam a Liga da Pena e seus integrantes como foco (Menezes, 2024, p. 121). A publicação desses textos não se deu apenas nos últimos anos do periódico, de forma que entre 1935 e 1938 há outras publicações com elogios à figura de Gibran. Além de textos elogiosos, foi publicada a correspondência trocada por Gibran e a poeta, tradutora e ensaísta libanesa May Ziadeh (1886- 1941); também foi publicada uma seleta poética de Gibran, organizada por Habib Massaud (1889- 1977), editor-chefe

¹⁰ Artigos devidamente identificados nas referências bibliográficas.

da revista. Há, ainda, um poema elegíaco escrito por Elias Zarur, intitulado, em tradução livre, “Em frente ao túmulo de Gibran”.

Partindo dessas evidências, podemos pensar que há hipóteses a serem exploradas, não tanto no que diz respeito à produção literária desses autores, mas sim sobre a produção de conhecimento sobre literatura. Se hoje é consenso, inclusive entre os pesquisadores citados anteriormente nesta introdução, que a produção intelectual do *Mahjar* sul-americano influenciou diretamente o debate político pan-arabista e nacionalista do Oriente Médio, faz-se urgente compreender qual o papel, e a influência, desse mesmo grupo intelectual no debate sobre a renovação da língua e da literatura árabe.

Após este breve preâmbulo, retomemos a justificativa da decisão de publicar um texto de Gibran nesta nova seção. A extensão da influência de Gibran nos autores do Sul ainda é um tema a ser devidamente explorado. Dando um passo inicial nessa exploração, delineia-se aqui a hipótese de que sua influência não se circunscreveu apenas à criação da Liga Andaluza, círculo literário responsável pela publicação da *Revista da Liga Andaluza*, cuja fundação foi sabidamente influenciada pela Liga da Pena. As evidências apresentadas indicam que seu impacto reverberou na própria maneira com que os autores do Sul entendiam literatura, sobretudo os autores vinculados à Liga Andaluza, tendo em vista a ânsia renovadora clamada por parte deles e o prestígio de Gibran nas páginas da revista.

A partir da discussão elaborada acima, optou-se por traduzir e publicar o texto de Gibran como um primeiro aceno à investigação sobre sua influência entre autores do Sul. O texto em questão é uma espécie de manifesto poético contra tendências enrijecidas, sejam literárias, políticas ou intelectuais. Publicado em 1923, o texto se relaciona diretamente com o contexto intelectual que se desenrolava em países árabes, isso é, ideais modernizantes e reformistas que tomaram força em meados do século XIX em países árabes, processo histórico conhecido por *Nahda*, literalmente “despertar”. Gibran pode ser enquadrado na segunda geração de autores reformistas, sendo essa uma geração que, ao contrário da primeira, trouxe ideais renovadores também para o campo literário (Arslane, 2024, p. 258). A inovação do autor ecoou de forma negativa entre uma parcela de autores árabes que não via com bons olhos tais tendências renovadoras, seja no campo literário ou fora dele. Por um lado, Gibran trazia em seus escritos “aversão às leis criadas pelo homem e às tradições ancestrais do mundo árabe” (Firanescu, 2011, p. 70), o que gerava a revolta de campos conservadores, como esferas religiosas, por exemplo; por outro, o autor também gerava a ira dos literatos puristas, que tomavam com repúdio inovações levadas a cabo pelo autor, como a prosa poética, a introdução de elementos coloquiais na literatura e o afastamento da métrica árabe clássica, traços que conferiram à literatura árabe “visões modernas” (Adonis, 1976, p. 64).

Nesse contexto, o autor polemiza, em afiada retórica, com os puristas que veementemente se colocam contra qualquer tipo de renovação, seja nas letras árabes ou em outros campos. Vale notar que Gibran está muito longe de ser um modernista, até porque o modernismo árabe, enquanto movimento consolidado, se dá de maneira tardia, no fim dos anos 40 e início dos 50 (Creswell, 2019, p. 7). Se fosse para enquadrá-lo em alguma vertente, seria pertinente pensá-lo enquanto um renovador, na esteira dos ideais germinados décadas antes pelos autores inseridos na *Nahda*.

Por fim, pode-se pensar a publicação do texto como um aceno a essa nova tendência investigativa, que visa desmembrar os fluxos e contrafluxos entre a literatura do *Mahjar* norte e sul-americano, assim como melhor compreender a influência de Gibran no pensamento produzido na diáspora árabe da América do Sul. A partir desse primeiro texto, busca-se, no longo prazo, traçar um paralelo entre textos publicados na *Revista da Liga Andaluza* acerca da renovação das letras árabes, para, assim, entender a posição dos autores dessa geração, e dessa posição geográfica, na renovação do sistema literário árabe ao longo dos séculos XIX e XX. Portanto, essa tradução se insere como um primeiro passo nesse ainda incipiente, mas potencialmente fecundo, debate.

في العهد الجديد¹¹

مؤلف: جبران خليل جبران

في الشرق اليوم فكرتان متصارعتان فكرة قديمة، وفكرة جديدة. أما الفكرة القديمة فسُتغلب على أمرها لأنها منهوكة القوى، محلولة العزم. وفي الشرق يقظة تراود النوم، واليقظة قاهرة؛ لأنَّ الشَّمْسَ قائدها، والفجر جيشها. وفي حقول الشرق، ولقد كان الشرق بالأمس مبانة واسعة الأرجاء، يقف اليوم فتى الربيع منادياً سَكَّانَ الأجداث ليهبوا ويسيروا مع الأيام. وإذا ما أنشد الربيع أُغْنِيَّتَهُ بُعِثَ مَصْرُوعُ الشتاء وَخَلَعَ أَكْفَانَهُ ومشى. وفي فضاء الشرق اهتزازات حَيَّة تنمو وتتمدد وتتوسع وتتناول النفوس المنتبهة الحساسة فتضمها إليها، وتحيط بالقلوب الأبية الشاعرة لِتَكْتَسِبَهَا. وفي الشرق اليوم سيدان: سَيِّدٌ يأمر وينهى ويُطاع ولكنه شَيْخٌ يحتضر. وسَيِّدٌ سَاكِتٌ بسكوت النواميس والأنظمة، هادئ بهدوء الحق، ولكنه جبار مفتول الساعدين، يعرف عزمه، ويثق بكيانه، وَيُؤْمِنُ بِصَلَاحِيَّتِهِ. في الشرق اليوم رجالان: رجل الأمس ورجل الغد، فأَيُّ منهما أنت أيها الشرقي؟ ألا فاقترِب مني لأتفرسك وأتبصرك وأتحقق من ملامحك ومظَاهِرِكَ، ما إذا كُنْتَ من الآتين إلى النور؟ أو الذاهبين إلى الظلام. تعال وأخبرني ما أنت ومن أنت. أسياسي يقول في سره: "أريد أن أنتفع من أمتي؟" أم غيورٌ مُتَحَمِّسٌ يهمس في نفسه: "أتوق إلى نفع أمتي؟" إن كنت الأول فأنت نبتة طفيلية، وإن كنت الثاني فأنت واحة في صحراء.

¹¹ Texto retirado do livro *Fi 'ālam al-ru'yā: maqālāt mukhtārah li-Jubrān Khalīl Jubrān* organizado por Mohammed Mohammed Abdul Majeed. Disponível em: <https://www.hindawi.org/books/59729251>.

أتاجر يَتَّخِذُ عَوَزَ الناس وسيلة للربح والانتفاع، فيحتكر الضروريات ليبيع بدينار ما ابتاعه بدرهم؟ أم رجل جد واجتهاد يُسهل التبادل بين الحائك والزارع، ويجعل نفسه حلقة بين الراغب والمرغوب فيفيد المرغوب والراغب ويستفيد بعدل منهما؟
إن كنت الأول فأنت مجرم سَكَنْتَ القصور أم السجون، وإن كنت الثاني فَأَنْتَ مُحْسِنٌ شَكَرَكَ النَّاسُ أَمْ جَحَدُوكَ.

أرئيس دين يحوك من سذاجة القوم برفيرا لجسده، ويصوغ من بساطة قلوبهم تاجا لرأسه، ويدعي كره إبليس ويعيش بخيراته؟ أم تقي ورع يرى في فضيلة الفرد أساسا لرقى الأمة، وفي استقصاء أسرار روحه سُلْمًا إلى الروح الكلي؟
إن كنت الأول فأنت كافر ملحد صُمْتَ النَّهَارَ أو صَلَّيْتَ اللَّيْلَ، وإن كنت الثاني فأنت زنبقة في جَنَّةِ الحق ضاع أريجها بين أنوف البَشَرِ، أم تصاعد حُرًا طليقا إلى الغلاف الأثيري حيث تُحفظ أَنْفَاسُ الأزهار.

أَصَحَفِيَّ يَبِيعُ فِكْرَتَهُ ومبدأه في سوق النخاسين، وينمو ويتزعرع على ما يفرزه الاجتماع من أخبار المصائب والويلات، ونظير الشوحة الجائعة لا تهبط إلا على الجيفِ المنتنة؟
أم معلم واقف على منبر من منابر المدنية، يستمد من مآتي الأيام مواعظ يلقيها على الناس بعد أن يتعظ بها نفسه؟

إن كنت الأول فَأَنْتَ بُثُورٌ وفُرُوحٌ، وإن كنت الثاني فدواء وبلسم.
أحكام يتصاغر أمام من ولاه ويستصغر من تولى عليهم، فلا يُحرك يدا إلا ليضعها جيوبهم، ولا يخطو خطوة إلا لمطمع له فيهم؟

أم خادم أمين يدير شئون الشعب ويسهر على مصالحه ويسعى إلى تحقيق أمانيه؟
إن كنت الأول فأنت زوان في بيارد الأمة، وإن كنت الثاني فأنت بركة في أهرائها.
أزواج يستبيح لنفسه ما يُحرِّمه على زوجته، ويسرح ويمرح وفي حزامه مفتاح سجنها، ويلتهم ما يشتهيهِ حتى التخمة وهي جالسة في وَحْدَتِهَا أمام صحيفة فارغة؟
أم رفيق لا يسير إلى أمر إلا ويده بيد رفيقته، ولا يَفْعَلُ أمراً إلا ولها فيه فكرة ورأي، ولا يفوز بأمر إلا لِتَسَاهِمِهِ أفراده وأمجاده؟

إن كنت الأول فأنت مَمَّنْ بَقِيَ حَيًّا من قبائل انقرضت وهي تسكن الكهوف وتلبس الجلود. وإن كنت الثاني فَأَنْتَ في طليعة أُمَّةٍ تسير مع الفجر نحو ظهيرة العدالة والحصافة.
أَكَاتِبُ بَحَاثَةً يَسْمُخُ برأسه إلى ما فوق رءوسنا ما بقي في داخل رأسه، فيدب في هوة الماضي الغابر حيث أَلْقَتِ الأجيال ما رَثَ مِنْ أَثَوَابِهَا، وَرَمَتْ ما لم يَعُدْ صَالِحًا لَهَا؟ أم فكرة صافية تَنَفَّحُصُ محيطها لتعلم ما ينفعه وما يضره، فَتَصْرِفَ العمر في بناء النافع وَهَدْمِ المضر؟

إن كنت الأول فأنت سخافة مُطَرَّسَة وبلاذة مزرَكشة. وإن كنت الثاني فَأَنْتَ حُبْرٌ للجائعين وماء للظامئين.

أشاعرُ أَنْتَ يضرب الطنبور أبواب الأمراء، وينثر الأزهار في الأعراس، ويسير وراء الجثث الهامدة وبين فُكَّيه إسفنجة مثقلة بالماء الفاتر، حتى إذا ما بلغ المقبرة ضَغَطَ عَلَيْهَا بلسانه وشفتيه؟ أم موهوبٌ وَضَعَ الله في يَدِه قيثارةً يستولدها أنغاماً علوية، تجذب قلوبنا وتوقفنا متهيئين أمام الحياة وما في الحياة من الجمال والهول؟

إن كنتَ الأول فأنت من المشعوذين الذين لا يُنبهون في نفوسنا سوى عَكْسٍ ما يقصدون، فإن تباكوا نضحك، وإن مَرَحُوا نكتئب. وإن كنتَ الثاني فأنت بصيرةٌ مُشْعِشَةٌ وراءَ بَصَرِنَا، وشوقٌ عَذْبٌ في قُلُوبِنَا، ورؤيا رَبَّانِيَّةٌ في غيوبتنا.

أقول في الشرق موكبان: موكب من عجائز محدودب الظهور يسировون متوكئين على العصي العوجاء، ويلهثون منهوكين مع أَنَّهُم ينحدرون من الأعالي إلى المنخفضات، وموكب من فتیان يتركضون كأن في أرجلهم أجنحةٌ، ويهللون كأن في حناجرهم أوتارا، وينتهبون العقبات كأن في جبهات الجبال قوة تجذبهم وسحراً يختلب لبابهم.

فمن أية فئة أنت أيها الشرقي؟ وفي أي موكب تسير؟
ألا فاسأل نفسك. استجوبها في سَكِينَةِ اللَّيْلِ وقد صَحَتْ من مخدرات محيطها عَمَّا إذا كنتَ مِنْ عَبِيدِ الأَمْس؟ أم من أحرار الغد؟

أقول لك: إنَّ أبناء الأَمْس يمشون في جِنَازَةِ العهد الذي أوجدهم وأوجدوه. أقول: إنَّهُم يشدون بِحَبْلِ أَوْهَتِ الأَيَّامِ خُيُوطَهُ، فإذا ما انقطع - وعما قريب ينقطع - هَبَطَ مَنْ تَعَلَّقَ به إلى حفرة النسيان. أقول: إنَّهُم يسكنون منازل مُتَدَاعِيَةِ الأركان، فإذا ما هبت العاصفة - وهي على وشك الهبوب - انهدمت تلك المنازل على رءوسهم وكانت لهم قبوراً. أقول: إن أفكارهم وأقوالهم ومنازلهم وتصانيفهم ودواوينهم وكل مآتيهم، ليست سوى قيود تجرهم بثقلها ولا يستطيعون جرها لضعفهم.

أما أبناء الغد فهم الذين نادتهم الحياة فَاتَّبَعُوهَا بِأَقْدَامٍ ثابتة ورءوس مرفوعة. هم فجر عهد جديد، فلا الدخان يحجب أنوارهم، ولا قَلَقُ السَّلاسل تغمر أصواتهم، ولا نتن المستنقعات يتغلب على طيبهم. هم طائفة قليلة العَدَدِ بين طَوَائِفِ كَثَرٍ عَدَدُهَا، ولكن في الغصن المزهري ما ليس في غابة يابسة، وفي حَبَّةِ القَمْحِ ما ليس في رابِيَةٍ مِنَ التبن. هم فِتْنَةٌ مجهولة لكنهم يعرفون بعضهم بَعْضًا، ومثل قِمَمٍ عالِيَةٍ يَرَى واحد منهم الآخر ويسمع نداءه ويناجيه، أما المغاور فعمياء لا تَرَى، وطرشَاء لا تسمع. هم النواة التي طرحها الله في حقلة ماء، فشَقَّتْ قَشَرَتَهَا بِعَزْمٍ لبابها، وتمايلت نصبة غضة أمام وجه الشمس، وسوف تنمو شَجَرَةً عَظْمَى، تَمْتَدُّ عُرْوُفُهَا إلى قلب الأرض وتَنصَاعِدُ فروعها إلى أَعْمَاقِ الفُضَاءِ.

A nova era

Gibran Khalil Gibran

Há hoje no Oriente dois pensamentos conflitantes: um pensamento antigo e um pensamento novo. O pensamento antigo será superado pois está exausto em suas forças e lânguido em seu propósito.

No Oriente o despertar importuna o sono, e o despertar é magnânimo pois tem o sol como líder e a aurora como exército.

Nos campos do Oriente, outrora um mundo à parte, hoje a jovem primavera se levanta a conclamar os habitantes das tumbas, para que se levanten e marchem com o tempo. Quando a primavera entoar seu cântico, aquele abatido pelo inverno ressuscita, retira sua mortalha e caminha.

No cosmo do Oriente há vivos tremores que crescem, espalham, expandem e acolhem almas despertas e sensíveis, envolvendo-as, cercando os corações nobres e sensíveis para conquistá-los.

Há hoje no Oriente dois senhores: um senhor que ordena, censura e a quem se obedece, embora seja um velho agonizante; e um senhor quieto no silêncio das leis universais e das ordens da natureza, sereno na calma da verdade, um gigante de braços rijos, conhece sua grandeza, confia em seu ser e crê em sua retidão.

No Oriente hoje há dois homens: o homem de ontem e o homem do amanhã, qual dos dois és tu, ó oriental?

Aproxima-te de mim para que possa observá-lo, escutiná-lo e para que examine sua feição e sua aparência. És parte dos que vêm à luz? Ou dos que caminham para a escuridão?

Venha e diz-me o que és e quem és.

Um político que diz em segredo: “quero tirar proveito da minha nação”? ou um homem zeloso e fervoroso que sussurra para si mesmo: “anseio pelo benefício de minha nação”?

Caso sejas o primeiro, és uma planta parasita; se fores o segundo, és um oásis no deserto.

És o comerciante que se vale da penúria das pessoas como meio de lucro e enriquecimento para, assim, monopolizar os bens e vender a um milhão o que comprou por um tostão? Ou és um homem sério e diligente que facilita a troca entre o tecelão e o agricultor, se faz de elo entre quem deseja e o que é desejado, beneficiando ambos de forma justa.

Caso sejas o primeiro, és um criminoso, quer vivas em palácios ou em prisões; se fores o segundo, és um benfeitor, quer as pessoas te agradeçam ou te repudiem.

És o líder religioso que tece da ingenuidade do povo uma túnica púrpura para seu corpo, forja da simplicidade de seus corações uma coroa para sua cabeça, afirma seu ódio pelo diabo e vive de suas benesses? Ou és um devoto piedoso que enxerga na virtude do indivíduo o pilar para o progresso da nação e na investigação dos segredos de sua alma uma escada para o Espírito Universal?

Caso sejas o primeiro, és um infiel herege, quer jejues de dia ou ores de noite; se fores o segundo, és um lírio no paraíso da verdade cuja fragrância se perdeu entre as

narinas dos homens, ou subiu livre e solta à atmosfera etérea onde se preserva a respiração das flores.

És o jornalista que vende suas ideias e princípios no mercado de escravos para crescer e prosperar se valendo de notícias sobre desastres e calamidades produzidos pela sociedade, como um abutre faminto que pousa apenas sobre o cadáver putrefato?

Ou és um mestre de pé sobre algum púlpito da civilização, extraindo dos dias lições que profere às pessoas, após ele mesmo ter com elas aprendido?

Caso sejas o primeiro, é úlcera e ferida; se fores o segundo, é fármaco e bálsamo.

És um governante que se humilha diante de quem o nomeou e menospreza aqueles sobre os quais governa, que só mexe a mão para colocá-la nos bolsos do povo e é incapaz de dar um passo sem que seja por benefício próprio?

Ou és o servo fiel que administra os interesses do povo, zela por seus direitos e se esforça para assegurar seus anseios?

Caso sejas o primeiro és joio na eira da nação; se fores o segundo, a bênção em seus celeiros.

És um marido que permite a si mesmo o que proíbe à esposa, que vagueia livre enquanto leva no cinto a chave de seu cativado, devora o que deseja até se empanturrar, ao passo em que ela está sentada, sozinha, diante de um prato vazio?

Ou és o companheiro que não vai a lugar algum sem estar de mãos dadas com sua companheira, que nada faz sem suas ideias e opiniões, que não alcança êxito algum sem compartilhar suas alegrias e glórias?

Caso sejas o primeiro, és um dos sobreviventes de tribos extintas, que viviam em cavernas e vestiam peles de animais. Se fores o segundo, és a vanguarda de uma nação que caminha com a aurora em direção ao crepúsculo de justiça e prudência.

És um escritor erudito que eleva sua cabeça sobre nossas cabeças apenas com o que resta dentro dela, e se rasteja no abismo do passado remoto onde as gerações jogaram seus trapos e atiraram o que não lhes é mais útil? Ou és um pensamento puro que examina o seu redor para depreender o benéfico do nocivo e, portanto, dedica sua vida a construir o benéfico e demolir o nocivo?

Caso sejas o primeiro, és um absurdo ornamentado e uma estupidez engalanada; se fores o segundo, és pão aos famintos e a água aos sedentos.

És um poeta que toca o tamborim às portas dos príncipes, distribui rosas nos casamentos, e caminha atrás dos cadáveres rígidos trazendo entre as mandíbulas esponjas encharcadas de água morna, até que, ao chegar ao cemitério, a espreme com a língua e os lábios? Ou és um ser talentoso que Deus agraciou com uma lira, da qual Ele cria melodias celestiais que arrebatam nossos corações e nos fazem parar, reverentes, ante a vida e o que há nela de beleza e terror?

Caso sejas o primeiro, és um dos charlatões que só despertam em nossas almas o oposto do que pretendem, pois, se eles choram, sorrimos e se se divertem, choramos; se fores o segundo, és uma luminosa visão interior que transpassa os limites do nosso olhar, uma saudade doce em nossos corações, uma visão divina em nosso transe.

Digo que no Oriente há dois cortejos: um cortejo de velhos corcundas que andam apoiados em bengalas tortas e ofegam exaustos, embora estejam descendo a colina; e um cortejo de jovens que correm como se possuíssem asas nos pés, vibram como se

tivessem cordas musicais na garganta e atravessam seus obstáculos como se a encosta da montanha tivesse uma força que os atrai e um feitiço que captura a razão.

A qual classe pertences tu, ó oriental? Em qual cortejo caminhas?

Ora, pergunte a tua alma. Interroga-a na quietude da noite, quando já estiver desperta dos entorpecentes que a cercam: és escrava do ontem ou livre como o amanhã?

Digo-te: os filhos do ontem caminham no cortejo fúnebre da era por eles engendrada e que os engendrou. Digo-te: agarram-se a uma corda cujos fios o tempo enfraqueceu, e quando se romper — e está prestes a ser rompida — cairão na cova do esquecimento quem a ela se ater. E digo: eles vivem em casas em ruínas, e quando a tempestade bater — e ela está prestes a irromper — as casas cairão sobre suas cabeças e servir-lhes-ão de túmulo. Digo: suas ideias, palavras, intenções, obras e poemas — e tudo o que produzem — não passam de grilhões que os arrastam, pois a fraqueza não os permite arrastá-los.

Quanto aos filhos do amanhã, são aqueles que a vida conclamou e eles a seguem com passos firmes e cabeças erguidas. São a aurora da nova era, nenhuma fumaça cobre sua luz, nem o tilintar das correntes abafa suas vozes, nem o fedor dos pântanos ofusca seus perfumes. São um grupo pouco numeroso entre outros grupos mais numerosos, mas no ramo florido há o que não há numa floresta seca, e num grão de trigo há o que não há em um monte de feno; formam um grupo desconhecido, mas se reconhecem entre si; como os altos picos, enxergam uns aos outros e ouvem seus apelos e confidências; quanto às cavernas, são cegas e surdas, não veem e não ouvem. Eles são a semente plantada por Deus em algum campo, ela rompeu sua casca pela força de seu âmago e se balançou, um broto jovem, na face do sol, crescerá uma grande árvore, cujas raízes chegarão ao coração da terra e seus ramos se elevarão às profundezas do espaço.

Referências bibliográficas

Adonis. (1976). *Introducción a la poesía árabe*. Publicaciones del Instituto de Estudios Orientales y Africanos de la Universidad Autónoma de Madrid.

Arslane, G. (2024). Rethinking Mahjar literature and the Arab Nahḍah: Jubrān's critical intervention. *Journal of Arabic Literature*, 55(2-3), 253–285. <https://doi.org/10.1163/1570064X-12341518>.

Badawi, M. M. (1975). *A critical introduction to modern Arabic poetry*. Cambridge University Press.

Civantos, C. (2015). Migration and diaspora. In D. F. Reynolds (Org.). *The Cambridge companion to modern Arab culture* (pp. 293–311). Cambridge University Press.

Creswell, R. (2019). *City of beginnings: Modernism and poetics in Beirut*. Princeton University Press.

Firanesu, D. R. (2011). Renewing thought from exile: Gibran on the New Era. *Synergies Monde arabe*, (8), 67-80. https://gerflint.fr/Base/Mondearabe8/rodica_firanesu.pdf.

Jayyusi, S. K. (1977). *Trends and movements in modern Arabic poetry* (Vols. 1–2). E. J. Brill.

Lillo, R. I. M. (2009). El mahyar del ayer al hoy: dimensión literaria y cultural. In *Contribuciones árabes a las identidades iberoamericanas*, 349–376. Casa Árabe-IEAM.

Menezes, M. (2024). *Legado de um certo Oriente: a Revista da Liga Andaluza de Letras Árabes (1935-1953)*. Dissertação (Mestrado em Estudos da Tradução) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo. doi:10.11606/D.8.2024.tde-07112024-113321.

Mohammed, M. A. M. (Org.). (2019). *Fī ‘ālam al-ru’yā: Maqālāt mukhtārah li-Jibrān Khalīl Jibrān*. Hindawi.

Artigos da *Revista da Liga Andaluza de Letras Árabes*:

A literatura corrompida (الأدب الدجال), editorial. *Revista da Liga Andaluza de Letras Árabes*. Ano I, ed. 2.

A literatura nacional (الأدب القومي), autoria de Iskander Karbaj. *Revista da Liga Andaluza de Letras Árabes*. Ano I, ed. 6.

A literatura nacional (الأدب القومي), editorial. *Revista da Liga Andaluza de Letras Árabes*. Ano I, ed. 6.

A renovação como a entendemos (التجديد كما نفهمه), editorial. *Revista da Liga Andaluza de Letras Árabes*. Ano IV, ed. mumtaz.

Como entendemos a crítica (كيف نفهم النقد), editorial. *Revista da Liga Andaluza de Letras Árabes*. Ano V, ed. 3.

Entre a tradição e a renovação (بين القدماء والمحدثين), editorial. *Revista da Liga Andaluza de Letras Árabes*. Ano VII, ed. 9/10.

Em frente ao tumulto de Gibran (أمام مثنوى جبران), poema de Elias Zarur. *Revista da Liga Andaluza de Letras Árabes*. Ano IV, ed. mumtaz.

Nós temos uma crítica? (هل عندنا نقاد؟), editorial. *Revista da Liga Andaluza de Letras Árabes*. Ano II, ed. 7.

O que é a crítica? (ما هي النقد), editorial. *Revista da Liga Andaluza de Letras Árabes*. Ano III, ed. 6/7.

DOI desta publicação: <https://doi.org/10.34024/p5x2nx55>.

Um arquivo de traduções: a revista *Laiazul* celebra Khalil Gibran

Maria Teresa Mhereb¹

Resumo: Este trabalho traz traduções comentadas para o português brasileiro de materiais textuais publicados em setembro de 1946 na *Laiazul*, periódico fundado no ano anterior em Santiago do Chile, por dois migrantes brasileiros de origem sírio-libanesa. Após breve apresentação da revista, encontra-se, primeiro, a tradução, feita a partir do espanhol, do artigo “*El día de Gibran*”. O artigo defende a instituição de um “Dia de Gibran” no Líbano, reivindicando a tradução como forma de reconhecimento da universalidade de sua literatura. Em seguida, há três versões das parábolas “*The Astronomer*” e “*The Two Learned Men*”, de Gibran Khalil Gibran: a) as traduções para o espanhol, que acompanhavam o artigo “*El día de Gibran*” na *Laiazul*; b) os respectivos textos-fonte em inglês, língua em que foram primeiro publicados por Gibran em 1918; e c) traduções para o português brasileiro. Todas as traduções em português brasileiro, partindo do espanhol ou do inglês, foram feitas especialmente para este trabalho, que busca compor, tal qual a própria *Laiazul*, um arquivo multilíngue de traduções.

Palavras-chave: Arquivo de traduções; Revista *Laiazul*; Khalil Gibran; Tradução e diáspora.

AN ARCHIVE OF TRANSLATIONS: *LAIAZUL* CELEBRATES KHALIL GIBRAN

Abstract: This paper presents comments and translations into Brazilian Portuguese of textual materials published in September 1946 in *Laiazul*, a journal founded in 1945 in Santiago, Chile, by two Brazilian migrants of Syrian-Lebanese descent. Following a brief introduction to the journal, the study first offers a translation, from Spanish, of the article “*El día de Gibran*”, which advocates for the establishment of a “Gibran Day” in Lebanon and foregrounds translation as a means of recognizing the “universality” of his literature”. The paper then presents three version of Khalil Gibran’s parables “*The Astronomer*” and “*The Two Learned Men*”: a) the Spanish translations published alongside “*El dia de Gibran*” in *Laiazul*; b) the corresponding English source texts; and c) translations into Brazilian Portuguese. All Brazilian Portuguese translations, whether based on the English or Spanish versions, were produced specifically for this study, which seek to assemble, like *Laiazul*, a multilingual archive of translations.

Keywords: Translation and Archive; *Laiazul* Magazine; Khalil Gibran; Translation and Diaspora.

¹ Pesquisadora na Cátedra Edward Saïd de Estudos da Contemporaneidade, da Universidade Federal de São Paulo (Unifesp). Doutora em Estudos da Tradução pela Universidade de São Paulo (USP), realiza pós-doutorado na Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Email: teresamhereb@gmail.com. Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-7458-8829>.

A *Laiazul*

Foram muitos os periódicos produzidos por migrantes e seus descendentes na diáspora árabe pelas Américas, embora a maior parte desses periódicos seja ainda pouco estudada. Entre eles, está a revista *Laiazul*, fundada em Santiago do Chile, em 1945, por um casal de brasileiros descendentes de sírios e libaneses: o poeta e tradutor Assis Féres (1912-1978)² e a pianista e tradutora Olga Féres Schain (1907-1987).

Miscelânea de textos literários e não literários, reflexões filosóficas, religiosas (de todas as confissões), biografias, ensaios sobre cultura, ciência e história, notícias sobre política e economia árabe e latinoamericana, com propagandas de indústrias geridas por famílias árabes na América do Sul e colunas sociais sobre membros dessas famílias, a *Laiazul* tinha como público-alvo geral migrantes árabes instalados no Chile, no Brasil e também na Argentina.

Dois de seus objetivos centrais estavam ligados à prática da tradução. O primeiro, divulgar a obra poética de Assis Féres, traduzida do português para o espanhol (e também para o inglês); o segundo, promover, por meio da veiculação de textos variados (o que incluía traduções), relações “fraternalistas” entre os povos, a partir de uma ética “universalista”.³ Conforme o editorial do primeiro número⁴ publicado em julho de 1945 e assinado por Olga Schain:

Estamos de passagem pelo continente hispano-americano, pensando na forma que nos conduzirá à terra de nossa procedência. Antes de transformar esse sonho em realidade palpável, realizamos esta publicação com o propósito de revelar uma expressão simbolizante de nossos sentimentos, uma fraternal lembrança aos grandes povos da América, entre as amizades que temos nos países de língua castelhana, e divulgar, com isso, uma grande parte da obra do consagrado poeta brasileiro Assis Féres, vertida de seu idioma matriz – o português. Daí nasceu a ideia da Laiazul [...]

Outro objetivo desta revista é “trabalhar em prol de um mundo totalmente livre para homens civilizados e livres”, organizando a base de acordos de amizade e de igualdade de direitos entre povos e nações dentro de um processo de vida universal que mantenha a existência da liberdade e da paz no imenso coração do mundo.”⁵ (tradução nossa; destaques nossos)

Hoje, doze números da *Laiazul*, publicados em espanhol entre 1945 e 1949 (incluindo o primeiro e sétimo, aqui citados), podem ser consultados no acervo digital do Moise A. Khayrallah Center for Lebanese Diaspora Studies, da North Carolina State University (Estados Unidos).⁶

² Sobre resultados do mapeamento do acervo do Instituto da Cultura Árabe (ICArabe), em São Paulo, que permitiu localizar Assis Féres entre autores árabes diaspóricos, cf. Christina Stephano de Queiroz, “Mascates: heróis errantes que ofuscam a história da imigração?” (2024). Olga Schain

³ Uma ética que não é unívoca, mas que assume variadas formas políticas nos textos dos diferentes autores, indo de pontos de vista que flertam com o socialismo até os que poderiam ser considerados como liberais. A exploração dos matizes políticos veiculados na *Laiazul* serão objeto de descrição e análise em outra ocasião.

⁴ Os primeiros números da *Laiazul* tinham como subtítulo “*Revista de Ciencias y Letras de Oriente y Occidente*”, o qual seria alterado ao longo do tempo.

⁵ Ver transcrição diplomática do texto-fonte em espanhol no Apêndice A.

⁶ O acervo digital do Moise A. Khayrallah Center for Lebanese Diaspora Studies pode ser consultado em: <https://arabicsearch.org/home>.



Figura 1: À esquerda: capa da *Laiazul*, n. 1, 1945; à direita: capa da *Laiazul*, n. 7, 1946.
Fonte: Moise A. Khayrallah Center for Lebanese Diaspora Studies – North Caroline State University.

Traduzir pela amizade entre os povos: Khalil Gibran na *Laiazul*

Refletindo o caráter multilíngue da diáspora árabe nas Américas, a *Laiazul* transitava entre o espanhol, o português, o inglês, o árabe e o francês. Situada num cruzamento de línguas-culturas, a publicação de traduções era uma prática corrente da revista, entre 1945 e 1949. Essas traduções (de textos literários e não literários) eram produzidas por seus editores, Assis Féres e Olga Schain, mas possivelmente não apenas, já que muitas vezes, conforme prática comum à época, não se indicava o nome da tradutora ou tradutor. Via de regra, os editores também não davam informações sobre a língua de partida da tradução, se ela havia sido publicada em algum veículo anterior ou produzida especialmente para a revista.

Fato é que parte significativa das traduções que a *Laiazul* veiculou de 1945 a 1949, como mostra uma consulta aos doze números da revista disponíveis online, era de autores de origem árabe, entre os quais o próprio Assis Féres, (auto)traduzido do português para o espanhol e o inglês. Autores de expressão anglófona eram frequentes, como é o caso de Gibran Khalil Gibran (1883-1931), escritor, pensador e desenhista libanês emigrado para os Estados Unidos. Já no primeiro número da revista, apareceria a tradução para o espanhol de uma das parábolas de seu livro *The Madman* (*O louco*), publicado originalmente em inglês, em Nova York, em 1918. O título da parábola é sugestivo: “*El otro idioma*” (“*The other language*”, em inglês; ou “*A outra língua*”, em português).

No número 7, publicado em setembro de 1946⁷, Gibran estaria presente novamente. Para celebrar sua obra, é publicado o artigo “*El día de Gibran: el maestro del pincel y de la pluma*”. Nesse texto — que pode ser lido aqui em tradução do espanhol para o português brasileiro sob o título “O dia de Gibran, mestre do pincel e da pena” —, a obra do libanês é reivindicada como “literatura universal”. Denotando o prestígio de Gibran entre os editores da *Laiazul*, seus autores (não identificados) sugerem ao governo libanês⁸ a instituição do “Dia de Gibran”.

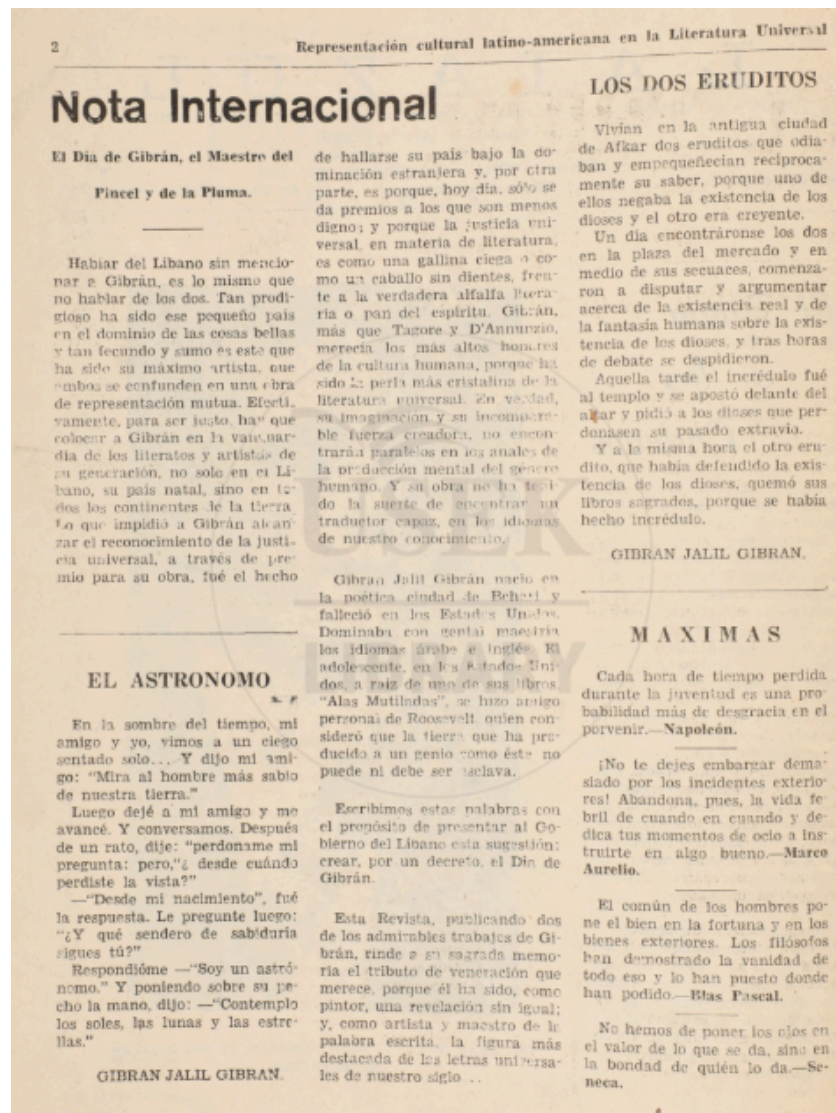


Figura 2: Página em que foi publicado “*O dia de Gibran. Mestre do Pincel y de la Pluma*”, junto às traduções de “*El astrónomo*” e “*Los dos eruditos*”, de Kahlil Gibran. *Laiazul*, n. 7, setembro de 1946, p. 2.

Ao fundo, a marca “USEK Library”. Trata-se da Holy Spirit University of Kaslik, sediada no Líbano.

Fonte: Moise A. Khayrallah Center for Lebanese Diaspora Studies – North Caroline State University.

⁷ No número 7, de 1946, em que foi publicado o artigo “*El día de Gibrán*”, o subtítulo da revista passava a ser “*Revista de Representación Cultural Latinoamericana en la Literatura Universal*” (tal qual se vê na reprodução da imagem de sua capa), substituindo “*Revista de Ciencias y Letras de Oriente y Occidente*”.

⁸ Naquele momento, presidido por Bechara El Khoury, conhecido por seu papel na construção do Pacto Nacional libanês. Não entramos, neste trabalho, na discussão de como os editores da *Laiazul* tratavam questões políticas da época, já que isso renderia um novo texto, que, esperamos, possa vir a público em breve.

Quando “*El día de Gibran*” foi publicado, duas outras parábolas de *The Madman*, traduzidas do inglês para o espanhol, o acompanhavam: “*El astrónomo*” (“*The Astronomer*”) e “*Los dos eruditos*” (“*The Two Learned Men*”). Aqui, pode-se notar a prática de tradução como forma de homenagem, já que a escolha de quem e do que traduzir sinaliza o valor dado, por quem traduz e/ou veicula a tradução, à obra e ao autor em sua língua-cultura de partida, assumindo que autor e obra merecem ser lidos também por quem habita outro contexto linguístico-cultural.

Mas, para os editores da *Laiazul*, a prática da tradução era também mais do que isso: era um meio, um instrumento para o contato entre os povos — ou, antes, para empregar as palavras dos próprios editores da *Laiazul*, um “trabalho” para a “amizade” entre os “povos e nações [...] no imenso coração do mundo” (Editorial *Laiazul*, n. 7, 1946). Dito de outra forma, é pela tradução que se tornam possíveis as relações de “amizade” e “paz” entre povos de diferentes línguas e culturas, “dentro de um processo de vida universal”, em que as culturas se reconhecem reciprocamente.

Em “*El día de Gibran*”, essa visão da tradução é parte do argumento que explica os motivos para o não reconhecimento da “universalidade” do escritor libanês até aquele momento, e que poderia ocorrer “por meio de um prêmio à sua obra”. Além do fator político, isto é, “o fato de seu país se encontrar sob domínio estrangeiro”, a obra de Gibran não teria tido “a sorte de encontrar um tradutor capacitado, nos idiomas de nosso conhecimento”. Aqui, não fica claro que tipo de tradutor seria “capacitado” para traduzir Gibran. Em todo caso, com efeito, ainda hoje é difícil rastrear traduções de *The Madman* para o espanhol ou português produzidas até 1946, ano de publicação do número 7 da *Laiazul*.

Por outro lado, traduções de outros livros de Gibran já circulavam na América Latina desde as décadas de 1910-1920. Esse é o caso, por exemplo, de *Al-ajniḥah Al-mutakassirah*⁹, livro publicado em 1912 em árabe pelo escritor libanês e referido em “O dia de Gibran” como *Alas mutiladas*.¹⁰ No Brasil, foi precisamente com o título *Asas mutiladas* que José Mereb — libanês emigrado para o Brasil e que fora amigo de infância de Gibran — publicou sua tradução em 1921, na cidade de Pelotas (RS).¹¹ Mais ao norte, no Equador, circulava, desde 1925, a tradução de Jorge E. Adoum (também feita diretamente do árabe), chamada *Las alas rotas*.¹² O circuito percorrido por essas traduções no interior de suas culturas parece, contudo, ter sido reduzido.

É com perspectiva semelhante à da *Laiazul* que trazemos, a seguir, a tradução do espanhol para o português brasileiro do artigo “*El día de Gibran*”. Logo depois, as duas parábolas de Gibran que o acompanhavam — “*El astrónomo*” e “*Los dos eruditos*” — são apresentadas lado a lado com seus respectivos textos-fonte em inglês (a partir da edição estadunidense de Alfred A. Knoff, de 1973) e também com traduções para o português brasileiro, produzidas especialmente para este trabalho.¹³

⁹ Translitterações baseadas na tabela ALA-LC (American Library Association - Library of Congress).

¹⁰ O livro foi traduzido nos Estados Unidos por Anthony Ferris como *The Broken Wings*, e publicado em 1957 pela Citadel Press.

¹¹ Cf. Luís Rubira, “Carta de Gibran conduz Mereb a traduzir *O profeta*”, *A Hora do Sul*, 25/10/2025.

¹² No Brasil, está atualmente em circulação a tradução de Emil Farhat e Tárik de Souza Farhat, publicada pela Record em 2021 e intitulada *Asas partidas*.

¹³ Atualmente, todas as parábolas de *The Madman* podem ser encontradas em tradução de Dinah Abreu de Azevedo na edição brasileira intitulada *O louco* (2003).

É para as amizades entre os povos e para a preservação e produção de novas memórias que buscamos construir este arquivo de traduções — necessariamente multilíngue, como a diáspora árabe nas Américas.

O dia de Gibran, mestre do pincel e da pena¹⁴

Laiazul, 1946

Falar do Líbano sem mencionar Gibran é o mesmo que não falar de nenhum dos dois. Tão prodigioso é esse pequeno país no domínio das belas artes e tão fecundo e sublime é este que foi seu máximo artista, que ambos se confundem em uma obra de representação mútua. Efetivamente, para ser justo, é preciso colocar Gibran na vanguarda dos literatos e artistas de sua geração, não apenas do Líbano, seu país natal, mas de todos os continentes da terra. O que impediu Gibran de alcançar o reconhecimento da justiça universal, por meio de um prêmio à sua obra, foi o fato de seu país se encontrar sob domínio estrangeiro, e, por outro lado, porque, hoje em dia, só se concedem prêmios aos menos dignos, e também porque a justiça universal, em matéria de literatura, é como uma galinha cega ou um cavalo sem dentes diante da verdadeira alfafa literária ou do pão do espírito. Gibran, mais do que Tagora e D'Annunzio, merecia as mais altas honras da cultura humana, porque é a pérola mais cristalina da literatura universal. Na verdade, sua imaginação e força incomparável não encontram paralelos nos anais da produção intelectual do gênero humano. Além do mais, sua obra não teve a sorte de encontrar um tradutor capacitado, nos idiomas de nosso conhecimento.

Gibran Khalil Gibran nasceu na poética cidade de Bchari, e faleceu nos Estados Unidos. Dominava com genial maestria os idiomas árabe e inglês. Quando jovem, nos Estados Unidos, devido a um de seus livros, *Asas mutiladas*, tornou-se amigo pessoal de [Franklin] Roosevelt, que considerava que a terra que gerou um gênio como aquele não poderia nem deveria ser escravizada.

Escrevemos estas palavras com o propósito de apresentar ao Governo do Líbano esta sugestão: criar, por decreto, o Dia de Gibran.

Esta Revista, ao publicar dois dos admiráveis trabalhos de Gibran, rende à sua sagrada memória a homenagem e a veneração que merece, porque Gibran foi, como pintor, uma revelação sem igual; e, como artista e mestre da palavra escrita, a figura mais notável das letras universais de nosso século...

¹⁴ Ver transcrição diplomática do texto-fonte em espanhol no Apêndice B.

“The Astronomer”, de Gibran Khalil Gibran

“El astrónomo” (1946)	“The Astronomer” (1918)	“O astrônomo” (2026) ¹⁵
Tradução veiculada pela <i>Laiazul</i>, n. 7, 1946.	Em <i>The Madman</i>. Nova York: Alfred A. Knoff, 1973 [1918], p. 59.	Tradução de Maria Teresa Mhereb, a partir do texto-fonte em inglês. Para o presente número da <i>Exilium</i>.
En la sombre del tiempo [sic], mi amigo y yo vimos a un ciego sentado solo... Y dijo mi amigo: “Mira al hombre más sabio de nuestra tierra.” Luego dejé a mi amigo y me avancé. Y conversamos. Después de un rato, dije: “perdoname mi pregunta: pero, desde cuándo perdiste la vista?” – “Desde mi nacimiento”, fué la respuesta. Le pregunté luego: “Y qué sendero de sabiduría sigues tú?” Respondióme: “Soy un astrónomo.” Y poniendo sobre su pecho la mano, dijo: – “Contemplo los soles, las lunas y las estrellas.”	In the shadow of the temple my friend and I saw a blind man sitting alone. And my friend said, “Behold the wisest man of our land.” Then I left my friend and approached the blind man and greeted him. And we conversed. After a while I said, “Forgive my question; but since when hast thou been blind?” “From my birth,” he answered. Said I, “And what path of wisdom followest thou?” Said he, “I am an astronomer.” Then he placed his hand upon his breast saying, “I watch all these suns and moons and stars.”	À sombra do templo, meu amigo e eu avistamos um homem cego sentado sozinho. E meu amigo disse: – Veja, aquele é o homem mais sábio da nossa terra. Então, deixei meu amigo e me aproximei do homem cego e o cumprimentei. E conversamos. Depois de um tempo, eu lhe disse: – Perdoe minha curiosidade, mas desde quando o senhor é cego? – Desde que nasci, ele respondeu. E eu disse: – E qual caminho da sabedoria o senhor seguiu? Ele disse: – Sou astrônomo. E então colocou a mão sobre o peito dizendo: – Observo todos esses sóis e essas luas e estrelas.

¹⁵ Talvez um comentário da tradutora seja pertinente aqui. O uso do polissíndeto (repetição da conjunção “e”) e da anáfora (repetição do verbo “dizer, conjugado como “disse”) na tradução procura ecoar o emprego desses recursos no texto-fonte em inglês, cuja estrutura narrativa e ritmo são organizados por “and” e “said” (passado do verbo “say” [dizer]). O texto-fonte em inglês repercute, por sua vez, convenções narrativas da língua árabe, expressas pela conjunção “wa” (و [e]) e formas do verbo “qāla” (قال [dizer]). Assim, a tradução brasileira, realizada por uma descendente da migração libanesa no Brasil, insere-se numa quadrangulação diaspórica de línguas-culturas (entre o árabe, o inglês, o espanhol e o português brasileiro) que admite a vida de umas nas outras, num sujeito e numa coletividade.

“The Two Learned Men”, de Gibran Khalil Gibran

“Los dos eruditos” (1946)	“The Two Learned Men” (1918)	“Os dois sábios” (2026) ¹⁶
Tradução veiculada pela <i>Laiazul</i> , n. 7, p. 2, 1946.	Em <i>The Madman</i> . Nova York: Alfred A. Knoff, 1973 [1918], p. 64.	Tradução de Maria Teresa Mhereb, a partir do texto-fonte em inglês. Para o presente número da <i>Exilium</i> .
Vivían en la antigua ciudad de Afkar dos eruditos que odiaban y empequeñecían recíprocamente su saber, porque uno de ellos negaba la existencia de los dioses y el otro era creyente. Un día encontráronse los dos en la plaza del mercado y en medio de sus secuaces, comenzaron a disputar y argumentar acerca de la existencia real y de la fantasía humana sobre la existencia de los dioses, y tras horas de debate se despidieron. Aquella tarde el incrédulo fué al templo y se apostó delante del altar y pidió a los dioses que perdonasen su pasado extravío. Y a la misma hora el otro erudito que había defendido la existencia de los dioses, quemó sus libros sagrados, porque se había hecho incrédulo.	Once there lived in the ancient city of Afkar two learned men who hated and belittled each other's learning. For one of them denied the existence of the gods and the other was a believer. One day the two met in the marketplace, and amidst their followers they began to dispute and to argue about the existence or the non-existence of the gods. And after hours of contention they parted. That evening the unbeliever went to the temple and prostrated himself before the altar and prayed the gods to forgive his wayward past. And the same hour the other learned man, he who had upheld the gods, burned his sacred books. For he had become an unbeliever.	Na antiga cidade de Afkar, viviam dois sábios que odiavam e menosprezavam os saberes um do outro. Pois um deles negava a existência de deuses e o outro acreditava neles. Certo dia, os dois se encontraram na praça do mercado e, em meio a seus seguidores, começaram a debater e a argumentar acerca da existência ou inexistência dos deuses. E depois de horas de contenda, separaram-se. Naquela noite, o descrente foi ao templo e se prostrou diante do altar e rezou aos deuses para que perdoassem seu passado errante. No mesmo instante, o outro sábio, que defendera os deuses, queimava seus livros sagrados. Pois havia se tornado descrente.

¹⁶Aqui o desafio da tradução é manter uma relação de igualdade e reciprocidade entre os dois personagens. Novamente, o polissíndeto é central, inclusive para ordenamento dos paralelismos e antíteses, que procurei traduzir também pelo som. Ou seja, o texto foi traduzido como uma história para ser lida em voz alta, que se conta em uma conversa ou antes de dormir, como conselho a um amigo em situação de aporia, e não como mensagem silenciosa ou saber transmitido em segredo.

Referências bibliográficas

- Féres, Assis. (1946). El día de Gibran. *Laiazul – Revista de Representación Cultural Latinoamericana en la Literatura Universal*, n. 7.
- Gibran, Khalil. (2021). *Asas partidas*. (Emil Farhat e Tárík de Souza Farhat, Trads.). Rio de Janeiro: Record.
- Gibran, Khalil. (2003). *O louco*. (Dinah Abreu Azevedo, Trad.). São Paulo: Aquariana.
- Gibran, Khalil. (1973). *The Madman. His Parables and Poems*. Nova York: Alfred A. Knoff [1918].
- Gibran, Kahlil. (1957). *The Broken Wings*. (Anthony R. Ferris, Trad.). Nova York: Citadel Press.
- Gibran, Khalil. (1925). *Las alas rotas*. (Jorge E. Adoum, Trad.). Ambato: Imprenta Escolar.
- Gibran, Khalil. (1921). *As asas mutiladas*. (José Mereb, Trad.). Pelotas.
- Queiroz, Christina S. (2024). Mascates: heróis errantes que ofuscam a história da imigração? *Exilium – Revista de Estudos da Contemporaneidade*, v. 5, n. 8. DOI: 10.34024/exilium.v5i8.16342.
- Rubira, Luís. (2025). Carta de Gibran conduz Mereb a traduzir 'O profeta'. *A Hora do Sul*, 25 out. 2025.
- Schain, Olga. (1945). Editorial. *Laiazul – Revista de Ciencias y Letras de Oriente y Occidente*, n. 1.

Apêndices

Apêndice A

Olga Schain, "Editorial".

Fonte: *Laiazul*, n. 1, p. 1, 1945.

Estamos de paso por el continente hispano americano pensando en la forma que nos conducirá a la tierra de nuestra procedencia. Antes de transformar ese sueño en una realidad palpable, realizamos esta publicación con el propósito de revelar como una expresión simbolizante de nuestros sentimientos, un fraternal recuerdo a los grandes pueblos de América, entre las amistades que tenemos en los países de habla castellana, y divulgar, con eso, una gran parte de la obra del consagrado poeta brasileño don Assis Féres vertida de su idioma matriz – el portugués. De ahí nació la idea de "Laiazul" [...]

Otro objetivo de esta revista es "trabajar en pro de un mundo totalmente libre para hombres civilizados y libres", organizado a base de acuerdos de amistades y de igualdad de derechos entre pueblos y naciones dentro de un proceso de vida universal que mantenga la existencia de la libertad y la paz en el inmenso corazón del mundo. [...]

Apêndice B

“El Día de Gibrán, el Maestro del Pincel y de la Pluma” (não assinado)

Fonte: *Laiazul*, n. 7, p. 2, 1946.

Hablar del Líbano sin mencionar a Gibrán es lo mismo que no hablar de los dos. Tan prodigioso ha sido ese pequeño país en el dominio de las cosas bellas y tan fecundo y sumo es este que ha sido su máximo artista, que ambos se confunden en una obra de representación mutua. Efectivamente, para ser justo, hay que colocar a Gibrán en la vanguardia de los literatos y artistas de su generación, no solo en el Líbano, su país natal, sino en todos los continentes de la tierra. Lo que impidió a Gibrán alcanzar el reconocimiento de la justicia universal, a través de premio para su obra, fué el hecho de hallarse su país bajo la dominación extranjera y, por otra parte, es porque, hoy día, sólo se da premios a los que son menos dignos, y porque la justicia universal en materia de literatura es como una gallina ciega o como un caballo sin dientes, frente a la verdadera alfalfa literaria o pan del espíritu. Gibrán, más que Tagore y D'Annunzio, merecía los más altos honores de la cultura humana, porque ha sido la perla más cristalina de la literatura universal. En verdad su imaginación y su incomparable fuerza creadora, no encontrarán paralelos en los anales de la producción mental del género humano. Y su obra no ha tenido la suerte de encontrar un traductor capaz, en los idiomas de nuestro conocimiento.

Gibran Jalil Gibrán nació en la poética ciudad de Bchari y falleció en los Estados Unidos. Dominaba con genial maestría los idiomas árabe e inglés. El adolescente, en los Estados Unidos, a raíz de uno de sus libros “Alas Mutiladas”, se hizo amigo personal de Roosevelt, quien consideró que la tierra que ha producido a un genio como éste no puede ni debe ser esclava.

Escribimos estas palabras con el propósito de presentar al Gobierno del Líbano esta sugerión: crear por un decreto el Día de Gibrán.

Esta Revista, publicando dos de los admirables trabajos de Gibrán, rinde a su sagrada memoria el tributo de veneración que merece, porque él ha sido como pintor, una revelación sin igual; y, como artista y maestro de la palabra escrita, la figura más destacada de las letras universales de nuestro siglo...

DOI desta publicação: <https://doi.org/10.34024/12dvjr28>.

Acervo Icarabe: organização como prática de produção de memória e representação da diáspora árabe

Bianca Alves de Siqueira¹

Resumo: Este artigo acompanha o processo de organização do conjunto documental do acervo do Instituto da Cultura Árabe (Icarabe), realizado com a finalidade de estruturar e consolidar a instituição como um centro de memória. Partindo do diagnóstico inicial da coleção, o texto apresenta as escolhas feitas ao longo do trabalho e as etapas desenvolvidas até o momento. Com isso, o objetivo é colaborar com a estruturação técnica e conceitual do acervo para a organização, preservação e valorização da memória árabe ali presente.

Palavras-Chave: História; Arquivos; Centro de Memória; Icarabe; Diáspora árabe

ICARABE COLLECTION: ORGANIZATION AS A PRACTICE OF MEMORY PRODUCTION AND REPRESENTATION OF THE ARAB DIASPORA

Abstract: This article follows the process of organizing the documentary collection of the Instituto da Cultura Árabe (Icarabe), carried out with the aim of structuring and consolidating the institution as a center of memory. Starting from the initial diagnosis of the collection, the text presents the choices made throughout the work, the motivations that underpinned the decision to adopt the memory center as a model institution for preservation, and the stages developed so far. Our objective is to collaborate with the technical and conceptual structuring of the collection for the organization, preservation, and valorization of the Arab memory present there.

Keywords: History; Archives; Center of Memory; Icarabe; Arab Diaspora

O Acervo do Icarabe

Constituído majoritariamente por doações e reproduções incorporadas ao longo do tempo pela instituição, o acervo é composto por livros, revistas, jornais, filmes exibidos na Mostra Mundo Árabe de Cinema, cartazes, materiais audiovisuais (CDs, DVDs e fitas VHS), folhetos, materiais institucionais, fotografias – impressas e digitais – e documentos de caráter financeiro-administrativo.

¹ Pesquisadora na Cátedra Edward Saïd de Estudos da Contemporaneidade, da Universidade Federal de São Paulo (Unifesp). Mestre em História pela Unifesp. E-mail: biancasiqueira.b@gmail.com. Orcid: <https://orcid.org/0009-0007-3380-1946>.

De modo geral, os documentos encontram-se acondicionados de forma adequada, embora sejam necessários ajustes pontuais na organização e em aspectos específicos de guarda dos materiais.

Considerando que o presente projeto não tem como foco a documentação produzida pelo Icarabe no exercício de suas funções institucionais, torna-se necessário delimitar o tipo de acervo com o qual estamos trabalhando. Nesse sentido, julgamos importante apresentar brevemente o conceito de documentação arquivística e explicar por que essa categoria não se aplica ao conjunto documental que estamos analisando.

A principal definição de arquivo é “um conjunto de documentos produzidos e recebidos no decurso das ações necessárias para o cumprimento da missão predefinida de uma determinada entidade coletiva, pessoa ou família” (Rodrigues, 2006, p. 105). Dessa forma, para a constituição de um arquivo institucional, o conjunto documental deveria ter como foco os documentos acumulados ao longo do desenvolvimento das atividades do Icarabe, independentemente do suporte (Arquivo Nacional, 2005, p. 27). Entretanto, estamos trabalhando com as doações que o instituto recebeu, o que muda o objetivo do nosso trabalho.

Compreender essa distinção foi importante para orientar o diagnóstico inicial do acervo e definir os procedimentos mais adequados para sua organização e estruturação. Assim, o trabalho está focado na identificação das diferentes tipologias reunidas pelo Icarabe, em suas condições de preservação e nas possibilidades de tratamento e acesso a esse conjunto.

Os livros e revistas são o foco principal do trabalho no momento, uma vez que são documentos originais e apresentam um grande valor histórico, cultural e acadêmico. O livro mais antigo encontrado até o momento data de 1904, sob o título *أثر حسن لفقيد الوطن* (*Bom vestígios dos falecidos da pátria*)². É uma coletânea de elegias, elogios fúnebres e a biografia de Suleiman Effendi Al-Khoury Issa, organizada por Rizkallah Nematallah Aboud em Beirute, no Líbano.

Parte significativa desse material foi doada por famílias árabes pertencentes às gerações posteriores aos primeiros processos migratórios e cujos descendentes, em muitos casos, já não mantinham o domínio da língua árabe³. Soma-se a isso a expressiva produção de livros publicados no Brasil destinados às comunidades árabes imigradas, igualmente redigidos em árabe e incorporados ao acervo.

Diagnóstico inicial do acervo

Em visitas técnicas realizadas em 2025, observamos que o acervo do Icarabe apresenta condições estruturais boas, demandando ajustes pontuais no espaço físico. O ambiente dispõe de armários de alumínio, considerados adequados para instituições de guarda, e apresenta ventilação natural moderada, favorecida pela

² Tradução por Pedro Martins Criado.

³ Informações obtidas através de conversas com a presidente Natália Calfat e a diretora de comunicação Christina Queiroz do Icarabe.

presença de uma janela e pela comunicação com outros cômodos. Essa configuração contribui para a circulação de ar e para a diminuição da temperatura.

Recomendamos a adoção de procedimentos regulares de dedetização, visando à prevenção de pragas como traças e outros agentes biológicos potencialmente nocivos ao acervo. A primeira dedetização foi realizada em abril de 2026. Já sobre o controle de umidade, optamos pela utilização do cloreto de cálcio, principalmente pela praticidade do uso e pela alta capacidade de absorção.

Parte do conjunto dos materiais encontrava-se em caixas no sótão – muitos deles em situação crítica de conservação –, enquanto outros, em melhor estado, estavam armazenados nos armários. Além disso, cerca de 130 livros, considerados com alto grau de deterioração, foram encaminhados pelo Icarabe para uma empresa terceirizada para reparo e restauro. No momento, separamos 141 livros que permaneceram no Icarabe que também estavam no sótão e apresentavam condições comprometidas, para realizar a higienização e acondicionamento, além de iniciar o processo de catalogação por esse conjunto.

Elaboração de instrumento único de registro e controle do acervo

Após a adequação do ambiente físico, o foco voltou-se para a elaboração de uma planilha única de registro, concebida como instrumento inicial de controle e organização do acervo, com o objetivo de reunir e padronizar informações anteriormente dispersas.

Para esse instrumento, buscamos contemplar as diferentes tipologias documentais existentes, estabelecendo critérios comuns entre elas. Foram definidos campos relacionados à identificação dos documentos, tais como título, autoria, idioma e data; à localização e características dos materiais; e a aspectos de descrição e conservação. Também incluímos informações voltadas à organização temática, por meio da Classificação Decimal de Dewey (CDD) e da Tabela de Cutter,⁴ além de campos destinados ao acompanhamento de processos de digitalização e ao registro de observações relevantes sobre cada item.

Mais do que um mecanismo de registro, quando finalizada, a planilha permitirá compreender de maneira estruturada a diversidade do acervo e os desafios envolvidos em sua organização. Ao reunir diferentes tipologias documentais em uma mesma estrutura, o objetivo é que a planilha funcione não apenas como ferramenta de controle do acervo, mas também como uma base de dados para gestão e preservação desses documentos.

⁴ A Classificação Decimal Dewey é o sistema de organização mais comum utilizado em bibliotecas. Criado em 1876, divide o conhecimento utilizando números decimais para ir de um assunto geral ao mais específico. Agrupando, assim, o conteúdo dos documentos por assunto e mantendo-o ordenado, mesmo com a entrada de novos exemplares. Já a Tabela de Cutter, criada em 1880, utiliza letras e números. O código corresponde à autoria e ao título do livro ou documento, permitindo a organização em conjunto com a CDD pela ordem do sobrenome dos autores.

Por que um centro de memória?

Diante desse cenário, optamos então por propor a criação de um centro de memória, ou centro de documentação, caracterizado como uma “instituição ou serviço responsável pela centralização de documentos e disseminação de informações” (Arquivo Nacional, 2005, p. 46). Um centro de memória fundamenta-se na conservação do patrimônio cultural e na garantia de acesso à informação, tendo como objetivo a preservação da história e da identidade, neste caso, da comunidade árabe.

Esse patrimônio e a documentação que o compõem são, em geral, reunidos por meio de compra, doação ou permuta, podendo incluir documentos únicos ou múltiplos, de diferentes origens, em suporte original ou em forma de cópia. Trata-se, portanto, de um acervo constituído de maneira intencional, com caráter colecionista (Araújo, 2015, p. 13).

Nesse sentido, os centros de memória diferenciam-se dos arquivos, uma vez que estes são formados por conjuntos documentais indivisíveis, acumulados no decorrer das atividades de uma entidade e regidos por princípios e características específicas, como aquelas anteriormente mencionadas. Em contrapartida

[...] os centros de documentação já nascem como serviços de informação, tendo como público-alvo principal menos o público interno e mais os pesquisadores externos. Sua atividade-fim é o acesso à informação, com uma diferença, essa informação é quase sempre especializada, voltada a determinado assunto ou instituição. (*idem*)

Assim, a proposta de transformação do acervo do Icarabe em um centro de memória justifica-se pela natureza do conjunto documental sob sua guarda e pelos objetivos institucionais do instituto. Esse modelo mostra-se mais adequado do que o de arquivo institucional, por permitir a organização, a preservação e o acesso a acervos constituídos de maneira não orgânica, orientados por critérios culturais, históricos e informacionais.

Além de responder às características do conjunto documental, a constituição de um centro de memória fortalecerá o Icarabe enquanto espaço de produção e difusão do conhecimento, ao estruturar tecnicamente a documentação e qualificá-la como fonte para pesquisa, ação cultural e acesso público. Essa escolha contribui para a valorização do patrimônio documental reunido ao longo da trajetória do instituto, conferindo unidade, sentido e visibilidade ao acervo, em consonância com sua missão cultural e com práticas consolidadas no campo da preservação da memória.

Referências bibliográficas

Araújo, Fernanda da Costa Monteiro. (2015). A relação conceitual entre arquivos e centros de memória. *ÁGORA: Arquivologia Em Debate*, 25(50), 5-18, 2015.

Brasil. (2005). Arquivo Nacional. *Dicionário brasileiro de terminologia arquivística*. Arquivo Nacional.

Cunha, Murilo Bastos da; Cavalcanti, Cordélia Robalinho de Oliveira. (2008). *Dicionário de Biblioteconomia e Arquivologia*. Briquet de Lemos.

Rodrigues, Ana Márcia Lutterbach. (2006). A teoria dos arquivos e a gestão de documentos. *Perspectiva, ciência e informação*, 1(1), jan./abr.

DOI desta publicação: <https://doi.org/10.34024/k92evt70>.

Vária

Resenha de *Anedotas de um árabe anglófilo* (2024). O *Fasl Abbasi* em Faisal Abbas

Marco Calil¹

Que fique claro de largada: não há erro no título. Ou melhor, se erro, é erro calculado, que carrega em si uma marca: “uma linha vermelha debaixo do próprio nome [...] que destaca”, como Abbas escreveu na epígrafe. Ao final desta resenha, o leitor capcioso compreenderá — o *i* deslocado, como o diacrítico *kasra*, esperando para se acomodar em seu lugar genitivo.

Publicado em 2024 pela Nomad Publishing, *Anedotas de um árabe anglófilo* [*Anecdotes of an Arab Anglophile*], de Faisal Abbas, jornalista e editor-chefe do *Arab News*, apresenta-se como uma coleção de *insights* interculturais, espirituosos e urbanos. No entanto, lê-lo é ouvir o chamado de uma tradição muito mais antiga, aquela ilustre tradição da qual “Abbas” é descendente em língua e, quem sabe, em sangue. Enquanto escrevo outro livro sobre literatura árabe medieval, encontrar *Anedotas de um árabe anglófilo* foi como ouvir uma melodia antiga em versão contemporânea. Em algum momento, o autor passa a usar o hífen em “Árabe-Anglófilo”, com a língua afiada de um literato, um hífen que corta o árabe do inglês, que acaba fazendo uma ponte no fim. Entre culturas e línguas, o corte é a distância de julgamento da pontuação. Lembro de *fasl*, não *faysal*, *fasl almaqal* de Averroes, o juiz, decisor, *faysal* também, nesse sentido. Isso exige ler Faisal de certo modo — uma leitura que, com meu repertório francófilo, evoca o *Signesponja*, de Jacques Derrida (1984), com a franca esponja para Francis Ponge, leitura essa que escuta o sentido dos nomes próprios. Daí o *fasl abbasi*, de Faisal Abbas.

Os letrados árabes clássicos — al-Jahiz com sua curiosidade enciclopédica, al-Hariri com seus episódios picarescos, Abu Nuwas com seus versos subversivos — eram todos *abbasi*, isto é, abássidas, não apenas por época, mas por *ethos*. A cultura deles era de humor em camadas (*hazl*), tal que anedotas (*khobar*) e a descrição dos povos (*akhbar al-umam*) serviam como veículos para a descrição da descrição, portanto, para o julgamento intelectual. Eles dominaram a arte do corte, do *faysal*: a separação decisiva (*fasl*) que distingue as coisas, isto daquilo, aqui daqui, ali, agora e de então. Essa é a arte do *adib* (literato, corte-são) de língua cortante, entre pena e espada, entre corte e corte: *fasl almaqal*, *maqal alfasl*. Para cada corte, um corte, como *li-kull maqal maqal*... Existem cortes de espada, de papel, de língua, com os quais se pode se machucar, de um único corte de espada, de mil cortes de papel ou do veneno de uma língua afiada...

¹ Doutorando pelo Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Semiótica (COS) da PUC-SP, bolsista CNPq pelo projeto temático “Novas perspectivas de reflexão sobre a hipermídia e a produção de conhecimento nos processos comunicacionais”. E-mail: ra00326338@pucsp.edu.br. Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-3273-9910>.

Esse é o corte *abbasi* que vejo cortando as páginas de Abbas. Seu humor, aquela delicada mistura de eufemismo britânico e *zarf* árabe, é antigo — é ouro. É ferramenta de diplomacia e dissecação. Ser julgador, nesse sentido refinado, é a marca do juiz, do árbitro. Ele observa a pantomima dos encontros interculturais e toma decisões incisivas. Cada anedota é um *maqal* (tratado, artigo) autônomo que realiza um *fasl* (separação decisiva), estabelecendo um efeito de diferença. Sua ironia é tão *latif* (sutil), tão *raif* (luz), que não machuca, mas divide. É o *Fasl al-Maqal* de Faisal dos tempos modernos; de fato, como observou Ed Husain, “Faisal Abbas é aquela raridade: [...] se houve um Lawrence da Arábia, agora é o Abbas da Anglosfera” (Abbas, 2024, contracapa).

Chega do *abbasi* do Abbas. Quanto ao *faysal* de Faisal, o próprio nome, da raiz *f-ṣ-l*, é a intensificação do corte: o decisor definitivo. Nesse livro, Faisal Abbas torna-se o *faysal*, o separador que se posiciona entre os mundos, julgando a distância, daí o “Arabo-Anglo” mencionado anteriormente. Sua anglofilia é o espaço crítico de seu *faṣṣāl* abássida, se me permitem usar um *wazn* extravagante. Ele não empunha uma espada, mas uma perspectiva, que é tão cortante — uma perspectiva que corta toda uma paisagem de (des)entendimento e (im)possibilidade entre mundos em contato e em choque.

Como disse, há algo de antigo nesse novo livro. Essa é a força e o segredo dele. De certo modo, esse livro parece, na forma de memórias jornalísticas, a crônica brasileira de uma tradição tão valiosa e vibrante à sua maneira quanto o humor mordaz de Machado de Assis (que era também anglófilo, aliás) ou Erico Veríssimo, e muitos outros cronistas nossos, todos *abbasi* em certo sentido. O livro de Abbas merece cruzar não só fronteiras culturais, mas também linguísticas.

Assim terminamos enfatizando meu *tala"ub* inicial: de *Faisal Abbas* passa-se para *Faysal al-Abbasi* e, finalmente, para *Fasl Abbasi* — a Decisividade de um *Abbásida*, Abbas o Abássida etc. etc. etc. Enquanto folheio gramáticas árabes para justificar meu argumento, o *i* move-se, do meio de um nome para o fim da *nisba*, como a faculdade de juízo de um letrado abássida se moveu séculos para chegar em Abbas, ou ao menos assim gostaria de crer. Pode-se dizer que o julgamento está de fato no corte. Escrever sobre *Fa(y)sal Abbas(i)* é detectar uma curiosa herança, mesmo que a impondo às *Anedotas* de Faisal, em uma família excessiva de semelhanças que é a história das Letras, tanto mais curiosa que a própria categoria “Literatura Abássida”. Coincidentemente, Faisal canaliza a tradição passada dos literatos cortesãos engenhosos — o *adib*, os *udaba* — rumo ao jornalismo global moderno, o que é tudo muito curioso, curioso mesmo...

Referências bibliográficas

Abbas, F. J. (2024). *Anecdotes of an Arab anglophile* (S. Sfeir et al., Trans.). Nomad Publishing.

Derrida, J. (1984). *Signéponge = Signsponge* (R. Rand, Trad.). Columbia University Press.

DOI desta publicação: <https://doi.org/10.34024/xa2ag633>.

Dossiê
Ecos de *Freud*
e os *não-europeus*

Do trauma inquietante aos inícios de pedra

Alessandra Affortunati Martins¹

[...] é honra o suficiente para o povo judeu ter mantido viva
semelhante tradição e ter produzido homens que lhe
emprestaram a sua voz,
mesmo que o estímulo tenha vindo primeiro de fora,
de um grande estrangeiro.
(Freud, Moisés e o monoteísmo)

Como Robert K. Beshara (2021), em *Freud and Said: contrapuntal psychoanalysis as liberation praxis*, recupero, antes de qualquer outra obra de Edward Said, *Beginnings: intention and method*, publicada em 1975, ainda sem tradução para o português e ofuscada pelo grande impacto de *Orientalismo*, lançada em 1978 nos Estados Unidos e em 1990 no Brasil.

Edward Said redigiu *Beginnings* entre 1967 e 1973. A obra recebeu dois prefácios assinados pelo próprio autor. Escrito em 1984, o segundo trata criticamente da leitura feita por J. Hillis Miller, que designou “crítica inquietante”² (Miller *apud* Said, 1985, p. xi, tradução nossa) o gênero de Said que ali se desenhou. Com a expressão usada por Miller, Said deduziu que ele se referia a seu estilo crítico como algo pouco baseado nas tradições ou convenções históricas. Todavia, ao recuperar a definição de Miller, para quem a “crítica inquietante” seguiria a “tentativa labiríntica de escapar da lógica das palavras”³ (Said, 1985, p. xi, tradução nossa), Said defende a ideia de isolar os inícios como objeto de estudo para tratá-los de maneira racional; o interesse não reside, portanto, nas “falhas lógicas e, por extensão, [nos] absurdos ahistóricos”⁴ (Said, 1985, p. xi, tradução nossa). Os inícios são antes uma tentativa de “descrever o imenso esforço que a retrospectiva histórica emprega ao se propor a circunscrever as coisas desde o início, *na história*”⁵ (Said, 1985, p. xii, tradução nossa).

O trajeto inquietante da crítica conduziria “a regiões alógicas, absurdas... onde [se] resiste à inteligência quase com sucesso”⁶ (Miller *apud* Said, 1985, p. xi, tradução nossa); ou seja, Edward Said nota que a expressão “crítica inquietante”, com a qual Miller buscava definir o modelo por ele proposto em *Beginnings*, visava indicar uma espécie de

¹ Psicanalista, filósofa e escritora. Doutora em Psicologia Social e do Trabalho (IP-USP). Realizou pós-doutorado no Departamento de Filosofia da FFLCH-USP (Fapesp). Foi Honorary Researcher na Birkbeck, University of London, e Gastwissenschaftlerin no ZfL-Berlin (Zentrum für Literatur-und Kulturforschung). Atualmente, é pesquisadora responsável, com bolsa JP-Fapesp, na Cátedra Edward Said e no Departamento de Filosofia da EFLCH-Unifesp. É colunista da *Revista Cult*, autora de vários artigos na interface entre estética, psicanálise, filosofia e feminismo, e dos livros *Breve história da carne* (Iluminuras, 2024), *Discursos da vulva* (Cult Editora, 2026), *Teoria estética na obra freudiana* (Blucher, 2026), entre outros. E-mail: aaffortunatimartins@gmail.com. Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-7740-2284>.

² No original: “Uncanny criticism”.

³ No original: “A labyrinthine attempt to escape from the logic of words”.

⁴ No original: “Logical failures and, by extension, ahistorical absurdities”.

⁵ No original: “Describe the immense effort that goes into historical retrospection as it set out to describe things from the beginning, in history”.

⁶ No original: “Into regions which are alogical, absurd... where it resists the intelligence almost successfully”.

instante temporal em que a vacilação da lógica seria propícia à “penetração mais profunda na natureza real da linguagem literária, ou da linguagem como tal”⁷ (Rock *apud* Said, 1985, p. xi, tradução nossa). Não obstante, ao que tudo indica, Edward Said escreve o seu segundo prefácio justamente contra essa interpretação:

Como descrição de uma abordagem crítica relativamente nova — particularmente em sua ênfase, corretamente colocada, na importância da atenção rigorosa à retórica e à linguagem —, esta, creio eu, é uma formulação programática importante. Não caracteriza, contudo, adequadamente o que eu estava tentando fazer em *Beginnings*, pelo menos não na associação entre a crítica inquietante e uma certa irracionalidade fútil ou impotente (cuja presença passou a ser representada por palavras como ‘abismo’ ou ‘aporia’). Pois, ao isolar os começos como objeto de estudo, toda a minha tentativa foi precisamente estabelecer um começo como racional e capacitador, e longe de estar principalmente interessado em falhas lógicas e, por extensão, absurdos ahistóricos, eu estava tentando descrever o imenso esforço que a retrospectiva histórica emprega ao se propor a descrever as coisas desde o início, na história.⁸ (Said, 1985, p. xi, tradução nossa)

Seja como for, *Beginnings* já apresenta a profunda articulação entre o pensamento de Said e o de Freud. Esses inícios, comuns à psicanálise freudiana e às reflexões de Said, prefiguram o que seria apresentado pelo intelectual palestino em *Freud e os não-europeus*, texto inspirador deste Dossiê dedicado às reflexões atuais que dele possam ressoar. Vale lembrar que esse ensaio seminal é a publicação da conferência proferida por Edward Said no Museu Freud em Londres, após ter sido desconvidado pelo Museu Freud em Viena por ter lançado uma pedra em uma torre de guarda das Forças de Ocupação Israelense, conjuntura que situa três aspectos relevantes sobre Said: o gesto político efetivo que lhe era peculiar, seu envolvimento profundo com a obra de Freud e a erudição mundialmente reconhecida.

Há, porém, um elemento intrigante em *Beginnings* que desperta curiosidade em relação especificamente às afinidades e aproximações de Said com a obra de Freud: se a crítica inquietante (*uncanny criticism*) remete ao conceito freudiano definido no ensaio *Das Unheimliche* (Freud, 1919) e se Said se vê alinhado a Freud, por que tamanho ardor em defesa de uma outra linhagem crítica, avessa à leitura pela chave do inquietante, tal como proposta por Miller?

Inclino-me a afirmar que se deva levar a sério o receio do pensador palestino; ele parece não aceitar que seu método seja confundido com perturbações desestabilizadoras próprias à compulsão à repetição de traumas ou choques — não se deve esquecer que *Das Unheimliche* foi escrito logo após a Primeira Guerra Mundial. O

⁷ No original: “Deepest penetration into the actual nature of literary language, or of language as such”.

⁸ No original: “As description of a relatively new critical departure—particularly in its correctly placed emphasis on the importance of rigorous attention to rhetoric and language—this, I think, is an important programmatic formulation. It does not, however, adequately characterize what I was trying to do in *Beginnings*, at least not in the association between uncanny criticism and a certain futile or impotent irrationality (whose presence has come to be represented by such words as “the abyss” or “aporia”). For in isolating beginnings as a subject of study my whole attempt was precisely to set a beginning off as rational and enabling, and far from being principally interested in logical failures and, by extension, ahistorical absurdities, I was trying to describe the immense effort that goes into historical retrospection as it set out to describe things from the beginning, in history”.

choque ou trauma invade estranhamente o que é íntimo e familiar, ressuscitando dores e reativando marcas indecifráveis de devastação psíquica.

Talvez o local em que se situam os inícios ainda não seja exatamente o do *uncanny/unheimlich*/inquietante; talvez as reflexões críticas de Said, alinhadas à psicanálise de Freud, já estabeleçam uma ligação com a categoria de estrangeiro (*Fremd*), tal como apresentada por Freud em *Moisés e o monoteísmo* (2018). Diferentemente da experiência de desrealização e despersonalização, promovidas pelo trauma ou pelo choque, a experiência com o estrangeiro implica ter sonhado outro mundo e ter efetivamente avançado ao menos alguns passos em direção a ele. Cada um dos pés que segue para o não lugar sonhado, pisa em territórios sólidos, embora com bastante frequência esses se apresentem de maneira inóspita; o estrangeiro sonhador encontra muitas pedras em seus caminhos.

Vê-se que a consistência daquilo que cerca o estrangeiro já está na obra freudiana *A interpretação dos sonhos*, paradigma de Said ao tratar dos inícios. Diferentemente do choque ou trauma que emerge do Real, os sonhos promovem séries sucessivas de deslocamentos e condensações que alinhavam conteúdos apagados de memória a imagens recentes em uma trama que exige o enredamento das palavras pela estrutura gramatical no relato do sonho endereçado ao analista.

Nas palavras de Said, “o texto como um todo retém uma função inicial particular” que implica “o *local físico* onde os pensamentos oníricos são criados verbalmente para fins de análise”⁹ (Said, 1985, p. 179, grifo e tradução nossos). Eis que a ideia de local físico emerge para tratar os inícios, que não são “apenas um tipo de ação”¹⁰, mas “um tipo de trabalho, uma atitude, uma consciência”¹¹ (Said, 1985, p. xv, tradução nossa). O início “é pragmático [...] e é teórico”¹², “algo que se faz”¹³ e “algo sobre o qual se pensa”¹⁴ (Said, 1985, p. xv, tradução nossa). Em suma: “iniciar é uma *praxis*”¹⁵ ou “o primeiro passo na produção intencional de significado”¹⁶ (Said, 1985, p. 5, tradução nossa), como o de Freud ao dar início aos seus projetos psicanalíticos pela interpretação dos sonhos.

É possível que tenha sido Jacqueline Rose, no debate com Said sobre *Freud e os não-europeus*, a expressar mais claramente a resistência do intelectual palestino à crítica inquietante (*uncanny criticism*), chave de Miller para a leitura da intenção metodológica de Said:

[...] o trauma, longe de gerar liberdade, abertura em relação ao outro bem como aos fragmentos divididos e mal resolvidos do eu, leva a uma fragmentação de um tipo bem diferente — de um tipo que é, nas próprias palavras de Freud, ‘devastador’, que provoca o fechamento das identidades, faz com que caminhem no sentido contrário: em direção ao dogma, aos perigos das formas coercivas e coercíveis da fé. Corremos o risco de idealizar as falhas e fissuras da identidade? Fragmentação pode

⁹ No original: “The text as a whole retains a particular beginning function. As the physical location where dream-thoughts are verbally created for the purposes of analysis”.

¹⁰ No original: “Is not only a kind of action”.

¹¹ No original: “A kind of work, an attitude, a consciousness”.

¹² No original: “It is pragmatic [...] And it is theoretical”.

¹³ No original: “Something one does”.

¹⁴ No original: “Something one thinks about”.

¹⁵ No original: “Beginning is a *praxis*”.

¹⁶ No original: “The first step in the intentional production of meaning”.

engendrar *petrificação*, assim como a alienação histórica pode ter como consequência que um povo, longe de dispersar-se, comece a vasculhar as profundezas em busca de uma história que legitime a violência do Estado. Escreve Freud sobre o retorno do reprimido: 'Vale especialmente reforçar o fato de que cada porção que retorna da alienação se afirma com força peculiar, exerce uma influência incomparavelmente poderosa nas pessoas das massas e levanta uma irresistível reivindicação da verdade contra a qual objeções lógicas permanecem impotentes. [...] Essa característica impressionante só pode ser compreendida segundo o modelo do delírio dos psicóticos'. (Rose, 2004, p. 103, grifo meu)

Diante da cena traumática que retorna, o estado psíquico frequentemente é o da petrificação, como bem disse Jacqueline Rose. É verdade que o trauma e o choque eventualmente podem conduzir à abertura para o desdobramento elaborativo e para a tessitura da linguagem, escapando à circularidade compulsiva da repetição. Entretanto, o trauma remonta invariavelmente ao passado e ao que dele remanesce como dor de uma ferida aberta, nunca cicatrizável. Não seria o caso, por conseguinte, de escavar raízes do trauma e encerrá-lo em uma origem ilusória. O ponto originário não existe. Trata-se de uma suposição enganosa que opera por cadeia causal "divina, mítica e privilegiada"¹⁷ (Said, 1985, p. xiii, tradução nossa). Assim como o umbigo do sonho não é alcançado pela figurabilidade onírica, a origem de um trauma não é detectável por um ponto fulcral malévolos. Os inícios são confeccionados, mediados e incessantemente reexaminados pela linguagem. Talvez, por isso, ao pensar sobre o papel do intelectual, Said tenha escrito:

Longe de encorajar um sentimento de inocência original ressentida em países que tinham sofrido as devastações do colonialismo, afirmei repetidamente que tais abstrações míticas eram mentiras, assim como os vários discursos retóricos de culpabilização a que deram origem. As culturas estão entrelaçadas demais, seus conteúdos e histórias demasiadamente interdependentes e híbridos para que se faça uma separação cirúrgica em oposições vastas e sobretudo ideológicas como Oriente e Ocidente. (Said, 2005, p. 11)

Said é um dos precursores dos modelos críticos interseccionais que articulam e situam análises também pelos marcadores de classe, raça e gênero, enfatizando a inter-relação "entre a universalidade e o local, o subjetivo, o aqui e agora" (Said, 2005, p. 12), além de "tendências como a crítica à dominação, o reexame da história suprimida (feminina, não branca, não europeia, etc.), o interesse interdisciplinar pela textualidade, a noção de contra-memória e arquivo, a análise de tradições (ou, na expressão de Eric Hobsbawm, o estudo de tradições inventadas), profissões, disciplinas e corporações"¹⁸ (Said, 1985, p. xiii, tradução nossa).

É possível que Said pense a crítica como uma incessante retomada de fôlego, um persistente e constante começo e recomeço como matéria, "cuja força não é a de gerar autoridade nem promover a ortodoxia, mas sim a de estimular uma atividade

¹⁷ No original: "Divine, mythical and privileged".

¹⁸ No original: "The critique of domination, the re-examination of suppressed history (feminine, non-white, non-European, etc.), the cross-disciplinary interest in textuality, the notion of counter-memory and archive, the analysis of traditions (or, in Eric Hobsbawm's phrase, the study of invented traditions), professions, disciplines, and corporations".

autoconsciente e situada, uma atividade com objetivos não coercitivos e comunitários”¹⁹ (Said, 1985, p. xv, tradução nossa). É interessante notar o procedimento crítico que Said dedica a Freud: *A interpretação dos sonhos* é um modelo exemplar de inícios, mas a última obra freudiana, *Moisés e o monoteísmo*, ensaio derradeiro e vital do psicanalista, não deixa de ser outro começo — um passo fundamental para a crítica pós-colonialista no interior da própria esfera de elaboração da psicanálise freudiana. Quando elege os inícios como tema e justifica sua escolha, Said recorre a uma citação de Erikson sobre o *Moisés* de Freud:

Com um orgulho sombrio, ele [Freud] escolheu o papel de quem abre perspectivas sobre campos férteis a serem cultivados por outros. Ao olharmos para os primórdios de sua obra e para suas implicações, podemos ousar dizer: Freud, o médico, ao encontrar um método de cura para si mesmo na própria prática da cura emocional, forneceu uma nova justificativa psicológica para as leis humanas. Ele deu o passo decisivo rumo a uma verdadeira interpenetração do psicológico com o tecnológico e o político na ordem humana.²⁰ (Said, 1985, p. 34)

Desempenhar o papel de abrir perspectivas em campos férteis nos quais outros poderiam entrar é uma das formas de início a que Freud se dedicou. *A interpretação dos sonhos*, que mostra os primórdios de uma obra, também indica inícios de uma elaboração psíquica pessoal e social de Freud que, por sua vez, redundou em inícios de novas leis psicológicas universais destrinchadas teoricamente para a cultura. Escavar as leis psicológicas sobre novos inícios conduziu a prismas inéditos de análise metodológico-clínica e inícios construtivos de ferramentas psicanalíticas para uma crítica também sociopolítica.

O estrangeiro depois da fronteira

O que permite retomar a atualidade do texto freudiano é algo central em sua teoria, qual seja, a crítica da concepção de identidade e a sua superação por um discurso diferencial sobre identificação.
(Joel Birman, “Freud e a política, entre judaísmo e judeidade”)

Como se pode notar, os inícios da psicanálise foram diversos, múltiplos e imensamente férteis. Todavia, o discurso freudiano se manteve não apenas cego, mas também parcialmente aderido às questões imperialistas e ao caráter colonizador da modernidade europeia. Embora tenha escrito criticamente a respeito das guerras imperialistas e tenha vislumbrado a intensidade de seus efeitos na Europa, Freud não alcançou as dinâmicas psíquicas oriundas dos processos modernos de racialização que ideologicamente justificaram a escravidão, a expropriação, a espoliação e a

¹⁹ No original: “Whose force is neither to give rise to authority nor to promote orthodoxy but to stimulate self-conscious and situated activity, activity with aims non-coercive and communal”.

²⁰ No original: “With grim pride he had chosen the role of one who opens perspectives on fertile fields to be cultivated by others. As we look back to the beginnings of his work, and forward to its implications, we may well venture to say: Freud the physician in finding a method of healing himself in the very practice of emotional cure has given a new, a psychological rationale for man's laws. He has made the decisive step toward a true interpenetration of the psychological with the technological and the political in the human order”.

dominação de países da Ásia, da África e das Américas pela Europa. Essas análises só emergiram de maneira decisiva com os escritos psicanalíticos de Frantz Fanon e, pouco mais tarde, de Lélia Gonzalez.

Seja como for, Freud atravessou a fronteira das sombras e buscou trazê-las à articulação discursiva — seus inícios. Se a civilização ou a cultura apresenta facetas tenebrosas e se Freud pode identificar parte significativa delas, jamais se rendeu à facilidade ilusória de descartar como um todo a cultura/civilização. Ainda que não nutrisse esperança sobre a superação definitiva dos impasses civilizatórios, seus movimentos sempre indicaram diligência em reduzir ou dissolver os danos promovidos pelo lado lúgubre da humanidade — inclusive o seu próprio. A antítese civilização e barbárie, porém, hoje precisa ser mais bem situada, como expressa de maneira concisa Joel Birman no prefácio de *Freud e os não-europeus*:

Não obstante a presença da ideia de barbárie na Antiguidade, identificada com a noção de estrangeiro, isto é, daquilo que existia fora das fronteiras da cidade e do império, não resta dúvida de que o conceito de barbárie é essencialmente moderno. Esse foi constituído na viragem do século XVIII para o século XX, no Ocidente, quando se passou a pesquisar as sociedades arcaicas em oposição à moderna. Com efeito, a barbárie, assim como a primitividade, seria tudo aquilo que não atingiu os limiares de racionalidade e o controle correlato da afetividade que estariam presentes na modernidade. Além disso, a oposição conceitual entre barbárie e civilização era o que legitimava o projeto colonialista, segundo o qual as nações europeias procuravam dominar as nações e continentes periféricos. Com isso, as figuras da criança, da loucura e da feminilidade materializariam as marcas do arcaico no contexto sociopolítico da modernidade, devendo então ser recalcadas. Representam, pois, aquilo que deveria ser excluído do projeto e do *ethos* modernos, devendo ser transformados para se adaptarem à matriz dominante de civilidade. Entretanto, o que foi excluído quer sempre retornar e se atualiza na subjetividade como mal-estar. (Birman, 2004, p. 25)

O que se vê, então, é que os limites civilizatórios não apenas pertenciam à arquitetura subjetiva e fantasmática, mas também se referiam a uma topografia geopolítica opressora. Nela, a alucinação negativa não só apaga o Outro enquanto um igual, como também usa a violência que busca efetivamente eliminar sua existência em nome da preservação de um narcisismo intacto que se circunscreve atado ao gênero homem, à raça branca e aos valores europeus supostamente civilizados; o preço da manutenção de tal ilusão narcísica é o desabamento do mundo pelas mãos de opressores ególatras.

Edward Said se tornou um intelectual atacado por sempre ter se posicionado abertamente, mas sobretudo por ter trabalhado de maneira extremamente fina e erudita contra a brutalidade genocida de palestinos. Como salienta Stephen Sheehi, em *Teoria como pedra* (2024), o intelectual palestino que apalpou a consistência das pedras e as lançou contra uma torre de vigia na fronteira entre Líbano e Israel, em 2000, devolveu a violência a que ele e todos os palestinos foram — e continuam sendo — submetidos:

Ao pegar uma pedra, uma pedra da terra (*al-ard*), Said se revelou como sendo daquela terra. Ele não está mais 'fora de lugar', mas é do lugar. A pedra revelou que

ele era natural daquela terra. Ele segurava aquela pedra, aquele solo. Ela o segurou. A imagem nos mostra que a pedra era indistinguível dele e indistinguível da mundanidade de sua teoria. A pedra mostrava que ele era palestino; Edward Said — pedra na mão — revelou, para horror dos austríacos, israelenses e seus cúmplices imperialistas liberais, que ele era daquela terra e de sua teoria. (Sheehi, 2024)

Said sublinha como a recepção de sua obra e de sua posição pública vinha sendo mal interpretada. Sem razão, os críticos incomodados argumentavam que ele atacava e desqualificava retrospectivamente grandes pensadores pelo fato de se apresentarem de maneira politicamente equivocada em relação às questões contemporâneas. Sobre tal interpretação, o intelectual palestino afirma com todas as letras:

[...] essa é uma noção estúpida que, devo dizer categoricamente, não corresponde a nada do que eu tenha escrito ou dito. Pelo contrário, estou sempre tentando entender figuras do passado que admiro, inclusive apontando em que medida estiveram inseridas nas perspectivas de seu próprio momento cultural, no que diz respeito às suas visões de outras culturas e de outros povos. (Said, 2004, p. 54)

Para Said, seria imperativo ler a tradição ocidental como intrinsecamente válida para leitores não europeus ou não ocidentais. Avesse tanto à postura de quem se proclama feliz em descartar completamente a tradição quanto à de quem a adota de maneira aderente, como se ela transcendesse as circunstâncias históricas que a situam, Said dedica-se ao vasto repertório da tradição cultural com os pés fincados no chão do agora e as mãos agarradas às pedras das situações do presente. Esquadrinhando a materialidade histórica e social dos contextos nos quais obras da cultura surgiram, ele busca os fios concretos dos inícios, sem saltar magicamente para uma crítica que elimina a suposta origem demoníaca mítica de todo o Mal.

É possível que o mais claro exemplo do procedimento crítico de Said possa ser vislumbrado em sua análise das obras de Conrad. Longe de pendurar a etiqueta “racista” no escritor e lançá-lo imediatamente ao lixo, Said observa o retrato literário do Congo, no período de Leopoldo, ao final do século XIX, como antecipação das consequências dramáticas da história congoleza e como referência central para a escrita literária africana, cujos autores recuperaram o tópico da viagem de Conrad como modo de apresentar dinâmicas pós-coloniais deliberadamente antitéticas ao modelo proposto pelo escritor britânico-polonês.

O Outro da psicanálise freudiana

Torna-se notável, pelo que busquei indicar, a profunda absorção da obra freudiana por Said, que nela reconhece a ampla erudição e o “extraordinário trabalho de Freud” (Said, 2004, p. 45). Por outro lado, Said situa Freud. Observa que seus conhecimentos para “além dos confins da Europa” (Said, 2004, p. 45) não eram tão extensos, tendo sido formado pela tradição judaico-cristã, humanista e científica cujo selo estampava muito nitidamente a marca “ocidental”. Situar Freud significa reconhecer esse limite e compreendê-lo como pertencente a certo contexto no qual pouco se

examinava o papel da Europa em relação ao que, no jargão pós-colonialista, denominou-se o Outro. Certamente, Freud tinha conhecimento de civilizações diversas da Antiguidade, sem se iludir inteiramente com a origem unívoca do berço de ouro classicista. Suas elaborações psicanalíticas estão atravessadas por uma determinada ideia de Outro. Entretanto, ao tratá-lo, como já aponte, não se arriscou a colocá-lo fora das bordas do que poderia ser identificável pelo repertório ocidental, oriundo das formas greco-romanas e do tronco judaico-cristão.

Pensar hoje a psicanálise implica também inscrevê-la em uma geografia de poderes marcados por estruturas de classe, raça e gênero, bem como em uma topografia de filiações e afiliações que se entrelaça com a história, a política e a condição do exílio. É com essa compreensão que situo minha pesquisa no âmbito da Cátedra Edward Saïd, espaço institucional dedicado a manter vivo o pensamento e a posição do intelectual palestino. Como em sua vida de exílio, atravessando fronteiras e transfigurando as dores em beleza erudita firme para a luta contra desigualdades e injustiças do mundo, Saïd jamais se deixou confinar pelas barreiras disciplinares e pelas paredes enclausuradas da academia. Foi precisamente essa abertura, ao mesmo tempo ampla e rigorosa, que determinou a radicalidade de sua produção intelectual e acadêmica.

Uma das frentes centrais de minha pesquisa consiste em ampliar e dar maior consistência à análise crítica e hermenêutica referente às obras de Saïd naquilo que, nelas, diz respeito à psicanálise. É corrente que se tome o ensaio *Freud e os não-europeus* (2004) como o momento por excelência da articulação entre Saïd e a psicanálise freudiana. Trata-se, de fato, de uma obra inaugural. Ali o gesto de ler Freud mostrou-se nitidamente contra a apropriação sionista e colonialista da identidade judaica, revelando, pela primeira vez — inícios —, a força subversiva do ensaio *Moisés e o monoteísmo*. Contudo, busquei mostrar como um olhar retrospectivo mais atento à arquitetura da obra de Saïd demonstra que a psicanálise já ocupava, muito antes, um território de importância central.

Em suma, Saïd possibilitou que a psicanálise freudiana se apresentasse atravessada pelas contradições e pelas feridas do colonialismo, que encontram na figura do não europeu — o estrangeiro, o exilado, o refugiado — seu operador conceitual mais fecundo. Ao acolher este Dossiê, a *Revista Exilium* concede um espaço propício para que essa geografia crítica seja percorrida sob várias perspectivas: 1) a de Andréa Guerra, com sua ideia de narcisismo das grandes indiferenças; 2) a de Aline Souza Martins, com suas análises clínicas sobre a figura do colonizado e seus traumas; 3) a de Érico Andrade e Thais Klein, que estremecem a noção de cultura; 4) a de Jéssica Kellen Rodrigues, que mostra a ferida colonial em sua dor revivida no presente; 5) a de Ana Minozzo, com a clínica psicanalítica das ruas, fora das fronteiras convencionais das instituições de psicanálise; e 6) a de Alécia Bretas, que demonstra como o fascismo corresponde ao enrijecimento da identidade cis-heteropatriarcal branca, que exclui tudo o que lhe é estrangeiro e ameaçador.

Do inquietante à teoria como pedra: uma perspectiva pós-colonialista brasileira

*If you hold a stone
Hold it in your hand
If you feel the weight
You'll never be late
To understand*
(Caetano Veloso, "If you hold a stone")

Trazendo brevemente essas reflexões à realidade brasileira, vale lembrar a música *If you hold a stone*, composta por Caetano Veloso em seu período de exílio e dedicada à artista visual e terapeuta Lygia Clark. Durante um período, antes do exílio, Caetano se submeteu ao tratamento terapêutico oferecido por Clark. Sobre essa experiência, o cantor relata que ela utilizava, em suas sessões, diferentes materiais ligados às suas técnicas, como conchas, tecidos, penas, plásticos, que visavam devolver uma sensibilidade ampliada aos pacientes. Sob o efeito desses recursos ativadores do sensível, Caetano tinha ereções. Certa vez, ao revelar isso a Lygia Clark, ouviu da artista que segurasse firme uma pedra — isso lhe devolveria à realidade daquela situação terapêutica específica.

Tomada metaforicamente, essa cena indica que a excitação que leva ao Gozo psíquico, corpóreo e mental, pode petrificar o sujeito — ele perde de vista os múltiplos inícios para se concentrar apenas na vibração eufórica do prazer/desprazer e do Gozo. Talvez não tenha sido por acaso que Caetano, em seu exílio, resgatou a memória de agarrar firme uma pedra — a dor do exílio pode levar a uma excitação gozosa distraída das dores, da resistência e dos inícios verdadeiros. O estrangeiro pode se entregar ao inquietante e se deslumbrar com o "sem lugar", excitante de novidades e fugas repetitivas. Contudo, tão logo o frenesi difuso e perturbador arrefece, retorna a dor do trauma de ter sido arrancado de seu próprio lugar — o marinheiro está só, sem o amor dos seus, como Caetano Veloso: "Mas eu não sou daqui (marinheiro só)/Eu não tenho amor (marinheiro só)/Eu sou da Bahia (marinheiro só)/De São Salvador (marinheiro só)/São Salvador, São Salvador" (Veloso, 1971). A felicidade repentinamente aparece como ilusória: Eu não vim aqui (marinheiro só)/Para ser feliz (marinheiro só)/Cadê meu sol dourado? (marinheiro só)/E cadê as coisas (marinheiro só)/Do meu país?" (Veloso, 1971).

Quando Caetano se desloca da excitação, da dor e do Gozo de seu lugar de exílio, ele se despetrifica — abandona a experiência paralisante do *unheimlich* —, segura a pedra nas mãos mais uma vez e se dá conta de que é um estrangeiro sem amor e sem território. Sair do inquietante para situar-se como estrangeiro constitui um dos inícios dos processos de elaborações psíquicas, intelectuais e políticas. Said soube muito bem, como Caetano Veloso, o valor de tomar os afetos, os conflitos e as reflexões como concretude substancial de pedras. Penso que os autores deste Dossiê seguiram igualmente por esse caminho cheio de pedras, que puderam ser agarradas, mas também lançadas contra alvos opressores para que muitos inícios pudessem ser agora desdobrados.

Referências bibliográficas

- Beshara, R. K. (2021). *Freud and Said: Contrapuntal psychoanalysis as liberation praxis*. Palgrave Macmillan.
- Birman, J. (2004). Freud e a política, entre judaísmo e judeidade. In E. W. Said, *Freud e os não-europeus* (pp. 9–32). Boitempo.
- Freud, S. (2019). *A interpretação dos sonhos* (P. C. de Souza, Trad.; Vol. 4). Companhia das Letras.
- Freud, S. (1919). *Das Unheimliche. Imago: Zeitschrift für Anwendung der Psychoanalyse auf die Geisteswissenschaften*, 5(5–6), 297–324.
- Freud, S. (2018). *Moisés e o monoteísmo, compêndio de psicanálise e outros textos (1937–1939)* (P. C. de Souza, Trad.; Vol. 19). Companhia das Letras.
- Rose, J. (2004). Resposta a Edward W. Said. In E. W. Said, *Freud e os não-europeus* (pp. 91–106). Boitempo.
- Said, E. W. (1985). *Beginnings: Intention and method*. Columbia University Press.
- Said, E. W. (2004). *Freud e os não-europeus*. Boitempo.
- Said, E. W. (2005). *Representações do intelectual: As conferências de Reith de 1993*. Companhia das Letras.
- Said, E. W. (2007). *Orientalismo: O Oriente como invenção do Ocidente*. Companhia das Letras.
- Sheehi, S. Teoria como pedra. *Desorientalismos*. N-1 Edições. <https://n-1edicoes.org/desorientalismos/teoria-como-pedra-stephen-sheehi/>
- Veloso, C. (1971). *If you hold a stone* [Música]. In Caetano Veloso. Philips.

DOI desta publicação: <https://doi.org/10.34024/6rbr4a68>.

A inscrição da violência: território e trauma colonial

Jéssica Kellen Rodrigues¹

Resumo: Este texto busca analisar elementos que permitam considerar a relação entre trauma colonial e território, argumentando que a violência colonial não se limita à exploração econômica, mas produz uma ferida psíquica permanente ao romper os vínculos históricos, simbólicos e materiais que um povo estabelece com seu território. O território é compreendido não como mera propriedade, mas como campo constitutivo das formas de vida, da memória coletiva e da identidade. Consideram-se os conceitos de orientalismo e palimpsesto, elaborados por Said, para mostrar como o discurso colonial impõe uma narrativa única sobre o território, inferiorizando culturas não europeias e justificando sua dominação. A reflexão de Said também permite pensar a identidade como intrinsecamente fissurada, sem origem pura, o que evita nacionalismos exclusivistas. Esse aparato conceitual se completa em diálogo com o pensamento de Lélia Gonzalez, para analisar a divisão racial do espaço no Brasil, a naturalização da subalternidade de negros e indígenas, o mito da democracia racial como violência simbólica e a amefricanidade como possibilidade de construção de identidades ativas de resistência. Assim, analisam-se, em Gonzalez, as noções de amefricanidade e de memória como resistência ao apagamento histórico. Ao fim da análise, busca-se compreender o trauma colonial como ferida secular, atualizada cotidianamente pelo racismo estrutural, pela desterritorialização forçada e pela relação artificial imposta com o território.

Palavras-chave: Trauma colonial; Território; Amefricanidade; Orientalismo; Identidade.

THE INSCRIPTION OF VIOLENCE: TERRITORY AND COLONIAL TRAUMA

Abstract: This text seeks to analyze elements that allow us to consider the relationship between colonial trauma and territory, arguing that colonial violence is not limited to economic exploitation, but produces a permanent psychic wound by breaking the historical, symbolic, and material bonds that a people establish with their territory. Territory is understood not as mere property, but as a constitutive field of ways of life, collective memory, and identity. In the text, I consider the concepts of Orientalism and palimpsest, developed by Said, to show how colonial discourse imposes a single narrative on territory, inferiorizing non-European cultures and justifying their domination. Said also helps to think of construction of the identity as intrinsically fissured, without a pure origin, avoiding exclusivist nationalisms. This conceptual apparatus is complemented in dialogue with Lélia Gonzalez, to analyze the racial division of space in Brazil, the naturalization of the subalternity of Black and Indigenous peoples, the myth of racial democracy as symbolic violence, as well as Amefricanidade as a possibility of active identities of resistance. Thus, in Gonzalez, we will analyze the notions of Amefricanidade and memory as resistance to historical erasure. At the end of the analysis, I seek to understand how colonial trauma can be understood as a secular wound, updated daily by structural racism, by forced deterritorialization, and by the artificially imposed relationship with territory.

Keywords: Colonial trauma; Territory; Amefricanidade; Orientalism; Identity.

¹ Professora e pesquisadora de pós-doutorado em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas entre 2024 e 2026, desenvolvendo projeto intitulado "Teorias críticas da raça e o ensino da história da filosofia como base para uma pedagogia engajada enquanto práxis política". Mestre e doutora em Filosofia pela mesma instituição. Possui licenciatura em Filosofia pela Universidade Federal de Lavras. É membra do Grupo de Estudos, Pesquisas e Escritas Feministas (GEPEF), do Grupo de Estudos Luiz Gama e do Physis – Centro de Pesquisa sobre a História da Filosofia da Natureza. Editora da Enciclopédia Mulheres na Filosofia. E-mail: jessicakellenrodrigues@gmail.com. Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-6433-5959>.

Introdução

Em ocasião anterior, no artigo *Psicopatologia da dominação: Frantz Fanon e Grada Kilomba sobre o trauma colonial* (Rodrigues, 2025), analisei as noções de trauma colonial em Fanon e Kilomba, na tentativa de compreender como a violência colonial produz psicopatologias e como o trauma colonial não é apenas um evento do passado, mas uma ferramenta que se atualiza para manutenção contínua do processo de dominação e exploração. Um dos encaminhamentos possíveis daquele artigo é o de que o trauma colonial se inscreve como uma ferida psíquica memorizada e constantemente atualizada por meio da violência estrutural e do racismo cotidiano. Esse adoecimento não é acidental, mas uma estratégia política para dismantelar resistências e assegurar que o grupo hegemônico permaneça no poder (Rodrigues, 2025, p. 321).

A relação histórica e política entre os povos e seus territórios nacionais, muitas vezes construída sob a lógica da exploração, da invasão e do colonialismo, permanece sendo uma das problemáticas centrais do nosso tempo. Se, por um lado, os avanços tecnológicos e o acesso à informação ampliaram nosso conhecimento sobre movimentos imperialistas e disputas de territórios e de suas riquezas, muitas vezes permitindo acompanhar, quase em tempo real, as feridas físicas e materiais dos povos sob ataque, por outro, os avanços das chamadas *big techs* operam pela lógica de extração massiva de dados, que atualiza o colonialismo histórico, como nos mostra Alessandra Affortunati Martins em seu texto *Big techs e a organicidade da vida*, de 2025. Vê-se que novas apropriações de recursos naturais, força de trabalho e informações pessoais dos usuários transformam-se em mercadorias e instrumentos de poder econômico e político. Esse processo não implica apenas a “expropriação” de dados, frequentemente obtidos mediante serviços aparentemente gratuitos, mas também sua manipulação algorítmica para fins de previsão, indução e modulação de comportamentos, inclusive por meio da circulação estratégica de conteúdos e desinformação capazes de influenciar opiniões e decisões coletivas. Nesse sentido, a ampliação de ferramentas digitais revela um caráter paradoxal do avanço tecnológico: ao mesmo tempo em que amplia o acesso à informação e permite visibilizar dinâmicas de violência e dominação global, também estrutura dispositivos sofisticados de manipulação simbólica que produzem adesão a narrativas legitimadoras dessas mesmas violências. Tal ambivalência engendra efeitos subjetivos relevantes, na medida em que expõe os sujeitos a fluxos informacionais contraditórios, potencializando formas de desorientação, alienação e trauma, sobretudo em contextos marcados por desigualdades históricas e vulnerabilidades sociais. Servindo como ferramentas de dominação, os avanços tecnológicos colaboram para a invasão de territórios, para a desapropriação e para a intensificação das violências simbólicas, tendo em vista que legitimam, espetacularizam e minimizam as violências coloniais.

É importante notar os diferentes tempos: ao contrário da velocidade real ou digital inerente à espoliação otimizada pelos processos tecnológicos de espoliação, a violência colonial não se encerra com o fim de um episódio situado de dominação política e exploração econômica predatória. Em sua essência, as rupturas profundas nas condições de existência de povos, cuja relação com o território não era meramente utilitária, mas estruturante em sua organização material, simbólica e social, permanecem como uma ferida aberta na memória. Suas expressões cotidianas

evidenciam que a violência colonial permanece como ferida permanentemente (re)atualizada na constituição psíquica e política das sociedades colonizadas, mesmo muito tempo depois do aparente fim da colonização.

Da análise anterior, um aspecto importante salta aos olhos: a relação das psicopatologias ali identificadas com a desapropriação e exploração da terra e/ou com a diáspora forçada. Compreender essa relação se faz ainda mais central quando voltamos nossa atenção para o processo de exploração da terra e dos corpos; a violência colonial desconsidera a humanidade do povo colonizado, compreendendo-o apenas como diferentes quantidades de terras, minérios e/ou animais antes pertencentes a um espaço geográfico. São apagados tanto o vínculo de reconhecimento da população oprimida em relação ao próprio território e ao direito a ele quanto a dependência material que nele se estabelece. Essa negação se sustenta com base na inferiorização estratégica dos povos dominados para a reprodução contínua da violência colonial. Nesse sentido, interessa-me aprofundar, com novos apontamentos, minha investigação acerca do trauma colonial e do sequestro de um povo de seu próprio território; ou ainda, mais precisamente, como a negação dessa relação pode contribuir para a constituição de psicopatologias de um povo?

Uma possibilidade de compreensão da problemática pode ser formulada com base na destruição ou na interrupção das relações históricas, materiais e afetivas que ligam um povo ao espaço que sustenta sua forma de vida. Além disso, é preciso compreender como essa relação pode ser pensada sem recair em pressupostos nacionalistas, essencialistas ou exclusivistas. Para isso, o conceito de orientalismo, tal como desenvolvido por Edward Said em *Orientalism – Western conceptions of the Orient* (Said, 2003 [1978]), e a conferência feita pelo autor no Freud Museum, em Londres, intitulada *Freud and the non-European* (Said, 2004 [1999]), serão acrescidos a reflexões presentes nos trabalhos de Lélia Gonzalez sobre amefricanidade. Essas fontes podem oferecer um arcabouço crítico para analisar como a violência colonial opera por meio de um aparato de conhecimento e poder que desumaniza o Outro colonizado ao desterritorializar sua existência, contribuindo para o seu adoecimento psíquico.

Parto da hipótese, já anunciada aqui, de que a violência colonial produz um trauma que não se restringe ao passado, mas se atualiza continuamente, afetando a relação dos povos com seus territórios. Em seguida, articulo os conceitos de orientalismo e palimpsesto de Edward Said para demonstrar como a imposição de uma narrativa única sobre o território desumaniza e inferioriza os povos colonizados. A partir daí, incorporarei as reflexões de Lélia Gonzalez sobre a amefricanidade e a divisão racial do espaço no Brasil², de modo a evidenciar como o território é utilizado para naturalizar hierarquias, ou seja, para fazer com que certos grupos sociais sejam entendidos como naturalmente superiores a outros em razão de sua raça, gênero ou classe. Por fim, proponho que a ruptura da relação de um povo com seu território, enquanto causadora do trauma colonial, deve ser compreendida como uma ferida secular e coletiva, inscrita na memória e no corpo, cuja reparação não exige simplesmente o retorno a “identidades originárias” ou o retorno a terras prometidas ou terras mães, mas, antes, a reconstrução de relações justas e plurais entre povos, territórios e histórias.

² Destacarei, principalmente, os trabalhos de Lélia Gonzalez produzidos entre 1984 e 1988.

Território e trauma colonial

O território está no centro das estratégias para acumulações primitivas ou de espoliação que se iniciam pela exploração dos bens naturais e se estendem até a marginalização de povos para espaços de trabalho precarizados. Nesse ponto, interessa compreender como a desterritorialização e a imposição de um lugar natural para povos minorizados podem causar um trauma colonial. Trata-se de expor como são nefastas a remoção forçada de pessoas de um território de pertencimento e a sua marginalização em áreas urbanas precarizadas. Esse processo implica compreender o território como espaço físico para ser explorado ou tomado como propriedade privada.

No entanto, o território não é simplesmente um suporte material indiferente, o território de um povo é constitutivo de suas diferentes formas de vida e modulações simbólicas do real; ele organiza práticas sociais, sustenta memórias coletivas, estrutura relações de parentesco e poder e ancora sentidos de pertencimento que não se reduzem à posse jurídica e/ou de exploração. Seguindo nessa direção, acompanho a noção de sociogênese de Frantz Fanon, quando o autor afirma: “Freud, através da psicanálise, exigiu que fosse levado em consideração o fator individual. Ele substituiu a tese filogenética pela perspectiva ontogenética. Veremos que a alienação do negro não é apenas uma questão individual. Ao lado da filogenia e da ontogenia, há a sociogenia” (Fanon, 2008 [1952], p. 28). Acompanhada do autor, considero que a terra de um povo é o lugar das relações que garantem sua dignidade e sua constituição na sociogênese. Dessa forma, podemos dizer que o território é parte da constituição psíquica dos indivíduos, ou seja, o território e as relações de um povo com esse território são fundamentais para compreender as psicopatologias que resultam no trauma colonial. Quando a trama relacional é violentamente rompida, o dano não é apenas material e político, mas também psíquico.

Importante destacar que a noção de território não pode ser um conceito unívoco; ao contrário, a experiência histórica da colonização revela que o território opera em dois registros distintos, ambos marcados pela violência, mas com lógicas e consequências específicas. O primeiro registro é o do sequestro: a retirada violenta de um povo de sua terra e a ruptura das relações históricas, simbólicas e materiais que o ligavam ao seu espaço de vida. O segundo registro é o da imposição: a criação ou manutenção de um território precarizado, um espaço de confinamento e superexploração, onde o povo desterrado é relegado a condições subumanas de existência. Ambos os casos, porém, estão a serviço da dominação e produzem o trauma colonial.

Para entender melhor essa relação entre o território e a construção psíquica de um povo, ou ainda a complexidade do território e da relação com o povo, Edward Said, em sua conferência *Freud e os não-europeus* (Said, 1999), sugere compreender essa relação como um palimpsesto que, resumidamente, pode ser entendido como um *locus* que acumula múltiplas camadas de história e de experiências de um povo. Said sugere que essa relação aparece de forma “clara” em lugares ocupados por diversos povos. Em sua análise sobre Jerusalém, o autor mostra que a cidade não é uma unidade homogênea, mas um espaço onde diferentes histórias se sobrepõem, convivem em tensão e são disputadas constantemente para sustentar uma forma de cultura liberal israelense:

Em todo lugar onde há claras e incontestáveis evidências de uma multiplicidade de outras histórias, como no palimpsesto maciço de arquitetura bizantina, das cruzadas, hasmoniana, israelita e muçulmana de Jerusalém, a regra é as enquadrar e tolerar como um aspecto da cultura liberal israelense, mas também afirmar a preeminência nacional israelense [...]. (Said, 2004 [1999], p. 76)

O intelectual palestino indica aqui uma das características da violência colonial; esta não se limita à conquista bélica, exploração territorial ou escravização; opera também como violência cultural, na medida em que impõe uma única narrativa sobre o território, tomando a cultura do colonizador como universal civilizada e apagando ou subordinando as demais histórias e experiências simbólicas. O palimpsesto de Jerusalém, fundamental para constituição da simbolização e do pertencimento de um povo, é reduzido a uma leitura exclusiva, que afirma a preeminência de uma cultura como hegemônica em detrimento das outras. O trauma colonial, nesse sentido, é resultado do apagamento do tecido histórico-cultural de um povo: trata-se da perda da capacidade de habitar um território como espaço de pertencimento e ver-se confinado a uma identidade única que, como estratégia de dominação, é imposta pelo colonizador.

Outro conceito que ajuda a complementar a compreensão da dinâmica do trauma colonial, associado à relação do território e seu povo, é o de orientalismo. O orientalismo, segundo Said, é o estabelecimento de uma compreensão irreal sobre o que seria o Oriente, uma visão que busca tornar menor outras formas de civilização e do povo que vive em diferentes territórios. No intuito de orientar uma disputa de poder desigual, o Oriente, visto como “menos civilizado”, supostamente deveria ser dominado e civilizado por outros povos. Diz Said:

não se deve supor que a estrutura do Orientalismo não passa de uma estrutura de mentiras ou de mitos que simplesmente se dissiparia no ar se a verdade ao seu respeito fosse contada. [...] O Orientalismo, portanto, não é uma visionária fantasia europeia sobre o Oriente, mas um corpo elaborado de teorias e práticas em que, por muitas gerações, tem-se feito um grande investimento material. (Said, 2003 [1978], p. 27)

Com o conceito de orientalismo, Said mostra como acadêmicos e teóricos reproduzem uma lógica binária que coloca o Ocidente em oposição ao Oriente; assim, o “Orientalismo é um estilo de pensamento baseado numa distinção ontológica e epistemológica feita entre o ‘Oriente’ e (na maior parte do tempo) o ‘Ocidente’” (Said, 2003 [1978], pp. 23-24). O discurso se constrói atribuindo ao Ocidente as insígnias de civilizado, racional e branco, enquanto o Oriente é lido como selvagem, atrasado, não branco e inferior. Essa visão do Oriente, segundo o autor, busca justificar a invasão e a exploração das riquezas de certos territórios por meio de um conjunto de práticas e instituições como consulados, exércitos, agências de inteligência, missões diplomáticas etc., autorizadas a lidar com o Oriente e dominá-lo, reestruturá-lo e ter autoridade sobre

ele. O propósito seria o de levar o modelo “civilizado” e “democrático”³ a culturas atrasadas e retrógradas. Sumariamente, o orientalismo é uma invenção ocidental que transforma o Oriente em uma imagem fixa, exótica e inferior, servindo para justificar a colonização e a hegemonia ocidental.

A estratégia do orientalismo é reduzir o Outro a determinados estereótipos marginalizados que acabam sendo internalizados, tanto pelo colonizador quanto por parte do povo colonizado, gerando vergonha, silenciamento, ódio de si ou necessidade de provar sua “civilidade”⁴ pelo reconhecimento submetido ao olhar de quem detém poder. Essas são algumas das características que desenharam psicopatologias causadas em povos dominados.

Em termos psíquicos, a violência colonial dispõe de meios sofisticados para produzir a traumatização de um povo mediante a cisão entre ele e seu território, como indiquei anteriormente. Nessa estratégia, há uma espécie de conhecimento *sobre* os colonizados, ou seja, o colonizado é tomado como objeto, e não como sujeito. Um dos resultados mais imediatos de tal estratégia é que a identidade do colonizado é construída como face negativa da identidade do colonizador, como nos mostra Sueli Carneiro em *Dispositivo de racialidade: a construção do outro como não ser como fundamento do ser* (Carneiro, 2023)⁵: o eu hegemônico é a positividade de tudo aquilo que é negado no “outro”, sendo este último inferior, não civilizado etc. O ocidental-europeu é o “eu” em sua plenitude. Tudo isso indica como o trauma colonial não é apenas físico ou econômico, mas também psíquico: o colonizado passa a se ver pelos olhos do colonizador e a buscar um “eu” que não foi pensado a partir de sua realidade. Em outros termos, ainda que o “eu” coeso, de acordo com a psicanálise clássica, seja inalcançável para todos, a busca por integridade egóica e a imaginação de seu alcance é possível para os brancos europeus; para os não brancos, a busca em si promove um impacto violento, uma vez que somente um corpo foi pensado para ocupar o lugar imaginário desse “eu”⁶ intacto.

Importa destacar, ainda, que o território é compreendido como espaço de dominação e, para ser explorado em benefício de um grupo hegemônico, o colonizado perde o controle sobre seu próprio espaço: suas terras são ocupadas, suas cidades renomeadas, suas fronteiras redesenhadas e a compreensão da relação com esse

³ Ainda segundo Said, “Tomando o final do século XVIII como ponto de partida aproximado, o Orientalismo pode ser discutido e analisado como a instituição autorizada a lidar com o Oriente — fazendo e corroborando afirmações a seu respeito, descrevendo-o, ensinando-o, colonizando-o, governando-o: em suma, o Orientalismo como um estilo ocidental para dominar, reestruturar e ter autoridade sobre o Oriente” (Said, 2003, p. 25).

⁴ Essa constatação também é apontada por Frantz Fanon, em *Pele negra e máscaras brancas* (1952), por Lélia Gonzalez, em *Racismo e sexismo na cultura brasileira* (2018), e por Grada Kilomba, em *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano* (2019 [2008]). Essas obras questionam a construção de uma noção de civilização correspondente a um único povo como estratégia de dominação, bem como a atribuição, aos demais povos, de estereótipos de inferiorização. Tais estereótipos são adotados tanto pelo grupo hegemônico quanto pelos colonizados, que buscam se identificar com o colonizador como forma de eliminar a angústia causada pelo sentimento de inferiorização.

⁵ Não aprofundarei aqui as proposições de Sueli Carneiro acerca da distinção entre o “ôntico e o ontológico” como processo de construção do outro como não ser, apesar da sua importância para o debate. Dado o espaço disponível e o recorte temático desta investigação, essa reflexão será retomada em outro momento.

⁶ Já tive oportunidade de refletir sobre essa relação no texto “Notas sobre o impacto da colonização na construção do eu negro”, de 2024, presente no livro *Limiares: desafios contemporâneos da psicanálise*. Na ocasião, analisei as tensões em torno da construção do “eu negro” resultantes da colonização na perspectiva de Neusa Santos Souza e Frantz Fanon.

território é imposta por um povo estranho ao próprio território. O território invadido passa a ser vivido com vigilância, expropriação e humilhação. Torna-se um espaço onde o colonizado é sempre visto como parte a ser explorada por ter sido desumanizada. O orientalismo, portanto, para Said, é uma tecnologia de poder que produz um conhecimento estratégico de estereotipização e inferiorização do colonizador sobre o Oriente.

No Brasil, uma autora importante para compreender esse mecanismo é Lélia Gonzalez que, ao analisar o período de escravidão dos povos africanos, afro-brasileiros e indígenas no território brasileiro, identifica uma tentativa de apagamento da história e da cultura desses povos em benefício da cultura europeia. No caso específico do Brasil, algumas considerações precisam ser feitas: em primeiro lugar, trata-se de uma mistura de experiências e relações com o território. Isso porque temos aqui a experiência de povos distintos: os povos originários, que foram e ainda são massacrados e roubados em suas terras; os povos diaspóricos, que vieram forçados, na escravidão; aqueles que vieram como exploradores do Novo Mundo, para colonizar; e os imigrantes, que vieram para trabalhar. Esse caldeirão de experiências multiculturais sofreu e segue sofrendo uma tentativa sistemática de traumas que reiteram a marginalização e o apagamento de grande parte da população brasileira. Nesse sentido, argumenta Gonzalez:

Em todos os níveis do ensino brasileiro — elementar, secundário, universitário — o elenco das matérias ensinadas [...] constitui um ritual da formalidade e da ostentação da Europa e, mais recentemente, dos Estados Unidos. Se consciência é memória e futuro, quando e onde está a memória africana, parte inalienável da consciência brasileira? Onde e quando a história da África, o desenvolvimento de suas culturas e civilizações, as características do seu povo foram ou são ensinados nas escolas brasileiras? Quando há alguma referência ao africano ou ao negro, é no sentido do afastamento e da alienação da identidade negra. (Gonzalez, 2020, p. 32)

Os questionamentos da autora apontam para uma sintomática persistente na contemporaneidade: a tentativa de apagamento da influência africana na cultura brasileira. Esse apagamento tem como propósito manter uma lógica de poder, instituída no período da escravidão, que sustenta uma hierarquia cultural. Nessa lógica, a Europa aparece como berço da civilização e com grau de prioridade frente a outras culturas. A instituição de uma suposta superioridade cultural identifica, no grupo hegemônico, um lugar de poder que se reflete no uso e na exploração do território, assim como na exploração dos povos para a acumulação de capital. Apresentado como quase “natural”, o privilégio do grupo hegemônico se afirma pela exploração de territórios e pela sua suposta superioridade cultural. Mas o fato é que, à luz do conceito palimpsesto de Said, a cultura negra tem presença estruturante na composição da cultura brasileira. Para Gonzalez, a principal responsável pela constituição dessa cultura é a mulher negra, como mãe da cultura brasileira e sujeito suposto saber dessa sociedade. Foi ela quem ensinou a cultura africana para a composição da cultura brasileira. Conforme Gonzalez:

Conscientemente ou não, ela passou para o brasileiro 'branco' as categorias das culturas africanas de que era representante. Mais precisamente, coube à mãe preta, enquanto sujeito suposto saber, a africanização do português falado no Brasil (o 'pretuguês', como dizem os africanos lusófonos) e, consequentemente, a própria africanização da cultura brasileira. (Gonzalez, 2020, p. 47)

Esse argumento se sustenta no campo da psicanálise e, portanto, da formação psíquica. Concordamos com Gonzalez que “se levamos em conta a teoria lacaniana, que considera a linguagem como o fator de humanização ou de entrada na ordem da cultura do pequeno animal humano, constatamos que é por essa razão que a cultura brasileira é eminentemente negra”. (Gonzalez, 2020, p. 47). Novamente: trata-se de pensar a construção cultural dentro de um determinado território a partir de uma relação multicultural que implica diretamente a construção da psique de um povo e, a depender da experiência e do lugar social de disputa de poder que se constitui na relação, essa experiência será marcada por violência, cujo efeito é um trauma colonial.

Gonzalez também nos ajuda a entender o segundo aspecto do uso estratégico do território, isto é, a imposição de uma relação precarizada com ele. À semelhança de Said, Lélia Gonzalez compreende a criação ou a manutenção de um território precarizado como um espaço de confinamento e superexploração, em que o povo desterrado é relegado a condições subumanas de existência. Ao analisar especificamente a organização do espaço geográfico no Brasil, considerando-o como território indígena, a autora constata que ele segue sendo saqueado e que os povos originários continuam perdendo seu território material e espiritual. Os processos de colonização estruturam-se a fim de produzir e reproduzir hierarquias raciais. Para Gonzalez, a separação entre “casa-grande” e “senzala” não é apenas uma distribuição geográfica, mas a materialização de uma lógica de dominação que perdura até o presente:

As condições de existência material da comunidade negra remetem a condicionamentos psicológicos que têm que ser atacados e desmascarados. Os diferentes índices de dominação das diferentes formas de produção econômica existentes no Brasil parecem coincidir num mesmo ponto: a reinterpretação da teoria do 'lugar natural' de Aristóteles. Desde a época colonial aos dias de hoje, percebe-se uma evidente separação quanto ao espaço físico ocupado por dominadores e dominados. O lugar natural do grupo branco dominante são moradias saudáveis, situadas nos mais belos recantos da cidade ou do campo e devidamente protegidas por diferentes formas de policiamento que vão desde os feitores, capitães de mato, capangas, etc; até a polícia formalmente constituída. Desde a casa-grande e do sobrado até os belos edifícios e residências atuais, o critério tem sido o mesmo. Já o lugar natural do negro é o oposto, evidentemente: da senzala às favelas, cortiços, invasões, alagados e conjuntos 'habitacionais' [...] dos dias de hoje, o critério tem sido simetricamente o mesmo: a divisão racial do espaço [...]. (Gonzalez, 2018, p. 201)

Se levarmos em consideração os apontamentos de Gonzalez antes de citar Aristóteles, podemos considerar que ela se apropria do conceito de “lugar natural” para investigar a racialização do espaço. Dito de maneira mais precisa: a divisão racial do espaço naturaliza a ideia de que certos corpos devem ocupar apenas determinados

espaços, como se existisse um lugar próprio e limitado aos corpos negros, delimitando as esferas que eles poderiam ou não ocupar. É como se houvesse uma correspondência ontológica entre determinados corpos e determinados espaços. Favelas, cortiços, quilombos ou acampamentos são lidos pela população como equivalentes modernos da senzala, assim como condomínios fechados e bairros vigiados são vistos como herdeiros da casa-grande. A divisão racial do espaço é, portanto, um elemento estrutural da colonialidade que se atualiza nas formas contemporâneas de segregação urbana. Para Gonzalez, essa dinâmica de racialização do espaço seria uma das ferramentas do racismo para manter o povo negro na condição de dominado. A argumentação antecede a sugestão de reinterpretação da teoria do lugar natural quando a autora afirma:

A primeira coisa que a gente percebe, nesse papo de racismo é que todo mundo acha que é natural. Que negro tem mais é que viver na miséria. Por quê? Ora, porque ele tem umas qualidades que não estão com nada: irresponsabilidade, incapacidade intelectual, cianice, etc. e tal. Daí, é natural que seja perseguido pela polícia, pois não gosta de trabalho, sabe? Se não trabalha, é malandro e se é malandro é ladrão. Logo, tem que ser preso, naturalmente. Menor negro só pode ser pivete ou trombadinha (Gonzales, 1979b), pois filho de peixe, peixinho é. Mulher negra, naturalmente, é cozinheira, faxineira, servente, trocadora de ônibus ou prostituta. Basta a gente ler jornal, ouvir rádio e ver televisão. Eles não querem nada. (Gonzalez, 2018, p. 193)

Se atentarmos para a realidade brasileira, poderemos facilmente constatar que a maioria da população que habita favelas é composta por pessoas negras, que a maioria dos empregos lidos socialmente como marginais é ocupada por pessoas negras e que o encarceramento em massa afeta, sobretudo, pessoas negras. Essa divisão racial do espaço é um meio de condicionar o povo negro a uma situação que dificulta sua ascensão social e mantém sua subjugação e seu controle. Essa divisão acaba por ter consequências diretas nas condições precárias de saúde, educação, alimentação e segurança da camada populacional negra. Quando a divisão racial do espaço é colocada em pauta, a questão que parece ser urgente é a naturalização de uma condição de subalternidade das camadas marginalizadas. A raça torna-se fator principal para determinar quem tem poder e quem não o tem. Nas periferias e favelas, grande parte da produção cultural e social da comunidade também é reduzida à marginalidade, o que promove a manutenção do estereótipo imposto pelo colonizador até o presente.

Vale dizer, porém, que os territórios não são apenas espaços de dominação. São também espaços de resistência. Nesse sentido, Gonzalez destaca a resistência negra como presença estruturante da cultura brasileira. Ainda que exista uma tentativa sistemática de apagamento cultural, os povos inferiorizados produzem cultura e conhecimento como forma de resistência. Esse é um dos aspectos da noção de amefricanidade em Gonzalez. A amefricanidade é uma categoria político-cultural e uma categoria de identificação que permite compreender a experiência histórica dos descendentes de africanos nas Américas e pode ser observada, de modo privilegiado, nas formas alternativas de organização social que desafiaram a lógica colonial:

Já na época colonial escravista, ela [a amefricanidade] se manifestava nas revoltas, na elaboração de estratégias de resistência cultural, no desenvolvimento de formas alternativas de organização social livre, cuja expressão concreta está nos quilombos, cimarrones, cumbes, palenques, marronages e maroon societies, que surgiram nas mais distintas paragens geográficas da América. (Gonzalez, 2018, p. 338)

Como forma de resistência ao olhar estrangeiro sobre as experiências negras no território das Américas, o povo negro em diáspora construiu sua própria maneira de organização cultural que não se deixa apagar facilmente, reafirmando continuamente a presença negra na construção da cultura amefricana. Esse movimento de resistência contradiz o discurso do grupo dominante de que os povos não brancos possuem menos civilização ou menor capacidade de produzir conhecimento. A categoria de amefricanidade marca esse movimento histórico de resistência e, ao mesmo tempo, preserva na memória as condições de diagnóstico e cuidado das feridas do trauma colonial. Como antídoto, a amefricanidade conceitual disputa o campo simbólico a partir de um modo de compreensão da experiência do povo negro.

Quando consideramos as reflexões de Said e Gonzalez, chegamos a uma consideração central: o território não é propriedade, mas campo de relações e de construções de subjetividades. Ele é fonte de riqueza material fundamental para a sustentação da vida. Longe de se reduzir a objeto de disputas e guerras, os territórios organizam corpos e hierarquias, resistências e processos de simbolização do mundo. Múltiplos e palimpsésticos, os territórios não se adéquam à lógica colonial que impõe uma narrativa exclusiva para fins de domesticação submetida a uma ordem estruturalmente desigual. A violação do território, portanto, não é apenas perda de terra, mas ruptura dessa trama relacional que constitui a existência coletiva. Vê-se que a relação dos povos com o território não é passiva. Os quilombos e as comunidades não são meros refúgios; são formas livres alternativas de organização social, cujas produções ativas reinventam o território como espaço de autonomia e de pertencimento. O território, aqui, não é propriedade a ser defendida. Trata-se antes de uma relação que se refere ao próprio ato de habitar e de produzir formas de vida coletivas. Essa dimensão é crucial porque mostra que o vínculo entre povo e território não é dado por uma essência natural, mas forjado na prática histórica de resistência e criação. Assim, não se trata de um discurso contra a migração ou contra o nomadismo, mas de uma reflexão sobre o território como fonte de disputa e de criação de identidade e pertencimento que se constrói no ato de habitar. Nessa perspectiva, o rompimento violento e involuntário dessa relação é parte constituinte de traumas psíquicos.

O trauma colonial como memória incorporada e experiência coletiva

Se o território é campo de relações, o trauma colonial, produzido por sua violação, não pode ser compreendido como um evento psicológico individual. Trata-se de uma violência coletiva que se inscreve na memória de um povo, nas práticas e nos corpos, atravessando gerações. É necessário, portanto, deslocar o conceito de trauma do âmbito exclusivamente individual para uma dimensão histórico-social, ainda que os efeitos também sejam sentidos na esfera particular, como ocorre nas diferentes formas

de angústia subjetiva relacionadas aos tópicos aqui tratados. Desse modo, o trauma colonial diz respeito a uma violência vivida coletivamente, pois resulta de uma disputa política dirigida contra uma sociedade e suas formas de existência.

Essa violência se inscreve na memória e faz com que o trauma colonial atravesse gerações. Ao mesmo tempo, é igualmente verdade que a resistência e a compreensão das causas do trauma permanecem na memória. Contudo, como parte da estratégia de dominação, o colonizador busca falsificar o discurso sobre a violência, os motivos das invasões e da exploração. O embate se insere no campo imaginário tanto do colonizador quanto do colonizado. Na disputa discursiva sobre o real, valem as construções narrativas que irão constituir a compreensão do colonizado. Para Gonzalez, esse conflito acontece entre consciência coletiva e memória coletiva. Segundo a autora, a consciência é o lugar do desconhecimento e do discurso ideológico, os quais impõem o esquecimento sistemático da história e da tradição de um povo e de sua relação com o território, favorecendo um discurso artificial que sustente e justifique ações e linguagens violentas com aparências neutras. A memória, ao contrário, é o lugar das inscrições não escritas ou faladas, os motivos da violência e do apagamento e a criação histórica e social do povo colonizado. Conforme Gonzalez:

Como consciência a gente entende o lugar do desconhecimento, do encobrimento, da alienação, do esquecimento e até do saber. É por aí que o discurso ideológico se faz presente. Já a memória, a gente considera como o não saber que conhece, esse lugar de inscrições que restituem uma história que não foi escrita, o lugar da emergência da verdade, dessa verdade que se estrutura como ficção. Consciência exclui o que memória inclui. (Gonzalez, 2018, p. 194)

Essa passagem é fundamental porque estabelece que o trauma colonial não está naquilo que a consciência oficial reconhece, mas naquilo que a memória preserva. A história oficial, presente e operada na consciência, que institui a ideologia de supremacia racial, cultural e que justifica a violação de corpos e territórios, atua por esquecimento: ela apaga as violências coloniais e apresenta a democracia racial como fato consumado, especialmente ao validar e conceder legitimidade de exploração da terra em favor da “civilização”. A memória, por sua vez, guarda aquilo que foi silenciado, mas que retorna em práticas, construções culturais, formas de habitar e conhecer o mundo que desafiam o discurso dominante. O trauma colonial, nesse sentido, não é somente um conteúdo reprimido que aguarda ser trazido à consciência; é a própria estrutura de resistência e persistência daquilo que sofre e se mantém latente. Uma estrutura de resistência e persistência pode ser lida a partir daquilo que Freud descreveu como o retorno do reprimido. Edward Said mobiliza esse conceito para pensar como o passado colonial não cessa de retornar com uma força que não pode ser contida pela lógica racional:

Escreve Freud sobre o retorno do reprimido: ‘Vale especialmente reforçar o fato de que cada porção que retorna da alienação se afirma com força peculiar, exerce uma influência incomparavelmente poderosa nas pessoas das massas e levanta uma irresistível reivindicação da verdade contra a qual objeções lógicas permanecem impotentes. [...] Essa característica impressionante só pode ser

compreendida segundo o modelo do delírio dos psicóticos'. (Said, 2003 [1978], p. 103)

O que Said extrai de Freud é a ideia de que o retorno do reprimido não se apresenta como argumento e se estabelece segundo uma lógica que não responde às demandas para compreensão do fenômeno. O resultado é uma força que se impõe com a violência do delírio. Isso é decisivo para pensar o trauma colonial: existe um retorno do recalcado que muitas vezes pode fortalecer a lógica dominante, seja no racismo como sintoma da neurose, como mostra Gonzalez, seja no sionismo, como mostra Said. Em ambos os casos, o retorno violento busca acertar contas com um desconhecido que foi silenciado, mas que insiste em voltar. O sionismo, por exemplo, pode ser lido, em Said, como uma das formas desse retorno do reprimido na história judaica europeia; um retorno que, paradoxalmente, se torna ele mesmo uma violência colonial contra palestinos. No caso do sionismo, trata-se de uma estrutura em que a história de violação acaba por retornar como um movimento violento de dominação. No caso do racismo brasileiro, trata-se de um desejo e de uma origem cultural que precisam ser camuflados para não ferir a lógica dominante.

Said nos apresenta um exemplo sobre a disputa entre memória e consciência no que diz respeito à relação de habitação no território, e esse exemplo aparece na disputa arqueológica analisada pelo autor. A arqueologia, para Said, não é ciência neutra, mas campo de batalha onde diferentes narrativas disputam a verdade do território:

Para um israelense, a arqueologia comprova a identidade judaica em Israel e racionaliza um tipo particular de assentamento colonial (isto é, um fato na terra); para um palestino, a arqueologia deve ser desafiada para que aqueles 'fatos', e as práticas que lhes atribuíram uma espécie de pedigree científico, sejam abertos para a existência de outras histórias e uma multiplicidade de vozes. (Said, 2003 [1978], p. 78)

Esse exemplo nos ajuda a compreender a complexidade da relação com o território e as disputas por poder em torno de narrativas que sustentam um padrão de legitimidade por meio de uma suposta superioridade cultural, além de mostrar como o trauma se inscreve na própria materialidade do território. A arqueologia israelense opera como uma tecnologia de produção de fatos na terra (expressão que Said emprega com ironia cortante), visando fechar o território em uma única narrativa e transformar a multiplicidade palimpséstica em continuidade dinástica exclusiva. Para o palestino, ao contrário, a arqueologia deve ser desafiada precisamente para abrir o território à multiplicidade de vozes que ele contém e às relações que nele se estabelecem, o que não condiz com as "conquistas" legitimadas pela força bélica e pelo discurso de superioridade cultural.

No Brasil, encontramos diversas formas de operação desse mecanismo de dominação, seja pela presença das marcas da diáspora forçada dos povos africanos e pela manutenção da violência contra os afro-brasileiros, seja pela violência contra os povos originários desde a invasão, em 1500, até o presente. Isso inclui as disputas por demarcação de terras indígenas. Nas facetas dessa estrutura de violência, o Brasil segue gabaritando na lógica de dominação e opressão.

O trauma colonial é uma ferida que não cicatriza porque é reaberta cotidianamente. Por isso, em mais uma camada de análise sobre o trauma colonial, é possível afirmar que o território não é apenas o lugar onde a ferida se inscreve; é também o próprio arquivo dessa ferida. Nele, a memória traumática mantém viva essa dor persistente, como experiência vívida que exige justiça e resistência em nome da dignidade humana e da manutenção da vida.

Colonização como ruptura da relação território-povo

Se o trauma colonial é uma ferida que persiste no presente, é porque a colonização não foi apenas uma conquista territorial, mas também uma reorganização violenta do mundo vivido. Importa destacar que a colonização opera como uma desmundificação, uma ruptura das relações que tornam possível o *habitar* de maneira significativa. Contudo, essa ruptura não deve ser compreendida como a quebra de uma suposta ligação originária, natural ou essencial entre território-povo. Trata-se de diferentes modelos históricos específicos e mutáveis de organização social. Nesse sentido, o que se soma à desterritorialização, à desumanização e à marginalização cultural não é a perda de uma essência que se dá na relação com o território. Observa-se, antes, como formas historicamente constituídas de vivência em determinado espaço geográfico são violentamente destruídas e substituídas por ferramentas coloniais de classificação, exploração e controle.

Frantz Fanon nos fornece o diagnóstico mais agudo dessa ruptura em *Os condenados da terra* (Fanon, 2005 [1968]). Nessa obra, o autor mostra que a violência colonial não se limita à exploração econômica; ela atinge a própria possibilidade de existir como sujeito. Ele afirma que o que “o colonizado viu no seu solo é que se podia impunemente prendê-lo, espancá-lo, esfomeá-lo; e nunca nenhum professor de moral, nunca nenhum padre veio a receber pancadas em seu lugar nem dividir seu pão com ele” (Fanon, 2005 [1968], p. 33). Fanon nos mostra que, na experiência de violência colonial, o colonizado descobre que não há justiça que o proteja, não há ética que limite a violência do colonizador. O “solo” (o território) é o lugar onde essa descoberta se faz. Esse “solo”, espaço organizado por um povo para garantir sua sobrevivência, reorganiza-se pela violência colonial como campo de experimentação da impunidade. O território, antes entendido como refúgio, lugar de proteção e de garantia de vida, passa a ser lugar de exploração, de outro cenário e do seu flagelo. Para Fanon, dada essa violência, a recuperação da liberdade e da dignidade passa pela expulsão do colonizador do território: “expulsá-lo simplesmente da paisagem” (Fanon, 2005 [1968], p. 33). Tal gesto não deve ser lido como retorno a uma identidade essencial enraizada na terra, mas, como reapropriação das condições materiais e simbólicas de existência. O território aparece, assim, como espaço político de disputa pelas condições de garantia de vida digna sustentada histórica e materialmente.

Essa reorganização violenta do mundo vivido aparece também na análise de Lélia Gonzalez, como naturalização da hierarquia social e das possibilidades de relação com o território e com os espaços. A colonização, por meio do racismo, opera de modo que tanto opressores quanto oprimidos passam a considerar naturais os lugares subalternos atribuídos aos negros:

O que se opera no Brasil não é apenas uma discriminação efetiva; em termos de representações sociais mentais que se reforçam e se reproduzem de diferentes maneiras, o que se observa é um racismo cultural que leva, tanto algozes como vítimas, a considerarem natural o fato de a mulher em geral e a negra em particular desempenharem papéis sociais desvalorizados em termos de população economicamente ativa. (Gonzalez, 2018, p. 73)

Gonzalez aponta como a violência se torna invisível quando é naturalizada. Esse é precisamente o efeito das tecnologias coloniais modernas, entre as quais o racismo ocupa lugar central. Trata-se de produzir não apenas a exploração, mas também sua inteligibilidade como algo “natural”. Ao construir narrativas sobre o colonizado, o colonizador busca garantir a naturalização dos mecanismos da colonização e, nos casos analisados, do racismo, de modo que se mantenham os privilégios do grupo hegemônico. Além disso, vale ressaltar que o racismo cultural opera fazendo com que a própria comunidade inferiorizada internalize seu lugar social e territorial como natural, assim como a precarização dos seus espaços. O território, aqui, é o lugar onde essa naturalização se materializa: a favela é “natural” para o negro, assim como a “senzala” para o povo escravizado; o que se obtém é a aceitação de mínimas condições de saneamento básico, educação, saúde e segurança. Toda produção cultural é inferior, não civilizada. A ruptura produzida pela colonização consiste na naturalização do lugar subalterno. Nesse processo, o território não é a expressão de uma identidade essencial, mas uma engenharia social da organização espacial da desigualdade, engenharia essa que funciona, também, para camuflar sua estrutura.

Gonzalez aprofunda essa análise sobre o apagamento da estrutura da hierarquização social ao expor o mito da democracia racial como violência simbólica. Ela mostra como o discurso mítico opera simultaneamente pela naturalização das violências e pelo encobrimento do racismo:

Como todo mito, o da democracia racial oculta algo para além daquilo que mostra. Numa primeira aproximação, constatamos que exerce sua violência simbólica de maneira especial sobre a mulher negra, pois o outro lado do endeusamento carnavalesco ocorre no cotidiano dessa mulher, no momento em que ela se transfigura na empregada doméstica. É por aí que a culpabilidade engendrada pelo seu endeusamento se exerce com fortes cargas de agressividade. (Gonzalez, 2018, p. 196)

Como salientei antes, a figura privilegiada de análise da autora é a mulher negra. Isso porque ela se encontra no centro da engrenagem da estrutura social brasileira, ocupando, inclusive, o lugar de objeto *a*, causa do desejo do colonizador. De todo modo, o mito da democracia racial é o discurso comum que organiza as relações de poder na nossa sociedade: “Brasil é o paraíso das raças”. O endeusamento carnavalesco da mulher negra, isto é, seu momento de visibilidade e exaltação, é o avesso da sua invisibilidade cotidiana nos trabalhos subalternizados. O território, aqui, é duplo: há o lugar da festa, em que a mulher negra é exaltada como símbolo nacional, e o lugar do trabalho doméstico, em que ela é reduzida a condições de superexploração e precarização. A violência colonial consiste em fazer coexistir esses dois territórios como

se fossem complementares, quando são, na verdade, expressões de uma mesma estrutura de dominação.

A análise do mito da democracia racial em articulação com a relação territorial revela que a violência colonial não opera apenas pela força bruta, mas também por meio de estratégias de encobrimento e de justificativas que a legitimam. Assim, esse mito produz um discurso que nega a existência de hierarquias, mas que, na prática, busca conter qualquer esforço de transformação da estrutura social: “se não há racismo, não há o que mudar”, “não precisamos de cotas raciais”, “acusação de racismo é mimimi”, “a lei 10.639 é desnecessária”, “a demarcação de terras indígenas é atraso ao avanço econômico” etc. São muitos os discursos comuns que se baseiam nessa lógica para preservar privilégios ao grupo hegemônico. O território, nesse quadro, é o lugar onde o mito se caracteriza como um subterfúgio falseador. Se o mito diz que somos todos “iguais”, a relação com a terra pertence “naturalmente” ao branco, já que esse seria “naturalmente” superior, podendo usufruir do acúmulo de riqueza. O que está em jogo é a produção de uma ordem espacial racializada que distribui privilégios e vulnerabilidades. O território, longe de ser fundamento identitário fixo, é um campo de disputa em que se inscrevem as tecnologias de poder que sustentam o racismo como mecanismo central da colonialidade moderna.

Algumas considerações para futuras reflexões

Said nos ajuda a refletir sobre a condição de quem foi expropriado de seu território no contexto da colonização moderna, isto é, no interior de um regime histórico específico que articula expansão imperial, racialização e tecnologias de dominação. Nesse quadro, o retorno a uma identidade de “origem” impõe desafios incontornáveis, pois a relação com a terra mãe, dadas as histórias de violências coloniais, é sempre mediada pelos resquícios da colonização. Com efeito, o trauma colonial pode ser compreendido como uma ferida secular, não curável pela restauração de uma “terra prometida”. Histórias de violência e exclusão são inerentes à própria ideia de terra prometida. Além disso, a memória, como ferramenta de resistência e de denúncia, precisa trazer e manter à luz do dia as violências ocorridas nas colônias. Isso está longe de ser um gesto de retorno a uma “origem territorial essencial” perdida para o estabelecimento da identidade de um povo. A força da memória deve servir como estratégia política de sustentação da vida e de interrupção da repetição traumática:

A força desse pensamento, acredito, é que ele pode ser articulado dentro e dirigir-se a outras identidades sitiadas; não por meio de paliativos como a tolerância e a compaixão, mas sim as tratando como feridas seculares, perturbadoras, desabilitadoras, desestabilizadoras — a essência do cosmopolita, da qual não há recuperação, nenhum estado de tranquilidade, resolvida ou estóica, e nenhuma reconciliação utópica, nem sequer consigo mesma. (Said, 2003 [1978], p. 82)

Resta-nos compreender como pensar as identidades desses povos sem recair em essencializações. Para tanto, a identidade sitiada deve ser compreendida como ferida, não como essência. O cosmopolita, aqui, não é o cidadão do mundo que

transcende todas as particularidades, mas aquele que carrega a impossibilidade de reconciliação consigo mesmo porque sua identidade foi constituída pela ruptura. Essa forma de compreender a identidade a desloca de qualquer ancoragem fixa, seja territorial, cultural ou originária, para situá-la como processo histórico múltiplo. Como nos mostra Gonzalez, a experiência vivida em diáspora, ou ainda, a renovação das relações com o território, pode servir de parâmetro para a construção de identidades outras, que permitam o agrupamento de grupos sociais, não para a essencialização da relação com o território, mas para a construção de coletivos de lutas em prol do direito à terra, ao território – garantias de existência material e qualidade de vida psíquica. Todos os movimentos de luta pela terra, nos contextos aqui analisados, são compreendidos como dimensões históricas e políticas e não naturais.

Ainda em termos das questões que nos mobilizam, é importante garantir que o pensamento sobre o direito e o vínculo entre povo e território de modo algum recai sobre um nacionalismo autoritário, ou ainda um discurso anti-imigração e antinomadismo. Nesse sentido, vale destacar um gesto fundamental, como mostra Said, de recusar a ideia de identidade como fundamento sólido. Ao reinterpretar *Moisés e o monoteísmo*, de Freud, Said mostra que a identidade judaica, no próprio ato de sua fundação, contém uma fissura irreparável:

O símbolo que Freud empregou daqueles limites foi o fato de o fundador da identidade judaica ser ele mesmo um egípcio não-judeu. Em outras palavras, a identidade não pode ser pensada nem trabalhada em si mesma; ela não pode se constituir nem sequer se imaginar sem aquela quebra ou falha original radical que não será reprimida, porque Moisés era egípcio e, portanto, sempre esteve fora da identidade dentro da qual tantos se posicionaram e sofreram – e depois, talvez, até triunfaram. (Said, 2003 [1978], pp. 81-82)

O mito da origem aparece de maneira subvertida, já que a identidade não se funda em uma origem pura, mas em uma “falha original”. Moisés, o fundador do judaísmo, é egípcio, ou seja, pertence à civilização pela qual os judeus foram escravizados e da qual se separaram. A identidade judaica, portanto, é constituída pela alteridade: ela não pode se pensar sem aquilo que a exclui. Said extrai dessa leitura um fator de grande potencial político radical: qualquer identidade que pretenda se fundar em uma pureza originária está condenada a reproduzir a violência que denuncia. A alternativa não é abandonar o pertencimento, mas pensá-lo como falta, como fissura, como relação constitutiva com a alteridade, sem fixidez e passível de transformação no espaço e no tempo⁷.

⁷ No prefácio da obra *O Atlântico negro*, Paul Gilroy aprofunda essa perspectiva ao propor a diáspora como categoria que rompe o vínculo naturalizado entre território e identidade: “Como uma alternativa à metafísica da ‘raça’, da nação e de uma cultura territorial fechada, codificada no corpo, a diáspora é um conceito que ativamente perturba a mecânica cultural e histórica do pertencimento. Uma vez que a simples sequência dos laços explicativos entre lugar, posição e consciência é rompida, o poder fundamental do território para determinar a identidade pode também ser rompido” (Gilroy, 2001 [1993], p. 18). Nesse sentido, a diáspora, para Gilroy, não é apenas a dispersão de um povo a partir de um centro, mas uma “forma de pertencimento” que não se ancora em território fixo. O que ela rompe é a sequência linear lugar-posição-consciência, a ideia de que estar em um território determina automaticamente a identidade. A diáspora introduz a possibilidade de múltiplos pertencimentos, de identidades que se formam no movimento, no trânsito, na hibridez. Reconhecer o trauma colonial em relação ao território não significa, portanto, reivindicar exclusividade sobre

Essa perspectiva encontra um correlato na categoria de amefricanidade, proposta por Lélia Gonzalez. Para ela, a amefricanidade é uma categoria que permite pensar a experiência dos descendentes de africanos nas Américas para além das fronteiras territoriais e linguísticas impostas pelo colonialismo:

A categoria de amefricanidade (Amefricanity) é, de fato, democrática; exatamente porque o próprio termo nos permite ultrapassar as limitações de caráter territorial, linguístico e ideológico, abrindo novas perspectivas para um entendimento mais profundo dessa parte do mundo onde ela se manifesta: A AMÉRICA como um todo (Sul, Central, Norte e Insular). Para além do seu caráter puramente geográfico, a categoria de amefricanidade incorpora todo um processo histórico de intensa dinâmica cultural (adaptação, resistência, reinterpretação e criação de novas formas) que é afrocentrada. (Gonzalez, 2018, p. 329)

Dessa forma, a amefricanidade não é uma identidade territorial que expressa pertencimento a uma espécie de entidade territorial nacionalista. Ela é uma “categoria político-cultural” que nomeia um processo histórico de dinâmica cultural intensa, adaptação, resistência, reinterpretação, criação⁸. O território, aqui, não é a base fixa da identidade, mas o “campo de relações” onde essas dinâmicas acontecem. O termo permite, inclusive, ultrapassar as limitações territoriais, linguísticas e ideológicas. A Améfrica, nessa perspectiva, não é uma coleção de Estados-nação, mas um espaço de fluxos, encontros e transformações.

À luz das análises desenvolvidas ao longo deste artigo, é possível articular a hipótese central: o trauma colonial pode ser compreendido como uma ferida secular produzida pela violação do território, entendido não como propriedade, mas como campo de relações históricas, simbólicas e materiais que constituem a existência coletiva de um povo. Pretendo que essa hipótese não conduza ao nacionalismo extremo, para tanto, recorro a uma noção de identidade intrinsecamente fissurada, relacional e histórica. Como mostram Said, ao insistir na “falha original” que permite pensar em movimento e transformação, e Gonzalez, ao formular a amefricanidade como categoria que ultrapassa as limitações territoriais impostas pelo colonialismo e a rigidez de uma cultura única e homogênea, a identidade dissolve-se e encontra-se nos diferentes tempos e espaços.

Ao estabelecer essas possibilidades, posso pensar a colonização como um processo de desterritorialização, isto é, como uma ruptura das relações que tornam possível habitar o mundo de maneira significativa e digna. Essa ruptura constitui parte fundamental do processo de dominação de corpos e mentes. O orientalismo, como expõe Said, é o discurso que naturaliza essa ruptura, apresentando-a como destino inevitável e justificando-a como missão civilizatória.

a terra, mas compreender que o território é um dos elementos fundamentais da identidade, mas esse território se constitui na relação, e não de forma fixa e essencial.

⁸ Gonzalez pontua ainda que: “Trata-se de um olhar novo e criativo no enfoque da formação histórico-cultural do Brasil que, por razões de ordem geográfica e, sobretudo, da ordem do inconsciente, não vem a ser o que geralmente se afirma: um país cujas formações do inconsciente são exclusivamente europeias, brancas. Ao contrário, ele 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, 2018, p. 321).

Reconhecer o trauma colonial não significa reivindicar exclusividade sobre o território, mas sim compreender a violência inerente à ruptura das condições que possibilitam a continuidade de formas de vida em todas as esferas. Significa também reconhecer as psicopatologias causadas pela colonização como parte da compreensão e do cuidado psíquico com um povo. A questão central não é “a quem pertence a terra?”, mas “o que acontece com um povo quando sua relação com a terra é violentamente rompida ou o direito à terra é negado?”. Essa pergunta desloca o foco da terra como propriedade do grupo hegemônico e como objeto de exploração predatória para a vulnerabilidade dos povos e para a necessidade de proteção e garantia de sua existência. Dessa forma, deixamos de pensar a posse em termos puros e simples para pensar a relação, o pertencimento e a coexistência.

A investigação do trauma colonial como violação do território abre, assim, uma via capaz de pensar simultaneamente a memória, a justiça e a coexistência. Ela permite compreender que a reparação não exige um retorno a identidades fechadas, mas sim a reconstrução de relações mais justas entre povos, territórios e histórias compartilhadas. O pertencimento humano, como foi possível expor por meio dos autores mobilizados ao longo deste texto, é sempre histórico, relacional e plural. A tarefa não é restaurar uma identidade original perdida, mas construir, sobre as feridas abertas pela colonização, formas de coexistência que não repitam a violência que se pretende superar.

Referências bibliográficas

- Carneiro, S. (2023). *Dispositivo de racialidade: A construção do outro como não ser como fundamento do ser*. Zahar. (Tese de doutorado defendida em 2005)
- Fanon, F. (2005). *Os condenados da terra* (E. Rocha & L. Magalhães, Trans.). Ed. UFJF. (Obra original publicada em 1968)
- Fanon, F. (2008). *Pele negra, máscaras brancas* (R. Silveira, Trad.). EDUFBA. (Obra original publicada em 1952)
- Gilroy, P. (2001). *O Atlântico negro: Modernidade e dupla consciência* (C. K. Moreira, Trad.). Ed. 34; Centro de Estudos Afro-Asiáticos da Universidade Candido Mendes. (Obra original publicada em 1993)
- Gonzalez, L. (2018). Racismo e sexismo na cultura brasileira. In *Primavera para as rosas negras: Lélia Gonzalez em primeira pessoa*. UCPA; Diáspora Africana.
- Gonzalez, L. (2020). *Por um feminismo afro-latino-americano* (F. Rios & M. Lima, Orgs.). Zahar.
- Kilomba, G. (2019). *Memórias da plantação: Episódios de racismo cotidiano* (J. Oliveira, Trad.). Cobogó. (Obra original publicada em 2008)
- Martins, A. A. (2025). Big techs e a organicidade da vida. *Revista Cult*. <https://revistacult.uol.com.br/home/big-techs-e-organicidade-da-vida/>
- Rodrigues, J. K. (2024). Notas sobre o impacto da colonização na construção do eu negro. In A. A. Martins, A. S. Martins, É. Andrade, L. Silveira, & L. S. Moreira (Orgs.), *Limiares: Desafios contemporâneos da psicanálise* (pp. 183–199). Blucher.

Rodrigues, J. K. (2025). Psicopatologia da dominação: Frantz Fanon e Grada Kilomba sobre o trauma colonial. *Revista Natureza Humana*, 27(n. especial 1), 301–322.

Said, E. W. (2003). *Orientalismo: O Oriente como invenção do Ocidente* (R. Eichenberg, Trad.). Companhia das Letras. (Obra original publicada em 1978)

Said, E. W. (2004). *Freud e os não-europeus* (A. Clemesha, Trad.). Boitempo. (Conferência original de 1999)

DOI desta publicação: <https://doi.org/10.34024/2qbcgz15>.

White male mirror: a clínica do eu colonizado

Aline Souza Martins¹

Resumo: Este artigo investiga os efeitos do colonialismo na constituição subjetiva, tomando como eixo a formação do eu, os processos de identificação e as relações de reconhecimento. Parte-se da hipótese de que o sujeito se constitui em um campo simbólico atravessado por normas sociais, raciais, sexuais, territoriais e econômicas, de modo que a experiência clínica não pode ser dissociada das estruturas históricas de dominação. O texto propõe a noção de clínica do eu colonizado para pensar como o sofrimento psíquico pode ser produzido e atualizado por fantasias de universalidade, branquitude e patriarcado. A partir de um percurso teórico-clínico, discute-se a relação entre identificação, trauma coletivo, desejo e possibilidade de invenção subjetiva. A análise de um caso clínico-político permite mostrar como o mal-estar colonial incide sobre o corpo, o desejo e os vínculos, mas também como a escuta analítica pode sustentar deslocamentos, formas de agência e novas possibilidades de inscrição simbólica. Defende-se, assim, uma psicanálise crítica, atenta às relações entre inconsciente, história e poder.

Palavras-chave: Psicanálise; Colonialismo; Reconhecimento; Identificação; Subjetividade.

WHITE MALE MIRROR: THE CLINIC OF THE COLONIZED SELF

Abstract: This article investigates the effects of colonialism on subjective constitution, focusing on the formation of the ego, processes of identification, and relations of recognition. It starts from the hypothesis that the subject is constituted within a symbolic field traversed by social, racial, sexual, territorial, and economic norms, so that clinical experience cannot be separated from historical structures of domination. The article proposes the notion of a clinic of the colonized self in order to examine how psychic suffering may be produced and updated by fantasies of universality, whiteness, patriarchy, and belonging. Through a theoretical-clinical path, it discusses the relation between identification, collective trauma, desire, and the possibility of subjective invention. The analysis of a clinical-political case shows how colonial malaise affects the body, desire, and social bonds, but also how analytic listening may sustain displacements, forms of agency, and new possibilities of symbolic inscription. The article thus argues for a critical psychoanalysis attentive to the relations between the unconscious, history, and power.

Keywords: Psychoanalysis; Colonialism; Recognition; Identification; Subjectivity.

¹ Psicanalista e professora do curso de Psicologia da Universidade de São Paulo. Doutora e mestra em Psicologia Clínica pela Universidade de São Paulo e graduada em Psicologia pela Universidade Federal de Minas Gerais. Coordenadora do Psopol e membra do Gepef. E-mail: asmartins@usp.br. Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-7391-2551>.

*Aprendam a viver sem ficções consoladoras, pois é na morte
destas fantasias anestésicas e perigosas que se encontra
sua única esperança. Falamos aqui não de identidades inteiras,
nem mesmo divididas, mas quebradas.*
(Jacqueline Rose, "Resposta a Edward Said")

Introdução

Neste artigo,² partimos da hipótese de que a constituição do eu não pode ser pensada como um processo neutro, uma vez que as imagens nas quais o sujeito se reconhece são atravessadas por estruturas de poder criadas e sustentadas historicamente. A partir do diálogo entre psicanálise e pensamento pós-colonial, propomos pensar uma clínica do eu colonizado, isto é, uma escuta dos modos pelos quais colonialismo, racismo, patriarcado e hierarquias territoriais incidem sobre os processos de identificação, reconhecimento e desejo.

O colonialismo é um fenômeno histórico moderno imposto pela Europa, entre os séculos XVI e XX, nos territórios das Américas, e entre XIX e XX, em regiões da África e na Ásia. A colonialidade, por sua vez, diz respeito à configuração de aspectos culturais, ideológicos, imaginários, simbólicos, subjetivos e psicossociais advindos dessa imposição de universalismo e expropriação, que se mantém nos dias atuais sob a hegemonia norte-americana e europeia através da globalização. Quando a exploração e a dominação características desse regime continuam mesmo após os processos de independência das antigas colônias, temos o chamado neocolonialismo (Pavón-Cuellar, 2024).

Nas teorias política, literária e filosófica, esse campo vem sendo estudado por inúmeros autores, com perspectivas diferentes que se autodenominam pós-coloniais, decoloniais ou anticoloniais³. Neste artigo, trabalhamos mais detidamente a relação da psicanálise com o pós-colonialismo de Edward Said (2004), refletindo sobre as consequências desse pensamento para a clínica psicanalítica e para a constituição subjetiva do eu no processo de identificação⁴.

² Trabalho fruto da tese de doutorado intitulada *As voltas do reconhecimento na clínica e política da psicanálise* (Martins, 2020), na qual um dos capítulos dialoga com a ideia de *white male mirror*.

³ O pensamento anticolonial, representado por autores como Fanon, Césaire e Cabral, emerge das lutas de libertação nacional e tem como foco principal a crítica da dominação colonial e a emancipação política dos povos colonizados. Os estudos pós-coloniais, inaugurados por Edward Said (1978) e desenvolvidos por autores como Spivak e Bhabha, deslocam a análise para os modos pelos quais o colonialismo continua operando através de representações, discursos e processos de produção da alteridade. Já a perspectiva decolonial, associada principalmente a autores latino-americanos como Quijano, Mignolo e Maldonado-Torres, enfatiza a persistência da colonialidade após o fim formal do colonialismo, compreendendo-a como matriz de poder que organiza hierarquias raciais, epistêmicas, econômicas e subjetivas.

⁴ Neste texto, trabalhamos simultaneamente os conceitos de identificação e identidade como processos distintos. A identificação é um conceito psicanalítico que, em Freud, expressa o processo de incorporação de traços das imagens parentais ao eu. Em Lacan, essa teoria se expande para a identificação com o objeto que falta em uma operação psíquica inconsciente implicada no processo de reconhecimento. Já a identidade é um conceito da psicologia social que remete à formação de uma imagem relativamente estável que pode estar ligada a posições histórico-políticas. No diálogo com as políticas públicas, é importante pensar nessa estabilização, mesmo sabendo que ela é ficcional e transitória. Entretanto, ao falar do processo psíquico, mantém-se a ideia de identificação. Esses conceitos serão retomados ao longo do texto.

Historicamente, o colonialismo pode ser compreendido como a política de exercer controle sobre outros povos contra sua vontade por meio da força. Esse processo gerou uma política de ocupação de territórios, produzindo a servidão e escravidão de seus habitantes com consequências persistentes, o que não pode ser visto separadamente da dominação capitalista. Embora as políticas de expansão territorial sejam menos frequentes hoje do que durante o movimento imperialista europeu anterior ao século XX, a expansão e a dominação cultural, econômica e linguística do neocolonialismo ainda permanecem ativas e influenciam a supervalorização do pensamento ocidental e a desvalorização do pensamento oriental. Esse processo cultural, político e econômico gera o branqueamento cultural do subalterno, o colorismo latino-americano, a discriminação e segregação dos povos originários, o racismo, a xenofobia, o nacionalismo, a islamofobia e o supremacismo europeu e estadunidense (Pavón-Cuéllar, 2024).

Em sua obra *Orientalismo*, o palestino e professor nos Estados Unidos Edward Said (2007) demonstra como o processo de dominação imperialista impõe uma construção discursiva que cria a ideia de que o Oriente estaria marcado pelo exotismo e pela inferioridade. Esse processo serve para justificar o colonialismo, produzir hierarquias e gerar uma legitimação para a dominação política; ou seja, o Ocidente inventa o Outro para melhor dominá-lo.⁵ Em sua palestra *Freud e os não-europeus*, Said (2004) demonstra que a identidade do eu é construída a partir da criação do não-eu, criação de um referente para representar a diferença radical. Entretanto, essa diferença também pode aparecer como traço de fantasia inventada nos processos políticos de dominação. No que Jaqueline Rose (2004) chamará de uma “parábola política para os nossos tempos” (p. 94), Said (2004) mostra como Freud, em seu texto histórico *Moisés e o monoteísmo* (Freud, 2018), teria usado a própria experiência como judeu — e não europeu — para pensar que existiria uma exterioridade constitutiva no mais íntimo da operação identitária. A partir de uma posição eurocêntrica da cultura, Freud aproxima o “não europeu” do estrangeiro, do diferente visto como primitivo em oposição ao civilizado.

A leitura que Freud faz do Êxodo evidencia a questão da identidade do povo judeu, tomado como receptáculo do ódio popular. Os judeus seriam considerados estrangeiros, distintos das populações dos países que os hospedavam e resistentes às perseguições que tentavam exterminá-los. Essas marcas serão parte dessas identidades quebradas, atravessadas por uma fissura que se acentua no texto freudiano, em que Moisés é apresentado como egípcio, e não como judeu fundador do judaísmo. Desse lugar estrangeiro, ele se torna porta-voz de outra ordenação simbólica e imaginária.

Essa teoria de Freud ganha novo sentido após 1948, quando a ocupação da Palestina leva à territorialização do conflito. Para Said, “o estabelecimento de Israel em um território não-europeu consolidou a identidade judaica politicamente, em um Estado

⁵ Em Lacan (1996), o Outro designa uma instância simbólica que nos antecede e nos determina, é chamado de “tesouro dos significantes”, pois é um referente que engloba linguagem, normas sociais, cultura e inconsciente a partir do que o sujeito se constitui, sendo simultaneamente o lugar do desejo, da lei e dos significantes que estruturam a experiência psíquica. Já o outro é o semelhante, alguém com quem nos relacionamos de forma especular, pode ser representado por um amigo, irmão ou irmã, vizinho ou um desconhecido com quem estabelecemos uma relação de espelhamento ou rivalidade a partir do nosso próprio eu.

que assumiu posições legais e políticas muito específicas, efetivamente para isolar essa identidade de tudo o que fosse não-judeu” (Said, 2004, p. 72). Com uma série de ações com o objetivo de separação, a legislação israelense busca transformar a identificação judaica em uma mônada indivisível pela presença do outro, uma verdadeira identidade a partir da ideia de “indi-víduo”. Assim, para Said (2004), a história oficial do Estado de Israel apaga os esforços de Freud de descentramento da identidade judaica e de construção da teoria da identificação.

No âmbito da teoria da identificação, essa passagem é essencial, pois mostra que a identidade não tem início em si mesma, e sim em outras identidades e na conjuntura política. O apagamento desse descentramento originário levaria à ideia fantasiosa do sujeito como unidade coerente e indivisível, o que pode ser considerado antipsicanalítico. Assim, Said entende que, para Freud, “a identidade não pode ser pensada nem trabalhada em si mesma; ela não pode se constituir nem sequer se imaginar sem aquela quebra ou falha original radical que não será reprimida” (Said, 2004, p. 82).

O diagnóstico de Said (2004) é de que essas “identidades sitiadas” (p. 82) não devem ser tomadas “por meio de paliativos como a tolerância e a compaixão, mas sim como feridas seculares, perturbadoras, desabilitadoras, desestabilizadoras – a essência do cosmopolita, da qual não há recuperação” (p. 82). Diagnóstico que também poderíamos transferir para a presença das questões traumáticas na constituição do eu, tanto do trauma contingencial, quanto do repetitivo, que reitera sistemas de opressão.

Para Stephen Frosh (2018), psicanalista inglês que já pensava a colonização do espaço psíquico desde a década de 1980, traumas coletivos também podem reaparecer sintomaticamente como assombrações. Grandes tragédias, como guerras, genocídios, repressão militar, assassinatos em massa, despreparo governamental diante de questões climáticas, não precisam atingir diretamente a pessoa ou a família para gerar consequências sintomáticas. Nesse sentido, o colonialismo também produz consequências para a subjetivação e para o processo de identificação das pessoas. Retomamos aqui a teoria do processo de identificação na psicanálise, pensando nas consequências do colonialismo para a constituição do eu.

Dialética na identidade: uma judia e um palestino em diálogo

Para além do que foi dito, um aspecto relevante de *Freud e os não-europeus* é seu caráter performático. Said havia sido inicialmente convidado para falar no Museu Freud de Viena, em 6 de maio de 2001, por ocasião da comemoração do aniversário de Freud. O evento, porém, foi cancelado após o intelectual palestino ser acusado de atirar pedras contra o exército israelense durante a insurreição palestina. Posteriormente, em dezembro do mesmo ano, foi reconvidado pelo Museu Freud de Londres para um diálogo com Jaqueline Rose (2004), feminista inglesa, estudiosa e militante pela Palestina, que se identifica atualmente como pós-judia. O diálogo entre um autor palestino e uma autora judia encena, em sua melhor forma, justamente o processo dialético de identificação descrito por Said, bem como a relação entre psicanálise e política.

Rose considera que Freud, tomando como ponto de partida a materialidade do seu próprio corpo e da sua judeidade, “a usa [a sua judeidade] como modelo da identidade no mundo moderno” (Rose, 2004, p. 94). Ela aponta para a necessidade de renunciarmos às ficções consoladoras da criação de sentidos fechados, que anestesiam a angústia em prol de um apaziguamento ficcional da crença na unidade, para compreendermos nossa relação quebrada com a nossa própria identidade. Para a autora, a vivência dos traumas pode gerar devastação e, com ela, o fechamento das identidades em certezas acríticas, o que se expressaria nos dogmas e na fé coercitiva, assim como nas respostas violentas e repetitivas de cenas traumáticas.

Assim, se para Said a identidade não resolvida de Freud o impulsionou a elucidar o processo de identificação na psicanálise, e pode ser “mais generalizada no mundo não-europeu do que ele mesmo suspeitava” (2004, p. 83), podemos transpor essa lógica para apostar que a dialética encenada por Jacqueline Rose e Edward Said não só nos ensina sobre a relação entre identificações quebradas, como também aponta para possibilidades de potencializar e aprender com os estrangeiros que nos constituem.

Formação do eu alienado

O conhecido capítulo de Freud, *A Identificação*, está inserido como sétimo ensaio do texto *Psicologia das massas e análise do eu* (1996 [1921]), demonstrando justamente a indissociabilidade entre constituição psíquica e laço social. Então, a identificação é compreendida por Freud (1996 [1921]) como uma primeira incorporação do objeto em conformidade com a fase oral.

Primeiro, a identificação é a mais primordial forma de ligação afetiva a um objeto; segundo, por via regressiva ela se torna o substituto para uma ligação objetual libidinosa, como que através da introjeção do objeto no Eu; terceiro, ela pode surgir a qualquer nova percepção de algo em comum com uma pessoa que não é objeto dos instintos sexuais. (Freud, 1996 [1921], p. 67)

Entendemos que a leitura freudiana e lacaniana desse processo pode contribuir para a ideia de construção imaginária do eu e do outro, compreendendo o lugar das relações de poder e suas consequências na etapa inicial de formação do *eu ideal*, seguida pela do *ideal de eu* e pela constituição do superego. Primeiramente, podemos dizer que o bebê não possui uma ideia de eu estabelecida, pensando que a mãe (e o ambiente externo) é continuação do seu próprio corpo que está ali para servi-lo — como já mencionamos —, sendo que esse é o momento em que o bebê se considera como “tudo” para a mãe, “sua majestade, o bebê”; uma entidade onipotente, cujas necessidades e desejos são antecipados e atendidos.

Forma-se, então, o primeiro protótipo de como o bebê imagina que deve agir para ter suas demandas atendidas. Tudo se volta ao desejo e ao prazer do bebê. Logo, à medida que se frustra, o eu vai sendo construído, no mesmo passo em que a criança percebe a existência de uma realidade maior que ela. Inicialmente, o bebê pensa não ter falhas. Supõe controlar as coisas que acontecem no mundo. Não há, então, uma diferenciação entre ele e o mundo, pois quando é abatido pela fome, chora e consegue

comida, quando sente frio, chora e é aquecido; assim, o bebê pensa que ele é quem satisfaz suas próprias necessidades.

Na época em que o bebê se ilude em ser “sua majestade, o bebê”, em virtude de seu ideal de onipotência, quando todas as atenções lhe são dirigidas, forma-se o eu ideal, imagem do que o eu gostaria de ser a todo momento. O narcisismo do indivíduo surge deslocado em direção a esse novo ego ideal, que, como ego infantil, acha-se provido de toda perfeição. Assim como acontece sempre que a libido está envolvida, mais uma vez aqui o sujeito se mostra incapaz de renunciar a uma satisfação de que outrora desfrutou. Os filhos são, então, um prolongamento do eu ideal dos pais e, por isso, os pais tendem a depositar neles suas expectativas.

Em geral, adultos não estão dispostos a renunciar à perfeição narcísica de sua infância, mas, ao crescerem, essa perfeição é inevitavelmente perturbada pelas admoestações de terceiros e pelo despertar do próprio julgamento crítico. Como não é mais possível retê-la, procuram recuperá-la sob a forma de uma nova modalidade de ego ideal. É nesse momento que a criança recupera a imagem idealizada de si, antes associada à satisfação de todas as suas vontades, mas agora submetida à lei, às demandas sociais e à consciência moral. Assim, a constituição dessa nova imagem de si passa a ser perpassada pelo laço social e pelas relações de poder externas, compostas por determinadas normas.

Freud afirma ainda, em suas elaborações acerca da identificação, que a instância do superego, prevista a partir desse ideal de satisfação narcísica, garantirá que o sujeito olhe para si mesmo através da fantasia de que ele deveria corresponder a esse ideal de eu. Buscando responder à demanda que lhe foi endereçada ao nascer, o sujeito molda o “delírio de ser notado” ou reconhecido. Assim, quando nós nos recriminamos, estamos recriminando esse ideal que nos abandonou. “A instauração da consciência moral nada mais foi, em essência, do que a incorporação, primeiro, da crítica parental e, depois, da crítica da sociedade” (Freud, 2011 [1921], p. 114).

O processo de criação de um eu, uma identidade, faz parte do reconhecimento, pois responde diretamente a como nos vemos e como desejamos ser vistos pelo outro. Assim, o reconhecimento é um processo elíptico, pois o desejo de reconhecimento estaria relacionado com a agressividade do olhar do outro sobre o sujeito, que usa o amor para modificar, civilizar e disciplinar os corpos.

O espelho branco

O processo de reconhecimento depende do modo como imaginamos que o outro nos vê, a partir desse referente que é o Outro (Martins, 2020). Essa imagem faz parte do processo de desenvolvimento humano e tem grande influência tanto na relação que estabelecemos com o outro na relação imaginária simétrica como na concepção que temos de nós mesmos na criação do eu. Para Lacan (1998 [1949]), o processo de reconhecimento faz parte do desenvolvimento psíquico infantil, no qual a criança

constrói a sua imagem a partir de um referente, ou seja, o Outro⁶. O título deste artigo, *White male mirror*, remete ao modo como esse referente assume, na nossa cultura, a imagem do homem branco cis ocidental do Norte Global, o que significa que, ao se olhar no espelho, essa criação imaginária será levada em consideração, mesmo que o(a) outro(a) semelhante se diferencie dela.

Esse momento, no qual o *infans* se constitui enquanto imagem especular, é denominado por Lacan (1998 [1949]) de estágio do espelho, uma etapa alienante da constituição psíquica na qual ocorre a criação do eu ideal imaginário no lugar do corpo despedaçado. Nesse sentido, o sujeito, em razão de sua inserção na linguagem, não terá outra apreensão do corpo que não imaginária, ou seja, especular, pois o corpo real torna-se agora inacessível, podendo ser apreendido apenas através do reflexo do Outro, espelho plano, que reflete uma imagem virtual.

Lacan (1998 [1961]) assume a falha que tal esquema aponta em função de o sujeito não poder distinguir, de maneira clara, a posição do objeto *a*⁷ na imagem especular. O psicanalista francês reconhece que tal objeto é o objeto do desejo e que, enquanto parcial, não é apenas parte do dispositivo que imagina o corpo — cego em determinado ponto —, mas elemento que estrutura, que dá origem à sua dimensão imagética. Em outras palavras, o objeto *a* é o ponto a partir do qual o sujeito constitui os contornos opacos do desejo⁸.

Em nota de rodapé extensa, Fanon (2008 [1952]) subverte o estágio do espelho de Lacan (1998 [1949]), mostrando que “para o branco, o Outro é percebido no plano da imagem corporal, absolutamente como não-eu, isto é, o não-identificável, o não assimilável” (Fanon, 2008 [1952], p. 141). Para o autor, o branco olha para o negro e se sente agredido por não encontrar semelhança, mas, sim, uma mínima diferença que o remete para o lugar do estranho. O negro, por sua vez, acessa também o tesouro dos significantes e encontra um Outro branco como ideal a ser perseguido, imago do semelhante marcado como ideal pela história e economia. Isso acontece porque “todas as vezes que o sujeito percebe sua imagem e que ele a cumprimenta, é sempre, de alguma maneira: a unidade mental, que lhe é inerente, que é aclamada” (Fanon, 2008 [1952], p. 141). Assim, segundo ele, o eu se constituiria em uma reação à fobia do negro, que se manifesta no encontro, e tal fobia marcaria homens e mulheres, brancos e negros.

⁶ A relação entre outro e Outro, na constituição psíquica, é complexa, pois certamente são indissociáveis. Em relação ao esquema L, uma nota no livro *Escritos* diz: “O esquema evidencia que a relação dual do eu com sua projeção, a *a'* (indiferentemente, sua imagem e a do outro) cria um obstáculo ao advento do sujeito S no lugar da sua determinação significante, A. O quaternário é fundamental: ‘uma estrutura quadripartite, desde o inconsciente, é sempre exigível na construção de uma ordenação subjetiva’ (p. 786). Por quê? Por que restabelecer a relação imaginária na estrutura que a encena implica a reduplicação de seus termos: o pequeno outro é exponenciado como grande Outro e a anulação do sujeito da cadeia significante vem duplicar o eu” (Lacan, 1998, p. 919).

⁷ O objeto é o conceito que representa a negatividade na teoria da constituição psíquica lacaniana; é o representante da falta e do vazio, portanto, causa do desejo que faz o desejo se deslocar de um objeto a outro. É um resto que marca a impossibilidade de completude e que pode ser identificado com os objetos parciais em Freud.

⁸ Importante fazer uma distinção entre necessidade, demanda e desejo. A necessidade situa-se na ordem da sobrevivência, como fome, sede e segurança. A demanda pode ser satisfeita com objetos reais e, quando se dirige ao outro, é entendida como variações de pedidos de amor e reconhecimento. Entretanto, mesmo quando uma criança é atendida na sua necessidade ou na sua demanda, resta uma insatisfação que demonstra a impossibilidade de satisfação completa e permanente do sujeito. Essa “parte que falta” é o resto que faz o sujeito se movimentar. Isso, que é ao mesmo tempo constitutivo e vazio, Lacan denomina desejo.

WHITE MALE MIRROR: A CLÍNICA DO EU COLONIZADO

Um estudo rigoroso deveria, portanto, de acordo com ele, se debruçar sobre uma dupla vertente: “interpretação psicanalítica da experiência vivida do negro; interpretação psicanalítica do mito preto” (Fanon, 2008 [1952], p. 134), asserção com a qual concordamos, e acrescentamos a questão do não homem, dos não europeus e dos não burgueses. Só assim seria possível uma análise que não fosse apenas reatualização dos preconceitos e privilégios escondidos por trás da neutralidade e da universalidade.

Da parte mais negra de minha alma, através da zona de meias-tintas, me vem este desejo repentino de ser branco. Não quero ser reconhecido como negro, e sim como branco. Ora — e nisto há um reconhecimento que Hegel não descreveu — quem pode proporcioná-lo, senão a branca? Amando-me ela me prova que sou digno de um amor branco. Sou amado como um branco. Sou um branco. Seu amor abre-me o ilustre corredor que conduz à plenitude... Esposo a cultura branca, a beleza branca, a brancura branca. Nestes seios brancos que minhas mãos onipresentes acariciam, é da civilização branca, da dignidade branca que me aproprio. (Fanon, 2008 [1952], p. 69)

Na sociedade estruturalmente racista, a subjetividade alienada pelo ideal colonizado dá tons de civilizado e valorizado para o que é considerado correto, e toma o diferente como exótico, errado e subalterno. Mesmo que a sociedade seja um conjunto de famílias, podemos entender que existe aí uma influência paradoxal, visto que tanto a sociedade ganha uma estrutura patriarcal branca quanto as famílias são organizadas a partir do grupo social ou nacional ao qual pertencem. Assim, podemos entender que o racismo não faz com que o negro se inferiorize a partir de um ideal imaginário, ele é inferiorizado dia após dia no contato com a cultura racista que consente que seu corpo seja revistado, agredido, olhado, desconfiado, apalpado, mexido, alisado, insultado, abusado e discriminado.

Fanon (2008 [1952]) também fala de não se sentir reconhecido e, por isso, a necessidade de “se fazer conhecer”. Com isso, enfatiza a criação e a luta política mais do que a construção de teorias que descubram a verdade suprimida sob os nossos olhos. Se há Real,⁹ tudo o que depreendemos daí é criação. Que essa criação seja o objeto de análise — os mitos dos pretos, das mulheres, dos estrangeiros e suas consequências — e não a descrição da verdade. Se os nossos processos psíquicos são sempre colonizados pelo outro, através da identidade e da formação do eu, então, como aconselha Fanon (2008 [1952]), devemos manter uma linha de análise no sujeito e outra na política. Esta distribui lugares de poder na nossa sociedade. Se não se segue essa direção, ainda estaremos em um esforço de adaptação e à conformação com o natural, o pulsional, o sexual, o universal da branquitude no espelho e, podemos acrescentar, do machismo e dos ideais burgueses a que fomos ensinados a enxergar como únicos.

Foi possível demonstrar, até aqui, que o processo de constituição psíquica passa pela criação de uma imagem especular, na qual os limites do eu dependem da criação de quem seria esse outro, como nos lembra Said (2004). Para analisar essa subjetivação, é preciso estar ciente de que, na clínica, o processo inconsciente de

⁹ Real é o termo introduzido por Lacan, em 1953, para designar uma realidade fenomênica imanente à representação e impossível de simbolizar. Topologicamente, o conceito de Real é um dos três componentes da estrutura psíquica no nó borromeano, inseparável dos outros dois componentes, o imaginário e o simbólico.

normatização interfere nos sintomas, nos afetos, no desejo e na transferência com o analista. Para desfazermos as amarras da fixação na imagem colonizada desse espelho branco, as relações de poder do território precisam ter espaço para serem analisadas, o que pode ser feito através da clínica psicanalítica.

Possibilidades para repensar uma análise

Entendemos que, embora as guerras coloniais tenham acontecido em outros tempos, que chamamos de história, elas inverteram a percepção que temos de mundo, criando narrativas e fixando norte e sul, de acordo com Anne McClintock (2010). Essas mesmas guerras mataram e violentaram os povos originários sob o pretexto de levarem a civilização aos primatas selvagens e canibais, que seriam perigosos, como examina Maria Vyrgioti (2018). Elas também queimaram as mulheres que se recusavam ao controle e à imposição da procriação, de acordo com a pesquisa histórica de Silvia Federici (2017). As disputas perdidas no continente africano ainda geraram a escravização, que usou o povo preto como objeto, como atestam Franz Fanon (2008 [1952]), Grada Kilomba (2019) e tantos outros; ou seja, as marcas dessa História do mundo se fazem presentes nas histórias individuais, na construção estratégica da identidade e nos processos de identificação e desejo.

Ao escrever o livro *Tornar-se negro*, em 1990, a psicanalista negra brasileira Neusa Santos Souza descreve o processo ideológico envolvido na formação da identidade de raça com base em uma série de entrevistas com mulheres negras. A autora demonstra a crueldade das críticas e comparações que as entrevistadas faziam em relação a si próprias, tendo como pano de fundo o imaginário da branquitude. Essas críticas precisam ser situadas como parte do processo de colonização do eu. “Tornar-se negro” é também separar-se de ideais sociais marcados por preconceitos, estereótipos e medos. Souza afirma que “a possibilidade de construir uma identidade negra — tarefa eminentemente política — exige, como condição imprescindível, a contestação do modelo advindo das figuras primeiras — pais ou substitutos — que lhe ensinam a ser uma caricatura do branco” (Souza, 2021, p. 77). A autora continua:

[s]er negro é, além disto, tomar consciência do processo ideológico que, através de um discurso mítico acerca de si, engendra uma estrutura de desconhecimento que o aprisiona numa imagem alienada, na qual se reconhece. Ser negro é tomar posse desta consciência e criar uma nova consciência que reassegure o respeito às diferenças e que reafirme uma dignidade da lei a qualquer nível de exploração. (Souza, 1990, p. 77)

Em diálogo com Neusa Souza (2021), retomamos Oliver (2001), para quem seria necessário distinguir “posição subjetiva” de “subjetividade”, visto que, embora interconectadas, ambas se referem a dimensões distintas. A “posição subjetiva” seria determinada pela posição histórica e cultural advinda das circunstâncias e da vida do sujeito, assim como da relação que ele cria com o mundo finito das relações do seu meio e da história humana, que juntas compõem a política. A “subjetividade”, por outro lado, estaria mais ligada ao sentido de agência e responsabilidade do eu, estaria conectada às nossas experiências, mas seria capaz de ultrapassá-las em um encontro

infinito com a alteridade, que é fundamentalmente ética¹⁰. Essas posições poderiam ser aproximadas, aqui, das nossas primeiras e segundas voltas do reconhecimento.

No âmbito da clínica psicanalítica, essas relações alienantes da cultura precisam ser consideradas no processo analítico, tanto no que se refere a quem é atendido quanto a quem atende. Nessa direção, a psicanalista Lynne Layton (2006), professora no Beth Israel Deaconess Medical Center, pensa o atendimento psicanalítico a partir da crítica dos estudos culturais, políticos e feministas, inserindo o reconhecimento como conceito a ser levado em conta na técnica. Assim, partindo do pressuposto de que as identidades são sempre relacionais, defende que faz parte da psicanálise lidar com as consequências de vivermos em uma sociedade em que a cultura é perpassada por normas que servem para manter a ideologia dominante, principalmente a estrutura de poder relacionada a raça, classe, sexualidade e hierarquia de gênero. Nesse sentido, quando alguém diz “quem eu sou”, está sempre se referindo a “onde eu pertenço” (Layton, 2006).

O corpo branco representa a fantasia de completude, desenvolvimento, progresso, controle e racionalização. A autora chama de “processo normativo inconsciente” (Layton, 2006, p. 239) as consequências psicológicas da vida em uma cultura permeada de normas que servem para manter a estrutura de poder e o *status quo*. Nesse processo, o eu tende a cindir as capacidades e qualidades humanas, atribuindo, no seu lugar, marcações de classe, raça e gênero, e produzindo feridas narcísicas que organizam o desejo de pertencer a um grupo, e não a outro. O analista pode entrar em *enactments*¹¹ com o paciente quando também é inconscientemente capturado pelas mesmas normas sociais e morais que incidem sobre o paciente, gerando intervenções equivocadas, ausência de escuta ou resistências por parte do analista, com efeitos de sofrimento psíquico para o paciente. Esses *enactments* tendem a ser mais bem elaborados quando ambos desenvolvem alguma consciência das relações de poder implicadas no processo analítico.

Para a autora, essas normas culturais e as relações de poder são conflitantes e geram angústia e resistência nos pacientes. O “processo inconsciente de normatização” é uma forma de proteção do psiquismo, pois cria estabilidade em uma norma e identidade específicas. Dessa forma, o

[...] conceito de processos inconscientes de normatização demonstra de maneira particularmente útil o vínculo inextricável entre o psíquico e o social: os regimes de poder que definem as relações entre os gêneros, entre raças e classes, e entre aqueles com diferentes desejos sexuais condicionam a própria maneira como experienciamos dependência e independência, separação e individuação, afetos como a vergonha, e uma série de outros conceitos fundamentais da psicanálise

¹⁰ Estamos cientes de que, para a psicanálise lacaniana (Lacan, 1992 [1969-1970]), a relação seria inversa: a subjetividade estaria relacionada à relação de poder e à subjetivação, amparada na teoria foucaultiana (Foucault, 2005 [1975-1976]), e a posição subjetiva seria a posição inconsciente de relação com o Real e com a alteridade em nós representada pelo Outro. Entretanto, escolhemos manter essa definição neste momento para apontar como a divisão entre consequências da história e do inconsciente está em relação tanto nas teorias sociais quanto na psicanálise.

¹¹ *Enactment* é uma espécie de atuação entre analista e analisante como produto de processos para os quais não houve representação. Não é considerada uma atuação, pois não envolve repressão de conteúdo inconsciente gerando angústia, mas se refere a um processo descrito por Winnicott (1989 [1963]) como agonia gerada pela sensação de cair para sempre sem nunca ser amparado.

que normalmente não são pensados em termos sociais. (Layton, 2006, p. 243, tradução nossa)¹²

Para Layton (2006), o processo normativo inconsciente interfere na construção da identidade e, conseqüentemente, podemos pensar que os afetos, o desejo e o amor devem ser analisados no âmbito das questões políticas, pois são produzidos por dinâmicas de reconhecimento perpassadas por questões de poder. A autora argumenta que o racismo e a desigualdade econômica cindem o psiquismo, levando-o à subordinação e reforçando a posição fantasmática de dominante ou dominado. Conclui, ainda, que a construção social e o racismo, assim como o machismo e o colonialismo, interferem na capacidade de sentir do outro, o que precisa ser analisado propriamente dentro do *setting*. Para que seja possível essa forma de análise, é necessário repensar o processo de identificação a partir das incidências da relação de poder na criação imaginária do eu a partir da criação também imaginária do outro, um processo ao mesmo tempo inscrito na política e na subjetividade, como descrito por Said (2004).

Primeira volta: história, traumas e assombrações

Retomamos agora o caso clínico de Maria¹³ para pensar uma clínica que leve em consideração as voltas do reconhecimento na sua relação com o processo de identificação. Maria é uma moça negra com cerca de 27 anos. Chega ao consultório quando está atravessando um processo que descreve como depressivo. As relações amorosas frustradas, antes mesmo de começarem, constituem um dos assuntos dolorosos trabalhados em análise.

Maria reside com sua família em uma grande cidade no Sudeste do Brasil e tem acesso à cultura e às ciências humanas. Passado algum tempo de análise, revela um abuso sofrido na infância por parte de um homem da família com quem ainda mora, no mesmo terreno expandido entre as casas dos parentes. Ela nunca revelou esse fato antes, julgando proteger a família do grande desastre que, na sua fantasia, ocorreria caso os homens da família se matassem para vingar sua honra. Como consequência de seu silêncio, precisa conviver com o abusador, tomando para si o desastre cotidianamente. Em uma cena com a analista, descreve a repulsa que sentiu ao ser olhada por um homem em uma cena pública. Maria, que antes achava esse homem atraente, se sentiu ultrajada. A analista investiga os motivos do que, a princípio, parecia ser a negação de um desejo. Corta carinhosamente a analista, explicando que a namorada branca desse homem estava caminhando ao lado do rapaz, de mãos dadas, quando ele lhe dirigiu um olhar de desejo sexual; enquanto oferecia à mulher branca o lugar de relacionamento oficial, a ela estava reservado o lugar clandestino.

A divisão patriarcal entre sexualidade e compromisso matrimonial está posta nessa cena, e a analista precisa ser advertida pela paciente de que o nome “depressão” e

¹² No original: The concept of normative unconscious processes usefully demonstrates the inextricable link between the psychic and the social: the regimes of power that define relations between the genders, between the races and classes, and between those with different sexual desires condition the very way we experience dependence and independence, separation and individuation, affects such as shame, and a host of other psychoanalytic staples not usually thought of in social terms.

¹³ O nome da paciente e os elementos identificatórios foram alterados para preservar o sigilo clínico. A vinheta é utilizada com finalidade exclusivamente teórico-clínica.

histeria, dados no universal, precisam ser racializados, generificados e territorializados como “solidão da mulher negra”. A analista branca encena um *enactment* no qual fixa a paciente no lugar do universal da mulher branca. Na cena, a teoria psicanalítica é tomada como norma e equivocadamente restringe a escuta e a interpretação da experiência da paciente, reatualizando o processo inconsciente de colonização (Layton, 2006) da subjetividade. Lélia Gonzalez (1984), em seu texto *Racismo e sexismo na cultura brasileira*, mostra como essas duas formas de subalternização se entrelaçam nos modos de criação do lugar da mulher negra no Brasil. Ela, ao mesmo tempo em que é hipersexualizada no carnaval, é desvalorizada no seu trabalho como babá. Para a autora, o racismo no Brasil passa por um processo de denegação e, por isso retorna sintomaticamente como fetiche sobre os corpos das mulheres negras. Esse processo é herdeiro do trauma da escravização, contexto em que as mulheres negras eram consideradas objetos que serviam para satisfazer tanto as demandas de trabalho impostas pelo senhor quanto suas demandas sexuais.

O desejo patriarcal de colonização atinge o corpo dessa mulher enquanto ainda era criança, o que faz com que esse homem se sinta no direito de exercer sua sexualidade sem limites. A prática do abuso sexual dentro da família é recorrente no Brasil, onde o patriarcado cria a norma implícita de que os homens teriam o direito de decidir sobre o corpo e a vida das mulheres, esposas e filhas. Nesse cenário, a violação é considerada uma ofensa à honra do outro homem, pai, irmão ou marido dessa mulher. Esses homens poderiam buscar a reparação pela via da agressividade, o que, por sua vez, colocaria toda a família em risco.

Na cena exposta, Maria, além de vítima, ainda precisa tomar para si a função de proteger todos os homens da casa, funcionando como um receptáculo dos excessos emocionais que poderiam aparecer. Federici (2017) descreve essa tarefa como mais uma das expressões do trabalho reprodutivo, que consiste em, além de cuidar de todas as necessidades da família, atender às demandas de amor e regulação emocional dos homens. Às mulheres é destinado o papel de receptáculo dos excessos emotivos a serem elaborados, sendo consideradas socialmente culpadas quando algo escapa e gera desconforto ou sofrimento.

O olhar do segundo homem na rua reatualiza o lugar de ser possuída contra a sua vontade, mas também traz a presença da história de todo o país de escravização das mulheres e homens negros; a cena transporta e condensa tal passado ancestral na diferença de olhar dirigido a Maria, como mulher negra, e à mulher branca entrelaçada pela mão. A divisão se estabelece entre a excitação da sexualidade desejante e a norma da sexualidade reprodutiva para manter o nome da família. Independentemente da intenção desse homem na rua, a realidade psíquica de Maria a obriga a ver através do espelho branco o processo de colonização. No laço social, o lugar estrutural da mulher negra no Brasil é o que aparece tanto como figura quanto como fundo da cena.

Na análise da paciente, é possível identificar a escravização como trauma de grupo, que passa entre gerações, faz uma relação direta entre a memória pessoal e a histórica e recolhe mensagens enigmáticas transmitidas pelas fantasias. As marcas dessas relações de poder e dos traumas entre gerações são chamadas por Stephen Frosh (2018) de assombrações, presenças que trazem para o presente as vidas dos nossos antepassados e o que lhes aconteceu, mesmo que sintomaticamente. Segundo o autor, “cada um de nós é habitado pelo espectro da alteridade — por um conjunto de

'mensagens' que vêm de fora de nós e que são objeto de um esforço de decifração ao longo da vida" (Frosh, 2018, p. 22). Essas mensagens nos aparecem como fantasmas dos nossos antepassados mortos.

O processo de identificação de Maria e a criação de sua imagem ficcional de um eu despotencializado pelo humor depressivo acontecem em relação à suposição de um Outro detentor de poder, outro homem ou outra mulher, ambos brancos. As normas sociais do lugar da mulher negra, como imagem fixada em um preconceito herdado do passado, também estão postas. Nesse sentido, Grada Kilomba (2019), teórica portuguesa de ascendência angolana, afirma

[...] que alienação, ser-se forçada/o a identificar-se com os heróis, que aparecem como brancos, a rejeitar os inimigos, que aparecem como negros. Que decepção, ser-se forçada/o a olhar para nós mesmas/os como se estivéssemos no lugar delas/es. Que dor, estar presa/o nessa ordem colonial. Essa deveria ser nossa preocupação. Não deveríamos nos preocupar com o sujeito branco no colonialismo, mas sim com o fato de o sujeito negro ser sempre forçado a desenvolver uma relação consigo mesma/o através da presença alienante do 'outro' branco (Hall, 1996). Sempre colocado como 'Outra/o', nunca como 'Eu'. (Kilomba, 2019, p. 39)

O trauma, portanto, não é gerado somente pelo ato violento de racismo, como excesso de estímulos com os quais o sujeito não consegue lidar, mas também por repetições cotidianas em um contínuo de violência que gera um enigma referente ao passado e entre gerações, uma marca que não é possível ser elaborada. Não se trata de algo que o sujeito possa controlar, contornar ou deixar de fazer machucar. O trauma é denegado na sociedade e retorna como desmentido para o sujeito. Ele traz à tona um choque violento. Reproduz o trauma da história colonial coletiva, a separação causada pelo sentimento de ruptura com a própria imagem e com a dos seus semelhantes. Essa atemporalidade insiste e nos mantém continuamente assombrados (Frosh, 2018), presos à compulsão à repetição de traumas e excessos pulsionais que não conseguimos elaborar, seja por cindirem a construção do eu, seja por serem memórias intrusivas do passado colonial que desconhecemos, mesmo estando em nós. A maneira como uma pessoa é desprovida da confiança dos pares, é olhada, tocada, agredida, excluída, separada e subjugada pode, por fim, "inocular" no seu inconsciente a fantasia branca do que ela deveria ser.

Para Kilomba (2019) e McClintock (2010), a maneira como pensamos o processo de "descoberta" dos continentes do Sul Global, como as Américas e a África, parte da feminilização da terra que considera a ocorrência de processos de "descoberta" e "conquista" colonial. Nesse sentido, "seus corpos são explorados como continentes, suas histórias recebem novos nomes, suas línguas mudam; e, acima de tudo, elas se veem sendo moldadas por fantasias invasivas de subordinação" (Kilomba, 2019, p. 225). Essa invasão é um trabalho que podemos descrever como pontual e processual de conquista, desmatamento do que é natural, domesticação dos corpos rebeldes, nomeação das partes e designação das funções.

Apesar dessa primeira volta, que marca a subjetivação pelas estruturas de poder, o desejo insiste e, em uma segunda volta do reconhecimento (Martins, 2020), será

compreendido como resistência do sujeito à dominação, o pulsional que aparece como enigmático e coloca o sujeito diante de um paradigma sintomático.

Segunda volta: desejo e possibilidades de resistência

O desejo é um movimento psíquico que parte do sujeito dividido em direção a um objeto faltante, remetendo à cena primária da separação entre o eu e o outro, o corpo da mãe e o corpo do bebê. Essa cena é a que nos coloca na jornada da vida e impulsiona o sujeito a buscar se completar, mesmo que tal busca esteja necessariamente fadada ao fracasso parcial. A frase lacaniana “desejo do homem é o desejo do outro” (Lacan, 2005 [1962-1963], p. 195) relaciona-se com a identificação por meio do Outro, responsável por fornecer a fantasia que recobre o objeto. O desejo, portanto, relaciona-se com a identificação na medida em que esta concede ao sujeito alguma consistência imagética. No entanto, o sujeito se reconhece sem saber exatamente em que ponto da imagem se percebe. Por isso, o reconhecimento constitui uma experiência simultânea de encaixe e desencaixe diante do olhar e da palavra do outro.

Nessa noção, o íntimo não é entendido como o “eu mesmo”, mas, sim, como o outro, esse estranho que nos habita (Rose, 2004), essa alteridade radicalmente diferente que nos constitui como limite do que consideramos eu. O desejo, então, é o que nos faz desconhecidos de nós mesmos, é uma parte que insiste em furar a imagem construída.

Para Maria, esse estranho começa a se fazer presente no desejo de se deslocar, sair dessa grande cidade do sudeste e da casa da família para ir para uma cidade rememorada fantasmagoricamente e nela preservar a cultura africana. Ela cria os meios para estudar por meio de uma bolsa que lhe permite realizar estágio em um museu de cultura africana. Na nova cidade, Maria se reconhece em outros corpos racializados, frequenta rodas de dança e exposições culturais. A falta lhe permite deslocar-se.

Podemos dizer, então, que o sujeito é marcado tanto por experiências de criação de identidades sociais temporárias quanto por experiências de não identidade e de despersonalização, que se manifestam por meio das dimensões do desejo e do movimento gerado pela falta. Assim, a falta não deve ser entendida apenas como privação, mas também como manifestação da infinitude de possibilidades em nós. O desejo não se dá no sentido de satisfazer o mero consumo de objetos que produzem gozo, em uma submissão narcísica do outro ao eu; ele é a confrontação com objetos liberados de determinações finitas. Partimos agora para a terceira volta.

Terceira volta: escuta clínica do impensável

Na terceira volta, temos a criação ética como possibilidade para além do reconhecimento, encontro contingente com o outro que se faz por uma série de novas possibilidades. No testemunho, descrito por Kelly Oliver (2001), entendemos ser importante sustentar a escuta com o objetivo de acompanhar o paciente com cuidado, para que ele encontre as próprias saídas singulares. Nesse processo, Maria cria representações e encontros com sua história por meio da arte que produz para ser vista pelo Outro. Ela faz um portfólio bonito em inglês, e o usa para conseguir sua bolsa,

dominando e utilizando a língua do opressor a seu favor, como nos diz Fanon (2008 [1952]). Estuda formas de fazer arte de outras posições e com outros materiais.

A analista abre mão da teoria conhecida e segura e passa a testemunhar as descobertas singulares da paciente, situando-se de maneira mais aberta ao prisma da teoria política que permite a epidermização do universal. Voltando a Oliver, ela declara: “o diagnóstico da colonização do espaço psíquico demanda uma análise dos efeitos da opressão de perto e como esses efeitos são produzidos dentro de situações sociais particulares”¹⁴ (Oliver, 2004, p. 11, tradução nossa). Seríamos responsáveis, então, tanto pelo que existe como por dar condição para que o novo possa surgir. Além do reconhecimento, da razão consciente e do que é constitutivo dos corpos, seríamos ainda responsáveis por tomar consciência da singularidade de cada indivíduo e por ter esperança de superar a opressão, mesmo que o efeito dela em nós seja a culpa e a vergonha que não conseguimos deixar de sentir, ainda que a opressão seja consciente.

Oliver (2004) descreve que a alienação produzida pela opressão pode levar à depressão, à vergonha, à raiva e à violência, manifestações que podem ser lidas ou diagnosticadas equivocadamente como patologias individuais, servindo, assim, para justificar novas formas de opressão. Logo, a alternativa seria apostar na invenção de saídas que ainda não estão postas, na transformação das experiências e do sofrimento em agência, na individualidade, na solidariedade e no senso de comunidade. Nesse processo, existiria uma idealização necessária para a criação do novo e de novas possibilidades com potencial de resistir à dominação.

Poderíamos dizer, assim, que Maria usa a arte e a política para reconstituir a fantasia de futuro, o que lhe permite reinventar seus espelhos, seu território e seu desejo, abandonando um lugar físico e psíquico. Ela passa a apostar mais no poder da autodefinição a partir de referências negras. Em uma sociedade epistemicida, esse processo depende também da busca, na literatura, na música e na arte, das margens e dos restos desse saber combatido durante tanto tempo. Apostar em outra cidade deu a Maria uma nova comunidade de referências de outros em quem se espelhar. Para Patricia Hill Collins, “ao invés de definir o eu em oposição aos outros, a conectividade entre indivíduos permite que as mulheres negras possam ter autodefinições mais profundas e significativas” (Collins, 2019, p. 294). Nesse momento, ela interrompe a análise no Sudeste para procurar alguém que a escute desde este novo lugar.

Conclusão

A partir do percurso realizado neste artigo, é possível afirmar que a constituição do eu não pode ser compreendida como um processo neutro, puramente intrapsíquico ou separado da história. Ele se constitui a partir desse referente que chamamos de espelho branco europeu, ou *white male mirror*, que, no processo de colonialidade, nos insere na teia da relação de poder do mundo. Isso não significa que somos condenados ou determinados a sermos fixados no lugar de reconhecimento do que esperam de nós, mas que a subjetivação leva em consideração esse referencial. Se, como mostrou Edward Said (2024), o Ocidente produziu o Oriente como imagem de alteridade,

¹⁴ No original: Diagnosing the colonization of psychic space demands a close analysis of the effects of oppression and how those affects are produced within particular social situations.

exotismo e inferioridade, a psicanálise precisa interrogar os modos pelos quais essa produção colonial do Outro participa também da formação das imagens nas quais o sujeito se reconhece. O espelho no qual o eu se constitui não é vazio nem universal: é atravessado por discursos, fantasias e hierarquias que definem quem pode ocupar o lugar do humano, do desejável, do civilizado e do legítimo.

Nesse sentido, a contribuição de Said permite deslocar a teoria da identificação para além de uma leitura abstrata da relação entre eu e outro. A identidade, como ele indica em sua leitura de Freud, não nasce de uma origem pura ou indivisa, mas de uma dinâmica dialética na relação com aquilo que foi situado como exterior, estrangeiro ou não europeu. Essa operação de reconhecimento interessa diretamente à clínica, pois permite compreender que os conflitos familiares ou as fantasias individuais são perpassados por relações de poder advindas de marcas históricas, que consequentemente distribuem lugares de pertencimento, exclusão e reconhecimento.

Retomar Said, ao final deste percurso, permite reafirmar que a tarefa da psicanálise não é adaptar o sujeito às ficções dominantes de unidade, normalidade ou universalidade, mas abrir espaço para que o além do reconhecimento interroge essas ficções fixadas. Se o colonialismo produziu o outro para dominá-lo, uma clínica crítica deve criar condições para que o sujeito possa se separar das imagens que o aprisionam e inventar novos modos de se reconhecer, desejar e existir. Assim, análise do caso a partir das três voltas do reconhecimento permite que a psicanálise se mantenha viva, se deixando afetar pelas feridas históricas do mundo e pelas formas singulares de resistência que emergem na experiência clínica.

Referências bibliográficas

- Collins, P. H. (2019). Pensamento feminista negro: O poder da autodefinição. In H. B. de Hollanda (Org.), *Pensamento feminista: Conceitos fundamentais*. Bazar do Tempo.
- Fanon, F. (2008). *Pele negra, máscaras brancas* (R. da Silveira, Trad.). EDUFBA. (Obra original publicada em 1952)
- Federici, S. (2017). *Calibã e a bruxa: Mulheres, corpo e acumulação primitiva* (Coletivo Sycorax, Trad.). Elefante.
- Foucault, M. (2005). *Em defesa da sociedade: Curso no Collège de France (1975-1976)* (4. ed.). Martins Fontes. (Obra original publicada em 1975-1976)
- Freud, S. (1996). Psicologia das massas e análise do eu. In *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (Vol. 28). Imago. (Obra original publicada em 1921)
- Freud, S. (2018). Moisés e o monoteísmo: Três ensaios. In *Obras completas* (Vol. 19) (P. C. Souza, Trad.). Companhia das Letras. (Obra original publicada em 1939)
- Frosh, S. (2018). *Assombrações: Psicanálise e transmissões fantasmagóricas*. Benjamin.
- Gonzalez, L. (1984). Racismo e sexismo na cultura brasileira. *Revista Ciências Sociais Hoje*, Anpocs, 223–244.

- Kilomba, G. (2019). *Memórias da plantação: Episódios de racismo cotidiano* (J. Oliveira, Trad.). Cobogó.
- Lacan, J. (1996). *Seminário 1: Os escritos técnicos de Freud*. (B. Milan, Trad.). Jorge Zahar. (Obra original publicada em 1953-1954)
- Lacan, J. (2005). *Seminário Livro 10: A Angústia*. (V. Ribeiro, trad.). Jorge Zahar. (Obra original publicada em 1962-1963)
- Lacan, J. (1992). *Seminário 17: O avesso da psicanálise*. (A. Roitman, Trad.; A. Quinet, Consult.). Jorge Zahar. (Obra original publicada em 1969-1970)
- Lacan, J. (1998). *Escritos*. Jorge Zahar.
- Lacan, J. (1998). O estágio do espelho como formador da função do eu tal como nos é revelada na experiência psicanalítica. In *Escritos*. Jorge Zahar. (Obra original publicada em 1949)
- Lacan, J. (1998). Observação sobre o relatório de Daniel Lagache: "Psicanálise e estrutura da personalidade". In *Escritos*. Jorge Zahar. (Obra original publicada em 1961)
- Layton, L. (2006). Racial identities, racial enactments, and normative unconscious processes. *Psychoanalytic Quarterly*, 75(1), 237–269.
- Martins, A. S. (2020). *As voltas do reconhecimento na clínica e política da psicanálise* [Tese de Doutorado, Universidade de São Paulo].
- McClintock, A. (2010). *Couro imperial: Raça, gênero e sexualidade no embate colonial* (P. Dentzien, Trad.). Unicamp.
- Oliver, K. (2001). *Witnessing: Beyond recognition*. University of Minnesota Press.
- Oliver, K. (2004). *The colonization of psychic space: A psychoanalytic social theory of oppression*. University of Minnesota Press.
- Pavón-Cuellar, D. (2024). *Psicoanálisis y colonialidad: Hacia una inflexión anticolonial de la herencia freudiana*. Fontamara.
- Rose, J. (2004). Resposta a Edward W. Said. In E. W. Said. *Freud e os não-europeus* (A. Clemesha, Trad.). Boitempo.
- Said, E. W. (2004). *Freud e os não-europeus* (A. Clemesha, Trad.). Boitempo.
- Said, E. W. (2007). *Orientalismo: O Oriente como invenção do Ocidente* (R. Eichenberg, Trad.). Companhia das Letras.
- Souza, N. S. (2021). *Tornar-se negro*. Jorge Zahar.
- Vyrgioti, M. (2018). *The cannibal trope: A psychosocial critique of psychoanalysis colonial fantasies* [Doctoral thesis, Birkbeck, University of London].
- Winnicott, D. W. (1989). Fear of breakdown. In *Psycho-analytic explorations*. Harvard University. (Obra original publicada em 1963)

De muitos, um: paixões fascistas, alterocídio e o (des)empoderamento do zé-ninguém

Aléxia Bretas¹

Resumo: O que leva as massas a aderir ao ódio programático pelo outro, em suas múltiplas formas? Qual o apelo exercido por regimes autoritários junto ao cidadão comum? Quais condições tornam possível o florescimento de paixões fascistas no âmago mesmo de sociedades democráticas? Essas são algumas das questões irradiadoras que compõem o fio condutor deste artigo. Com base em um enquadramento oferecido por Judith Butler em seu esforço de desvendar os modos de operação de movimentos alterocidas abrigados pelo guarda-chuva antigênero, busca-se estabelecer interlocuções críticas entre Wilhelm Reich, Theodor W. Adorno, Michel Foucault e Vladimir Safatle. Disso resulta o reconhecimento do papel central desempenhado pela alienação e pelo ódio às diferenças como estratégia de combate a ansiedades e medos propositalmente projetados em indivíduos e grupos dissidentes investidos de um poder fantasmagórico de destruição.

Palavras-chave: Judith Butler; Paixões fascistas; Movimentos antigênero; Alterocídio; *Pluribus*.

OF MANY, ONE: FASCIST PASSIONS, ALTERCIDE, AND THE (DIS)EMPOWERMENT OF THE LITTLE MAN

Abstract: What leads the masses to embrace programmatic hatred of the other, in its multiple forms? What appeal do authoritarian regimes exert on the average citizen? What conditions make it possible for fascist passions to flourish even within democratic societies? These are some of the radiating questions that form the guiding thread of this article. Based on a framework offered by Judith Butler in her effort to unravel the modes of operation of alterocidal movements sheltered under the anti-gender umbrella, this article seeks to establish critical dialogues between Wilhelm Reich, Theodor W. Adorno, Michel Foucault, and Vladimir Safatle. This results in the recognition of the central role played by alienation and hatred of differences as a strategy to combat anxieties and fears purposefully projected onto dissident individuals and groups invested with a phantasmagorical power of destruction.

Keywords: Judith Butler; Fascist passions; Anti-gender movements; Alterocide; *Pluribus*

¹ Professora adjunta da Universidade Federal do ABC, onde leciona nos cursos de Filosofia e no Bacharelado em Ciências e Humanidades. Mestre e doutora em Filosofia pela USP (2010), pós-doutora em Teoria Literária pela Unicamp (2014). Realizou estágios de pesquisa na Freie Universität Berlin (2009) e na Université Paris 8 (2013). É autora dos livros *A constelação do sonho em Walter Benjamin* (Humanitas/Fapesp, 2008), *Do romance de artista à permanência da arte* (Annablume/Fapesp, 2013), *Fantasmagorias da modernidade* (Ed. Unifesp, 2017) e *Aquém do homem* (EdUFABC, 2022). Membro da Rede Nexos: Teoria Crítica e pesquisa interdisciplinar, do grupo Extimidades: Teoria Crítica desde o Sul global, e do Board of Directors da International Herbert Marcuse Society. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-5447-0003>. E-mail: alexia.bretas@ufabc.edu.br.

Introdução

Pluribus unum”.² A expressão latina significa, literalmente, “de muitos, um” e foi incorporada em 1782 ao grande selo dos Estados Unidos e, portanto, à própria identidade cultural da jovem nação recém-unificada. Performativamente, ela cumpre a função de divisa e, ao mesmo tempo, programa político ao traduzir o movimento de integração das 13 colônias inglesas em uma única entidade nacional. De modo bastante significativo, a fórmula lapidar oferece o pretexto para o título da série de *streaming Pluribus*, lançada pela Apple TV em 2025. Seu argumento central pode ser resumido nos seguintes termos: uma inteligência superior de origem alienígena precipita, por meio de um vírus que age no sistema nervoso das pessoas, a cabal dissolução de toda e qualquer singularidade individual de pensamento, linguagem e ação em uma espécie de mente coletiva gerida por extraterrestres. De uma perspectiva filosófica, a série pode ser assistida como fabulação crítica de um estado de coisas unidimensional em que uma ordem social totalizante é estabelecida no planeta por meio da supressão heterônoma de toda diferença, negatividade e alteridade, expropriadas, de um só golpe, das ideias e formas de vida de uma humanidade sonâmbula, homogênea e planificada, inteiramente alienada de si mesma.

Ainda no contexto ficcional da série, apenas 13 pessoas em todo o mundo permanecem imunes à contaminação pelo vírus alienígena. Formam, por isso, aquilo que Theodor W. Adorno talvez pudesse chamar de constelação do “não idêntico” — um conjunto heterogêneo de “restos” recalcitrantes que resistem a serem subsumidos em um mundo totalmente administrado. Eles não dispõem de exércitos, nem articulam uma ideologia coesa de dissidência ou luta política; mesmo assim, perturbam a superinteligência exatamente por serem, até certo ponto, insubmissos, incompreensíveis e inassimiláveis. Se a crítica de *Pluribus* associou a representação de uma forma de governamentalidade fantasmagórica produzida por uma inteligência artificial superpoderosa, ela também faculta aproximações não menos inquietantes com o *modus operandi* unificador, alienante e alterocida dos fascismos contemporâneos — sejam eles situados no século XX ou no século XXI.

Paixões fascistas

Precisamos formar alianças, não apenas contra aqueles que praticam violência nas ruas, mas também contra os Estados e as instituições religiosas que tentam impedir o ensino de gênero nas escolas, acabar com a educação sexual, restringir as imagens que podemos ver em instituições artísticas e retirar das bibliotecas livros que mostram às crianças a diversidade de formas de viver e amar no mundo. Este é um movimento muito mais amplo, que faz parte de uma nova forma de autoritarismo. Todos nós estamos sujeitos às paixões

² A origem da expressão é atribuída ao poema *Moretum*, do jovem Virgílio, e descreve a narrativa de um fazendeiro que se levanta pela manhã e prepara a própria refeição, cuja massa é feita de pão chato, sem fermento, sobre o qual são espalhados queijo seco, alho, azeite e ervas diversas. Em português: “Então, mói tudo com os sucos misturados // e gira a mão. Aos poucos, cada planta perde // as próprias forças, e u’a só cor se faz de muitas — // nem toda verde, pois se opõem as brancas partes; // nem toda branca, pois as ervas a matizam”. Tradução: Márcio Meirelles Gouvêa Júnior. Do original em latim: “*alia, tum pariter mixto terit omnia suco. // it manus in gyrum: paulatim singula uires // deperdunt proprias, color est e pluribus unus, // nec totus uiridis, quia lactea frusta repugnant, // nec de lacte nitens, quia tot uariatur ab herbis*” (Virgil, 2001).

fascistas do ódio e da exclusão, e devemos nos unir em grandes e difíceis alianças para combater isso. (Judith Butler, "Judith Butler on the anti-gender ideology movement")

A advertência vem da filósofa estadunidense Judith Butler, professora de Teoria Crítica na Universidade de Berkeley, pesquisadora e ativista *queer*, além de intelectual pública perseguida e atacada como criadora da "ideologia de gênero".³ Sua fala indica a preocupação, se não com o retorno intempestivo do fascismo ou com a repaginação do termo adaptado ao século XXI, ao menos, com a recorrência de condições materiais, afetivas e psíquicas que teriam tornado possíveis acontecimentos terríveis como Auschwitz, mas também, mais recentemente, os campos de concentração para homossexuais na Chechênia e o genocídio em Gaza. Diante de questões candentes sobre como o movimento antigênero se apropria de paixões especificamente fascistas e sobre como ele se relaciona com novas formas de autoritarismo ou está inserido nelas, a autora é enfática:

Entendo que as paixões fascistas podem assumir muitas formas, mas certamente uma delas é o desejo de privar as pessoas de seus direitos — seus direitos de cidadania, direitos de pertencimento, direitos de autodeterminação. Se temos a expulsão de migrantes sob a alegação de que não pertencem a um certo Estado-nação, se temos a privação do direito das pessoas trans de determinar seu próprio sexo, se temos a supressão do direito das mulheres à autodeterminação, incluindo a autonomia corporal, então estamos testemunhando uma série de ações de privação de direitos, nem todas eliminacionistas, mas algumas que acredito que possam muito bem ser. Na Flórida, ouvimos especialistas dizerem que as pessoas trans 'deveriam ser exterminadas da face da Terra'. Entre os evangélicos e católicos de direita no Brasil, ouvimos que o gênero é um demônio que 'deve ser expulso da terra'. (Butler, 2026)

Atenta à tendência em marcha de culpabilizar indivíduos dissidentes da norma e/ou coletividades politicamente minoritárias pelos riscos e catástrofes, presentes e futuras, a se abaterem sobre as vidas e as famílias das "pessoas comuns", Butler é incisiva:

É claro que existem razões para as pessoas sentirem um medo fundamental em relação ao futuro e à forma como irão ganhar a vida. Todos nós temos esses medos hoje em dia. Todos nós tememos uma catástrofe ecológica, e temos muitas outras coisas que nos assustam. Será que a guerra algum dia vai acabar? Será que o neoliberalismo vai destruir todos os nossos serviços públicos e sociais? Será que algum de nós nos livraremos das dívidas ou da possibilidade de criminalização? É muito fácil e rápido dizer que são os acadêmicos que falam sobre raça ou gênero, ou que são as políticas antidiscriminatórias que proíbem a segregação com base em raça, religião, gênero ou sexualidade que estão destruindo nossa comunidade. (Butler, 2026)

³ Para saber mais sobre a origem e os desdobramentos do sintagma, ver Santos (2025).

Insuflados por um certo *páthos* “purificador” contra a disseminação de um vírus alegadamente tão letal quanto o do ebola ou da covid-19, grupos antidemocráticos, nacionais e internacionais, dispostos a “fazer a América grande outra vez” (MAGA) ou a promover a distopia de um “Brasil acima de tudo”, podem, sim, ser considerados autoritários ou mesmo inflamados por paixões fascistas. Isso porque se alimentam de um certo mito fundador construído por discursos de ódio, perseguição, violência e extermínio de indivíduos e coletividades “outrificadas” — ou seja, reconhecidas e representadas apenas na condição de outro subalterno — historicamente mais afetados pela indução programática de sua condição precária. Ora, mas afinal qual é a relação entre a emergência das chamadas paixões fascistas e o fortalecimento de políticas autoritárias e alterocidas em todo o mundo? Autores como Wilhelm Reich, Theodor W. Adorno, Michel Foucault, Vladimir Safatle e, claro, Judith Butler, nos ajudam a descobrir e a desfazer os laços que irmanam personalidades históricas como Benito Mussolini e Adolf Hitler, mas também versões contemporâneas como Donald Trump e os Bolsonaro, por exemplo.

Integração negativa

Para combater os efeitos — tanto psíquicos, quanto sociais — desencadeados pelas paixões fascistas, é necessário, antes de tudo, entender o que o fascismo não é. Ele não é um simples partido entre outros; não é uma ideologia vinculada a certa nacionalidade ou grupo social; não é nem mesmo uma ideia política. Wilhelm Reich foi um dos pioneiros a compreender o cerne da mentalidade fascista como profundamente enraizada na *psique* do homem comum. Em *Psicologia de massas do fascismo*, publicado na Dinamarca, em setembro de 1933, Reich afirma sem rodeios: “As minhas experiências em análise do caráter convenceram-me de que não existe um único indivíduo que não seja portador, na sua estrutura, de elementos do pensamento e do sentimento fascistas. O fascismo como movimento político distingue-se de outros partidos reacionários pelo fato de *ser sustentado e defendido por massas humanas*” (Reich, 2001, p. XVIII).

Ciente do fato, o autor se vale de uma longa prática terapêutica para desvendar alguns de seus aspectos principais, radicados no interior mesmo do caráter humano. À luz de sua *Análise do caráter*, Reich distingue três níveis ou camadas diferentes que compõem a estrutura biopsíquica do indivíduo, atuando como repositórios para seu desenvolvimento social. O primeiro deles seria o nível superficial da personalidade, em que o homem médio se apresenta como comedido, atencioso, compassivo e responsável; o terceiro nível seria o cerne biológico profundo, no qual, sob condições favoráveis, o indivíduo é racional, honesto, trabalhador e amoroso; entre um e outro, no entanto, interpõe-se a mediação do segundo nível, constituído por pulsões cruéis, sádicas, lascivas, sanguinárias e invejosas que compõem o inconsciente freudiano a partir dos “impulsos secundários”, isto é, conteúdos reprimidos pelo próprio funcionamento da economia sexual. “É esta infeliz estruturação que é responsável pelo fato de que qualquer impulso natural, social ou libidinal, proveniente do cerne biológico,

seja forçado a atravessar o nível das pulsões secundárias perversas, que o distorcem, sempre que pretenda passar à ação. Esta distorção transforma a natureza originalmente social dos impulsos naturais em perversidade e, deste modo, leva à inibição de todas as manifestações autênticas de vida” (Reich, 2001, p. XVI).

Ao transportar a estrutura psíquica dos indivíduos para a esfera social e política, Reich identifica certa correspondência entre cada um dos níveis estruturais da psique e sua contraparte em agrupamentos ideológicos da sociedade. Nesse sentido, o fascismo não seria representado, em sua essência, nem pelo nível superficial nem pelo nível mais profundo, mas, sim, pela camada intermediária dos impulsos secundários. Movido por paixões sádicas e ressentidas, ele ganha corpo e voz como expressão politicamente organizada da estrutura de caráter do homem médio oprimido pela civilização autoritária da máquina e sua maneira de encarar a vida. Disso resulta que a conduta fascista não é característica apenas de determinados países ou povos, como os alemães, os italianos ou os japoneses, mas tão somente uma espécie de somatório de todas as reações irracionais do indivíduo comum, orgasticamente impotente. “A mentalidade fascista é a mentalidade de zé-ninguém, que é subjugado, sedento de autoridade e, ao mesmo tempo, revoltado” (Reich, 2001, p. XIX). Sua revolta é originada pelo medo da verdade, que distorce uma emoção potencialmente revolucionária até se transformar em ilusão e fantasmagoria.

Portanto, sob a forma das paixões fascistas, a civilização autoritária colhe do zé-ninguém reprimido nada mais do que foi semeado nas massas subjugadas por séculos de misticismo, militarismo e automatismo. Daí o autor reconhecer serem inoperantes todas e quaisquer formas de luta antifascista que não sejam travadas dentro dos próprios indivíduos ou no interior das instituições sociais que o geram diariamente. “De tudo isto se conclui que é tão impossível superar a peste fascista com as medidas sociais adotadas nos últimos trezentos anos como enfiar um elefante numa toca de raposa” (Reich, 2001, p. XXXII).

Apesar de os aspectos psicológicos desempenharem um papel determinante na configuração da mentalidade fascista, eles não operam isoladamente. Aliás, essa é a perspectiva trazida por Theodor W. Adorno em seus estudos sobre psicologia social e psicanálise. Com base em uma leitura crítica de *Psicologia das multidões*, de Gustave Le Bon, e *Psicologia de grupo e análise do eu*, de Sigmund Freud, o filósofo postula em *Teoria freudiana e o padrão da propaganda fascista*, de 1951: “Disposições psicológicas, na verdade, não causam o fascismo; em vez disso, o fascismo define uma área psicológica que pode ser explorada de forma bem-sucedida pelas forças que o promovem por razões de interesse próprio completamente não psicológicas” (Adorno, 2015, p. 286). Contra interpretações ingênuas que atribuem o comportamento das multidões à simples “irracionalidade natural das massas”, a argumentação adorniana chama atenção para outra faceta do processo pelo qual uma parte da herança arcaica do sujeito é despertada: a administração estritamente racional do que se refere como “hipnose socializada” gerida por técnicas calculadas de manipulação mediadas por discursos homogeneizantes inflamados por paixões fascistas.

Tais paixões vêm à tona como sintoma de um novo sofrimento psíquico gerado em uma era que, “por razões socioeconômicas, testemunha o declínio do indivíduo e seu

consequente enfraquecimento” (Adorno, 2015, p. 157). Por meio da identificação com o líder, o indivíduo fragilizado obtém um ganho narcísico fomentado por um duplo desejo de caráter sadomasoquista: submeter-se à autoridade e ser ele mesmo tal autoridade. Para isso, a figura do líder é construída de acordo com o ideal do “pequeno grande homem” ou, como Adorno se refere a Hitler, uma mescla ambivalente de King Kong e barbeiro suburbano. “O líder pode adivinhar as demandas e necessidades psicológicas daqueles suscetíveis à sua propaganda, porque os reflete psicologicamente e deles se distingue por uma capacidade de exprimir, sem inibições, o que é latente neles, e não por qualquer superioridade intrínseca” (Adorno, 2015, p. 181).

Para lidar com tais ambiguidades internas sem comprometer o *páthos* de unidade que dá liga e fortalece a coesão entre os adeptos do grupo, a estratégia adotada por fascistas envolve a fundação de uma dicotomia bastante rígida entre o *in-group* amado e o *out-group* rejeitado. O recurso a tal dispositivo se revela fundamental para canalizar a pulsão destrutiva dos indivíduos para elementos extrínsecos à mesma facção. Desse modo, apenas por pertencer ao *in-group*, o seguidor acredita ser melhor, superior e mais puro do que os “outros” excluídos e rechaçados por aquilo a que Adorno se refere como “integração negativa”. O resultado mais imediato dessa operação táctica é a concentração e o desvio dos impulsos hostis para o *out-group*, com a consequente eliminação da intolerância e da autoconsciência crítica dirigidas aos próprios pares. Assim, mediante um certo “truque de identidade” concebido para favorecer a percepção de diferença em relação aos ejetados para o lado de fora, o filósofo frankfurtiano alude tanto ao “igualitarismo repressivo” quanto à “humilhação geral” aos estranhos e/ou diferentes como componentes utilizados massivamente pela propaganda de orientação fascista.

Mas do ponto de vista psíquico, quais seriam as chances de alguém aderir aos clamores pela formação de tais “hordas fraternas” às custas da inferiorização e da desumanização de alteridades subalternizadas? Adorno, por sinal, já havia se lançado à pesquisa empírica que buscou justamente rastrear as características de índole e caráter que sinalizariam uma maior ou menor propensão de um dado indivíduo vir a introjetar discursos fascistas. Em seus *Estudos sobre a personalidade autoritária*, o teórico-crítico se daria, inclusive, ao trabalho de elaborar o que designou por “Escala F” — uma espécie de régua ou medidor criado para aferir disposições fascistas latentes em pessoas que, não necessariamente, se identificam com esta orientação político-partidária.

Entre os nove atributos elencados por essa lista estão: a) convencionalismo, com grande aderência a valores naturalizados como “normais” ou “de classe média”; b) submissão autoritária, com postura subalterna, acrítica e “fechada” com figuras e narrativas idealizadas pelo *ingroup*; c) agressão autoritária, com inclinação a vigiar e punir potenciais violadores(as) dos valores e costumes convencionais; d) anti-intracepção, com a rejeição a tudo o que é subjetivo, compassivo e negativo; e) superstição e estereotipia, com uso abundante de fórmulas prontas, bordões e clichês; além da propensão a seguir crenças carregadas de forte sentido místico, espiritual e/ou religioso; f) poder e dureza como virtudes valorizadas e constantemente (re)iteradas à luz de intensa remissão aos binômios forte-fraco; dominação-submissão; líder-seguidor,

e assim por diante; g) cinismo e destrutividade, com desdém e hostilidade generalizados como signo de um profundo desprezo pelo humano e seus direitos; h) projetividade, com tendência a acreditar que coisas absurdas e tresloucadas ocorrem de fato, com base em notícias falsas e pseudoteorias de teor “conspiratório”; i) sexo, como fixação exagerada por tais “eventos”.

Além da obsessão por sexo, dentro e fora da norma, outro elemento crucial para o entendimento do vínculo que explica a entrega dos indivíduos aos comandos de um líder poderoso e viril é a natureza irredutivelmente libidinal de sua relação com as massas. “Hitler, aliás, estava bem consciente da fonte libidinal da formação de massa por rendição quando atribuiu características especificamente femininas, passivas, aos participantes de seus encontros, e assim também apontou para o papel da homossexualidade inconsciente na psicologia de massa” (Adorno, 2015, p. 160). Reportando-se a indicações freudianas, Adorno aponta que o amor pelas mulheres tende a romper os elos grupais de raça, classe e nação, sendo, nesse caso, muito mais compatível o amor homossexual, com o estabelecimento de uma fronteira bastante fluida entre homossexualidade aberta e recalcada.

Como não levar uma vida fascista

Não por acaso, Michel Foucault se volta para os perigos desencadeados por uma identificação amorosa e narcísica com o líder, buscando contribuir para o combate a paixões e tendências fascistas persistentes mesmo em sociedades democráticas, já na segunda metade do século XX. Com esse intuito, no “Prefácio” da edição norte-americana de *Anti-Édipo*, de Deleuze e Gattari, Foucault alude a uma certa arte de viver uma vida não fascista. Por meio do enfrentamento estratégico de três de seus principais adversários, o filósofo acredita confrontar, de uma só vez, os “ascetas políticos”, também chamados de “burocratas da revolução”; os “técnicos do desejo”, como são designados os psicanalistas e os semiólogos; e o maior deles, o fascismo. Esse último se refere não apenas a figuras históricas como Hitler e Mussolini, mas, sobretudo, ao “fascismo que está em todos nós, que assombra nossos espíritos e nossas condutas cotidianas, o fascismo que nos faz amar o poder, desejar esta coisa mesma que nos domina e nos explora” (Foucault, 1983, p. xiii).

Ciente de sua infiltração virulenta por entre as dobras do corpo e os desvãos da alma (*psique*), ele indaga: “como desembaraçar nossos discursos e nossos atos, nossos corações e nossos prazeres do fascismo?” (Foucault, 1983, p. xiii). Contra suas mais diversas formas de manifestação, já estabelecidas ou em vias de ser, o intelectual francês se permite, inclusive, ensaiar alguns princípios para erradicar seus prenúncios na vida cotidiana. Três deles merecem destaque: “Libere a ação política de toda forma de paranoia unitária e totalizante”; “Faça crescer a ação, o pensamento e os desejos por proliferação, justaposição e disjunção, antes que por submissão e hierarquização piramidal”; e finalmente, mas não menos importante: “não se apaixone pelo poder” (Foucault, 1983, p. xiv).

DE MUITOS, UM: PAIXÕES FASCISTAS, ALTEROCÍDIO E O (DES)EMPODERAMENTO DO ZÉ-NINGUÉM

Leitor crítico de Adorno e Foucault, Vladimir Safatle irá se empenhar em dissuadir hipóteses parciais e/ou equivocadas que tentam compreender as manifestações contemporâneas do fascismo exclusivamente pela chave da regressão arcaica acionada pelo desejo de reconstrução de vínculos orgânicos perdidos com o advento de uma modernização globalizada, cosmopolita e alienante. Ao contrário, o filósofo percebe o fascismo como expressão de potencialidades, contradições e violências produzidas pela própria marcha do progresso. Nesse sentido, pode-se dizer que o ímpeto destruidor de ruptura total com a ordem estabelecida acaba por promover uma certa sensação de liberdade, não raro, induzida por uma espécie de carnavalização da revolta contra constrangimentos econômicos, sociais e até morais.

Mas essa liberdade se transforma em liberação de violência por aqueles que já não aguentam mais ser violentados. O carnaval não é a reversão da ordem, mas a conjugação entre a ordem e a desordem. É a desordem com a fantasia da ordem. É o governo forte que permite esfolar refugiado, atirar em comunista, falar para uma mulher 'eu só não te estupro porque você não merece', brutalizar toda e qualquer relação social. Esse vai ser sempre um dos piores efeitos de um governo fascista: criar uma sociedade à sua imagem e semelhança. Como lembra Freud, não são exatamente os povos que criam seus governos, mas os governos que criam seus povos. (Safatle, 2018)

Atento ao fenômeno de "degradação terrorista" pelo qual um desejo coletivo de libertação se converte na mais brutal das servidões, o autor destaca o paradoxo de seus adeptos se insurgirem contra autoridades e instituições constituídas, ansiando, ao mesmo tempo, pela mão forte de um líder ambivalente, tão despótico quanto bufo.

Expressa uma liderança que parece estar acima da lei, que parece poder falar o que quiser sem culpa, expor os seus piores sentimentos sem preocupação alguma com os efeitos, demonstrar desejos mais baixos de violência como expressão de maior liberdade conquistada. Por isso é necessário que esses líderes sejam cômicos, uma mistura de militar e palhaço de circo. Porque só assim, através dessa ironização, essas proposições podem circular com baixa fricção. Afinal, não é para levar a sério tudo o que eles dizem. Mas quem sabe o que se deve levar, então, exatamente a sério? O que é real e o que é apenas uma bravata? Ninguém sabe a não ser eles mesmos. Isso se chama misturar ordem e desordem, lei e anomia. Isso é fascismo. (Safatle, 2018)

Por fim, Safatle destaca quatro de seus aspectos principais. Segundo ele, o fascismo se caracteriza pelo culto à violência; pela ressurreição de um Estado-nação paranoico; pela deposição da força popular em prol de uma liderança fora da lei; e pela absoluta insensibilidade em relação à condição precária de grupos vulneráveis historicamente marcados pelas opressões entrelaçadas de gênero, raça e classe.

De um, muitos

O último item, por sinal, explica a relação indelével entre a efervescência de afetos extremos e o recrudescimento de discursos fóbicos contra coletividades situadas “aquém do homem” (Bretas, 2022, p. 15) como aquela representada por pessoas LGBTQIAPN+. Nesse sentido, logo na “Introdução” de *Quem tem medo do gênero?*, Judith Butler desvenda a lógica dos movimentos caracterizados como “familistas” e/ou “antigênero” a partir da relação nefasta estabelecida entre discursos misóginos, racistas e capacitistas, a escalada de governos autoritários e o incentivo a coalizões formadas pela força do ódio às diferenças.

Como um projeto que bloqueia o tipo de pensamento crítico que contesta o *status quo* heteronormativo, o movimento antigênero é uma forma politicamente importante do anti-intelectualismo, que combate o pensamento como um perigo para a sociedade — solo fértil para a horrenda colaboração entre paixões fascistas e regimes autoritários. (Butler, 2024, p. 28)

Como a caça às bruxas e o desejo de destruição dirigidos contra a pessoa da própria filósofa confirmam, o combate a ideias críticas, a desvalorização do conhecimento produzido nas universidades e a redução ou mesmo a falta de incentivo à educação emancipatória andam de par com a ascensão do pensamento único e com a tentativa de subsumir supostos focos de sublevação — reais ou imaginários — em um mesmo todo invulnerável depurado de nuances, dissensos ou contradições internas. Esse bloco monolítico e refratário a elementos estranhos se organiza justamente a partir da eliminação sistemática de todos e quaisquer vestígios de alteridade no interior do grande corpo social, conforme o argumento da série *Pluribus* tão dramaticamente alegoriza.

Além de indicar razões pelas quais artistas, intelectuais e grupos contra-hegemônicos têm sido alvo prioritário de ações conjuntas de neutralização, censura e cancelamento programáticos, Butler chama atenção para o caráter fantasmagórico de estratégias de fabricação de “unanimidades burras”⁴ alimentadas por ansiedades e medos de destruição iminente — sobre os quais se apoiam os imperativos sensacionalistas de dissolução da pluralidade em um único todo homogêneo.

O deslocamento desse medo de destruição de suas condições de produção identificáveis — desastre climático, racismo epistêmico, capitalismo, poderes carcerários, extrativismo, formas sociais e estatais patriarcais — resulta na produção de figuras ou fantasmas ‘culturais’ investidos do poder para destruir a Terra e as estruturas fundamentais das sociedades humanas. (Butler, 2024, p. 257)

Na ficção, assim como na vida real, os teores identificados como estranhos, divergentes do padrão e ameaçadores da ordem são projetados para fora do grupo de

⁴ A relação entre unanimidade e “burrice” foi proposta por Nelson Rodrigues ao afirmar: “Toda unanimidade é burra. Quem pensa com a unanimidade não precisa pensar” (Rodrigues, 1997, p. 171).

pertença, seja em inimigos imaginários, seja em entidades excluídas ou alienadas do mundo da normalidade humana — que, em *Pluribus*, assumem a forma máxima de estranhamento, isto é, aquela que emana de uma superpoderosa e potencialmente destruidora inteligência alienígena.

Apesar de reconhecer a centralidade das paixões fascistas nessa dinâmica de apagamento de alteridades disruptivas, a autora de *Quem tem medo do gênero?* distingue explicitamente o fascismo histórico dos diversos autoritarismos contemporâneos.

Parece claro que as paixões ou tendências políticas fascistas são aquelas que procuram despojar as pessoas dos direitos básicos necessários para que vivam, e que fazem isso sem levar em consideração a provável morte dessas pessoas — seja porque o fascismo é um modo eficaz de aniquilar essas vidas, seja porque estabelece que elas são dispensáveis. Em contrapartida, o autoritarismo é geralmente entendido como uma forma de poder estatal, porém, autocratas emergem de dentro dos regimes democráticos, sendo eleitos exatamente por alimentarem paixões fascistas, aumentando o medo da destruição do clima, do ambiente, dos sindicatos e das perspectivas de segurança financeira. (Butler, 2024, p. 258)

Segundo a filósofa, é preciso reagir à combinação tóxica de repúdio às diferenças, desejo por um soberano onipotente e formação de comunidades alterocidas por meio da articulação de alianças abrangentes — quase sempre difíceis e incômodas. Somente assim seria possível quebrar o círculo vicioso de amor a “um” e ódio a “muitos” que nutre e potencializa o fascismo cotidiano entranhado mesmo em sociedades democráticas. Nelas, o medo transformado em ódio se torna o principal combustível psicossocial a exaltar os ânimos, justificando pautas ultraconservadoras contra a equidade de gênero, a justiça erótica e o pensamento crítico a serviço de uma vida vivível para todos os seres vivos da Terra — e até fora dela, por impossível que seja.

Referências bibliográficas

Adorno, T. W. (2015). Teoria freudiana e o padrão da propaganda fascista. In *Ensaio sobre psicologia social e psicanálise*. Editora Unesp.

Adorno, T. W. (2025) *Estudos sobre a personalidade autoritária*. Editora Unesp.

Bretas, A. (2022). *Aquém do homem: Ensaio crítico em perspectiva interseccional*. Editora UFABC.

Butler, J. (2024). *Quem tem medo do gênero?* Boitempo.

Butler, J. (2026). Judith Butler on the anti-gender ideology movement, current theories of gender, and their ideas of radical democracy. *Review of Democracy*. <https://revdem.ceu.edu/2024/05/13/judith-butler/>.

Foucault, M. (1983). Preface. In G. Deleuze & F. Guattari, *Anti-Oedipus: Capitalism and schizophrenia*. University of Minnesota Press.

Santos, L. L. (2025). *Guerras pornopolíticas: A crítica à ideologia de gênero como expressão de conflitos em torno dos direitos sexuais e reprodutivos*. Edição da autora.

Safatle, V. (2018, 22 outubro). O que é fascismo? *Revista Cult*.
<https://revistacult.uol.com.br/home/o-que-e-fascismo/>.

Reich, W. (2001). *Psicologia de massas do fascismo*. Martins Fontes.

Reich, W. (2020). *Análise do caráter*. Martins Fontes.

Rodrigues, N. (1997). *Flor de obsessão*. Companhia das Letras.

Tiburi, M. (2018). *Como conversar com um fascista*. Record, 2018.

Virgil. (2001). *Aeneid: Books 7–12; Appendix Vergiliana, vol. 2* (H. R. Fairclough, Trad.; G. P. Goold, Rev.). Harvard University Press.
<https://escamandro.wordpress.com/2013/08/22/o-moretum-pseudo-virgil>.

DOI desta publicação: <https://doi.org/10.34024/zze13s54>.

O narcisismo das grandes indiferenças

Andréa M. C. Guerra¹

Resumo: Discuto o tema da construção inconsciente do inimigo a partir da psicanálise freudo-lacanianana em diálogo com a filosofia política de M. Foucault, A. Mbembe e G. Chamayou. Para isso, retomo a teoria da guerra como continuidade da política e baseada no duelo como estrutura em Clausewitz. Sigo com a inversão foucaultiana de que é a política a continuidade da guerra, culminando na necropolítica de Mbembe, bem como avanço com a passagem da estrutura do duelo à da caça na lógica que atualiza a discussão da configuração do inimigo. Busco, então, teorizar os três arranjos de grupo decorrentes da aplicação da teoria freudo-lacanianana à figura do inimigo: o grupo primário estruturado pela identificação com o líder, os grupos formados pelo ódio e a tese do narcisismo das grandes indiferenças. Para isso, analiso a identificação, a projeção e a segregação em sua base. Concluo que a grande indiferença protege o sujeito do reconhecimento de sua própria vulnerabilidade estrutural, operando pela subtração da inscrição política e simbólica do outro inimigo, normalizando as desigualdades estruturais.

Palavras-chave: Inimigo; Psicanálise; Política; Grupo; Narcisismo.

THE NARCISSISM OF GREAT INDIFFERENCES

Abstract: I explore the theme of the unconscious construction of the enemy through the lens of Freudian-Lacanian psychoanalysis, in dialogue with the political philosophy of M. Foucault, A. Mbembe, and G. Chamayou. To this end, I revisit the theory of war as the continuation of politics, based on the structure of war as a duel in Clausewitz. I proceed with Foucault's inversion—that politics is the continuation of the war—culminating in Mbembe's necropolitics, whilst also advancing from the structure of the duel to that of the hunt within the logic that updates the discussion of the configuration of the enemy. I therefore seek to theorise the three group arrangements arising from the application of Freud-Lacanian theory to the figure of the enemy: the primary group structured by identification with the leader, groups formed by hatred, and the thesis of the narcissism of great indifference. To this end, I analyse identification, projection, and segregation at their core. I conclude that the great indifference protects the subject from recognising their own structural vulnerability, operating by subtracting the political and symbolic inscription of the other enemy, thereby normalising structural inequalities.

Keywords: Enemy; Psychoanalysis; Politics; Group; Narcissism.

¹ Psicanalista, bolsista de produtividade do CNPq e professora na Universidade Federal de Minas Gerais, onde coordena o Núcleo @PSILACS (Psicanálise e Laço Social no Contemporâneo) e a Coleção de livros *Decolonização e Psicanálise*, com a Editora n-1. E-mail: andreamcguerra@gmail.com. Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-5327-0694>.

O mal e o comum

Diante do quadro global atual de conflitos civis, como a guerra da Rússia contra a Ucrânia, o ataque genocida de Israel a Gaza, o sequestro e a intervenção políticos na Venezuela pelos EUA, somos afetados pela certeza de que o inimigo é apenas um mote para o avanço do neocolonialismo, do tecnofeudalismo e do capitalismo neoliberal destrutivo hoje desnudados. Entretanto, a figura do inimigo justifica ideologicamente tragédias. Como assentimos com elas?

Com dados mantidos em sigilo pela Rússia, estima-se que cerca de um milhão de mortos e deslocados seja o efeito da guerra na Ucrânia. O ataque a Gaza e à Cisjordânia provocou mais de 70.000 mortes, principalmente de mulheres e crianças. Segundo as Nações Unidas (ONU), nove em cada dez dos 2,1 milhões de habitantes de Gaza fugiram de suas casas durante a guerra².

A Primavera Árabe, desde a segunda década deste século, deixou mais de 500.000 mortes e gerou um êxodo de mais de 12 milhões de deslocados e refugiados no Oriente. No movimento de descolonização das últimas décadas do século XX, pelo menos 20 países da África enfrentaram, ao menos uma vez, uma guerra civil em seu território. Nas Américas, conflitos políticos decorrentes de regimes ditatoriais, conflitos armados internos, como o colombiano, marcado pela atuação das FARC, e confrontos cotidianos, como o genocídio contra a população jovem negra e pobre brasileira, também produzem cifras dramáticas, atribuídas à ação do Estado, de grupos armados, de milícias e do tráfico organizado, nessa nova configuração da construção do inimigo (Guerra, 2022).

Encarnando o pior, o perigo e o inimigo, a narrativa binária presente nessa série, que se prolonga conforme o continente em que situemos o problema, mostra um ponto comum. Dentro da diversidade geopolítica que marca o globo, a base do laço social não tem sido mais a honra, a amizade ou a confiança, mas a invenção discursiva e ideológica do inimigo, o que proponho como narcisismo das grandes indiferenças.

É a guerra uma continuidade da política?

Na obra *Da Guerra* (1984), o prussiano Carl Philipp Gottlieb von Clausewitz (1780-1831), em seu clássico tratado, acentuou o olhar sobre sua estrutura como parte, e não como ruptura, da política. Para ele, a lógica da guerra pertence à política e esta orienta a condução da guerra em suas manifestações específicas.

Não devo começar apresentando uma definição pedante e literária de guerra, mas sim ir direto ao cerne da questão, ao duelo. A guerra nada mais é do que um duelo em grande escala. Inúmeros duelos fazem uma guerra, mas pode ser formada uma imagem dela como um todo, imaginando-se um par de lutadores. Cada um deles tenta, através da força física, obrigar o outro a fazer a sua vontade. O seu propósito imediato é *derrubar* o seu oponente de modo a torná-lo

² Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/articles/cz08zp1y8plo>.

incapaz de oferecer qualquer outra resistência. *A guerra é, portanto, um ato de força para obrigar o nosso inimigo a fazer a nossa vontade.* (Clausewitz, 1984 [1832], p. 75)

A fórmula da guerra seria a seguinte: “a guerra não é meramente um ato de política, mas um verdadeiro instrumento político, uma continuação das relações políticas realizada com outros meios” (Clausewitz, 1984 [1832], p. 91), ou ainda, “com o acréscimo de outros meios” (p. 717). Tal definição permite entender que a guerra pode ser comparada ao comércio e inserida nas relações sociais, já que “é mais precisamente parte da existência social do homem [...] um conflito de grandes interesses, que é resolvido através do derramamento de sangue — que é a única maneira pela qual ela difere de outros conflitos” (Clausewitz, 1984 [1832], p. 165).

Mais do que comparar a guerra à arte, Clausewitz propõe, com maior precisão, compará-la ao comércio, que é também um conflito de interesses e atividades humanas. Ele a considera mais próxima ainda da política, que pode, por sua vez, ser considerada um tipo de comércio em uma escala maior. De modo correlato, “a guerra por si só não interrompe as relações políticas nem transforma-as em algo totalmente diferente” (Clausewitz, 1984 [1832], p. 717). A decisão pelas armas é, para as operações maiores e menores, o que é o pagamento em espécie para o comércio.

A trindade de elementos da guerra real — distinta da guerra absoluta — seria composta por: 1) violência original, hostilidade e animosidade; 2) jogo de probabilidades e acaso, que move a alma criativa do comandante; 3) subordinação da guerra à política e aos objetivos políticos, como matéria de decisão exclusiva do governo de um Estado.

A política está presente em todo o raciocínio de Clausewitz referente à guerra no que se refere à destruição, à submissão e ao desarmamento do inimigo, à conquista de territórios e à definição de objetivos limitados. Também se manifesta na inteligência personificada da direção de um Estado, ou seja, de seu governo, bem como na própria política da instituição estatal, à qual serve a manifestação do fenômeno guerreiro. A guerra mescla, entre outras tendências, paixão, hostilidade e animosidade na luta pela conquista.

Ou é a política uma continuação da guerra?

A célebre proposição de Clausewitz, segundo a qual a guerra é a continuação da política por outros meios, sofreu, na obra de Michel Foucault, uma inversão. Com isso, o filósofo reposicionou o problema do poder a partir de sua analítica do conflito. Em vez de conceber a guerra como um instrumento excepcional mobilizado pela política, Foucault propõe precisamente o inverso: a política funcionaria como a continuação da guerra por outros meios, inscrevendo relações de força, dominação e enfrentamento no tecido aparentemente pacificado das instituições sociais.

No curso *Em defesa da sociedade*, ministrado no Collège de France entre 1975 e 1976, Foucault propõe compreender a constituição do poder, não a partir de um fundamento legítimo, mas de uma guerra permanente, de uma batalha contínua que não cessa com os tratados nem com as instituições, sendo reacendida de tempos em

tempos (Foucault, 1999). Nesse sentido, a paz civil não seria a superação do estado de guerra, apenas sua metamorfose através da sedimentação de conflitos anteriores. “A política é a sanção e a recondução do desequilíbrio das forças manifestado na guerra” (Foucault, 1999, p. 58). O poder seria a guerra continuada por outros meios, como a disciplina, a normalização, a vigilância e a hierarquia.

Como esses meios são internalizados? Como se tornam ferramentas inconscientes de dominação? O inimigo, nesse dispositivo discursivo, não é um dado externo à ordem política — é uma função que essa ordem incessantemente produz e reatualiza para garantir sua própria inteligibilidade. A soberania não pode prescindir do inimigo. Ela o fabrica como condição de sua própria legitimidade. Esse processo será posteriormente decantado no conceito de necropolítica, formulado pelo camaronês Achille Mbembe (2018b).

Essa economia da inimizade encontra seu prolongamento na análise do racismo de Estado, que Foucault aborda como o mecanismo pelo qual o biopoder — poder sobre a vida — articula-se com o direito de matar: “o racismo é a condição de aceitabilidade de tirar a vida numa sociedade de normalização” (Foucault, 1999, p. 306). O racismo, entendido aqui não em sentido estritamente étnico, mas como tecnologia de cisão biopolítica, opera precisamente pela produção de uma figura do inimigo que deve ser eliminada para que a vida do corpo social seja assegurada. Trata-se de uma lógica que Foucault (1999) sintetiza nos seguintes termos: para que eu viva, o outro deve morrer. E esse “outro” é sempre construído como ameaça.

O ensaio de Mbembe (2018b) sobre a necropolítica desdobra essa estratégia, mostrando como o permanente estado de exceção constitui a expressão máxima da soberania do Estado moderno, que reside no poder de ditar quem pode viver e quem deve morrer.

Nessa lógica, o inimigo emerge não como um oponente militar ou político tradicional, mas como um outro desumanizado. Ela atinge sua expressão máxima nas colônias e encontra no racismo sua condição de aceitabilidade. O inimigo torna-se um alvo absoluto a ser aniquilado em prol da segurança e da sobrevivência do próprio Estado e dos grupos dominantes. Ele encarna uma espécie de posição de morto-vivo, podendo ser descartado, assim, sem peso moral para a sociedade hegemônica.

Importa sublinhar que não se trata de um sujeito que deliberadamente constrói o inimigo como estratégia consciente. Ao contrário, o caráter anônimo e disperso das relações de poder imprime uma estrutura inerente à linguagem, dado que “as relações de poder não estão em posição de exterioridade com respeito a outros tipos de relações (processos econômicos, relações de conhecimento, relações sexuais), mas lhes são imanentes” (Foucault, 2019 [1976], p. 103).

É precisamente nesse ponto que a análise foucaultiana se abre para um diálogo com a psicanálise lacaniana: se a produção do inimigo é estrutural e não intencional, pergunta-se em que registro inconsciente — ou, em termos lacanianos, imaginário, simbólico ou real — essa produção opera, e que função ela exerce na economia do sujeito e do laço social. Antes de avançar com a psicanálise, cabe destrinchar a nova estratégia dessa lógica.

O inimigo: do duelo à caça

Antes de entrar na psicanálise, retomo a terceira etapa do neoliberalismo, na qual o humano se tornou eliminável, supérfluo ao próprio avanço econômico, reduzido a homem-coisa, homem-máquina (Mbembe, 2018a). Nesse quadro, vemos geopoliticamente o deslocamento da figura do inimigo se atualizar na passagem do paradigma do duelo ao da caça.

O duelo, que estrutura a guerra real em Clausewitz, foi transformado em caça ao homem internacional como doutrina de Estado, segundo Chamayou (2015), com especialistas, planos e armas.

Em uma década constituiu-se uma forma não convencional de violência de Estado que combina as características díspares da guerra e da operação de polícia, sem realmente corresponder nem a uma nem a outra, e que encontra sua unidade conceitual e prática na noção de caça ao homem militarizada. (Chamayou, 2015, p. 41)

Não se trata de dominar e dobrar o inimigo à própria vontade, mas de executá-lo. Identificação, rastreamento, localização e captura ou eliminação física sumária dos indivíduos suspeitos constituem sua nova estratégia. Uma espécie de caça ao homem preventiva, como batizou um conselheiro do Pentágono, com base na qual foi elaborado um relatório com seus princípios teóricos. Essa estratégia engloba “tanatotáticas”, táticas que fazem morrer de maneira asséptica, calculada por algoritmos e empreendida por drones, transformando o inimigo em alvo e reduzindo a experiência humana com a alteridade (Guerra, 2022).

Nesse plano, estamos longe da discussão filosófica contemporânea que pensa o trabalho político do conflito agônico como constitutivo necessário da noção de adversário para composição do oponente legítimo no plano político do pluralismo agonístico (Mouffe, 2005), elaborado a partir da proposta seminal de 1932 de Schmitt (2008). No novo enquadre, estamos, ao contrário, diante do inimigo que deve ser eliminado. O outro, reduzido a um alvo, é recomposto numa relação simbólica articulada pelo desvelamento do gozo sádico do Outro caçador, assim como reduzido à dimensão real do corpo e atravessado pela perspectiva que o imaginariza conforme o valor fálico que lhe é atribuído, numa lógica, para dizer o mínimo, inédita.

A guerra deixa de ser pensada como duelo clausewitziano ou como adversidade política na cena do debate público. “O paradigma não é o de dois lutadores que se enfrentariam, mas de um caçador que avança e uma presa que foge ou se esconde” (Chamayou, 2015, p. 43). Não há confronto, mas fuga para a sobrevivência. A relação de hostilidade se converte em uma competição entre os que se escondem e os que procuram. O filme *Bacurau* é uma das mais contundentes representações dessa lógica na ficção nacional. “É nessa pretensão de cálculo preditivo que se baseia a política de eliminação profilática que tem nos drones caçadores-matadores seus instrumentos privilegiados” (Chamayou, 2015, p. 44).

Se a tática é a observação vigilante, o cálculo algoritmo e o clique asséptico que conduz o drone a uma espécie de assassinato higiênico e virtual, a estratégia é a da

caça (Guerra, 2022). Não se trata de punição ou conquista, mas de prevenção da sociedade contra o risco. Não se trata de ocupar territórios com interesses econômicos escusos, mas de manter a guerra em si mesma como valor econômico. Não se trata apenas de vencer, mas de melhor performar e encenar midiaticamente. “A guerra toma a forma de vastas campanhas de execuções extrajudiciais” (Chamayou, 2015, p. 45).

Perde-se a reciprocidade; ganha-se em unilateralidade. De um lado, alvos; de outro, homens reduzidos a *automatons*. No plano do alvo, “as novas tecnologias de destruição”, nos lembra Mbembe (2018b), “estão menos preocupadas com a inscrição de corpos em aparatos disciplinares do que em inscrevê-los, no momento oportuno, na ordem da economia máxima, agora representada pelo massacre” (p. 59) — no Brasil, poderíamos dizer, nas chacinas. A guerra não se passa entre dois estados soberanos, mas entre os que possuem as armas e a tecnologia e os que não as possuem, incluída aqui a sociedade civil como parte da manobra.

Não se trata de uma dessimetria, mas de uma desigualdade de poder. As máquinas de guerra se tornam mecanismos predadores altamente organizados. E os corpos sem vida são rapidamente reduzidos à condição de simples esqueletos. Sua morfologia doravante os inscreve no registro de uma generalidade indiferenciada: simples relíquia de uma dor exaurível, corporeidades vazias, sem sentido, formas estranhas mergulhadas no estupor (Mbembe, 2018b).

Todo resquício de reciprocidade na relação entre combatentes é eliminado, a tal ponto que sequer se pode mais falar na existência de um combate. A reciprocidade, ainda que formal e ocultadora de uma assimetria material da relação intersubjetiva, é substituída pela unilateralidade plena. O conflito dá lugar ao abate. Podemos pensar que essa lógica está nas trincheiras da vizinhança das periferias urbanas, na Faixa de Gaza ou nos países com conflito armado. Essa constatação da lógica necropolítica é o aspecto central da investigação da analítica do drone: a análise dessa eliminação absolutamente radicalizada de qualquer relação de reciprocidade.

Quando o dispositivo de telecomando torna-se máquina de guerra, o inimigo é que é tratado como material perigoso. Eliminam-no de longe, observando-o morrer na tela a partir de um casulo aconchegante de uma *safer-zone* (zona segura) climatizada. A guerra assimétrica se radicaliza para se tornar unilateral. Pois é claro que ainda se morre, mas só de um lado. (Chamayou, 2015, p. 24)

Como podemos sancionar e participar desse modo de laço?

O ideal e o ódio na matriz grupal freudiana

Poderíamos supor que o ódio como matriz no laço social se desfaria nos arranjos grupais. “Os laços libidinais são o que caracteriza um grupo”, afirma Freud (1976 [1921], p. 128). A sexualidade e a agressividade precisam de barreiras, e apenas o amor aos objetos atuaria como fator civilizatório, transformando o egoísmo em altruísmo. “Nos grupos, o amor a si mesmo, narcisista está sujeito a limitações que não atuam fora deles” (Freud, 1976 [1921], p. 130).

Contudo, o testemunho de nosso século, de modo peculiar a cada geopolítica, traz, ao contrário, violência crescente e mortalidade de vulneráveis concentrada nas classes pobres, atentados contra a mulher e contra a diferença subalternizada, raça e etnia como justificativas de investidas militares de fundo econômico, ondas de instabilidade política, acúmulo bilionário de capital extrativista e predatório, pouca solidariedade. Sem dúvida, vivenciamos, por outro lado, os conflitos com mais denúncias, com lutas mais articuladas por sua superação e através da criação de processos regulatórios mais complexificados para seu enfrentamento.

Ainda assim, a questão dos agrupamentos e seus conflitos na dimensão política e econômica, vivida também inconscientemente, não é simples. Em razão da ambivalência, há sedimentos de aversão e de hostilidade em qualquer laço erótico, disfarçados apenas pelo recalque. Esses sedimentos se imiscuem nos grupos e se acentuam quanto maior é a proximidade na diferença entre os dois lados em relação. E “a mesma coisa acontece quando os homens se reúnem em unidades cada vez maiores” (Freud, 1976 [1921], p. 128). Trata-se do narcisismo das pequenas diferenças.

Se, dentro do grupo, a intolerância se desvanece, isso ocorre porque os indivíduos se identificam entre si, justamente por projetar a hostilidade para fora. Assim, quanto mais próximos e semelhantes forem dois grupos distintos, maior será o sentimento de rivalidade entre eles. Ambivalência e narcisismo, sexualidade e agressividade são, portanto, elementos que enfraquecem o laço libidinal e encontram em grupos regidos pela identificação uma estabilidade e um escudo.

Quando um grupo se forma, a totalidade dessa intolerância se desvanece, temporária ou permanentemente dentro do grupo. [...] O amor por si mesmo só conhece uma barreira: o amor pelos outros, o amor por objetos. [...] Mas é inequívoco que, com relação a tudo isso, os homens dão provas de uma presteza a odiar, de uma agressividade cuja fonte é desconhecida, e à qual se fica tentado a atribuir um caráter elementar. (Freud, 1976 [1921], p. 129)

Como compreender esse fenômeno? Poderíamos responder com a própria noção freudiana do narcisismo das pequenas diferenças: projetamos o ódio contra o mais próximo e semelhante para nos amarmos entre aqueles assim constituídos como supostamente iguais. E quando, porém, o ódio se torna a força motriz do próprio enlace grupal? E quando é o narcisismo das grandes indiferenças que se encontra na base de nossos laços?

Nossa primeira hipótese, de que também existem agrupamentos pelo ódio, se desdobra como avesso do grupo primário freudiano:

O líder ou a ideia dominante poderiam ser negativos: o ódio contra uma determinada pessoa ou instituição poderia funcionar exatamente da mesma maneira unificadora e evocar o mesmo tipo de laços emocionais que a ligação positiva. Surgiria, então, a questão de saber se o líder é realmente indispensável à essência de um grupo, e outras ainda, além dessa. (Freud, 1976 [1921], p. 127)

Freud, em *O mal-estar na civilização* (1976 [1930]), lembra que são precisamente as comunidades vizinhas, aquelas que compartilham língua, território ou história, que tendem a nutrir entre si as hostilidades mais intensas e irredutíveis. Essa observação o levou a cunhar a expressão narcisismo das pequenas diferenças (Freud, 1976 [1918]), a fim de situar o fenômeno pelo qual pequenas distinções entre grupos culturalmente próximos são amplificadas, investidas libidinalmente e transformadas em motivo de desprezo ou ódio (Freud, 1976 [1930]).

O mecanismo subjacente é de ordem narcísica: o grupo precisa afirmar sua singularidade e superioridade frente àquele que mais se assemelha a ele, pois é justamente a semelhança, e não a diferença radical, que ameaça a consistência identitária. O inimigo, nessa perspectiva, não é o absolutamente estranho, mas o inquietantemente familiar: o Unheimlich freudiano (Guerra, 2024).

Esse *insight* freudiano encontra elaboração estrutural na teoria lacaniana do Outro. Para Lacan, o Outro — grafado com maiúscula para distingui-lo do semelhante especular — designa o lugar da linguagem, do código que precede o sujeito e o constitui. “O Outro é o lugar onde se situa a cadeia do significante que comanda tudo que vai poder se presentificar do sujeito” (Lacan, 1998 [1964], p. 193).

O sujeito não se constitui a si mesmo, ele é constituído pelo Outro, como efeito de uma ordem simbólica que o atravessa. O Outro é, contudo, estruturalmente incompleto. É sempre, em alguma medida, opaco, inconsistente. Lacan o designou pela notação A barrado ($\bar{A}$), o Outro que não possui o significante de sua própria completude (Lacan, 1998 [1960]). É dessa incompletude constitutiva do Outro que emerge, para o sujeito, uma angústia irredutível: se o Outro não é completo, se ele não possui a resposta última sobre o sentido e o valor do próprio sujeito, então está permanentemente exposto à falta, ao não saber sobre seu próprio ser, ao seu duplo, íntimo familiar e, ao mesmo tempo, estranho.

É precisamente nesse ponto que a figura do inimigo adquire sua função psíquica e política mais precisa: ela serve para preencher, imaginariamente, a incompletude real do Outro simbólico (Guerra, 2024). O inimigo se torna, então, o nome dado àquele a quem se atribui a responsabilidade pela inconsistência da ordem social. Ele é o que impede o Outro de ser completo, o que rouba o gozo da comunidade, o que introduz a desordem no que deveria ser harmônico.

O ódio aporta na matriz do laço libidinal grupal para operar como negativo na função classicamente atribuída ao líder como ideal regulatório do grupo primário freudiano pela via da identificação.

Diante do vazio do ser, que se interpõe como real, abre-se a dimensão pulsional mortífera. Quando o ódio se torna seu elemento articulador — e não a identificação e o amor ao líder —, duas operações psíquicas são necessárias. Em primeiro lugar, essa cota destrutiva deve dirigir-se para fora do eu do sujeito, mobilizada pelo supereu. Em segundo lugar, ela precisa agregar outros eus, dispersivamente a partir do tratamento desse real. Daí, em cada plano vazio de ideais, o gozo mortífero se instala como afeto mortífero que, dirigido contra um elemento externo, pode mobilizar pulsionalmente um afeto interno.

Regidos pelo gozo, os eus são adestrados pelo discurso vigente contra esse objeto externo. O que passa a articular pulsionalmente o grupo é o objeto a ser destruído. Ele pode variar e mesmo ser substituído, pode ser material ou imaterial. Mobiliza-se o gozo do corpo disjunto da linguagem contra esse objeto externo, moldando internamente o laço de modo autoerótico, ou seja, mantendo-se juntos os eus, porém isolados em seu meio de satisfação destrutiva. Essa seria a estrutura de funcionamento dos grupos regidos pelo ódio.

Temos, assim, o narcisismo das pequenas diferenças como localização fora de um gozo estranho que não reconhece como seu, complementarmente à identificação egóica a partir do amor ao líder, como ideal interno ao grupo. Numa outra linha, temos a eleição de um objeto a ser destruído, cujo vazio é ocupado pela pulsão mortífera que se dirige contra ele. O narcisismo das grandes indiferenças, por sua vez, implica um terceiro modo de ocupação pulsional desse centro vazio: nem o amor ao líder idealizado, nem o ódio ao objeto externo, mas um vértice que desmobiliza, pela indiferença, a dimensão pulsional. Para destrinchar sua estrutura, retomemos a proposta freudiana do narcisismo das pequenas diferenças.

O narcisismo das pequenas diferenças

De saída, é importante lembrar que a figura do inimigo não preexiste ao Outro que a nomeia como tal. Ela é fruto de uma lógica de funcionamento inconsciente, capturada como dispositivo de poder, útil ao regime econômico. A articulação com o narcisismo das pequenas diferenças permite precisar um ponto que permaneceu apenas implícito até aqui: o inimigo não é, em geral, fabricado a partir do absolutamente alheio. Ele é fabricado, preferencialmente, a partir do quase-igual, daquele cuja proximidade é suficientemente ameaçadora para exigir um trabalho constante de diferenciação.

Freud (1976 [1930]) observa que a hostilidade entre grupos vizinhos em sua cultura — portugueses e espanhóis, norte-alemães e sul-alemães, ingleses e escoceses — costuma ser proporcionalmente mais intensa do que entre grupos distantes, precisamente porque a semelhança, ali, é difícil de negar. Do ponto de vista da economia libidinal do grupo, o inimigo próximo é mais perturbador do que o inimigo distante: ele ameaça a fronteira identitária não por sua estranheza, mas por sua familiaridade. É contra essa ameaça de dissolução que o narcisismo das pequenas diferenças se mobiliza — amplificando, dramatizando e investindo libidinalmente as diferenças disponíveis até que elas adquiram a consistência de uma alteridade absoluta.

Do ponto de vista lacaniano, esse mecanismo é legível a partir da distinção entre o Outro simbólico (A) e o outro imaginário (a). O semelhante — o vizinho, o próximo — é, originalmente, aquele com quem o sujeito estabelece uma relação de rivalidade especular: ele é o outro imaginário, o duplo que, ao mesmo tempo em que oferece ao eu sua imagem de completude, ameaça usurpá-la. Lacan (1998 [1949]) descreve esse campo como estruturalmente agressivo: a relação dual com o semelhante é sempre marcada pela tensão entre identificação e rivalidade, entre o desejo de ser o outro e o

desejo de eliminá-lo. O narcisismo das pequenas diferenças é, nessa leitura, a expressão política dessa tensão especular: a diferença mínima é amplificada para transformar o outro imaginário — perturbadoramente semelhante — num inimigo que, simbolicamente, pode ser odiado sem ambivalência.

Obviamente, essa disposição defensiva inconsciente participa de um regime de poder mais amplo que sustenta ideologicamente a distribuição econômica desigual e a competitividade entre economias globais. Na análise orientada pelos três registros da realidade psíquica, a função do inimigo não se esgota no registro imaginário. Ela opera igualmente no registro simbólico, pela nomeação que o Outro coletivo endereça ao sujeito que ocupa a posição de inimigo. Lacan (1998 [1964]) mostra que o sujeito é constituído pela alienação no Outro, representando-se nos significantes que o Outro lhe oferece, e pelos quais ele acede à existência simbólica.

Quando alguém é nomeado como inimigo, assim constituído pelo Outro — como terrorista, como subversivo, como degenerado —, essa nomeação não é meramente descritiva, mas constitutiva. Ela interpela o sujeito a ocupar aquela posição, a reconhecer-se naquele significante, a ser o que o Outro diz que ele é. A resistência a essa interpelação, isto é, a recusa em ocupar o lugar de inimigo que o Outro designa, é, ela própria, uma operação subjetiva que exige recursos simbólicos nem sempre disponíveis. Dessa maneira, o regime hegemônico encontra meios de imiscuir-se e de se impor, com maior ou menor dose de violência, inclusive letal.

O registro real comparece como aquilo que essa operação visa conjurar: o real da semelhança irredutível, da proximidade que não se deixa abolir, do gozo do Outro que ameaça contaminar o próprio gozo do grupo. A produção do inimigo, em última análise, é uma defesa contra esse real, vivido estruturalmente de modo singular em cada sujeito, conforme sua presença se inscreva interseccionalmente no tecido social. É também estratégia discursiva de anteparo ao real pela via do estabelecimento de semblantes, numa tentativa de estabilizar, por via imaginária e simbólica, aquilo que o real ameaça incessantemente desestabilizar.

Operações inconscientes na lógica grupal

Três operações inconscientes concorrem mais diretamente para conferir estabilidade à lógica grupal: a identificação, a projeção e a segregação.

1. Identificação:

A identificação, como incorporação de um traço do objeto, é tanto mais positiva entre pares quanto negativa em relação ao elemento externo no qual o grupo projeta tudo aquilo que ameaça a coesão de sua identidade. É pela negatividade compartilhada em relação a ele que os membros do grupo se reconhecem como iguais.

Cabe lembrar, com Lacan, que o sujeito não se identifica diretamente com o semelhante: ele se identifica com o significante constituído a partir da falta do Outro, que se lhe oferece como representação de si mesmo. Trata-se do que Lacan (2003 [1961-1962]) denominou traço unário (*einziger Zug*) — o traço mínimo e singular pelo

qual o sujeito se reconhece como pertencente a uma série. A identificação simbólica é, portanto, uma operação mediada pela linguagem, pelo discurso do Outro: pertencer a um grupo é ocupar um lugar numa cadeia significativa que o coletivo ou o discurso, como Outro, sustenta.

Assim, o inimigo não é simplesmente aquele que o grupo odeia por razões contingentes; é aquele que o discurso designa como incompatível com a cadeia identificatória do grupo, como portador de um significante que não pode ser integrado sem ameaçar a consistência da identidade coletiva.

2. Projeção:

A projeção opera sobre o gozo: aquilo que é projetado não é primariamente uma representação, mas um afeto, uma satisfação pulsional que o sujeito não pode reconhecer como sua e que, por isso, atribui ao outro como causa. Freud discute mais longamente essa lógica defensiva a partir de uma operação de não escrita inconsciente da vivência, de uma rejeição da realidade nos casos de psicose. Diz Freud: “o que foi abolido internamente retorna desde fora” (1976 [1911], p. 78). O perseguidor seria sempre aquele que goza de uma forma que o sujeito deseja e recusa simultaneamente.

Lacan (2004 [1962-1963]) introduz a dimensão da fantasia para explicar a complexidade aí em jogo. Na fórmula lacaniana ($\$ \diamond a$), a fantasia é a tela que o sujeito interpõe entre si e o real do gozo. Ela regula a relação do sujeito com a satisfação pulsional. A fantasia do inimigo é, nessa perspectiva, uma fantasia de gozo roubado: o inimigo é aquele que possui, usurpa ou contamina o gozo que deveria pertencer ao grupo. Ele come a nossa comida, ocupa nossas casas, corrompe nossa cultura, perverte nossa juventude, rouba nossos empregos.

Todas essas formulações, que se repetem com notável constância nos discursos de inimizade ao longo da história, são variações sobre o mesmo tema fantasmático: o inimigo goza às nossas custas, e é esse gozo usurpado que explica tudo o que nos falta. O inimigo é aquele que tem acesso a um gozo suplementar — um gozo excessivo, obsceno, que transgride as normas que regulam o gozo do grupo dominante (Žižek, 2008 [1993]).

O antissemitismo, o racismo, a xenofobia são, nessa leitura, fantasias de gozo roubado que funcionam como resposta ao mal-estar estrutural do sujeito na civilização: se nos falta algo — felicidade, prosperidade, coesão social, pureza cultural —, é porque o inimigo nos roubou. Essa fantasia tem a vantagem libidinal de transformar a falta estrutural do sujeito — a castração simbólica, em termos lacanianos — numa privação contingente, imputável a um agente externo identificável. Se o inimigo fosse eliminado, o gozo seria restaurado. A plenitude da felicidade seria, enfim, alcançável.

Aqui o narcisismo das pequenas diferenças cumpre uma função fantasmática precisa, a serviço dos sistemas dominantes para eliminação entre próximos, tendo sido utilizada desde a base econômica escravagista do sistema colonial. É porque o inimigo é próximo, porque partilha a mesma língua, o mesmo território, o mesmo mercado, que seu gozo pode ser imaginado como competidor, como diretamente subtrativo do gozo do grupo. O inimigo distante, exótico, radicalmente outro, não ameaça o gozo do grupo da mesma forma: ele não compete pelos mesmos objetos, não frequenta os mesmos

espaços, não aspira às mesmas posições. Ainda assim, ele pode até mesmo ser aniquilado sem nos afetar?

3. Segregação:

A terceira dimensão é a segregação, que, segundo Lacan, está na origem de toda forma de fraternidade. Em seu texto *Proposição de 9 de outubro sobre o psicanalista da escola*, lançou uma advertência que permanece atual: “nosso futuro de mercados comuns encontrará seu contrapeso na expansão cada vez mais dura dos processos de segregação” (Lacan, 2003 [1967], p. 265). O autor se deu conta de que a universalização das trocas capitalistas, longe de dissolver as fronteiras identitárias, produziria novas formas de segregação como efeito colateral necessário, formas tanto mais violentas quanto mais o discurso oficial proclamasse a igualdade e a integração.

Se o narcisismo das pequenas diferenças, tal como Freud o descreveu, funcionou historicamente como o motor libidinal da produção do inimigo a partir da proximidade e da semelhança, algo mudou na história. A experiência da globalização e da atual fase do capitalismo neoliberal e informacional, vivida de modo geopoliticamente situado, produz uma figura radicalmente distinta e, em certos aspectos, mais inquietante, que proponho denominar narcisismo das grandes indiferenças. Trata-se não da amplificação afetiva da diferença mínima, mas da produção de uma indiferença massiva e estrutural em relação à existência, ao sofrimento e à morte de sujeitos previamente despojados de sua posição no campo da linguagem pelo Outro. Refiro-me aos sujeitos que o sistema capitalista tornou simplesmente desnecessários, elimináveis (Mbembe, 2018a).

O narcisismo das grandes indiferenças

O narcisismo das pequenas diferenças pressupõe um inimigo que é próximo, percebido como competidor, investido libidinalmente pelo ódio precisamente porque ameaça dissolver a fronteira identitária do grupo. O grupo trabalha para produzir e manter a diferença que o separa daquele que odeia. Esse trabalho é caro, libidinal e institucional. O inimigo produzido pelo narcisismo das pequenas diferenças é um inimigo presente no discurso, nas fantasias, nos afetos do grupo. Ele é odiado, temido, perseguido: ele ocupa um lugar no campo discursivo, reconhecido, ainda que seja o lugar da exclusão.

O narcisismo das grandes indiferenças opera por uma lógica radicalmente diferente. Ele não produz o inimigo pela amplificação da diferença: produz o sujeito supérfluo pela evacuação extrativista na linguagem. O sujeito tornado supérfluo pelo discurso capitalista não é odiado, é simplesmente não percebido. Não se trata de uma exclusão que o inclui, como no bando agambeniano, nem de uma morte que é governada, como na necropolítica de Mbembe.

Trata-se de uma operação mais radical e, em certa medida, mais difícil de nomear: a inexistência simbólica, condição do sujeito que não encontra representação no discurso social porque o discurso capitalista só representa aqueles que participam

do circuito da troca, do qual foi extirpado antes mesmo de ter podido nele ingressar. No Brasil, a experiência dos “Invisíveis da Silva”, título de reportagem premiada durante a pandemia de covid-19, foi seu maior testemunho. Segundo dados do *site* do Senado brasileiro, estima-se que, entre 2020 e 2021, cerca de 3 milhões de pessoas não possuíam nenhum tipo de registro civil no Brasil, o que as impedia de ter acesso a recursos básicos, como o auxílio emergencial criado no período. O que o narcisismo das grandes indiferenças produz, portanto, é uma versão radicalmente mais invisível da exclusão: o sujeito que não provoca nem escândalo nem debate, porque seu apagamento é tão completo que a própria questão de seu reconhecimento não chega a se formar no debate do espaço público.

Do ponto de vista lacaniano, o narcisismo das grandes indiferenças corresponderia a uma operação específica sobre o Outro da linguagem e sobre o gozo do corpo. Não diz respeito à forclusão que retorna no real como ameaça persecutória, mas a uma espécie de apagamento silencioso da possibilidade de presença na linguagem, da possibilidade de significação que representaria o sujeito no campo do Outro de modo coletivo. Extrai-se dessa ausência uma detenção pulsional, um sentimento de estranheza que traduz o gozo do corpo que resta sem investimento objetual. Será sobre esse apagamento que o modo hegemônico de construção coletiva de sentidos partilhados, constituídos a partir dos significantes mestres disponíveis na cultura, sancionará a invisibilidade como estratégia inconsciente de (não) pertencimento.

Em outra ocasião, nomeei de cripta essa experiência defensiva da linguagem sobre o gozo. Trata-se de uma intensidade pulsional sem enquadre na linguagem, cujo elemento interpretante se encontra perdido em decorrência de processos históricos traumáticos que impediram sua configuração. A intensidade pulsional da experiência da percepção encontra-se, assim, detida como gozo do corpo, “onde o vazio do objeto permitiria sua conexão interpretante” (Guerra, 2023, p. 109). Assim é que o sujeito desnecessário ao capitalismo não retorna como perseguidor, ele simplesmente não retorna. Ele não chega a ocupar o lugar de sujeito no campo discursivo do Outro porque o discurso capitalista jamais lhe endereçou o reconhecimento mínimo que instituiria sua posição de sujeito.

Há, nessa operação, uma dimensão ideológica precisa. O discurso capitalista contemporâneo produz uma narrativa de responsabilidade individual que transforma a desnecessidade estrutural do sistema em fracasso pessoal: o sujeito de quem o mercado não precisa é aquele que não se qualificou, não empreendeu, não se adaptou. Sua exclusão não seria uma violência que o discurso deveria reconhecer como tal, seria uma consequência natural de sua própria insuficiência.

Essa narrativa cumpre uma função ideológica fundamental: ela desresponsabiliza a estrutura ao mesmo tempo em que individualiza o sofrimento, impedindo que a exclusão seja percebida como efeito de um sistema e favorecendo sua redução ao resultado de uma falha subjetiva. O narcisismo das grandes indiferenças encontra, nessa narrativa, sua legitimação discursiva: não é preciso odiar o supérfluo, basta não vê-lo, ou, ao vê-lo, explicá-lo pela sua própria inadequação.

Importa sublinhar que o narcisismo das grandes indiferenças não é simplesmente a ausência de afeto — uma frieza neutra que se limitaria a ignorar o Outro. Ele tem sua própria estrutura libidinal, sua própria economia de gozo. A indiferença, no sentido em que a estamos formulando, diz respeito à ausência de inscrição da percepção que detém a pulsão no desvio do olhar, no silenciamento da inquietação, na desconexão em relação ao investimento no objeto de interesse. Trata-se, enfim, de um trabalho inconsciente orientado pela desconexão simbólica e pelo congelamento pulsional.

É nesse ponto que ela se articula com o narcisismo: a indiferença em relação ao supérfluo é proporcional à ameaça que sua percepção representaria para a economia narcísica do sujeito que a pratica. Ver o corpo desnecessário ao capitalismo é arriscar reconhecer nele uma possibilidade de si mesmo. Implica deparar-se com o real da precariedade que o discurso capitalista promete ter abolido, mas que, na verdade, apenas redistribuiu. Como propõe Fanon (2005), ao desumanizar o outro dominado, é o próprio sujeito dominante que institui a não humanidade como condição universal de todo ser falante. A grande indiferença é, portanto, uma defesa com implicação narcísica: ela protege o sujeito do reconhecimento da própria vulnerabilidade estrutural ao preço de tornar invisível a vulnerabilidade do Outro.

No plano do laço social, ela produz o que se poderia chamar de segregação sem inimigo declarado: uma forma de exclusão que não precisa nomear nem demonizar sua vítima, porque opera pela simples subtração de sua inscrição simbólica. A violência que resulta dessa operação — a morte por falta de acesso à saúde, a invisibilidade das populações periféricas, o extermínio silencioso por encarceramento em massa, por fome, por exposição à violência policial — não é vivida pelo grupo dominante como violência que ele pratica, mas como fato natural, como destino estatístico, como efeito impessoal de forças que ninguém controla. A grande indiferença tem, nesse sentido, a estrutura da ideologia no sentido althusseriano: ela funciona melhor quando não é percebida como tal, quando se apresenta como a simples descrição de uma realidade que existiria independentemente do discurso que a produz.

Conclusão

Ao excesso de visibilidade do narcisismo das pequenas diferenças contrapõe-se o excesso de invisibilidade do narcisismo das grandes indiferenças. O sujeito tornado supérfluo não aparece no discurso como ameaça, pois simplesmente não aparece. Sua exclusão não é afetivamente investida, mas bloqueada.

O efeito desse processo é a indiferença, e é precisamente essa indiferença que a torna estruturalmente mais estável e mais difícil de contestar. O ódio pode ser interpelado, pode ser subvertido, pode suscitar denúncia, luta e resistência. A indiferença é impermeável à interpelação porque não reconhece o interpelante como sujeito de um endereçamento possível.

Do ponto de vista lacaniano, essa segunda modalidade corresponde a uma operação sobre o campo da linguagem. O supérfluo não é apenas foracluído, ele é

simplesmente não convocado, jamais interpelado como sujeito pelo discurso do Outro. Por isso, suas estratégias de comparecimento político exigirão novos recursos.

Tornar visível o que a grande indiferença apaga exige não apenas a denúncia da violência estrutural, mas também a produção de novas formas de representação simbólica. Serão necessárias novas maneiras de convocar o campo da linguagem, de endereçar o reconhecimento a sujeitos a quem ele foi sistematicamente recusado, novas maneiras de ler o real.

Trata-se, em termos lacanianos, de insistir em que o sujeito, descartado pelo capitalismo, seja reinterprete de si mesmo. Implica recompor o quadro do mundo, realocar jogos de força e circuitos pulsionais, de arar campos de linguagem deterministas e reimaginarizar o real. Enfim, recusar que qualquer forma de apagamento seja naturalizada como destino.

Referências bibliográficas

Agamben, G. (2010). *Homo sacer: O poder soberano e a vida nua* (H. Burigo, Trad.). Editora UFMG. (Obra original publicada em 1995)

Chamayou, G. (2015). *Teoria do drone*. Cosac Naify.

Clausewitz, C. von. (1984). *Da guerra* (L. C. N. e Silva do Valle, Trad.). (Obra original publicada em 1832).

Fanon, F. (2005). *Os condenados da terra*. Editora UFJF.

Foucault, M. (1999). *Em defesa da sociedade: Curso no Collège de France (1975–1976)*. Martins Fontes. (Obra original publicada em 1997)

Foucault, M. (2019). *História da sexualidade I: A vontade de saber* (5. ed.). Paz & Terra. (Obra original publicada em 1976)

Freud, S. (1976). Observações psicanalíticas sobre um caso de paranoia relatado em autobiografia. In *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (J. Salomão, Trad., Vol. 12, pp. 13–108). Imago. (Obra original publicada em 1911)

Freud, S. (1976). O mal-estar na civilização. In *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (J. Salomão, Trad., Vol. 21, pp. 67–148). Imago. (Obra original publicada em 1930)

Freud, S. (1976). O tabu da virgindade — Contribuição à psicologia do amor III. In *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (J. Strachey, Ed., Vol. 11, pp. 175–192). Imago. (Obra original publicada em 1918)

Freud, S. (1976). Psicologia de grupo e análise do eu. In *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (J. Salomão, Trad., Vol. XVIII, pp. 89–179). Imago. (Obra original publicada em 1921)

Guerra, A. M. C. (2022). *Sujeito suposto suspeito: A transferência no Sul Global*. N-1 Edições.

Guerra, A. M. C. (2023). Cripta: O inconsciente colonizado. In: A. M. C. Guerra, D. Hook, & R. G. Lima, (Orgs.), *Ubuntu: Psicanálise e herança colonial* (pp. 89–112). N-1 Edições.

Guerra, A. M. C. (2024). Experiências de cor: Branquitude e apagamento. In: M. J. T. B. Irmã & R. Degani (Orgs.), *Uma questão de cor: Decolonialidade e psicanálise* (pp. 127–166). N-1 Edições.

Lacan, J. (1998). O estádio do espelho como formador da função do eu. In *Escritos* (V. Ribeiro, Trad., pp. 96–103). Zahar. (Obra original publicada em 1949)

Lacan, J. (1998). A subversão do sujeito e a dialética do desejo no inconsciente freudiano. In *Escritos* (V. Ribeiro, Trad., pp. 807–842). Zahar. (Obra original publicada em 1960)

Lacan, J. (1998). *Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise: O seminário, livro 11* (M. D. Magno, Trad.). Zahar. (Obra original publicada em 1964)

Lacan, J. (2003). O seminário sobre a identificação. In *Outros escritos*. Zahar. (Seminário proferido em 1961–1962)

Lacan, J. (2003). Proposição de 9 de outubro de 1967 sobre o psicanalista da escola. In *Outros escritos* (V. Ribeiro, Trad., pp. 248–264). Zahar. (Obra original publicada em 1967)

Lacan, J. (2004). *A angústia: O seminário, livro 10* (V. Ribeiro, Trad.). Zahar. (Obra original publicada em 1962–1963)

Mbembe, A. (2018a). *Crítica da razão negra* (M. Lança, Trad.). N-1 Edições. (Obra original publicada em 2013)

Mbembe, A. (2018b). *Necropolítica: Biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte* (R. Santini, Trad.). N-1 Edições. (Obra original publicada em 2003)

Mouffe, C. (2005). Por um modelo agonístico de democracia, *Revista de Sociologia e Política*, 25, 11–23.

Schmitt, C. (2008). *O conceito do político. Teoria do Partisan*. Del Rey. (Obra original publicada em 1932)

Žižek, S. (2008). *Eles não sabem o que fazem: O sublime objeto da ideologia* (V. Ribeiro, Trad.). Zahar. (Obra original publicada em 1993)

DOI desta publicação: <https://orcid.org/0000-0001-5327-0694>.

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

Érico Andrade¹

Thais Klein²

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 Schüle, 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 impõe 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 Crusoe* (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 animais 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 produtora. 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 forclusão 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/contr-a-monocultura-branca-replica-safatle/>.
- Bhabha, H. K. (2013). *O local da cultura* (M. Ávila, E. L. de L. Reis, & G. R. Gonçalves, Trans.). 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 Crusoe*. Martin Claret. (Obra original publicada em 1719)
- Fanon, F. (2022). *Os condenados da terra* (L. F. Ferreira & R. S. Campos, Trans.). 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, Trans.). 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, Trans.). Imago.

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

Escutando com o próprio corpo: uma etnografia psicossocial da psicanálise não europeia

Ana Minozzo^{1,2}

Resumo: Este ensaio propõe a etnografia psicossocial como método para investigar práticas de escuta inventadas nas margens da psicanálise hegemônica, a partir de quatro anos de pesquisa de campo entre Brasil, Argentina e Inglaterra. O objetivo é analisar como coletivos psicanalíticos sul-americanos vêm desenvolvendo modos de escuta situada que emergem da porosidade dos sistemas de escuta aos movimentos migratórios, às urgências do mundo e às catástrofes ordinárias e extraordinárias. Para isso, o texto centraliza um relato de caderno de campo realizado em São Paulo, onde a autora acompanha um coletivo dedicado a “escutar a rua” no centro da cidade. Dialogando com a noção de “não-europeu” (Said, 2004) e com pensamentos feministas e anticoloniais, argumenta-se que essas práticas clínicas se organizam em torno da estrangeiridade — a alteridade radical que desfaz identidades transparentes e unitárias — e de processos de desalienação que mobilizam excessos, deslocamentos e migrações. A contribuição do artigo para o debate na área é metodológica e conceitual: ao adotar a “teoria da bolsa de ficção” (Le Guin, 2021) como abordagem, a pesquisa recolhe sementes de práticas de escuta, atentando para o que é discreto, sutil e fugidio, em vez de tentar um mapeamento abrangente, propondo que a porosidade da escuta não europeia, proposta por Said, atenta à quebra e ao vestígio, oferecendo recursos cruciais para imaginar práticas de cuidado emancipatórias em tempos de crises múltiplas e simultâneas.

Palavras-chave: Etnografia psicossocial; Clínicas públicas; Psicanálise; Escuta situada; Feminismo.

LISTENING WITH ONE'S OWN BODY: A PSYCHOSOCIAL ETHNOGRAPHY OF NON-EUROPEAN PSYCHOANALYSIS

Abstract: This essay proposes psychosocial ethnography as a method for investigating listening practices invented at the margins of hegemonic psychoanalysis, based on four years of fieldwork across Brazil, Argentina, and England. The objective of the article is to analyse how South American psychoanalytic collectives have been developing modes of situated listening that emerge from the porosity of listening systems to migratory movements, to the urgencies of the world, and to both ordinary and extraordinary catastrophes. To this end, the text centres on a field diary account from São Paulo, where the author accompanies a collective dedicated to “listening to the street” in the city centre. Engaging with the notion of the “non-European” (Said, 2004) and with feminist and decolonial thought, it argues that these clinical practices are organized around foreignness — the radical alterity that unravels transparent and unitary identities — and around processes of disalienation that mobilize excesses, displacements, and migrations. The article's contribution to the field is both methodological and conceptual: by adopting the

¹ Psicanalista e pesquisadora com PhD e MA em Psychosocial Studies pela Birkbeck, University of London. Membro do The Site for Contemporary Psychoanalysis, em Londres, Reino Unido, e pesquisadora de pós-doutorado da pesquisa FREEPSY (Free Clinics and a Psychoanalysis for the People: Progressive Histories, Collective Practices, Implications for our Times), na University of Essex, Reino Unido. E-mail: a.minozzo@essex.ac.uk. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-7701-8140>.

² Este trabalho foi financiado por bolsa de pesquisa UKRI Frontier (garantia de bolsa ERC), pelo Engineering and Physical Sciences Research Council (número da bolsa EP/X022064/1), título do projeto: “FREEPSY: Clínicas gratuitas e psicanálise para o povo: histórias progressistas, práticas coletivas, implicações para os nossos tempos” (investigadora principal: Raluca Soreanu).

ESCUTANDO COM O PRÓPRIO CORPO: UMA ETNOGRAFIA PSICOSSOCIAL DA PSICANÁLISE NÃO EUROPEIA

"carrier bag theory of fiction" (Le Guin, 2021) as an approach, the research gathers seeds of listening practices – attending to what is discreet, subtle, and fugitive – rather than attempting comprehensive mapping, proposing that the porosity of non-European listening, as proposed by Said, attentive to rupture and trace, offers crucial resources for imagining emancipatory care practices in times of polycrisis.

Keywords: Psychosocial ethnography; Free clinics; Psychoanalysis; Situated listening; Feminism.

*Atenção sem sentimento, começo a aprender, é apenas um relatório.
(Mary Oliver, Our World)*

Introdução: entrando em cena

"Já fazia três anos que eu frequentava os seminários semanais da sociedade de psicanálise que eu até então entendia ser a melhor na minha cidade. No entanto, nada da minha experiência pessoal sobre como a vida funcionava se refletia naquele espaço. Foi quando li um PDF de um livro sobre clínicas públicas e pensei comigo mesma: 'Se Freud pôde fazer as coisas de outro jeito, eu também posso'. Encontrei um coletivo local que praticava psicanálise desse outro modo e minha relação com a psicanálise mudou completamente."

Essa é a fala de uma mulher que se identifica como *queer*, nordestina, oriunda da classe trabalhadora e de orientação política de esquerda, enquanto conversávamos sobre seu trabalho alguns anos atrás. Suas palavras ficaram comigo, ressoando a cada passo da pesquisa que ali se iniciava sobre clínicas públicas na América Latina. O que ouço em suas palavras é que, para ela, algo não se encaixava entre os seminários teóricos de psicanálise dos quais participava, sua vida e a prática clínica pessoal; então ela se moveu até um trajeto-outro, que emergiu em seu horizonte. A partir disso, encontrou parceiras e aliadas, e um percurso clínico foi transformado.

Encontrar outras formas e modos de viver ao reunir novos aliados partindo de excessos na experiência de si e do mundo é, em poucas palavras, o que um tratamento psicanalítico pode envolver. Uma prática de psicanálise implicada, politicamente orientada ou engajada — dessa que conta com raízes históricas já nas primeiras décadas do campo inaugurado por Sigmund Freud e pelas mulheres históricas na Viena do *fin-de-siècle* (Danto, 2005) —, carrega em si uma semente de vida de "outros modos". Um apetite por uma história da psicanálise-outra, não normatizada institucionalmente, parece estar crescendo mundialmente. O que seria preciso, então, para que psicanalistas não ignorassem o fato de que também são compostos-por-e-atraves e compõem-com seus mundos em construção orgânica coletiva (Alaimo, 2017)? Uma psicanálise *não europeia*, no sentido atribuído à ideia por Edward Said, em sua fatídica fala no Freud Museum, em Londres, em 2001, é a proposta deste texto.

Parece elementar. No entanto, este é o cerne dos fundamentos epistemológicos do campo do cuidado *psi*: a re/produção de mundos e de lugares nesses mundos, seguindo e ampliando a perspectiva pós-colonial de "worlding" (Spivak, 1985) ou da sociogênese em relação à linguagem elaborada por Sylvia Wynter (2001). A questão da alienação está no coração desse mesmo campo que se formou no desejo de tratar

daqueles considerados alienados, loucos, que não se encaixam. O que acontece, então, quando analistas trabalham partindo da premissa de que elas são, de fato, partes compositoras — e não apenas receptoras de protocolos prontos, ou, pior, neutras — de seus territórios? Uma psicanálise não europeia, portanto, é uma práxis de escuta clínica que se debruça, se orienta, se pre/ocupa e se inventa em sua *estrangeiridade*, como buscarei demonstrar neste ensaio etnográfico a partir de um relato de campo registrado após participar de um dia clínico em um grupo que se propõe “escutar a rua” no centro de São Paulo, no outono de 2024. O relato faz parte de uma pesquisa psicossocial de quatro anos, realizada entre Brasil, Argentina e Inglaterra, composta por mais de 40 entrevistas, visitas a clínicas, arquivos públicos e privados e observação participativa de reuniões, seminários, supervisões clínicas e dias de atendimento em campo.

Não europeus, não europeias e Freud

A última passagem do discurso de Edward Said no Freud Museum, em Londres, após o Museu Freud de Viena, o “desconvidar” ao saber de sua foto atirando uma pedra na fronteira da Palestina ocupada, indaga justamente sobre as condições de possibilidade de um paradigma de vida diaspórico. Said conclui, no texto que se tornou seu último publicado ainda em vida:

O símbolo que Freud empregou daqueles limites foi o fato de o fundador da identidade judaica ser ele mesmo um egípcio não-judeu. Em outras palavras, a identidade não pode ser pensada nem trabalhada em si mesma; ela não pode se constituir nem sequer se imaginar sem aquela quebra ou a falha original radical que não será reprimida, porque Moisés era egípcio e, portanto, sempre esteve fora da identidade dentro da qual tantos se posicionaram e sofreram — e depois, talvez, até triunfaram. (Said, 2004, p. 82)

Um horizonte cosmopolita (e quem sabe, cosmopolítico, pegando emprestado o termo de Isabelle Stengers [2010, 2011]), portanto, seria um horizonte no qual a identidade está fundamentalmente imbricada com a alteridade. Esse estrangeiro por fora, de fora, esse além do “Um” é o traço revelador da impossibilidade ou mesmo do delírio da identidade. Aqui também penso com a feminista Rosi Braidotti (2006) e sua nomeação aprofundada a respeito do “Um-Mesmo” que, para existir e se reproduzir/repetir, deve expulsar a alteridade à posição constantemente subalterna. Ainda mais, com Denise Ferreira da Silva (2016) e sua nomeação do “Eu-transparente”, que busca situar a abstração da estética inerente ao pensamento moderno racista, que promove efeitos de foraclusão na carne. Assim como Wynter (2001) complexifica a obra de Frantz Fanon, Braidotti (2006) faz uma virada feminista — além de anticolonial e ecológica — no mapeamento da biopolítica de Giorgio Agamben. Para ela, zoe, ou a vida excessiva, o resto, a vida subalternizada do campo de visão do “Um-Mesmo/Eu-Transparente”, é o princípio organizador da possibilidade de vidas-outras (Braidotti, 2006); ou seja, voltando para a passagem de Said, a estrangeiridade de Moisés, esse fator não recalcável e apenas excessivo, é a quebra que orienta o compasso da vida diaspórica.

A leitura que Said faz de Freud, principalmente em seu *Moisés e o monoteísmo*, mas não apenas, revela que “os elementos da identidade histórica parecem ser sempre compostos” (Said, 2004, p. 65) — a identidade pura, bem como a neutra, jamais existiu. Sua leitura generosa desses textos fundantes da psicanálise segue a proposta *contrapuntual* desenvolvida em seu livro *Culture and Imperialism*, de 1993. Esse estilo, um ziguezague de aberturas e de pensar-com, insiste em ler narrativas imperiais ao lado daquilo que ela deixa de fora. Sempre achei a estratégia contrapuntual parecida com a dinâmica da clínica não europeia, que se propõe a escutar o duplo da discursividade hegemônica e seus efeitos materiais e psíquicos. Tal estratégia presta atenção e dá espaço às linhas-de-fuga, aos excessos, ali de onde mais vida pode germinar, sem tanto sufoco.

Essa proposta ressoa o que Ariella Azoulay (2019) nomeia “história potencial”, as possibilidades do “e se”, ou seja, as possibilidades de imaginar para além do imperialismo (Gebrim et al., no prelo). Uma história que se detém no que é ainda potência na psicanálise envolve escutar a partir das lacunas, dos excessos, do não caber próprios à estranheiridade. A quebra, a falha, o vestígio, o traço, o resto, os movimentos, as ruas, as migrações constantes revelam, assim, a alienação das construções imperiais, patriarcais, racistas e extrativistas que, muitas vezes, podem ser reproduzidas institucionalmente, perdendo a organicidade daquilo que é intenso no agora.

Desalienando

As práticas de desalienação têm uma longa história no campo *psi* e se mantêm, ainda, como histórias periféricas, marginais e menores (Deleuze; Guattari, 1983). Muitos experimentos psicanalíticos fascinaram artistas, ativistas e curiosos, em geral, ao longo dos anos — todos aqueles com apetite por modos-outros de viver, de escutar, de se relacionar e de cuidar. Das clínicas de Saint-Alban e La Borde, na França, aos terrenos de San Giovanni, em Trieste, no norte da Itália, ou na revolução do cuidado no Hospital de Blida, na Argélia, nomes como Guattari, Tosquelles, Basaglia ou Fanon encantam e inspiram profissionais *psi* ao redor do mundo. Resgatando textos, trabalhando em traduções, realizando entrevistas ou visitando esses espaços, muitas gerações de trabalhadores *psis* tentam desaprender o que os cânones hegemônicos têm ensinado sobre saúde mental.

No entanto, há um canto particular do mundo, um cone, especificamente — o lugar onde eu cresci — onde respostas para essas perguntas estão sendo elaboradas coletivamente por meio de invenções a respeito de como escutar de outro modo. No Cone Sul (esta ponta da América do Sul), onde a psicanálise é popular de maneiras inimagináveis na Inglaterra ou nos Estados Unidos e Europa em nossos tempos, nossa prática respira contradições e encontra linhas de fuga diariamente. Já passou da hora de o Norte tomar como referência central o que se faz no Sul, ou de nosso Norte ser o Sul.

Andando pelas ruas de várias cidades brasileiras e, notadamente, em grandes áreas urbanas, como São Paulo, Recife, Fortaleza, Porto Alegre ou Rio de Janeiro, pode-se encontrar, nos diferentes espaços públicos, como estações de trem

abandonadas ou centros comunitários, grupos de pessoas sentadas juntas em cadeiras de praia. Alguns falam, outros escutam. Elas — pessoas e cadeiras — frequentemente estão de frente umas para as outras, atentas.

Com suas listras coloridas, essas cadeiras leves, impermeáveis, baratas e surpreendentemente confortáveis, quando colocadas frente a frente, adquiriram, na última década, o significado de “psicanálise gratuita”. Somente neste país, cerca de cem clínicas gratuitas autônomas de psicanálise surgiram nos últimos anos. A maioria delas organizada a partir de algum tipo de coletivo, em vez de uma instituição ou empresa mais tradicional. O que se desdobra, de outra forma, nesses esforços efervescentes e heterogêneos é uma forma de atenção à saúde mental centrada na *situacionalidade* (Haraway, 1988). Quando uma pessoa se orienta para a outra numa cadeira de praia no meio de uma praça pública, há uma prática de escuta de palavras-situadas.

Embora visualmente diferente, a estética do improvisado, da escuta em cores (e não transparente) e das palavras-situadas, é abundante também em Buenos Aires, onde colegas argentinas, principalmente feministas, se coletivizam para encontrar maneiras de escutar as catástrofes, ordinárias ou extraordinárias. Ouvidos atentos às urgências do mundo em hospitais, centros de saúde mental, associações psicanalíticas, cooperativas e redes horizontais de trabalho coletivo. Tramas e tecelagens de fios fazendo da psicanálise algo que podemos praticar também em uma sala, sem perder de vista o “um a um”, o silêncio, a calma, sem esquecer que ao mesmo tempo somos multidões nessas “salas”. Juntas e, muito importante, com criatividade. “*Acá lo atamos con alambre.*”

Aqui, a gente amarra com arame. O paradoxo que existe na Argentina é que, por um lado, temos tão pouca infraestrutura... A frase ‘lo atamos con alambre’ é usada aqui há muito tempo; é dita como piada. Em vez de fazer um conserto adequado, a gente faz assim... A realidade é que temos muita prática em inventar sem recursos materiais. Então, bem, também acontece que, por falta de dinheiro ou outras questões, mais camadas burocráticas etc., e além disso, às vezes atendemos uma grande parte da população de graça ou quase de graça, então eles nos deixam, eles nos permitem... nesse tipo de liberdade paradoxal, que tem seus prós e contras, nos vemos capazes de fazer coisas.

Ouvi sobre os arames metafóricos no meu primeiro dia em campo; com a metáfora dos arames, despedaçou-se a imagem burguesa, importada do Norte Global, que formou uma Villa Freud frondosa, considerada “Paris do Sul”, em referência ao bairro Recoleta, de Buenos Aires; uma imagem colonizada da psicanálise que ainda fascina muitos psicanalistas europeizados.

Aproximar-se desses espaços, ou desses modos de escuta, como etnógrafa psicossocial, exige um estilo próprio, uma sensibilidade para nuances e texturas. Aproximar-se não é uma maneira de tentar realizar qualquer exercício de mapeamento total, nem de produzir um panorama geral, uma composição, uma visão completa do fenômeno. Essas formas topográficas de ver e abordar o campo não parecem as mais interessantes quando estamos curiosas sobre práticas de escuta. Aproximar-se do campo das clínicas públicas no Brasil ou das desobediências analíticas coletivas na Argentina pode seguir outro caminho: podemos prestar atenção às formas ecológicas — em amplo sentido — que compõem um plano de relacionalidade. Refiro-me a ecologias,

uma vez que existem multidões de diferenças emaranhadas em teias que tornam a vida, para muitos, um tanto mais vivível. Aproximar-se dessas densas cenas de escuta, por mais discretas que sejam no todo das cidades, significa observar o valor não só da floresta inteira, mas também de uma árvore, de um sinal de musgo ou líquen. Dessa forma, estamos escapando, ou, antes, deixando propositalmente de lado a obsessão pela escala monumental — também inscrita nos pensamentos e utopias de discursos revolucionários e de seus horizontes muitas vezes ainda-tão-europeus.

Minha curiosidade forjou uma bússola, que permitiu minha aproximação desse movimento heterogêneo que chamaremos de clínicas públicas. Uma curiosidade em relação a como a atenção *psi* pode se desdobrar em invenções autônomas comprometidas com a desalienação, ou como a escuta pode ser, em outras palavras, não europeia. Acredito que esse exercício pode ser uma espécie de semente, carregada em nossas bolsas. Uma semente que nos ajude a imaginar como projetos emancipatórios podem florescer como ecologias de cuidado porosas e plurais.

Afastarmo-nos do desejo de mapear, rotular, ampliar e escalar para convertê-las em normas também nos liberta das questões sobre como implementar ideias e invenções em outros lugares, em massa, mesmo que o *slogan* “gratuito e para todos” também me atraia de muitas maneiras em casos de saúde pública. Além disso, aproximar-se do campo dessa forma também nos permite não nos importarmos muito em resgatar o verdadeiro valor “premium”, simbólico, econômico ou cultural, da psicanálise com P maiúsculo. Em vez disso, farejamos conceitos viajantes, ideias ainda imprecisas e desobediências — a estrangeiridade não europeia dessa prática clínica. Nossa percepção, como etnógrafas psicossociais, então, volta-se para como essas potencialidades são transmitidas, apreendidas e transformadas.

Sementes e mudas, pesquisa de estrangeira

Em 1986, a escritora de ficção anarcofeminista Ursula Le Guin escreveu um texto curto intitulado *A teoria da bolsa de ficção* (influyente nas margens, fundamental para autoras como Donna Haraway). Nesse texto, Le Guin nos transporta a um tempo histórico em que a maior parte da dieta das pessoas era composta por alimentos coletados. O trabalho diário era juntar, carregar, observar, caminhar e colher cada grão de aveia selvagem, em gestos de sustento da humanidade que, no entanto, não necessariamente rendiam histórias emocionantes para serem compartilhadas ao redor de uma fogueira em uma noite fria.

Os caçadores, por sua vez, voltavam para casa com contos aventureiros de lutas e força. Não demorou muito para que a narrativa e a contação de histórias se tornassem um domínio deles. Dessa forma, o repertório que acumulamos ao longo dos milênios reflete narrativas de caçadores que, apesar de sua contribuição restrita para a manutenção da vida, fascinavam os curiosos. As coletoras, por outro lado, ganharam menos prestígio. Ainda assim, como Le Guin, observa no texto, elas nos presentearam com um dos primeiros e mais necessários objetos de todos: a bolsa de carregar. Este recipiente, bolsa ou saco, no qual os bens coletados podiam ser armazenados ao longo do caminho, para o presente ou para depois, tornou-se seu paradigma para criar e contar histórias.

Uma incursão em um campo de pesquisa pode ser equiparada, portanto, às coletas de sementes e mudas para uma bolsa coletiva, transnacional, feminista, anti-imperialista. Sementes são pepitas de potencialidade, encapsuladas em direção a um lugar para pousar. Mudas já estão se desdobrando, marcadas pelo tempo em formação. Sementes, ao viajarem com o vento, espalham-se, germinando suas árvores, flores e frutos em outros lugares.

Coletar sementes envolve gestos e disposições, como notar o discreto, o sutil, participar e estar-com. Essa lógica de entrar em um campo de investigação, ou de fazer pesquisa de modo geral, também dissolve o foco da autoria e da propriedade, cujas bases se assentam em interações patriarcais-capitalistas e em apropriações colonialistas. Em tempos de polícrises (ou de acúmulos de fins de mundo), bolsas de carregar são cruciais. Concretamente, bancos de sementes liderados por mulheres — pense na Biblioteca de Sementes da Herança Palestina (The Palestine Heirloom Seed Library), organizada pela artista e conservacionista Vivien Sansour, ou no El Beir Arts and Seeds Studio, em Belém, Palestina, que ela também cofundou, ou mesmo na coalizão de cerca de trinta outros grupos que formaram a Aliança Nacional Indiana pelos Direitos Alimentares das Mulheres (Indian National Alliance for Women's Food Rights), que fez campanha para salvar sementes locais de mostarda quando a pressão corporativa era para produzir soja — nos protegem, como humanos e mais-que-humanos (no verbete feminista pós-humanista), perante probabilidades catastróficas. Imaginativamente, bancos de sementes são também recursos como histórias, livros, espaços, exemplos e companheiras aliadas a quem podemos dar as mãos quando os esforços para transformar o mundo em escombros inabitáveis estão cada vez mais ousados.

Como veremos a seguir, os modos de escuta sendo inventados, praticados, produzidos por essas coletividades psicanalíticas sul-americanas são sementes, mudas, bancos de sementes. Como pesquisadora psicossocial, entrei nesse campo com uma disposição de prestar atenção, como nos ensina a antropóloga Anna Tsing (2015), também inspirada por Le Guin. De uma perspectiva psicossocial, há também uma questão de vida e morte em jogo. Muito do pensamento, da pesquisa e da escrita sobre saúde mental, bem como de práticas terapêuticas, ecoa o modo-caçador de contar histórias. Ouvimos sobre mudanças profundas, *insights* iluminadores, progresso linear, tanta excitação e... até revolução... Nada mais Europeu-Eu-Transparente. No entanto, na microesfera, quando falamos com analistas que praticam tais modos desalienantes de escuta, há muita espera, repetição, tarefas domésticas ordinárias. O trabalho das clínicas públicas é o da dedicação cotidiana, de prestar atenção aos detalhes e ao ordinário. É uma cozinha caseira, e não uma gastronomia chique com estrela Michelin, digamos assim.

A seguir, em formato de caderno de campo, percorro essa ecologia de cuidado na qual a escuta é parte fundamental de um esforço coletivo de desalienação e emancipação. Combinando notas de campo, anotações teóricas e outros escritos, desejo elasticar nossa imaginação coletiva sobre os usos e os modos da prática psicanalítica, suas formas de transmissão, de apreensão e transformação. Se Freud pôde fazer diferente... Então... pode haver psicanalistas nas barricadas, nas linhas de frente, nas ruas.

Caderno de campo: escutando com o próprio corpo de estrangeira

“Aqui.” E ele estendeu uma folha de papel com meu nome, a data (agosto de 2024) e “São Paulo” desenhados, com seus traços, estilo grafite e em tinta azul brilhante. Estávamos sentados em uma mesa na calçada de uma rua movimentada do centro.

Desde que retornei da minha última viagem de campo ao Brasil, há algumas noites, tenho me sentido como uma célula que está bem no momento em que se divide para se expandir, pronta para se multiplicar, para tornar-se mais que uma célula. Algo profundo está despedaçado, uma membrana interna se desfaz, permitindo que líquidos agitem seu conteúdo viscoso e transformem seu interior em mais vida.

Não se trata de sentir saudade de casa, de ansiar pelo passado, de desejar o retorno, mas de ser tocada por encontros, aqui e agora, e produzir novos futuros, novos passados, potencialidades.

Naquela mesa no centro, estavam sentadas cerca de doze pessoas de várias idades, gêneros, nacionalidades e presas a diferentes fios de vida e morte. Elas falavam, escreviam, desenhavam e eram acolhidas por um grupo de psicanalistas que se dedica a escutar “a rua”, seus impasses e sua respiração contínua. Aquele homem, Jah, é um artista local e faz parte da comunidade de arte de rua. Seus olhos e modos, gentis, bonitos, generosos, tinham um ar de respeito. Enquanto a coordenadora clínica do projeto, Camila, me guiava pela área, apontava várias de suas *tags* espalhadas por edifícios abandonados. Como é que as pessoas conseguem grafitar o topo de um prédio assim? “Eles ficam *high* [se drogam]”, ela explicou.

Um pedaço do Brasil, um pedaço da rua. Aquele pedaço de papel. Tão pequeno, mas que tocou meu sentimento, tantas vezes invisível, de pertencer a ruas que parecem exatamente com aquela rua que percorremos naquela manhã. Sorvete “italiano” de máquina, biquínis coloridos e ousados, mechas no cabelo e unhas feitas, panfletos de propaganda de direita para a próxima eleição para prefeito, comida frita com *ketchup*, roupas de academia em manequins de plástico. Versões de bolso daquela rua dançam em minhas memórias da primeira infância. São memórias frágeis. Memórias de crescer em uma família da classe trabalhadora em um subúrbio feio e encontrar meu pai no trabalho, no centro, para almoçar antes de ir para a escola; ou de andar rápido e ansiosa pela estação de trem para comprar um Tamagotchi falso e, mais tarde, já adolescente, fazer uma tatuagem ali mesmo, na mesma esquina, corajosa, em um lugar duvidoso que não perguntou minha idade; descobrir um mundo inteiro em ruas notavelmente semelhantes a esta que meus pés pisaram hoje. Pastores evangélicos, vendedores de livros, cervejas geladas, beijos escondidos e um mundo que era tão vasto e ao qual eu ansiava por pertencer. O interior das minhas células se agita, desejando crescer mais até alcançar mais e mais vida e, com isso, poder estar em mais ruas, conhecer mais pessoas, ser mais mundo.

Naquele dia, acompanhando o trabalho clínico do grupo que carregava o nome de uma mulher nascida, criada e ainda morando naquela rua, Gabriela, minhas células se agitaram novamente. Dessa vez, resgatando memórias também, mas confrontando o tempo. Caminhar por uma rua no centro de São Paulo, entre a boca do luxo e a boca do lixo, como Camila explicou, é também um encontro com a Branquitude/branquitude, e

as reverberações de classe e gênero da matriz racial que estrutura um país como o Brasil. Andando naquela rua, meu corpo se move pequeno, querendo ser forte, mas parecendo frágil, mais feminino do que eu jamais aceitaria ser. Um corpo cuja vida — cujas células, cuja agitação — ocupa um lugar diferente na bio e na necropolítica que ditam as possibilidades coletivas de luto. É uma posição privilegiada de inúmeras maneiras evidentes, com meus olhos e ouvidos agora tão estrangeiros depois de meia vida vivida na Europa. No entanto, é um lugar fétido. Uma posição que existe, nos dialetos da exploração colonial, apenas em relação à destituição das próprias vidas, tão vivas ao meu redor naquela tarde; uma posição de des-humanidade à sua própria maneira, como explica Fanon (1967).

Um senhor está sentado no canto esquerdo da mesa, criando paisagens e mandalas intrincadas com canetas coloridas. Esse homem está se recuperando de uma cirurgia no ombro que o deixou incapaz de desenhar por alguns meses. Ele está alegre por ter voltado e é recebido com alegria pela equipe clínica. As analistas têm uma pasta com vários de seus desenhos, e ele também carregava alguns na mochila. Enquanto me sento ao lado dele, ele me conta um pouco de sua história de vida. Ele é do sertão e chegou ao centro com dois anos de idade com sua mãe e irmãos, todos fugindo de um homem violento e alcoólatra, seu pai. O centro de São Paulo é a sua cidade. Sua mãe não era apenas corajosa, mas inteligente também, ele me conta, pois arrumou escola, casa e trabalho tudo perto para que fosse possível criá-lo sozinho. Aquele homem não era realmente seu pai, ele compartilha. Ele só o viu em seu funeral, alguns anos atrás. Pegou um ônibus para o Nordeste e prestou respeitos de maneira protocolar. Em suas memórias, ele explicou que aquele homem saía de casa de manhã. Antes de ir trabalhar, dizia à sua mãe que queria macarrão no jantar, mas voltava bêbado depois de parar no bar e exigia feijoada à meia-noite. A impossibilidade da tarefa só poderia resultar em espancamentos violentos. Para ela bastava, já chega. Ele, como descobriu nessa mesa de clínica na rua, adora desenhar. A clínica é o espaço dos seus desenhos.

Outro homem, com olhos azul-oceano profundos e tristes, fala em inglês. Ele percebe que sou brasileira e não britânica em cerca de dez segundos, uma estrangeiridade que só um estrangeiro perceberia. Ele é sul-africano. É difícil não falar o português, ele está tentando. Mais tarde, enquanto descíamos a rua para conhecer uma sala de teatro comunitário, minhas colegas daquele dia compartilharam que aquele homem era sul-africano, sim, especificamente que ele havia feito parte do exército/regime/força do Apartheid e, portanto, provavelmente, havia matado várias pessoas em sua época. Ele estava profundamente traumatizado, carregando seu segredo de horror, e agora vivia nas ruas, no Brasil, de todos os lugares desse mundo.

Virando a esquina, outra paisagem cruza minha memória do presente-potencial, ou de histórias potenciais, mais uma vez. Em vez de ser criança, sou adulta novamente, na minha casa, no leste de Londres, onde moro desde o dia em que fiz 18 anos. “Esta é a ocupação africana”, Camila explica. Com a facilidade de uma dançarina experiente, ela entra, seu corpo muito menos rígido que o meu, e pergunta por um rapaz que ela conhecia e que estava morando ali. Os homens na porta respondem em inglês (um detalhe pequeno, delicado, surreal aos meus ouvidos também): — “Ele não está”, dizem, nos examinando de cima a baixo, da cabeça aos pés, alertas, mas gentis. Depois que passamos por aquele quarteirão, facilmente com mais de vinte andares, vemos

barracas e lojas vendendo uma variedade de tecidos da África. O “africano”, aos meus olhos criados no bairro migrante do Hackney, é claramente oeste e um pouco oeste-central. Estampas, silhuetas, cores que vejo todos os dias no ônibus e no supermercado da esquina onde compro leite de coco, óleo de palma e farinha de mandioca (itens básicos dos pratos brasileiros, do oeste da África, partes do Caribe e também do sudeste da Ásia). Essas estampas têm sido minhas vizinhas por anos, acompanhando sons de um ritmo ao qual meus ouvidos estão mais acostumados do que, estranhamente, ao português brasileiro — minha língua materna que a cada encontro faz minha espinha tremer, arrepiada em atenção, não importa onde no mundo eu esteja. Mas agora faz mais de trinta graus no inverno. É uma rota migratória Sul-Sul que leva algumas das minhas células de volta ao galpão de uma clínica comunitária para refugiados onde trabalhei por um tempo em Londres.

Naquela clínica, eu era a única estrangeira-estrangeira. Eu e uma estagiária que era coreana de nascimento, mas havia sido adotada por uma família norueguesa cristã (Noruega... mas ainda soando como inferno para essa pessoa *queer*). Meus colegas britânicos eram enfáticos de que nossa clínica não daria aval para pessoas que estivessem possivelmente simulando casamentos para obter visto ao contratar um advogado bangladeshiano extremamente popular que continuava encaminhando seus clientes para nós. Meus amigos, tantos, tiveram casamentos falsos para obter um visto. Minhas tias, imigrantes indocumentadas em um país europeu particularmente rico, só podiam sonhar com tal oferta. Nos olhos das dezenas de homens sul-asiáticos com quem conversei semanalmente por anos, percebia aquela agitação celular também, que se agarra à vida, por todos os meios necessários, contra o pior. Os olhos e ouvidos que carregava comigo para o trabalho todos os dias naquela clínica estavam repletos das minhas memórias de infância, um mundo de soluções improvisadas, um mundo de crise, um mundo de movimento. Um mundo de solidariedade e risco.

Essa camada de estrangeiridade/localidade permeia todos os aspectos da minha vida. Virginia Woolf escreve em *Three Guineas*: “Como mulher, não tenho país. Como mulher, não quero país. Como mulher, meu país é o mundo inteiro”. País talvez fale de um quadro simbólico colocado sobre o pluriverso, que, para existir, deve sugar toda a vida Outra — orientes, os-sul, feminizada, racializada (da forma como elabora tão bem Said na segunda parte de *Orientalism*). Como mulher, não posso fazer parte do “país”; como mulher branca, há um recurso perverso de fingir participar da economia falocêntrica por meio da alienação da condição feminina e da exploração da condição das mulheres não brancas. Essa rota está ao alcance de qualquer mulher branca. A questão que se impõe, então, é: vamos participar dessa rota perversa? Ter me mudado para um país diferente, no Norte Global, tão jovem, tornou esse acordo perverso menos tentador e mais improvável, uma vez que eu era a pessoa servindo, limpando, cuidando por anos. Um sotaque, um traço lembrando aos outros e a mim mesma que aquele “país” não era da minha conta, e que não poderia ignorar as consequências mortais de tal “lei”.

Toda visita ao Brasil é semelhante em algum sentido, pois exacerba a aresta estrangeiridade/localidade. Não faço ideia, mas meu corpo também sabe algo.

Naquele dia, naquela manhã de inverno, no centro de São Paulo, com colegas tão perspicazes, com repertórios políticos e intelectuais tão impressionantes, citando o pensar-com-os-pés de Tosquelles no meio da frase, caminhamos por ruas que pareciam

muito com a rua onde moro, mas eram, de fato, totalmente diferentes. Se em casa — meu lar adotado, buscado, migrado — eu compartilhava uma margem com meus vizinhos ganenses, paquistaneses, colombianos, afegãos ou ucranianos, aqui, neste corpo, no Brasil, sou colocada em algum centro, em algum frágil “país”, mas com uma lacuna tão grande entre essa posição e minhas células agitadas que só pude resistir e permanecer fora disso, fora do país. Na escuta da rua, na clínica, dos colegas, desse dia, tudo isso se misturava.

Quando Jah me entregou aquele pedaço de papel, sobre o qual rabiscou tão rápido, com mãos que valsavam com destreza uma coreografia-caligrafia, meus interiores-exteriores-memórias foram ativados. Abaixo do meu nome, há uma seta apontando para frente, um caminho sinuoso. Levei essa lembrança para casa, naturalmente, e agora está ao meu lado, no interior da Inglaterra, mundos colidindo enquanto tento combiná-los, misturando-os em alguma substância nova que ainda não consigo compreender. Sou grata por esse pequeno gesto, pode ter sido um nada, mas importa (*it matters*), é matéria (*it is matter*). Assim como minhas células, é coisa-do-mundo.

Enquanto caminhávamos, eu estava curiosa sobre os outros colegas também. Estudantes de uma universidade particular extremamente prestigiosa e cara — eles explicaram que as mensalidades equivaliam a cerca de cinco vezes o salário-mínimo — que falavam de modo gentil e confiante sobre a rua, a área e cada pessoa com quem interagiam nesse trabalho de clínica pública. Eu me perguntava se havia algo de fronteira ali para eles também. No final das contas, não é preciso necessariamente cruzar o oceano, de um lado para o outro tantas vezes, para expandir os horizontes. Talvez essa seja uma premissa da psicanálise, em que, num divã, numa cadeira de praia, numa esquina, na rua, em um encontro, pode-se viajar no tempo e acabar em todo um outro planeta.

Na quebra e no vestígio

A estética do pensamento, da escrita, da escuta, portanto da clínica e da pesquisa *não-europeia*, atenta-se ao que Fred Moten (2003) chama de “quebra”, e Christina Sharpe (2016), de “vestígio”. São os rastros, as histórias-potenciais que irrompem, revelando a alteridade radical e múltipla que compõe cada história. A clínica do Sul Global, especificamente essa clínica não europeia em plena vibração na América do Sul, como vimos nesse relato de campo, de colegas que se propõem a “ouvir a rua”, inventa práticas relacionais de desalienação em seus gestos de experimentação rigorosa. Essas sementes e mudas de modos de escuta psicanalíticos mobilizam precisamente aquilo-que-não-se-encaixa, o excesso, os movimentos, as estranheiridades. Num mundo em crise, em ruínas, tais excessos, ou mesmo aquilo que é sistematicamente reduzido a lixo — “o lixo vai falar, e numa boa” (Gonzalez, 1984) —, podem ser mobilizados. Na verdade, como acompanhamos nesse caderno de campo, há espaço para escutar esse excesso na experiência, nos corpos, na fala, no sofrimento, nos modos-outros, notando o que insiste e o que torna a vida vivível, às vezes contra muitas probabilidades de morte. Esse tipo de escuta psicanalítica envolve um processo de desaprender a escuta imperial continuamente. Talvez esse modo de clinicar seja o único possível no Sul

ESCUTANDO COM O PRÓPRIO CORPO:
UMA ETNOGRAFIA PSICOSSOCIAL DA PSICANÁLISE NÃO EUROPEIA

Global quando desejamos, de fato, *escutar bem*, como Hortense Spillers (1996) coloca em outras palavras. Essa disposição, esse desejo, é precioso para nossa bolsa de carregar sementes não europeias.

Referências bibliográficas

- Alaimo, S. (2017). Your shell on acid: Material immersion, anthropocene dissolves. In R. Grusin (Ed.), *Anthropocene feminism* (pp. 89–120). University of Minnesota Press.
- Braidotti, R. (2006). *Transpositions: On nomadic ethics*. Polity Press.
- Danto, E. A. (2005). *Freud's free clinics: Psychoanalysis and social justice, 1918-1938*. Columbia University Press.
- Deleuze, G., & Guattari, F. (1983). *Anti-Oedipus: Capitalism and schizophrenia*. University of Minnesota Press.
- Fanon, F. (1967). *Black skin, white masks*. Grove Press.
- Ferreira da Silva, D. (2016). On difference without separability. In *Catalogue of the 32nd São Paulo Art Biennial: Incerteza Viva* (pp. 57–65).
- Gebirim, A., Saglio-Yatzimirsky, M. C., & Minozzo, A. (no prelo). *Ver e não ver a Palestina: Ensaio em fragmentação*. Kipuka.
- Gonzalez, L. (1984). Racismo e sexismo na cultura brasileira. *Revista Ciências Sociais Hoje*, 223–244.
- Haraway, D. (1988). Situated knowledges: The science question in feminism and the privilege of partial perspective. *Feminist Studies*, 14(3), 575–599.
- Le Guin, U. K. (2021). *The carrier bag theory of fiction*. Ignota Books.
- Moten, F. (2003). *In the break: The aesthetics of the black radical tradition*. University of Minnesota Press.
- Said, E. W. (1978). *Orientalism*. Pantheon Books.
- Said, E. W. (1993). *Culture and imperialism*. Knopf.
- Said, E. W. (2004). *Freud e os não-europeus*. Boitempo Editorial.
- Sharpe, C. (2016). *In the wake: On blackness and being*. Duke University Press.
- Spillers, H. J. (1996). "All the things you could be by now, if Sigmund Freud's wife was your mother": Psychoanalysis and race. *Critical Inquiry*, 22(4), 710–734.
- Spivak, G. C. (1985). Three women's texts and a critique of imperialism. *Critical Inquiry*, 12(1), 243–261.
- Stengers, I. (2010). *Cosmopolitics I* (R. Bononno, Trans.). University of Minnesota Press. (Original work published 1997)
- Stengers, I. (2011). *Cosmopolitics II* (R. Bononno, Trans.). University of Minnesota Press. (Original work published 1997)

Tsing, A. L. (2015). *The mushroom at the end of the world: On the possibility of life in capitalist ruins*. Princeton University Press.

Woolf, V. (1938). *Three guineas*. Harcourt, Brace and Company.

Wynter, S. (2001). Towards the sociogenic principle: Fanon, the puzzle of conscious experience, of "identity" and what it's like to be "black". In A. Gómez-Moriana & M. Durán-Cogan (Eds.), *National identities and socio-political changes in Latin America* (pp. 30–66). Routledge.

DOI desta publicação: <https://doi.org/10.34024/7d5n2w87>.