



Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Centro de Educação e Humanidades

Instituto de Psicologia

Antonio Augusto Barkoski Sampaio

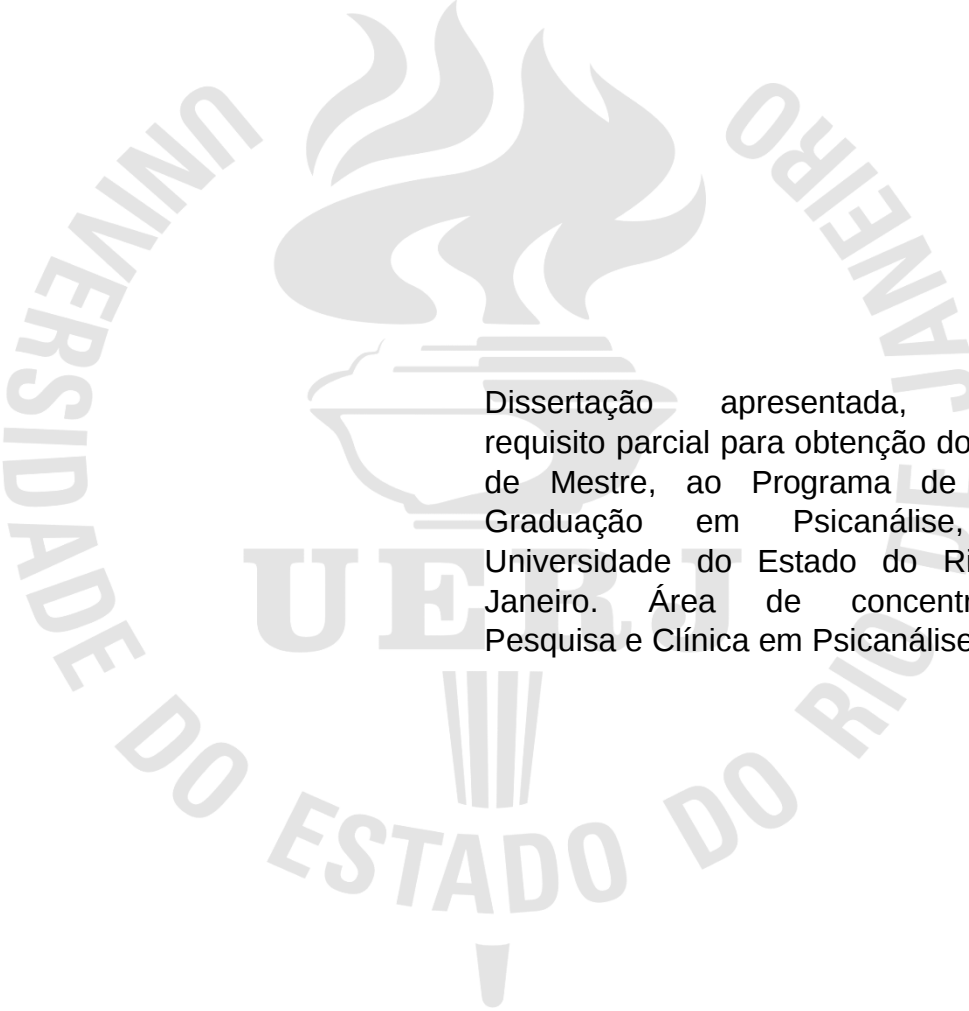
A ciência e a escravidão: um ensaio psicanalítico

Rio de Janeiro

2022

Antonio Augusto Barkoski Sampaio

A ciência e a escravidão: um ensaio psicanalítico



Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Psicanálise, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Pesquisa e Clínica em Psicanálise.

Orientador: Prof.º Dr. Luciano Elia

Rio de Janeiro

2022

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ / REDE SIRIUS / BIBLIOTECA CEH/A

S192 Sampaio, Antonio Augusto Barkoski
 A ciência e a escravidão : um ensaio psicanalítico / Antonio Augusto
 Barkoski Sampaio. – 2022.
 137 f.

 Orientador: Luciano da Fonseca Elia

 Dissertação (Mestrado) – Universidade do Estado do Rio de
 Janeiro. Instituto de Psicologia.

 1. Psicanálise - Teses. 2. Política - Teses. 3. Racismo – Teses. I. Elia,
 Luciano da Fonseca. II. Universidade do Estado do Rio de Janeiro.
 Instituto de Psicologia. IV. Título.

ml

CDU 159.964.2

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta dissertação, desde que citada a fonte.

Assinatura

Data

Antonio Augusto Barkoski Sampaio

A ciência e a escravidão: um ensaio psicanalítico

Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Psicanálise, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Pesquisa e Clínica em Psicanálise.

Aprovada em 29 de abril de 2022.

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Luciano da Fonseca Elia (Orientador)
Instituto de Psicologia – UERJ

Prof. Dr. Vinícius Darriba
Instituto de Psicologia – UERJ

Prof. Dr. Rolando Karothy
Universidad de Buenos Aires

Rio de Janeiro
2022

DEDICATÓRIA

Era uma manhã de dezembro de 2008, último bimestre escolar, minha época preferida do ano, pois eu sempre estudava o máximo possível para conseguir as notas necessárias nos primeiros bimestres para poder vadiar no último. Naquele crepúsculo do calendário estudantil, em processo de cremação pelo sol de primavera que anunciava o verão, eu e um amigo muito querido passamos o recreio todo conversando euforicamente sobre o lançamento do disco *21st Century Breakdown* do *Green Day*.

Fomos interrompidos pelo sino que marcava o final do recreio, porém nos lembramos subitamente que na próxima aula, a de biologia, haveria uma apresentação de experimentos científicos. Nós não havíamos preparado nada, pois já tínhamos passado de ano e, em uma brusca possessão pelo espírito da ciência moderna, tivemos uma iluminação. Corremos para a cantina da escola e imploramos à cantineira para que nos vendesse uma garrafa de tubaína – um refrigerante barato muito popular no Mato Grosso. Apesar da regra de não vender nada aos estudantes após o final do recreio ser muito clara, ela consentiu em nos vender, desde que bebêssemos tudo antes de voltar para a sala de aula.

Na sala de aula, com nosso refrigerante intacto, nos deparamos com nossos colegas eufóricos com seus experimentos: eletrólise da água, ovos mumificados, energia elétrica de uma batata, uma lata que se auto amassava etc. Ao nos ver com uma garrafa de refrigerante, a professora veio nos repreender, dizendo que a experiência dos mentos com refrigerante estava proibida, pois iríamos fazer muita sujeira na sala de aula. Nós a acalmamos, garantindo que nenhuma bala passaria pelo gargalo daquela garrafa, e que o refrigerante era a única ferramenta do nosso experimento. A aula começou com a apresentação das garotas exemplares da sala que, com maestria, separaram o hidrogênio do oxigênio pela eletrólise da água. Lembro-me de sugerir para que colocassem um fósforo aceso dentro de tubo de hidrogênio, garantindo que seria muito legal, mas a professora me reprimiu ferozmente. Decorridas mais algumas apresentações, chegou nossa hora.

Fomos para a frente da turma. Eles pareciam intrigados com o mistério que rondava nosso experimento. Abrimos nossa garrafa e, no estilo o médico e

o monstro, bebemos, cada um, metade da garrafa, fazendo-nos sujeitos de nossa ciência. Um silêncio sepulcral percorreu a sala de aula. A professora nos fitava com desaprovação e, antes que o burburinho indignado de nossos colegas rompesse o silêncio, ouve-se um som trepidante. A nossa solução de açúcar, corante caramelo e gás carbônico fez efeito em meu amigo primeiro, ou talvez ele tenha sido o primeiro a ter coragem de demonstrar nossa experiência diante de uma plateia indignada e uma professora mal-humorada. Nós arrotamos sincronicamente, colocando para fora o gás carbônico que havíamos acabado de ingerir.

A essa altura nossa plateia já se encontrava de olhos arregalados e a professora estava prestes a nos mandar para a diretoria por nossa grosseria de arrotar em sala de aula. Antes que fossemos condenados pela patrulha da moral e dos bons costumes acadêmicos, rompemos o silêncio. Como todos os bons condenados, tínhamos direito às nossas últimas palavras. Com elas explicamos o processo de homeostase no corpo humano. No final, nossa pena foi reduzida para somente um sermão da professora e uma nota média, mas até hoje trago com carinho em minha lembrança a memória desse dia em que conheci verdadeiramente a ciência.

É esse espírito científico que me acompanha desde então e reencontrei da maneira mais angustiante e desejante das páginas a seguir. Uma ciência que perturba o modo como o mundo está arranjado, uma ciência na qual sujeito e objeto não se separam como a água e o hidrogênio em eletrólise, uma ciência na qual o cientista se coloca em risco por dizer certas coisas, mas, mesmo assim e justamente por isso, uma ciência animada pelo desejo. Assim, dedico esse trabalho àquela cantineira, hoje anônima em minha memória, que, indo contra as regras institucionalizadas, nos vendeu o refrigerante e me permitiu conhecer verdadeiramente a ciência naquela manhã de dezembro.

AGRADECIMENTOS

Ao meu orientador, Luciano Elia. Por ter acolhido minha ideia de trabalho com dedicação. Por suas inestimáveis contribuições no decorrer de minha escrita e pela liberdade de criação que me proporcionou uma verdadeira experiência com o inconsciente, muito além do discurso universitário.

Ao professor Rolando Karothy. Por suas preciosas contribuições ao meu pensamento e por minha introdução à leitura hegeliana.

Ao professor Vinicius Darriba. Por seus apontamentos precisos e palavras generosas em minha qualificação.

Ao meu pai, Ildo Sampaio. Por ter me transmitido a paixão pela política.

À minha mãe, Marlene Barkoski. Pelo apoio aos estudos desde a infância.

Aos meus familiares, em especial à Claudiane Barkoski. Por todo apoio ao meu trabalho.

Aos amigos e companheiros do Laço Analítico Escola de Psicanálise. Por me acolherem desde meus primeiros passos na psicanálise.

Aos meus amigos, em especial a André Gomes, Pierre Monteiro e Diogo Castro. Pelo apoio e preciosas interlocuções sobre meu trabalho.

À livraria Calle Corrientes, em especial a Miguel Gómez. Por todo o esforço que me permitiu ter acesso a valiosas obras da psicanálise latino-americana.

A todos os professores e colegas da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

A todos que cruzaram meu caminho e contribuíram indiretamente para a escrita dessa obra.

RESUMO

SAMPAIO, Antonio Augusto Barkoski. *A ciência e a escravidão: um ensaio psicanalítico*. 2022. 137 f. Dissertação (Mestrado em Psicanálise) – Instituto de Psicologia, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2022.

Este escrito se propõe a trabalhar a relação entre a psicanálise e a política através dos paradigmas entre o saber científico e o racismo. A práxis de um psicanalista exige, pela estrutura do discurso do analista, que tomemos parte dos conflitos políticos intrínsecos à sociedade. Um desses conflitos, que tem destaque especial no Brasil, é o racismo. O racismo é uma invenção do capitalismo mercantil que se arrasta até o capitalismo financeiro por ter sido recalcado pela História Universal. Desse lugar de recalcado, o racismo e os 300 anos de escravidão têm grande poder de causar sintomas sociais, como a chacina do Jacarezinho. O racismo inclusive se inscreve na História Universal do futuro, pois a exploração do espaço ensaia repetir a colonização das Américas. Desse modo, a práxis de um psicanalista, por estar implicada na política, deve nos colocar ao lado do caminho já traçado pela História Universal, pois só ali uma autêntica alteridade é possível.

Palavras-chave: Psicanálise. Política. Racismo.

RESUMEN

SAMPAIO, Antonio Augusto Barkoski. *Ciencia y esclavitud: un ensayo psicoanalítico*. 2022. 137 f. Dissertação (Mestrado em psicanálise) – Instituto de Psicologia, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2022.

Este escrito pretende trabajar la relación entre el psicoanálisis y la política a través de los paradigmas entre el conocimiento científico y el racismo. La praxis de un psicoanalista requiere, por la estructura del discurso del analista, que tomemos parte en los conflictos políticos intrínsecos a la sociedad. Uno de estos conflictos, especialmente destacado en Brasil, es el racismo. El racismo es un invento del capitalismo mercantil que se arrastra al capitalismo financiero porque ha sido reprimido por la Historia Universal. Desde este lugar reprimido, el racismo y los 300 años de esclavitud tienen un gran poder para provocar síntomas sociales, como la matanza de Jacarezinho. El racismo se inscribe incluso en la Historia Universal del futuro, ya que la exploración del espacio ambiciona repetir la colonización de las Américas. De este modo, la praxis de un psicoanalista, al estar implicada en la política, debe situarnos al lado del camino ya marcado por la Historia Universal, porque sólo ahí es posible una auténtica alteridad.

Palabras clave: Psicoanálisis. Política. Racismo.

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO – VAMOS VAGUEAR NO DESERTO.....	10
1	O LATIFÚNDIO CIENTIFICISTA CAPITALISTA.....	13
1.1	Arando o concreto: a psicanálise e o conflito na polis.....	13
1.2	O latifúndio improdutivo: cientificismo e sujeito.....	16
1.3	Adubando a erva-daninha: o sujeito e o social.....	19
1.4	Além da monocultura: a dialética do sujeito.....	21
1.5	Um punhado de sementes do Outro.....	23
1.6	A erva-daninha e os herbicidas: psicanálise e ideologia.....	24
1.7	A erva-daninha no concreto: o sujeito, o social e o real.....	27
1.8	A colheita: fazer amor e fazer política.....	29
2	O LATIFÚNDIO DA TERRA E DO ESPÍRITO.....	33
2.1	Surfando Karmas & DNA.....	33
2.2	Mais-valia e mais-de-gozar.....	41
2.3	“Foi sem querer querendo”: Freud e a ideologia.....	45
2.4	Hegel e Freud: do Espírito ao inconsciente.....	48
2.5	O novo mundo e a dialética.....	55
2.6	A não-dialética do senhor de terras e o escravo da lavoura.....	60
2.7	O homem cordial e o vira-lata.....	65
3	O LATIFÚNDIO E A GRILAGEM DE ALMAS.....	73
3.1	<i>Pretty fly (for a white guy)</i>	73
3.2	O campo branco e o campo negro.....	77
3.3	A invenção do racismo.....	79
3.4	Qual a parte que nos cabe desse latifúndio?.....	86
4	O LATIFÚNDIO E AS MÁQUINAS.....	90
4.1	Os discursos.....	90
4.2	O agente.....	94

4.3	O outro trabalhador.....	96
4.4	A produção.....	99
4.5	A verdade e o semblante.....	102
5	O LATIFÚNDIO SEM FRONTEIRAS: DE MARTE AO JACAREZINHO.....	109
5.1	Catequizando marcyanos.....	109
5.2	Fanon, Lacan e as Ciências Humanas: “só se for a dois”.....	110
5.3	O filósofo foi demitido.....	113
5.4	Universo, Universal e Universidade.....	115
5.5	Inteligência policial e escravidão.....	118
5.6	Operação <i>Exceptis</i> : discurso universitário com palavras santas...119	
5.7	Inteligência, investigação e... chacina.....	124
5.8	O caminho dos navios negreiros, caveirões e naves espaciais.....	128
	CONCLUSÃO – PULANDO A CERCA.....	130
	REFERÊNCIAS	133

INTRODUÇÃO – VAMOS VAGUEAR NO DESERTO

Nem todos os que vagueiam estão perdidos
Gandalf, o cinzento.¹

Este foi um trabalho que levou um bom tempo para ser escrito. Uma certa parte da escrita é caracterizada por uma errância. Desculpo-me se em algum momento da leitura o leitor que já estiver acostumado com a psicanálise sentir-se entediado. Se vagueei, não foi por estar perdido, mas porque isso é necessário para que uma pesquisa em psicanálise tenha rigor. Não pude simplesmente partir de postulados de Freud e Lacan como se fossem palavras de autoridade. Freud não partiu da ideia de inconsciente, mas chegou até ela. Lacan, em seu retorno a Freud também vagueia. Toda nova escrita em psicanálise requer, por estrutura, que se refaça certa parte do caminho. Por rigor, não podemos partir de Freud e Lacan como se suas palavras fossem mágicas, tiradas de algum grimório de magia. Nisso, talvez, Gandalf nos sirva de exemplo porque é o mais dialético dos magos.

Essa errância não pôde deixar de me evocar o que Lacan (1973 – 1974/2018, p. 23 - 25)² introduz na primeira lição do seu Seminário 21, de 13 de novembro de 1973, quando, para situar a posição de não-pato do inconsciente e da estrutura, ele o nomeia de *viator*, aquele que “viaja” como estrangeiro do nascimento até a morte sem se aceitar *pato* da estrutura que, por ser falante, atravessa sua viagem. Colocamo-nos, em nosso vaguear, na posição oposta à do *viator*: é por nos aceitarmos patos do inconsciente e da estrutura que nos curvamos à exigência do vaguear, em vez de nos pretendemos viajantes do trem pré-programado da vida. Então, não seremos simples passageiros que contemplam o céu brilhante e oco através do vidro³, mas nos propomos a ser tragados e causados pelo vazio estrutural.

A alegoria do latifúndio atravessa todo o meu trabalho. Como veremos, a lógica do latifúndio se pretende totalitária, abrangendo toda a história universal

¹ Personagem fictício criado por John Tolkien, interpretado por Ian McKellen nas trilogias de filmes Senhor dos Anéis e O Hobbit, ambas dirigidas por Peter Jackson.

² LACAN, J. *Os não-tolos erram/Os nomes-do-pai*: seminário entre 1973 – 1974. Porto Alegre: Editora Fi, 2018.

³ IGGY POP. *The Passenger. Lust for life*. Berlim: Hansa Studio, 1977.

– das capitâneas hereditárias do passado à conquista do espaço do futuro – e toda a relação do homem com o trabalho – do campo às universidades. Nesse campo totalitário da ideologia cientificista e capitalista, que faz a sua marcha obscena do acúmulo de capital, o que se planta são espécies transgênicas forjadas em laboratório, assim como o indivíduo da ciência.

Vamos vaguear por esse deserto verde da ciência por uma boa parte do trajeto que se iniciará, mas munidos de um saco de sementes de ervas daninhas. Espécies não desejadas, trazidas de volta para o campo científico por Freud ao descobrir o inconsciente. São pragas que atrapalham a produção de saber em larga escala, ideal da ciência capitalista. Desse modo, vamos percorrer caminhos onde a psicanálise direciona questões à ciência e sua relação com o saber e a verdade.

Mas as questões não são direcionadas somente à ciência, mas também a nós analistas que nos propomos a trabalhar com o inconsciente. Nós não estamos imunes à ideologia cientificista da produção de saber em larga escala. Uma das incidências dessa ideologia em nosso trabalho é a ideia de neutralidade política, ou, como Jorge Alemán (2010, p. 11)⁴ chama, o conservadorismo laico. Assim, veremos que essa posição não se sustenta na práxis da psicanálise, pois a própria estrutura do discurso analítico exige uma tomada de partido.

A relação entre a psicanálise e a política nos colorará a necessidade trabalhar brevemente a relação que estabelecemos com as teorias de Marx e Hegel. A partir da homologia lacaniana do mais-de-gozar, derivada da mais-valia de Marx, e da dialética hegeliana do senhor e do escravo iremos abordar a escravidão como o recalcado do Brasil na construção intelectual da nossa identidade nacional.

A formulação da escravidão como o recalcado do Brasil, porém, não se impõe como uma grande descoberta. Isso nos conduzirá a uma abordagem materialista dialética da história da escravidão que nos mostrará que ela é uma invenção que nasce com o capitalismo mercantil, mas que ainda tem nefastas consequências na contemporaneidade.

Essas nefastas consequências, contudo, não são como uma herança maldita de que o capitalismo tenta se livrar, mas antes, uma necessidade de sua

⁴ ALEMÁN, J. *Para una izquierda lacaniana: Intervenciones y textos*. Buenos Aires: Grama Ediciones, 2010.

própria manutenção, pois influem diretamente sobre o laço social. Assim, as contradições colocadas pela escravidão não são tratadas, mas sim reduzidas, pasteurizadas, amansadas ou, em termos psicanalíticos, recalçadas.

Do lugar do recalçado, a escravidão tem grande poder de influir sobre o laço social. Isso nos levará a trabalhar a relação da teoria lacaniana dos discursos com o laço social. Desse modo veremos como a própria ciência, sob a forma do discurso universitário, perpetua o racismo pois mantém a escravidão colonial no lugar da verdade recalçada.

Nesse ponto da minha escrita um real se impôs: a chacina do Jacarezinho, ocorrida no dia 6 de maio de 2021. Essa tragédia perpetuada pelo Estado foi uma consequência da escravidão recalçada na ciência como discurso universitário. Desse modo, veremos o alcance mais perverso e sanguinário do discurso universitário na inteligência policial.

Contudo, seria leviano somente analisar a realidade a partir da teoria psicanalítica, ainda mais quando se trata de vidas negras reais ceifadas diariamente. A psicanálise é uma práxis. Teoria, prática e pesquisa andam juntas. Então, com a errância que se iniciará nas páginas seguintes, não pretendo somente apresentar uma articulação de um saber, mas também uma provocação dialética ao lugar que ocupamos em relação ao saber e ao laço social. Assim, convido-os a renunciar à objetividade a partir daqui porque muita coisa se esconde sob ela. Vamos vaguear, sem estarmos perdidos de saída, mas abertos à necessidade de nos perder para, talvez, fazer surgir um ponto de novidade.

1 O LATIFÚNDIO CIENTIFICISTA CAPITALISTA

1.1 Arando o concreto: a psicanálise e o conflito na pólis

Ouve-se dizer que futebol, política e religião não se discutem. Mas e quando política e religião se fundem, formando um *golem* de *fake news*, fanatismo e violência? “Até quando esperar? A plebe de ajoelhar esperando a ajuda de Deus”¹. Podemos até dizer que “não é nossa culpa”², nós, de classe média intelectual “já nascemos com uma benção”³, nem que seja a de pagar um preço mais brando pela cultura, mas lembremos “que isso não é desculpa pela má distribuição”⁴. Hoje, no Brasil, é inegável que a extrema-direita e a teologia da prosperidade se fundem numa massa obscena que faz cena, no palco do neoliberalismo. Mas e o futebol? Talvez as torcidas organizadas consigam quebrar uma vidraça desse teatro insalubre⁵, permitindo que os ares da democracia arejem esse ambiente, onde o vírus do fanatismo se prolifera numa velocidade que deixa até o covid-19 com inveja.

“O concreto já rachou”, assim é nomeado do álbum do Plebe Rude no qual encontra-se a música citada no parágrafo anterior. Essa rachadura, essa fissura, sempre esteve aí na barragem que impede que a barbárie transforme a cultura em um amontoado de barro. Não discutir política e religião é não olhar para a rachadura e esperar que ela suma magicamente, ou que a imposição de mãos de um pastor da televisão a suture, ou ainda um modo de manter tudo como está, sob o manto de um falso pacifismo da evitação do conflito.

Vamos dar o nome a essa rachadura: castração. Como nos mostra Lacan (1964/1998, p. 889)⁶, magia e religião têm modos de lidar com a verdade como causa, correspondentes ao recalque e à denegação. Esperar que a rachadura suma com um passe de mágica é como o recalque, *Verdrängung* ou seja, desviar o olhar dela. Já a religião, com a denegação, *Verneinung*, olha para o concreto

¹ PLEBE RUDE. Até quando esperar. *O concreto já rachou*. Brasília – DF: EMI, 1986.

² Ibid.

³ Ibid.

⁴ Ibid.

⁵ Essa parte do texto foi escrita no início do ano de 2020, quando havia um levante das torcidas de futebol antifascistas no Brasil.

⁶ LACAN, J. A ciência e a verdade (1966). In: __. *Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

rachado, nega que seja um problema e diz: “tudo bem, essa fita adesiva ungida impedirá que a barragem se rompa, para a honra e glória de Jesus!”.

Mas e nós, psicanalistas? Como devemos agir diante do concreto rachado? É certo que não podemos nos recusar a assumir a questão da verdade como causa, pois foi a partir disso que iniciamos nosso caminho (ibid., p. 883)⁷. Ou seja, na práxis analítica não há o mínimo espaço para sustentar uma suposta posição neutra, sem se envolver no conflito político imanente da cultura. Alguns o tentam, em nome de uma suposta “neutralidade terapêutica”, como se o analista fosse um anjo imaterial que não se envolve nos selvagens conflitos da polis. O que não veem é que não é possível ficar “em cima do muro” quando o muro de Berlin já caiu. Independentemente de muros ideológicos ou de concreto, essa posição não condiz com a práxis de um analista, pois Lacan (1964/20018, p. 127)⁸ mesmo nos diz que é sobre um conflito fundamental - “um drama inicial e radical quanto a tudo que podemos pôr sobre a rubrica do psíquico” – que repousa a psicanálise e é, ela mesma, intervenção nesse conflito.

A queda do muro de Berlin marca o fim da divisão do mundo entre bloco oriental e ocidental. O capitalismo autodeclarou-se vencedor, propagando uma ideologia globalizante, de um mundo uno, sem brechas e divisões. Força-se a ilusão de que o mundo é um grande *shopping center*, com paredes de assepsia impecável, corredores amplos e uma agradável brisa artificial produzida pelo ar-condicionado. Porém, o que sustenta toda essa perfeição é a exploração de trabalhadores terceirizados, com cargas-horárias massacrantes e em que os corredores só podem ser limpos e amplos porque toda a sujeira está escondida nos fundos e os trabalhadores, no início e no final do turno, se apertam como sardinhas no transporte público e em condições de moradia degradantes. A limpeza e o espaço amplo do capitalismo não é para todos, mas para poucos. Assim, quem opta por não tomar parte do conflito, manter uma posição de “ideologia neutra” já escolhe se posicionar do lado do capitalismo que tenta a todo custo velar a luta de classes.

⁷ Ibid., p. 883.

⁸ LACAN, J. *O Seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise* (1964). Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

Não muito longe da luta de classes, outro conflito pulsa na eterna rachadura, ferida incurável do sujeito. Segundo Althusser (1964/1985, p. 61)⁹, os homens adultos são as testemunhas, para sempre amnésicas, e muito frequentemente vítimas da vitória de um conflito, trazendo no mais gritante de si mesmos as feridas, enfermidades e o cansaço desse combate pela vida ou morte humanas. A maioria dele saiu quase sem danos, muitos desses ex-combatentes ficam marcados por esse combate para o resto da vida; alguns morrerão, um pouco mais tarde, vítimas de seu combate, com as velhas feridas reabertas; outros, mais numerosos, morrerão, o mais “normalmente” possível, sob o disfarce de uma “falha orgânica”. A psicanálise se ocupa apenas dos sobreviventes do conflito, com uma outra luta, a única guerra sem memórias nem memoriais que a humanidade finge nunca haver travado, aquela que ela pensa sempre ter ganho de antemão, pura e simplesmente porque ela só existe pelo fato de lhe haver sobrevivido, de viver e gerar-se como cultura na cultura humana: guerra que se trava a cada instante, em cada um dos seus rebentos que devem percorrer, cada um por si, projetados, expulsos, rejeitados, na solidão e contra a morte, a longa marcha forçada que, de larvas mamíferas faz crianças humanas, sujeitos. O objeto da psicanálise é a questão prévia absoluta, o nascer ou o não-ser, abismo aleatório do próprio humano em cada rebento do homem. Assim, a ferida incurável dessa guerra é o inconsciente, o campo em que a psicanálise opera.

É certo que a psicanálise nasceu em um consultório particular em Viena, que seus conceitos fundamentais foram forjados na clínica e para a clínica. Alguns leitores desatentos de Freud consideram que escritos como: *Totem e tabu*, de 1913, *Psicologia das massas e análise do eu*, de 1921, *O futuro de uma ilusão*, de 1927, e *O mal-estar na cultura*, de 1930 foram só ousadas incursões de Freud nos campos da antropologia e da sociologia. Porém, encarcerar-se no consultório particular, sustentando uma posição de exercer uma prática como profissional liberal que nada tem a ver com o conflito que grita na rua, só mostra que não se entendeu nada de Freud e pasteuriza-se a peste freudiana, transformando-a numa metafísica domada pelo capital.

⁹ ALTHUSSER, L. *Freud e Lacan. Marx e Freud* (1964): introdução crítica-histórica. 4. ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1985.

Alinho-me a Althusser (ibid., p. 48)¹⁰ que diz que o retorno a Freud implica em não somente recusar, como grosseira mistificação, a camada ideológica de uma exploração reacionária da psicanálise, evitando os equívocos mais sutis e sustentados pelos prestígios de algumas disciplinas mais ou menos científicas do revisionismo psicanalítico, mas também fazer um trabalho sério de crítica histórico-teórica, para identificar e definir, nos conceitos que Freud teve de empregar, a verdadeira relação epistemológica existente entre esses conceitos e o conteúdo que eles pensavam. Freud tem de ser retomado para além do infantilismo teórico, da recaída na infância, na qual uma boa parte da psicanálise, sobretudo a que se desenvolveu nos Estados Unidos, saboreia as vantagens de suas concessões. Essa recaída na infância tem um nome: psicologismo, ou outro nome, que os marxistas perceberão de imediato: pragmatismo (ibid., p. 56)¹¹. Assim, compreendo que o retorno a Freud não foi um momento que já esteja dado e acabado por Lacan, mas sim um compromisso ético que convoca cada analista, em cada nova transferência, em cada nova experiência analítica, para que a nematoide capitalista não nos trague para o latifúndio improdutivo do cientificismo calhorda.

1.2 O latifúndio improdutivo: cientificismo e sujeito

Ao trabalhar com a metáfora do latifúndio, antes de mais nada, é necessário destacar o que, dos latifúndios não metafóricos – os latifúndios do agronegócio do centro-oeste brasileiro – é essencial para a consistência da metáfora. Um latifúndio é uma concentração de terras na mão de poucas pessoas, que se constituiu através da “grilagem”. Grilar é tomar uma terra como sua propriedade privada de maneira ilegal. Apesar de, no Brasil contemporâneo, o discurso do agronegócio associar essa prática aos pobres, sua origem remonta ao Brasil colônia, onde se falsificavam escrituras de terras e as colocavam em uma gaveta com grilos. A ação dos insetos fazia com que o papel aparentasse ser mais velho do que realmente era, atestando que estava em posse do fazendeiro há muitos anos - podemos dizer que os grilos funcionavam como uma autenticação em cartório. Com a escritura em mãos, o fazendeiro agora tinha

¹⁰ Ibid., p. 48.

¹¹ Ibid., p. 56.

álibi para expulsar e matar qualquer um que estivesse em sua propriedade particular.

Um latifúndio não deve ser pensado somente como uma enorme quantidade de terras cercada e vigiada. Um latifúndio está sempre produzindo – e muito, como a última safra recorde de 35 milhões de toneladas de soja só no estado do Mato Grosso – mas não produz alimentos para matar a fome do mundo, e sim para produzir acúmulo de capital. Aqui o vínculo do homem com a terra já está totalmente perdido. Já não se planta mais para comer, pois, afinal, quem come tanto soja assim? Agora planta-se somente em nome do lucro, tornando inclusive a soja brasileira uma arma política na guerra comercial entre Estados Unidos e China, que, no entanto, não é usada a favor da “vitória” do Brasil nessa guerra, mas como instrumento de subserviência ao capital internacional.

Os danos do agronegócio estão muito além da comida envenenada. Os danos são políticos e sociais também. Aqui minha metáfora ganha sentido. O agronegócio e o cientificismo são cabeças da mesma Hidra. Enquanto o agronegócio decreta o que se extrai, o que se planta e o que se come¹², a psiquiatria estadunidense, com seu DSM, e a indústria farmacêutica decretam o que é patológico e o que é a cura, de forma unilateral, consolidando um domínio sobre o campo de nossas vidas.

O latifúndio improdutivo da ideologia do cientificismo tornou-se improdutivo – apesar de produzir em larga escala – do mesmo modo que os latifúndios não metafóricos tornaram-se desertos verdes: pela monocultura em larga escala. Nesse campo, o sujeito é considerado uma erva-daninha, combatido com o agrotóxico ideológico, composto químico da reação entre ciência e capitalismo. Assim, nesse campo só verdejam espécies transgênicas, produzidas artificialmente em laboratórios.

No campo das “ciências contemporâneas” não há espaço para um saber que não venha de laboratórios, assim como a soja transgênica. O argumento do agronegócio para cultivar espécies mutantes é que elas são necessárias para aumentar a produtividade de alimentos e matar a fome do mundo, mas não é bem isso que acontece. A produtividade aumenta, mas a fome não diminui. O

¹² SHAILA. El Acampe. *Contraindicado*. Buenos Aires: Rock & Reggae Ediciones S.A, 2015.

que aumenta é o lucro: ideal capitalista de acumulação, travestido de humanitário.

Pois bem, segundo Lacan (1964/1998, p. 846)¹³, a psicologia é um veículo de ideais, porque, nela, a *psiquê* não representa mais do que o patrocínio que a faz qualificar-se de acadêmica. Assim, sendo o ideal servo da sociedade, e a sociedade não sendo outra senão a capitalista, o ideal é de lucro – da indústria farmacêutica, só para começar.

Mas e o sujeito, a erva-daninha desse latifúndio? Ele é expurgado da ciência e só é aceito em sua versão transgênica, uma montagem indivisível produzida em laboratório, ou seja, o indivíduo do consumo como paradigma comportamental.

A psicanálise traz de volta essa praga para o campo da ciência. Para nós, a dicotomia entre indivíduo e social não é sustentável, porque, afinal de contas, não tratamos de indivíduos, mas de sujeitos muito bem divididos. Isto já está claro em Freud desde o início, pois o que Freud faz em *Totem e tabu* é elevar o complexo de Édipo para além da família nuclear burguesa, evitando que a psicanálise se torne uma psicologia “profunda” da história individual infantil de cada um em sua vida familiar e “biográfica”

Totem e tabu é um mito, uma *just-so story*, expressão de um crítico inglês com a qual Freud (1921/2019, p. 129)¹⁴ concorda, mas que tem o valor político de não deixar o inconsciente trancafiado nos consultórios particulares. O mito ilustra o ultimato dado a sujeito pela cultura, diante do qual terá que escolher perder uma parcela de gozo e ingressar no laço social, ou não renunciar ao gozo e perder a humanidade. Esse é o sentido do “a bolsa ou a vida” (LACAN 1964/2008, p. 207)¹⁵. Aqui nasce o sujeito dividido pelo significante e endividado com ele.

O sujeito do inconsciente é um sujeito político, nascido da renúncia pulsional que o integrou à cultura. Ele é impossível de ser suturado pelo saber médico e, qualquer analista, fiel à experiência do inconsciente, está implicado na política, mesmo que em seu consultório particular.

¹³ LACAN, J. Posição do inconsciente (1964). In:_. *Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

¹⁴ FREUD, S. *Psicologia das massas e análise do eu* (1921). Porto alegre: L&PM, 2019.

¹⁵ LACAN, op. cit., 1964/2008, p. 207.

O inconsciente, segundo Lacan (1964/1998, p. 844)¹⁶, “é um conceito forjado no rastro daquilo que opera para constituir o sujeito”. Conceito do qual o psicanalista, como função encarnada, faz parte, pois constitui o seu destinatário. Assim, não podemos deixar de incluir nosso discurso sobre o inconsciente na própria tese que o enuncia, a de que a presença do inconsciente, por se situar no lugar do Outro, deve ser buscada, em todo discurso, em sua enunciação, devendo o analista experimentar-se sujeitado à fenda do significante. (ibid., p. 848)¹⁷

1.3 Adubando a erva-daninha: o sujeito e o social

Belas citações que, citadas desse modo, dizem tudo, mas ao mesmo tempo não dizem nada. É necessária uma implicação maior com a psicanálise para que as palavras de Freud e Lacan não se tornem bordões tirados de um grimório de magia, como se tivessem algum poder por si só. Se o sujeito cartesiano é pressuposto do inconsciente (ibid., p. 853)¹⁸, e o sujeito sobre quem operamos em psicanálise é o sujeito da ciência (id., 1965/1998, p. 873)¹⁹, temos que, no mínimo, “pensar para ser” sujeito da ciência, e resgatá-lo do exílio. Segundo Lacan, em psicanálise, o termo sujeito não designa

o substrato vivo de que precisa o fenômeno subjetivo, nem qualquer espécie de substância, nem qualquer ser do conhecimento em sua patia, segunda ou primitiva, nem mesmo o logos que se encarnaria em alguma parte, mas o sujeito cartesiano, que aparece no momento em que a dúvida se reconhece como certeza. (LACAN, 1964/2008, p. 126)²⁰

Contudo, a diferença entre o sujeito cartesiano e o sujeito no campo do inconsciente é que este último é constituído pelos efeitos do significante, tornando-o mais amplo e submetido à dúvida (ibid., p. 126)²¹. Ou seja, enquanto o pensar do sujeito cartesiano contempla somente a dúvida consciente, o sujeito do inconsciente, constituído pelos efeitos de fala, inclui também o saber

¹⁶ LACAN, op. cit., 1964/1998, p. 844.

¹⁷ Ibid., p. 848.

¹⁸ Ibid., p. 853

¹⁹ LACAN, op. cit., 1966/1998, p. 873.

²⁰ LACAN, op. cit., 1964/2008, p. 126.

²¹ Ibid., p. 126.

inconsciente. Assim, faz-se necessário elucidar a relação entre sujeito, social e o Outro, pois o sujeito do inconsciente depende dessas duas outras categorias para se constituir.

Começemos pelo sujeito e o social. Segundo Elia (2006, p. 2)²², se supusermos os campos do sujeito e da sociedade como topologicamente separados, teríamos, de um lado, o campo o sujeito como uma entidade psicológica, com suas características, leis de funcionamento, modos de constituição etc., ou seja, como um recorte no interior de um modo de pensamento definido como individualismo; e do outro, o campo do social concebido, nesta perspectiva metodológica, como um campo regido pelas leis do coletivo. Nessa lógica metodológica, o psicanalista poderia sair de seu consultório particular e, como um burguês assistencialista, fazer incursões no campo social, como aquelas, supostas e famosas, que Freud teria feito no campo antropológico, sociológico e das religiões. Quando socialmente interessada, a psicanálise proporia formas de tornar inteligíveis, à luz de seus conceitos, determinados fenômenos ou recortes socioantropológicos (ibid., p. 3)²³. Assim, a dimensão social do saber e da prática da psicanálise seriam definidos como extensões de seu campo que seria, essencialmente e de origem, individualista. (ibid., p. 3)²⁴

Contudo, como a psicanálise traz de volta o sujeito de seu exílio para dentro da ciência, não podemos ter por objeto o indivíduo, essa “versão transgênica do sujeito”. A consideração de dois conceitos fundamentais da psicanálise – inconsciente e pulsão – já nos coloca, de saída, a impossibilidade de sustentar a dicotomia entre sujeito e social. O sujeito do inconsciente, como categoria transindividual

resulta da divisão operada no in-divíduo por duas ordens que o atravessam, de um lado, o inconsciente, estruturado como uma linguagem, e, de outro, a pulsão, como categoria limítrofe produzindo uma disjunção entre o somático e o psíquico, que tem exatamente por

²² ELIA, L. O Sujeito, o real e o social. In: *II SEAD – Seminário de Estudos em Análise do Discurso: O campo da análise do discurso – mapeando conceitos, confrontando limites*, 2006, Porto Alegre, v. 1, p. 1-6, 2006.

²³ Ibid., p. 3.

²⁴ Ibid., p. 3.

efeito a criação de um espaço outro, o espaço propriamente subjetivo, nem psíquico nem somático. (id., 1999, p. 124)²⁵

Desse modo, é óbvia a impossibilidade de sustentar em psicanálise, desde sua origem com Freud, a dicotomia entre sujeito e social.

A noção do inconsciente freudiano requer a inclusão do social, porém, isso não pode ser feito de qualquer modo, com uma rápida abstração que reduza a questão a uma perspectiva ambientalista – do sujeito sendo moldado pelo ambiente. Segundo Elia (ibid., p. 125)²⁶, o inconsciente não é só tecido pelos fios da cultura e da história, mas é, sobretudo, um rasgo nesse tecido, furo pulsional através do qual o sujeito do inconsciente pode emergir como sujeito do gozo e do desejo, indo além do que lhe determinam os significantes da cultura. Assim, o sujeito é um para-além do social, pois transcende o social em seus próprios limites, mas sem tornar-se totalmente independente dele.

A inclusão do laço entre o sujeito e o que o envolve é necessária à noção de inconsciente, e a alteridade não pode ser tomada como um ambiente pleno de significações forjadas pelo plano psicossocial. Desse modo, a categoria de Outro foi introduzida por Lacan ao referir-se ao “inconsciente como discurso do Outro”, associando-o ao que é alteritário e exterior ao sujeito, mesmo que tornando-se o seu lugar mais íntimo.

1.4 Além da monocultura: a dialética do sujeito

A articulação do eu com o laço social é abordada pelo sofisma dos três prisioneiros. Segundo Lacan (1945/1998, p. 211)²⁷, a verdade depende, para todos, do rigor de cada um, e, sendo atingida apenas por uns, pode gerar, ou confirmar, o erro nos outros. Se a verdade só pode ser atingida pelo sujeito *sozinho*, não se a atingindo *em conjunto*, o sujeito não pode atingi-la, contudo, senão através dos outros. Daí o adágio latino, lembrado por Lacan neste seu escrito – *Tres faciunt collegium* – que exprime exatamente a exigência lógica de que haja no mínimo três sujeitos para a constituição de um coletivo, que não

²⁵ Id. O Sujeito da psicanálise e a ordem social. In: ALTOÉ, S. (Org.). *Sujeito do Direito, Sujeito do Desejo* – Direito e Psicanálise. 1. ed. Rio de Janeiro: Revinter, 1999, v. 11, p. 123 -130.

²⁶ Ibid., p. 125.

²⁷ LACAN, J. O tempo lógico e a asserção da certeza antecipada (1945). In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

abole, por sua vez, a dimensão da singularidade. No sofisma proposto por Lacan, o reconhecimento do que se é – a cor do disco que cada um dos três prisioneiros tem nas costas – só é possível através da alteridade, da inclusão, nas deduções e cogitações de cada um, dos movimentos de cada um dos outros, suas precipitações, hesitações e recuos, para além de sua percepção da cor dos respectivos discos dos outros dois, visíveis para cada um que, por si mesma, não permite a dedução conclusiva e demonstrável quanto à cor do seu próprio disco.

Segundo Lacan (ibid., p. 213)²⁸, a lógica formulada para responder à questão do diretor da prisão se consolida na asserção subjetiva antecipatória, na qual um homem sabe o que não é um homem; os homens se reconhecem entre si como sendo homens; e por fim, eu afirmo ser homem, por medo de ser convencido pelos homens de não ser homem. Desse modo, para me reconhecer como humano, tenho primeiro que reconhecer a alteridade, e com o outro fazer laço, ou seja, o sofisma mostra que o eu e o social estão em estrita dependência um do outro e são regidos pela mesma forma lógica, ou seja, o coletivo não é nada senão o sujeito do individual (ibid., p. 213)²⁹ – no sentido de a psicologia individual ser, de início, psicologia social. (FREUD, 1921/2020, p. 137)³⁰

A liberdade adquirida pelos prisioneiros do sofisma, contudo, não é tão livre assim, pois o sujeito não goza de liberdade, o eu até pode gozar de uma ilusão de liberdade. De acordo com Karothy (2017, p. 45)³¹, para Lacan, o homem não é livre e nem sequer pode escolher suas correntes, pois não há nenhuma liberdade originária. É só o pertencimento ao laço social, que se funda na relação com o outro, que conduz o homem à verdade que impõe a aceitação do outro (ibid., p. 45)³². Então a ideia da liberdade que Lacan sustenta é fincada no pertencimento ao laço social, e só a virtude lógica conduz à aceitação do outro segundo a dialética do reconhecimento (ibid., p. 46)³³. Assim, Lacan funda

²⁸ Ibid., p. 213.

²⁹ Ibid., p. 213.

³⁰ FREUD, S. Psicologia das massas e análise do Eu (1921). In:_. *Obras Incompletas de Sigmund Freud: O mal-estar na cultura e outros escritos*. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

³¹ KAROTHY, R. El amo y lo esclavo In: KAROTHY, Rolando, et. Al. *Jacques Lacan y la política*. Buenos Aires: Escuela Freudiana de Buenos Aires, 2017.

³² Ibid., p. 45.

³³ Ibid., p. 46.

a liberdade no princípio de uma lógica da verdade que exclui a consciência como dada de início. (ibid., p. 46)³⁴

Como a consciência não está dada de início, o reconhecimento do eu, a partir do outro, se dá em um movimento dialético. Como não existe uma essência, nem de eu, nem do outro, o que há é um vazio no cerne do ser, com o qual faz-se uma aliança, faz-se o laço social (LACAN, 1968 - 1969/2008 p. 25)³⁵ Para que se chegue ao laço social e ao reconhecimento de um eu, o terceiro termo que entra na dialética para colocá-la em movimento é o Outro. O inconsciente, segundo Lacan (1964/1998, p. 856)³⁶, só tem sentido nesse campo.

1.5 Um punhado de sementes do Outro

O Outro é a alteridade em sua dimensão dissemelhante em relação ao sujeito, pois em psicanálise, segundo Elia (1999, p. 127)³⁷, “o sujeito é constituído a partir do encontro do corpo vivo com o mundo dos significantes”. O sujeito não é inato, e não tem sua pré-história no período da gestação, mas muito antes, num eixo simbólico que pode atravessar várias gerações que o precedem, num conjunto de traços que lhe são transmitidos *a posteriori*, quando sua constituição se dá, em necessária articulação com um corpo, o corpo individual que vem ao mundo. (ibid., p. 127)³⁸

O grande Outro é um termo introduzido por Lacan, porém, já podemos encontrar seus traços, no campo da psicanálise, na segunda tópica freudiana, e, no da filosofia, em Hegel, que o escrevia com a mesma notação “A” (*grosser Anderer*). Segundo Freud (1923/1992, p. 39)³⁹, as vivências do eu, no início, aparentam se perder para a herança, porém, se repetem-se com a frequência suficiente e intensidade em muitos indivíduos que seguem uns aos outros por gerações, se transpõem, por assim dizer, em vivências do isso, cujas impressões

³⁴ Ibid., p. 46.

³⁵ LACAN, J. *O Seminário, livro 16: de um Outro ao outro* (1968 – 1969). Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

³⁶ LACAN, op. cit., 1964/1998, p. 856.

³⁷ ELIA, L. op. cit., 1999, p. 127.

³⁸ Ibid., p. 127.

³⁹ FREUD, S. *El yo y el ello* (1923). In: __. *Obras completas: El yo y el ello y otras obras*. v. 19. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1992.

são conservadas por herança. O isso hereditário abriga em seu interior os restos de incontáveis existências de eu e quando o eu extrai do isso a força para seu supereu, pode trazer à luz figuras egóicas mais antigas, ressuscitando-as, por assim dizer. Assim, essas figuras egóicas antepassadas, abrigadas no isso, são marcas simbólicas que atravessam várias gerações anteriores ao nascimento biológico e que causam o sujeito.

Essa herança simbólica não pode ser compreendida simplesmente como uma herança familiar, transmitida de avô para pai e de pai para filho. Essa herança, que diz que “o fruto não cai longe da árvore”, é uma herança imaginária do eu. A herança simbólica do sujeito é a que Freud (ibid., p. 38)⁴⁰ diz ter o mais vasto enlace com a aquisição filogenética da humanidade. Como já foi dito⁴¹, o que Freud faz com o mito da horda primeva é evitar que o complexo de Édipo ficasse segregado no quarto das crianças da família nuclear burguesa. Desse modo, o conflito e o mal-estar não são mais assuntos de família, a serem discutidos pelos pais depois de que as crianças dormem, mas é algo que compete à política.

1.6 A erva-daninha e os herbicidas: psicanálise e ideologia

Destaco três momentos nos quais a psicanálise abala a ideologia e a moral da burguesia: primeiro, com o reconhecimento científico da sexualidade infantil, explodindo com a imagem idealizada do anjo barroco; segundo, com Totem e Tabu, que, a meu ver, é o momento em que a peste freudiana é efetivamente deflagrada, recolocando na ciência, ainda que com o recurso a um mito, uma questão que ela tentava ignorar; e terceiro, com a pulsão de morte, colocando em cheque o ideal de um homem naturalmente bom, ou pelo menos natural, movido pelas forças *bio*, vitais, um homem vitalista. Sem considerar esses três momentos da obra de Freud é impossível ter uma práxis psicanalítica sem recair nos velhos erros de uma ideologia reacionária, como aconteceu com a psicologia do eu nos Estados Unidos.

Freud constrói o mito do assassinato do pai no começo da História por seus filhos, que, no lugar do pai assassinado, erigem uma lei, uma pactuação

⁴⁰ Ibid., p. 38.

⁴¹ No item 1.2

coletiva, que lhes amputa da possibilidade real de gozar plenamente, como o pai gozava no mito. Isto funda o pacto civilizatório. Portanto, Freud é obrigado a construir esse mito para dar conta da estrutura de seu sujeito, o sujeito do desejo e da culpa inconscientes, cuja constituição tem, na raiz mesma que se situa no seu mais íntimo nível, o laço social e civilizatório como condição estrutural.

O sujeito, então, é causado pelo entrecorte de duas heranças. Da natureza, segundo Elia (2006, p. 5)⁴², herdamos somente o (seu) vazio primordial, que será preenchido pela culpa por tê-la assassinado, o que não é pouco, pois esta culpa gira em torno deste vazio de sentido e causa nossos sintomas e atos. Da cultura, herdamos a malha simbólica, o esqueleto significante sem significado algum, que não cessa de nos convocar ao trabalho de significação pelo qual nos tornamos sujeitos e não objetos de estudo acadêmico-universitário das chamadas ciências humanas (ibid., p. 5)⁴³. Desse modo, o sujeito é o ponto ancorado no vazio produzido pelo encontro da natureza com o sentido.

Temos então o sujeito, por um lado amputado da possibilidade de gozo pleno, e de outro, convocado a uma tarefa, entretanto impossível, de significação infinita, pois não há metalinguagem: o sujeito entre dois impossíveis, culpado por “natureza” e amputado de sentido. Se o sujeito não pode ser causa de si mesmo, o inconsciente, como proposto por Lacan, em sua estrutura homóloga à da linguagem, constitui-se como um discurso alteritário ao sujeito, mas que concerne ao sujeito em seu ponto mais íntimo, por isso mesmo dito “*êxtimo*” por Lacan (1968 - 1969/2008, p. 241)⁴⁴: exterior e íntimo ao mesmo tempo. No seio desse discurso, o sujeito se constitui, representado por um significante, que por isso é denominado significante mestre, para outro significante, mas para ser dele excluído. O sujeito não é a causa de si mesmo, o significante o causa. Encontramos assim a razão científica que nos permite exorcizar um possível uso “mágico” das palavras de Lacan: “o inconsciente é o discurso do Outro”. Por isso, a forma de incidência do significante é propriamente a causa acentuada em seu aspecto material pela psicanálise. (LACAN, 1966/1998, p. 890)⁴⁵

⁴² ELIA, op. cit., 2006, p.5.

⁴³ Ibid., p. 5.

⁴⁴ LACAN, op. cit., 1968 -1969/2008, p. 241.

⁴⁵ LACAN, op. cit., 1966/1998, p. 890.

O inconsciente é o discurso do Outro, e essa assertiva é solidária de uma outra, de ordem topológica: o Outro é incompleto, nunca “total”, pois o que lhe falta é o que causa o sujeito. Esta segunda afirmação leva a uma terceira: O desejo do homem é o desejo do Outro (LACAN, 1960/1998, p. 829)⁴⁶, é o que falta ao Outro que constitui o que falta ao sujeito, como causa do desejo, objeto *a*, na álgebra lacaniana, aquilo que se destaca do Outro e do sujeito no ato da constituição do segundo a partir do primeiro, e que ambos perdem na operação.

Por essa parte que falta ao Outro, segundo Elia (1999, p. 129)⁴⁷, ele é “menor” que o social. O grande passo de Freud, denominado castração, foi ter subtraído a ele a sua inteireza e completude. O Outro é o Social menos um, ou é o social desde que lhe extraia o Um da unidade, enquanto o social é maior, mais amplo, porque se pretende como o conjunto completo e inteiro de determinações “simbólicas” do sujeito, entre aspas porque ele só perde as aspas se perder, no mesmo ato, a completude (ibid., p. 129)⁴⁸. Porque o Outro é menos, ele permite que o sujeito vá além das determinações simbólicas que recebe. Desse modo, de algo a menos, passa-se a algo a mais, que, longe de suprimir o a menos, sustenta-se precisamente dele.

Esse algo a menos, no qual o sujeito é causado, ainda segundo o que propõe Elia (ibid., p. 130)⁴⁹, é o que a concepção da determinação do sujeito pelo social deixa de lado, mas que é o ponto central para a psicanálise: o ponto em que, no Outro enquanto lugar simbólico, falta o elemento que permitiria definir de forma integral um sujeito. É neste ponto que o sujeito pode advir como tal, distinto e dissemelhante em relação ao significante que não pode, assim, mais fazer do que representá-lo para outro significante. “Neste intervalo ou hiância intersignificante, situa-se um resto, não-simbolizável, no qual precisamente o sujeito se ancora, em seu processo de constituição, no sentido de ir além do Outro” (ibid., p. 130)⁵⁰, ou seja, além dos significantes que o determinam no plano simbólico em que se organiza a ordem social. A ordem do inconsciente vai além da ordem social, mas não por conter “a mais”, mas por “algo a menos”. Desse

⁴⁶ LACAN, J. Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano (1960). In: *_. Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

⁴⁷ ELIA, op. cit., 1999, p. 123 -130.

⁴⁸ Ibid., p. 129.

⁴⁹ Ibid., p. 130.

⁵⁰ Ibid., p. 130.

modo, pela extração radical do elemento que lhe daria totalidade, o sujeito do inconsciente é lançado em uma busca infinita por sentido, enquanto na ordem social, desconhecendo essa subtração, ele supõe-se capaz de definir-se completamente.

1.7 A erva-daninha no concreto: o sujeito, o social e o real

É a castração que opera essa “rachadura no concreto” entre o sujeito e o social. Segundo Lacan (1968 - 1969/2008, p. 12)⁵¹, para refutar toda pretensão de uma antropologia psicanalítica, bastaria lembrar, logo na entrada desse campo, as verdades constitutivas fornecidas pela psicanálise. Ou seja, não há união do homem e da mulher sem que a castração: *a)* determine, a título de fantasia, a realidade do parceiro em quem ela é impossível, *b)* e sem que ela, a castração, entre em jogo nessa espécie de receptação que a instaura como verdade no parceiro a quem ela é realmente poupada, salvo por um excesso accidental (ibid., p. 12)⁵². Na mulher, a impossibilidade da efetuação da castração é determinante da sua realidade, enquanto, no homem, coloca-se como ameaça, e é nesta condição que ela é determinante. Desse modo, esse simples lembrete implica que, em nosso campo, nenhuma harmonia, como quer que tenhamos que designá-la, é admissível.

Nos fenômenos que interessam aos estudos e pesquisas daqueles que se interessam pelos problemas humanos e sociais, a contribuição da psicanálise, segundo Elia (2006, p. 5)⁵³, “será sempre a de mostrar, antes de qualquer coisa, que nenhuma teoria ou saber do campo das ciências sociais será capaz de definir o sujeito, explicar seus atos, prevê-los ou modificá-los”, pois, na tessitura social em que o sujeito se constitui e se insere, é sempre no ponto de rasgão, da fenda, do hiato ele se situa. Na psicanálise, o nome daquilo que, tal como a herança da culpa do assassinato da Natureza, causa, age, afeta, incide e insiste, mas não se chega nunca a nomear, é real (ibid., p. 5)⁵⁴. Assim, o lugar do sujeito no social é o lugar do real. O sujeito é o real da ordem social.

⁵¹ LACAN, op. cit. 1968 - 1969/2008, p. 12.

⁵² Ibid., p. 12.

⁵³ ELIA, op. cit., 2006, p. 5.

⁵⁴ Ibid., p. 5.

O sujeito, então, é o referente invariante absoluto da psicanálise, não por ter uma essência imutável, mas por não ter consistência e nem saber algum e, portanto, não tem nenhuma necessidade de ser diferente do que é (ibid., p. 5)⁵⁵. Assim, por conter o absoluto indeterminável pelo social é que o sujeito tem a possibilidade de ir além dele, ultrapassando-o no seu próprio limite, advindo, como essa erva daninha, na rachadura do concreto.

Nós analistas, então, trazemos de volta para o latifúndio improdutivo da ciência contemporânea o sujeito. Nesse ato ético de inclusão do sujeito do inconsciente na ciência, contrapomo-nos a uma *ciência universal do reino do capital*. Isso, segundo Nicolau (2015, p. 253)⁵⁶ é uma posição política que não pode ser abandonada, pois convocar o inconsciente não deixa de ter seus desdobramentos políticos, considerando que Lacan sugere a existência de uma política implicada na práxis da psicanálise, e que esta não pode ser outra que a importância da emergência do sujeito do inconsciente, posto em articulação pela psicanálise.

Articular o inconsciente, segundo a autora (ibid., p. 254)⁵⁷, é fazer política, seja na extensão ou na intensão, no plano ético, individual, e no plano político, social, articulados numa oposição inclusiva, para questionar o imperativo do gozo e ter acesso à criatividade. Portanto, a dimensão política da clínica é possibilitar a emergência de um sujeito subversivo do desejo do inconsciente.

Segundo Nicolau (ibid., p. 257)⁵⁸ tanto a psicanálise quanto a política implicam uma ética, diferentes, mas presentes em seus respectivos modos de se relacionar com o outro, de estabelecer laços sociais. A ética da psicanálise não é aquela que incide sobre a ordenação dos serviços e bens a serem distribuídos, como é o caso da política, mas a que incide sobre o desejo e sobre a responsabilidade que o sujeito tem que assumir frente a ele, levando-o a se posicionar de outra forma diante do mal-estar na cultura, o que terá incidência na sua forma de estabelecer laços sociais (ibid., p. 258)⁵⁹. Desse modo, é impossível negar que a psicanálise, como prática da polis moderna, é uma

⁵⁵ Ibid., p. 5.

⁵⁶ NICOLAU, R. "O inconsciente é a política": articulando o sujeito na política do cuidado. In: BARROS, R; DARRIBA, V. *Psicanálise e saúde: entre o estado e o sujeito*. Rio de Janeiro: Cia de Freud, 2015.

⁵⁷ Ibid., p. 254.

⁵⁸ Ibid., p. 257.

⁵⁹ Ibid., p. 258.

prática política, pois, uma vez que faz laço social, ela inevitavelmente se insere na cena política, e Lacan e Freud não desconheciam isso.

Denunciando as pretensões de um saber totalizante, não reconhecendo a última palavra em qualquer discurso, é, de acordo com Nicolau (ibid. p. 260)⁶⁰, como a psicanálise faz política. Por isso, nós analistas podemos introduzir outras possibilidades de relação com o saber e o poder, ao apontar para a dimensão do inconsciente como um saber que não se sabe (ibid., p. 260)⁶¹. Desse modo, com a dimensão política do inconsciente freudiano, podemos criar estratégias de resistência ao pragmatismo e às ordens de gozo a qualquer custo, inerentes ao próprio capitalismo.

1.8 A colheita: fazer amor e fazer política

Depois dessas páginas, fica claro o sentido da frase de Lacan (1966 - 1967/2008, p. 350)⁶²: “*o inconsciente é a política*”. Não poderia sequer dizer que inconsciente e política são irmãos, filhos do mesmo pai da horda assassinado, pois os irmãos, mesmo que gêmeos, são diferentes. Inconsciente e política são dois conceitos científicos que se referem à mesma coisa: o sacrifício pulsional de cada um que integra a cultura. O inconsciente e a política nascem do mesmo golpe do recalque primário sobre o ser, pois, mesmo que se silencie um desejo indestrutível em cada sujeito, ele não deixa de ser uma ameaça para a cultura e, paradoxalmente, seu mais forte aliado.

Como analistas somos convocados, em nossa práxis, a assumir uma posição política de enfrentamento do capitalismo. Por isso, no mesmo parágrafo que Lacan diz que o inconsciente é a política, ele cita a matança covarde promovida pelos Estados Unidos no Vietnã. O povo vietnamita resistia contra a tentativa estadunidense de submetê-los ao capitalismo. A vitória dos *vietcongs* é homóloga à voz do sujeito que, advertido da injunção do supereu que obriga a gozar a qualquer custo, diz: “*eu sei o que é melhor pra mim mesmo, e não será a violência covarde do capitalismo que irá calar minha voz.*”

⁶⁰ Ibid., p. 260.

⁶¹ Ibid., p. 260.

⁶² LACAN, J. *A lógica do fantasma*: seminário 1966 – 1967. Recife: Centro de estudos freudianos do Recife, 2008.

Quando se convoca o inconsciente, mexe-se com a política também. O analista não se esquia da política, pois, se leu Freud (1930/2018, p. 122)⁶³, saberá que o sofrimento causado pelas relações humanas é aquele que é experimentado da forma mais dolorosa e que, contra ele, a única defesa absoluta é a solidão voluntária. Assim, a melhor saída é abandonar o reacionarismo da solidão e, na condição de membro da comunidade humana, “passar a atacar a natureza e submetê-la à vontade humana com a ajuda da técnica guiada pela ciência” (ibid., p. 123)⁶⁴, ou seja, amar e fazer laço, desvelando os prazeres e as dores da política, latentes na solidão.

A própria transferência, sem a qual a psicanálise não seria possível, tem uma dimensão política, pois é impossível convocar os demônios do fundo do inferno a falar (Id, 1915/2020, p. 171)⁶⁵, sem que, junto com eles, também se levantem os arcanjos inquisidores da “moral capitalista”. Portanto, não se faz “psicanálise sem partido”, porque, como Lacan nos adverte:

A parte não é o todo [...] com o todo ela nada tem a ver. *É preciso tomar partido nisso partido nisso* (grifo meu); ela joga sua partida sozinha. Aqui é por sua partição que o sujeito procede a sua parturição. (LACAN, 1964/1998, p. 857)⁶⁶

Assim, se não há partido, também não há lugar para o sujeito do inconsciente, mas somente para o indivíduo – montagem sintética de laboratório⁶⁷ -, e o totalitarismo reina.

Esquivar-se da política é também recusar reconhecer o próprio sentido que a sexualidade tem para a psicanálise. Seria difícil responder à questão do porquê, em uma época de tanta liberdade sexual, com o capitalismo vendendo pornografia e fetiches sexuais, ainda existem neuróticos. Questão que inclusive não nasce com a tríade *Sex, drugs & rock'n'roll*, mas já fora colocada por Freud:

[...] imaginam que na minha teoria eu afirmo que as neuroses, em última análise, originem-se a partir da privação sexual [...] Mas partindo de tal pressuposto, poder-se-ia optar, então, por evitar o árduo desvio que

⁶³ FREUD, S. O mal-estar na cultura (1930). In:_. *O futuro de uma ilusão seguido de O mal-estar na cultura*. Porto Alegre: L&PM, 2018.

⁶⁴ Ibid., p. 123.

⁶⁵ FREUD, S. *Observações sobre o amor transferencial* (1915). In:_. *Obras Incompletas de Sigmund Freud: fundamentos da clínica psicanalítica*. Belo Horizonte – MG: Autêntica, 2020.

⁶⁶ LACAN, op. cit., 1964/1998, p. 857.

⁶⁷ Ver 1.2

passa pelo tratamento psíquico e almejar diretamente a cura, recomendando a atividade sexual como meio de cura! [...] A necessidade e a privação sexual são apenas um dos fatores que estão em jogo no mecanismo da neurose; se fosse apenas ele a existir, a consequência não seria a doença, mas sim o excesso. O outro fator, igualmente imprescindível, e que tantas vezes é esquecido, é a repulsa sexual dos neuróticos, sua incapacidade de amar, aquele traço psíquico que chamei de recalque. (FREUD, 1915/2020, p. 76)⁶⁸

O que está em jogo na incapacidade de amar é a relação com a alteridade. Relação sobre a qual também se assenta a política. Assim, “fazer amor” e “fazer política” são duas práxis indissociáveis no desvelamento de que, a mesma voz que antes ordenava a castidade, em nome da moral e dos bons costumes, hoje ordena o gozo a qualquer custo.

Como é impossível sustentar uma práxis analítica sem amor, já que a transferência é a prova convincente de que “a cura é essencialmente efetuada pelo amor” (Id., 1906/1976, p. 53)⁶⁹, e que não se faz outra coisa no discurso analítico, a não ser falar de amor (LACAN, 1972 - 1973/1985, p. 112)⁷⁰, também é impossível sustentá-la sem a política.

A peste freudiana que portamos difundiu-se pelo mundo junto com as duas grandes guerras, como Lacan (1955/1998, p. 403)⁷¹ enfatiza. Os analistas, por conta das guerras, vieram para o novo mundo, como ratos negros em navios. Porém, os destinos foram diferentes na América. Nos Estados Unidos, esses ratos negros foram convertidos em ratos brancos de laboratório – nessa grande caixa de Skinner que são os Estados Unidos -, ou, no mínimo, foram convertidos no Mickey Mouse da psicologia do ego, esses grandes arautos da *happiness* da *American way of life*. Tornaram-se colaboradores do mês da *Feel god Inc.* numa pólis melancólica, onde o único sorriso possível é o do gás do riso.⁷²

Bem longe da Disneylândia, aqui na América Latina, a psicanálise pôde manter sua virulência. São nossas veias abertas pela história de roubo e violência do imperialismo - que, ainda hoje, com Operação Condor e Lava-jato, nos violentam, que mostram, a cada latino-americano, que nem todos pagam o

⁶⁸ FREUD, S. Sobre a psicoterapia (1905). In:_. *Obras Incompletas de Sigmund Freud: fundamentos da clínica psicanalítica*. Belo Horizonte – MG: Autêntica, 2020.

⁶⁹ FREUD, S. Carta à Jung 6 de dezembro de 1906. In: MCGUIRE, W (org.). *Freud/Jung: correspondência completa*. Rio de Janeiro: Imago, 1976.

⁷⁰ LACAN, J. *O Seminário, livro 20: mais, ainda* (1972 – 1973). Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

⁷¹ LACAN, J. A coisa freudiana ou o Sentido do retorno a Freud em psicanálise (1955). In:_. *Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

⁷² GORILLAZ. *Feel god Inc. Demon Days*. Tóquio: WEA international, 2005.

mesmo preço pela cultura. A América Latina tem vocação para a psicanálise, pois ambas são “*la pesadilla del sueño americano*”⁷³. “Sonho americano” que, inclusive, se pretende como totalizante, pois é somente estadunidense. Assim, a luta política latino-americana diz:

Tú no puedes comprar al viento; tú no puedes comprar al sol; tú no puedes comprar la lluvia; tú no puedes comprar el calor; tú no puedes comprar las nubes; tú no puedes comprar los colores; tú no puedes comprar mi alegría; tú no puedes comprar mis dolores.⁷⁴

E com a psicanálise acrescentamos: “você não pode comprar minha angústia, você não pode comprar meu mal-estar e você não pode comprar meu desejo.”

⁷³ LOS TIGRES NORTE Y RENÉ PÉREZ. América. *MTV Unplugged: Los Tigres del Norte y amigos*. Los Angeles: Fonovisa Records, 2011.

⁷⁴ CALLE 13. Latinoamérica. *Entren los que quieram*. San Juan – Porto Rico: Sony Music Latin, 2010.

2 O LATIFÚNDIO DA TERRA E DO ESPÍRITO

2.1 Surfando Karmas & DNA

Terminei o último capítulo trabalhando a frase de Lacan: “o inconsciente é a política”; porém, por mais clara que possa parecer essa frase, por se tratar de uma afirmação direta, não podemos aceitá-la prontamente. Freud e Lacan não partiram dessa constatação, mas chegaram a ela.

Tratando-se de psicanálise e política, estamos como Odisseu, entre Cila e Caríbdis. Se por um lado ignoramos a política, em nome de uma suposta neutralidade terapêutica, transformamos a psicanálise em um latifúndio de teoria infértil; por outro, se aceitamos em um só golpe a equivalência entre inconsciente e política, também pasteurizamos nossa peste, criando uma abstração rápida e suspeita. Ao ignorarmos a política estamos fugindo do mal-estar na cultura, e ao aceitarmos prontamente o jargão, estamos tamponando o mal-estar com ele. Desse modo, se quisermos exercer efetivamente a práxis psicanalítica, temos que suportar navegar por águas angustiantes, mesmo que a tentação de ser engolido por Cila ou Caríbdis seja maior.

Tomando inconsciente e política como equivalentes, podemos inverter a frase em “a política é o inconsciente” – mesmo que Lacan (1966 – 1967/2008)¹ tenha deixado claro que não era isso que estava dizendo. Ao fazermos isso, quase que automaticamente, levantam-se questões: mas o que a miséria, a fome, a violência policial, a política externa estadunidense, o latifúndio, a concentração de riquezas, entre outras formações da política, têm a ver com o inconsciente? A primeira tentativa de resolver essa questão pode ser pensar o inconsciente como uma malha, sob a qual essas “sujeiras” da política de encrustam, dando contraste aos relevos da malha inconsciente. Porém, aqui, recordo-me da piada Žižek (2006/2010, p. 31)²: havia um operário suspeito de roubo. Toda noite, quando ele deixava a fábrica, o carrinho de mão que levava consigo era inspecionado, mas os guardas sempre encontravam o carrinho vazio. Até que um dia a fábrica se deu conta que o que ele roubava eram

¹ LACAN, J. *A lógica do fantasma*: seminário 1966 – 1967. Recife: Centro de estudos freudianos do Recife, 2008.

² Žižek, S. *Como ler Lacan* (2006). Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

carrinhos de mão. Ou seja, não há nada escondido dentro do carrinho de mão e, tampouco sob a camada de sujeira da política. O que devemos procurar é o próprio carrinho de mão ou, no caso da minha metáfora, dar o devido valor à “sujeira”.

Aparentemente essa metáfora da malha e da sujeira e a referência à Žižek mostram-se infrutíferas aqui, pois, se o inconsciente é o carrinho de mão e a “sujeira”, ele também é a política. Voltamos no mesmo ponto: “o inconsciente é a política”, porém, agora advertidos de que não devemos proceder como um arqueólogo que vai às profundezas em busca da verdade.

Se o inconsciente é a política, e o inconsciente tem suas formações – sonhos, lapsos, atos falhos, chistes e sintomas -, a política também tem as suas. As formas do Estado, a democracia, o fascismo, a revolução, o acúmulo de capital, a fome, a miséria, a matança estadunidense por petróleo, o latifúndio da terra, as ideologias etc. são só algumas das formações da política.

Nenhuma formação do inconsciente e da política se forma de bom grado. Elas resultam da incidência do recalque, do ultimato “a bolsa ou a vida”. Esse é o momento mítico em que o sujeito e a cultura nascem a partir da perda de uma parte. Já estamos sob a lei do totem do pai assassinado e não podemos gozar plenamente. Assim, o que resta são os tortuosos caminhos e eternos rodeios da pulsão que dão origem às formações do inconsciente e da política.

Mas afinal, o que o inconsciente tem a ver com a matança policial, por exemplo? Não seria nenhum pouco científico e nem ético responder que têm tudo a ver, pois, se existe uma relação tão estreita entre eles, então poderíamos concluir que, já que somos incuráveis do inconsciente, também não haveria panaceia para os males da política. Poderíamos nos entregar à depressão, virar as costas para a cultura, e deixar o sonho de mudar o mundo para adolescentes com guitarras e tatuagens do Che Guevara que, mais cedo ou mais tarde, também se decepcionariam com seus sonhos e ideais. Assim, o capitalismo nos venceria por desistência.

Isolados e adoecidos em um poço de angústia, como todo bom neurótico, estaríamos reclamando dos males do mundo, da ganância das pessoas, da falta de comprometimento com um plano revolucionário etc., até que um bom analista surgiria e perguntaria: “qual é a sua culpa nisso tudo?”. Se o capitalismo nos venceu e destruiu os nossos sonhos, certamente não fez isso sozinho, porque

“O Capitalismo” não é uma entidade com poderes sobrenaturais. Nós criamos o capitalismo para lidar com nossa renúncia pulsional. Se o capitalismo prospera, apesar de tudo, é porque preferimos nossas próprias fantasias de completude pela propriedade privada, ou porque não nos responsabilizamos por termos criado e alimentado o monstro que nos ameaça engolir. Mais difícil que derrotar o monstro em uma luta corpo a corpo é suportar o mal-estar de olhar em seus olhos espelhados.

É aqui que as coisas se complicam! Devemos recordar da advertência de Lacan (1966 – 1967/2008, p. 350)³ de que há uma disparidade que nos permite dizer que o inconsciente é a política, mas a política não é o inconsciente. Lacan não nos diz o porquê dessa disparidade, mas nos deixa com uma bússola para atravessar esse Mediterrâneo entre Cila e Caríbdis. Na ocasião dessa citação, Lacan não parecia ter um interesse particular no que se passava no Vietnã, mas sim no jogo entre oferta e demanda:

[...] em certos casos [...] é mais interessante de tempos em tempos ser rejeitado que ser aceito de pronto! [...] Por que essa parcialidade? Quem, de alguma maneira, implica que estaria na ordem, na natureza das coisas, em sua boa inclinação, fazer sempre tudo que é necessário para ser admitido. Isto supondo ser admitido em uma mesa caridosa. (Ibid., p. 349 – 350)⁴

E continua:

Isto certamente, é de natureza inquietante e não nos parece na ocasião para pontuar; para observar que... tal ou qual coisa que pode se passar no mundo, por exemplo, muito simplesmente, nesse instante em certo pequeno distrito do sudeste da Ásia. De que se trata? Trata-se de convencer algumas pessoas que eles estão errados em não querer ser admitidos às benfeitorias do capitalismo! Eles preferem ser rejeitados! É a partir desse momento aí, parece, que deveria se colocar as questões sobre certas significações. E notadamente esta, por exemplo que nos mostraria sem dúvida, mas não é hoje que darei nessa direção mesmo os primeiros passos - que se Freud escreveu em algum lugar que “a anatomia é o destino” há aí talvez um momento onde, quando se voltar a uma sua percepção do que Freud nos descobriu, se dirá não digo mesmo “política é o inconsciente”, mas simplesmente o inconsciente é a política! (Ibid., p. 350)⁵

³ LACAN, op. cit., 1966 – 1967/2008, p. 350.

⁴ Ibid., p. 349 – 350.

⁵ Ibid., p. 350.

Essa frase de Freud (1924/2018, p. 264)⁶: “a anatomia é o destino”; é uma daquelas que nos coloca em uma saia justa diante das teorias de gênero do século XXI. É uma frase que pode ser usada de uma maneira heteronormativa, mas não deve. A nós, analistas que buscamos alcançar em nosso horizonte a subjetividade de nossa época (LACAN, 1953/1998, p. 322)⁷, compete muito mais fazer algo com o que Freud disse, do que buscar o que Freud “realmente” quis dizer, como se as palavras do mestre fossem preenchidas por algum sentido oculto, esperando para ser revelado.

De saia justa, navegando entre Cila e Caríbdis e com uma batata quente em mãos, é assim que nos encontramos nesse ponto. O melhor a se fazer nessa situação complicada é correr pelo convés atrás de uma faca. Com a faca em mãos, não vamos descascar a batata para ver o que se oculta sob a casca, mas vamos esculpir nessa batata a forma tridimensional de um toro. Essa forma, segundo Lacan (ibid., p. 322)⁸, é o esquema que “satisfaz a circularidade sem fim do processo dialético que se produz quando o sujeito se apercebe de sua solidão”, na medida em que “sua exterioridade periférica e sua exterioridade central constituem apenas uma única região”.

Para evitar ficarmos presos em uma calmaria de belas citações, basta lembrar-nos que o inconsciente, em sua estrutura homóloga à da linguagem, constitui-se como um discurso alteritário ao sujeito, mas que concerne ao sujeito em seu ponto mais íntimo, ou seja, “êxtimo”⁹. Ou seja, quando Lacan (ibid., p. 322)¹⁰ nos diz para alcançarmos em nosso horizonte a subjetividade de nossa época, não se trata de “incorporar” o que há de mais novo à nossa teoria, como um profissional que atualiza suas técnicas diante das inovações do mercado; ou ainda uma odisséia neurótica em busca intersubjetividade “*deep inside your soul*” (THE OFFSPRING, 2003)¹¹, como a narrada pelos poetas punks.

Temos que reconhecer uma fenda subjetiva que já está lá antes de nós, uma espécie de Triângulo das Bermudas, onde o público e o privado, o subjetivo

⁶ FREUD, S. O Declínio do Complexo de Édipo (1924). In:_. *Obras Incompletas de Sigmund Freud*: neurose, psicose, perversão. Belo Horizonte: Autêntica, 2018.

⁷ LACAN, J. Função e campo da fala e da linguagem (1953). In:_. *Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

⁸ Ibid., p. 322.

⁹ Ver item 1.6

¹⁰ LACAN, op. cit., 1953/1998, p. 322.

¹¹ THE OFFSPRING. (Can't Get My) Head Around You. *Splinter*. Nova Iorque: Columbia Records, 2003.

e o social, o biológico e o cultural, e o inconsciente e a política já não se distinguem radicalmente, mas estão implicados em uma perene dialética. É nesse momento que “a satisfação do sujeito encontra meios de se realizar na satisfação [...] de todos aqueles com quem ela se associa numa obra humana” (LACAN, 1953/1998, p. 322)¹². Desse modo, alcançar a subjetividade de nossa época, implica em realizar essa fenda subjetiva, abrindo-se e implicando-se no social, reconhecendo a dialética que nos compromete com o laço social em um movimento simbólico. (ibid., p. 322)¹³

Aqui a letra de Lacan nos conduz à de volta a de Freud:

Permitam-nos rir, se imputarem a estas colocações que elas desviam o sentido da obra de Freud das bases biológicas que ele lhes teria augurado e enveredam pelas referências culturais por que ela é perpassada. Não queremos pregar-lhes aqui nem a doutrina do fator *b*, pela qual designaríamos umas, nem a do fator *c*, onde reconheceríamos as outras. Quisemos apenas relembrar-lhes o *a*, *b*, *c* desconhecido da estrutura da linguagem, e fazê-los soletrarem de novo o bê-á-bá, esquecido, da fala. (ibid., p. 323)¹⁴

Ou seja, o sujeito do inconsciente está em uma posição paradoxal em relação ao saber científico, pois ele não é dotado de um psiquismo que o habilita a intervir sobre a realidade, muito menos um ser comportamental que interage com o ambiente, e menos ainda um indivíduo resultado da montagem entre bio, psico e social. Desse modo, o sujeito, do qual se trata aqui, é um habitante de uma parca realidade entre a pulsão e o Outro, envolto em um turbilhão dialético – sem síntese alguma - da natureza com a cultura.

Quando Freud (1924/2018, p. 264)¹⁵ nos diz que “a anatomia é o destino” ele parafraseia uma frase de Napoleão que, vejamos só, é “a política é o destino”. Se compreendermos “destino” como o futuro selado nas estrelas ou nas palavras do oráculo, as coisas ficam bem tristes e sem saída. Por isso, creio que a palavra deve ser compreendida no sentido de “para onde se vai”, como destino de uma viagem ou, até mesmo, destinatário de uma carta.

Essa carta é paradoxal pois, ao mesmo tempo, destina-se ao corpo, mas também é sobre ele que é escrita. Estamos falando, é claro, da pulsão que

¹² LACAN, op. cit., 1953/1998, p. 322.

¹³ Ibid., p. 322.

¹⁴ Ibid., p. 323.

¹⁵ FREUD, op. cit., 1924/2018, p. 264.

mapeia o corpo. A fase fálica não se dá somente porque o menino tem prazer em manipular o pênis, mas também porque há uma importância atribuída ao órgão pelos adultos. Assim, a carne biológica se encontra com o Outro da linguagem, estabelecendo uma relação do organismo com sua realidade – ou, como se costuma dizer, do *Innenwelt* com o *Umwelt*. (LACAN, 1949/1998, p. 100)¹⁶

Essa é só uma parte da história, pois a carta que chega e se escreve no corpo é uma resposta a uma “*mensagem na garrafa*”¹⁷, um “*S.O.S para o mundo*” do naufrago do desamparo fundamental.

Nesse ponto da travessia do mediterrâneo, acredito que Cila e Caríbdis não conseguiram nos devorar e nem engolir nossa mensagem na garrafa. Há uma disparidade entre o parafraseio de Napoleão feito por Freud e a frase original, e essa mesma lacuna está entre as frases “o inconsciente é a política” e “a política é o inconsciente”. De que se trata? Se a pulsão é inscrita e circunscreve o corpo, há aqui o encontro da anatomia – do biológico, do organismo, da natureza, tanto faz – com o desejo do Outro – com a linguagem. Essa carta só pode ser escrita quando chega ao seu destinatário, e é disso que se trata em “a anatomia é o destino”.

Em “a política é o destino”, por outro lado, é onde essa carta pode ser lida. Ou seja, o que se inscreve na ordem do corpo e da pulsão tem efeitos legíveis na política. Mas, mais uma ressalva ainda é necessária. O Outro da linguagem não é o mesmo que a política, pois, o primeiro é portador de uma falha que convoca o sujeito ao trabalho de significação, enquanto a segunda é onde o sintoma dessa falha vai se manifestar, poder ser lido.

Por essa mesma disparidade é que podemos dizer “o inconsciente é a política”, mas não podemos dizer “a política é o inconsciente”. A política é uma formação do inconsciente, um pedido de socorro direcionado ao laço social. O inconsciente sozinho faz política, mas a política sozinha não faz inconsciente. Desse modo, é necessário que a política seja transmutada em significante – ou

¹⁶ LACAN, J. O estádio do espelho como formador da função do eu (1949). In: __. *Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

¹⁷ THE POLICE. Message in a bottle. *Reggatta de Blanc*. Santa Mônica – Califórnia: A&M Records, 1979.

seja, que perca seu significado – para ir se encontrar com o corpo e, aí sim, fazer inconsciente.

Mesmo correndo o risco de ser demasiadamente artístico na minha escrita, para concluir esse tópico, gostaria de citar uma canção que ilustra de forma bonita essa dialética entre ontogenética e filogenética. O sujeito do inconsciente não naufraga na Cila ontogenética, nem na Caríbdis filogenética, mas surfa “*Karmas & DNA*”¹⁸. Começando do a formação do Eu no estágio do espelho: “*Quantas vezes eu estive [...] Cara a cara com a pior metade? [...] A lembrança no espelho [...] A esperança na outra margem*”; com a entrada do significante no corpo e sua significação *a posteriori*, que não muda o que aconteceu, mas significa-o retroativamente, dando o caráter atemporal ao inconsciente: “*[...] Se eu soubesse antes o que sei agora [...] Erraria tudo exatamente igual [...] Sem passado nem futuro [...] Eu vivo um dia de cada vez*”; e por fim, o desejo: “*[...] Surfando karmas e DNA [...] Eu não quero ter o que eu não tenho [...] Na falta do que fazer, inventei a minha liberdade!*”

Todo o trabalho da dialética entre a ontogênese e a filogênese me conduz, aqui, até ao que podemos chamar de “o nascimento da política”: a renúncia pulsional e o perpétuo mal-estar nascido dela. Então, se há política nesse sentido, há partidos, e já não estamos no campo do todo. Lidamos com fragmentos, com destroços do ser, restos da explosão resultante da incidência da linguagem na carne. Os destroços do ser são como os corpos celestes após o *big bang* pois podem até entrar em órbita de outros corpos maiores, mas nunca voltarão a se unificar na grande massa que teria sido a origem de tudo.

Não precisamos recorrer à ciência para saber que tudo se funda na descontinuidade do todo. No mito judaico-cristão da criação do mundo, por exemplo, no princípio tudo era escuridão, e quando Deus diz “*que haja a luz*” não existe mais o todo, pois a luz que incide sobre os objetos já nos dá os contornos de seus limites. Firmamento, terra e água já não são a completude da escuridão. O fogo, que emana luz e nos dá os limites do mundo, pode ser considerado a aquisição cultural mais básica da humanidade e, como nos mostra Freud

¹⁸ ENGENHEIROS DO HAWAII. Surfando Karmas & DNA. *Surfando Karmas & DNA*. Rio de Janeiro: Universal Music, 2002.

(1932/1976)¹⁹ se funda numa renúncia pulsional. Nesse breve escrito, Freud parte do tabu mongol de urinar sobre as brasas ardentes e, recorrendo ao mito de Prometeu, interpreta essa interdição.

Prometeu e seu irmão, Epimeteu, foram os responsáveis pela criação de todos os seres vivos. Durante o processo de criação, alguns seres receberam garras, chifres, carapaças, rapidez, tamanho etc. Porém, quando chegou a vez da criação dos humanos, o arsenal já estava vazio, sem nenhum artefato que assegurasse o homem. Como forma de compensação pela falta de armas naturais, Prometeu roubou o fogo dos deuses e deu aos homens. Com o fogo, o homem dominou todos os outros seres. Prometeu foi então condenado por enganar os deuses e foi acorrentado em uma rocha, onde, todo dia, uma ave de rapina vinha lhe devorar o fígado, que se regenerava para que a tortura não tivesse fim.

Segundo Freud (ibid.)²⁰, os deuses enganados, em uma terminologia analítica, equivalem ao isso. Interditar a satisfação pulsional do isso é uma astúcia da cultura, porém, como nos mostra o mito, não se pode enganar um deus sem consequências. O fígado, tido pelos antigos como sede das paixões, é devorado por uma ave de rapina eternamente. Ou seja, nesse mito, temos uma metáfora do funcionamento das instâncias da segunda tópica em sua relação com a cultura. O eu (Prometeu) engana o isso (deuses), porém, como forma de punição por seus atos, torna-se vítima eterna do supereu (ave de rapina) que, por sua vez, retira a força do isso (deuses) para devorar a sede das pulsões (o fígado) insaciáveis (que se regenera a todo nascer do sol).

Como não contamos com um instinto gregário, criticado por Freud (1921/2020, p. 192 – 199)²¹ em *Psicologia das massas*, não somos animais políticos desde o nascimento. Somos impelidos à política pela pulsão. Quando pequenos, ao sentirmos fome e o seio materno estar ausente, somos obrigados a chorar com toda a força para que o princípio do prazer seja reestabelecido momentaneamente. Essa é a ação específica, o primeiro ato político do ser

¹⁹ FREUD, S. *Sobre la conquista del fuego* (1932). In: __. *Obras completas: Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis y otras obras* (1932 - 1936). v. 22. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1976.

²⁰ Ibid.

²¹ FREUD, S. *Psicologia das massas e análise do Eu* (1921). In: __. *Obras Incompletas de Sigmund Freud: O mal-estar na cultura e outros escritos*. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

humano. Somente mais tarde, quando somos obrigados a renunciar ao incesto sob a ameaça de castração, é que nos tornamos animais políticos, por assim dizer.

Para concluir esse tópico, podemos por um momento nos entregar a um devaneio romântico naturalista. “Como deve ser feliz a vida das abelhas, que já nascem com o instinto de fazer belas colmeias em proporção áurea. Esses belos animaizinhos que a Monsanto está matando são exemplos de harmonia, organização e trabalho em equipe.” Mas se um dia as abelhas aprendessem a falar? Muito provavelmente, o que uma operária diria da rainha não seria nada muito além da revolta de ter que fazer todo o trabalho, enquanto a rainha só come da melhor geleia e transa o dia todo. Os zangões, por sua vez, mesmo os que estejam satisfeitos com seu destino de morrer com o órgão sexual decepado após transar com a rainha, não ousariam se opor às operárias, pois elas são as únicas com ferrões. Mas que bom que as abelhas têm instinto gregário, assim elas não precisam travar uma guerra civil enquanto são dizimadas pela Monsanto.

Nós, seres humanos, desprovidos de ferrões, chifres, garras, presas e carapaças, somos obrigados a nos contentar com o fogo de Prometeu. Desprovidos de tudo isso, mas ainda também desprovidos de instinto gregário, temos que nos contentar com a política. Somos animais políticos porque somos frágeis sozinhos. A política é nosso fogo em todas suas facetas, desde o fogo da tocha olímpica que unia a Alemanha em 1956, o fogo que queima museus no Brasil e o fogo que crepita nas cruzes da *Klan*.

A política funda seu alicerce na falta, fato de estrutura incontornável para todo ser de linguagem e de cultura. Só existe política na cultura, que por sua vez tem como exigência a falta, a renúncia pulsional. Desse modo, há formas de política que se baseiam na anulação e negação dessa condição parcial do ser humano na cultura, mas existem também políticas, como o fascismo, que se baseiam na recusa dessa condição.

2.2 Mais-valia e mais-de-gozar

Essa pequena digressão pela mitologia grega e pelas colmeias nos leva à seguinte conclusão: a cultura repousa sobre a renúncia pulsional que tem como

consequência o mal-estar. Em termos lacanianos, estamos falando do mais-de-gozar, obtido através da renúncia ao gozo (LACAN, 1968 - 1969/2008, p. 73)²².

Lacan (ibid., p. 29)²³ deriva a ideia de mais-de-gozar da mais-valia, descoberta em sua função essencial por Marx, substituindo a referência freudiana à energética pela economia política.

Marx descobre que no trabalho, remunerado com dinheiro pelo seu valor de troca, existe um valor não remunerado que aparece como fruto do trabalho, porque o preço verdadeiro desse fruto está no seu valor de uso. Esse trabalho não remunerado é a mais-valia, fruto dos meios de articulação que constituem o discurso capitalista. Segundo Lacan (ibid., p. 37)²⁴, esse discurso acarreta uma certa posição do *Eu* no sistema. Desse modo, quando esse *Eu* está no lugar do trabalhador, essa posição comporta uma reivindicação concernente à frustração do trabalhador.

O preço pago por uma mercadoria, como a função do valor de troca definido pelo mercado, contém em si um valor não remunerado porque o preço verdadeiro está em seu valor de uso. Nessa diferença entre valores está a mais-valia. Porém, segundo Lacan (ibid., p. 37)²⁵, a consistência do mercado no funcionamento do sujeito capitalista faz esse preço ser justo. O aparecimento da mais-valia no discurso só é possível com a condição da absolutização do mercado. Compreendo a absolutização do mercado como sucessora do absolutismo monárquico - um poder passado de monarcas para burgueses -, pois, assim como no absolutismo quem tinha o poder absoluto sobre a política era o monarca, no capitalismo quem tem esse poder é o mercado. Por ser difícil separar o desenvolvimento de alguns efeitos de linguagem da absolutização do mercado, o mais-de-gozar foi introduzido. Desse modo, foi necessário que a absolutização do mercado englobasse o próprio trabalho, para que a mais-valia fosse produzida. (ibid., p. 36)²⁶

Segundo Lacan (ibid., p. 17)²⁷, assim como o trabalho não era novidade na produção da mercadoria, a renúncia ao gozo também não é nova. O que há

²² LACAN, J. *O Seminário, livro 16: de um outro ao Outro* (1968 – 1969). Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

²³ Ibid., p. 29.

²⁴ Ibid., p. 37.

²⁵ Ibid., p. 37.

²⁶ Ibid., p. 36.

²⁷ Ibid., p. 17.

de novo é existir um discurso que articula essa renúncia, e que faz evidenciar-se nela o que chama de função do mais-de-gozar. Assim, o mais-de-gozar é uma função de renúncia ao gozo sob o efeito do discurso.

É em torno do mais-de-gozar que gira a produção do objeto *a*. De acordo com Lacan (ibid., p. 19)²⁸, a partir do momento em que uma mercadoria é definida pelo mercado como um objeto qualquer do trabalho humano, o que pressupõe o passo inaugural do capitalismo que foi, na análise marxiana, a transformação da própria força de trabalho em mercadoria a ser comprada e vendida, esse objeto carrega em si algo da mais-valia. O mais-de-gozar, por sua vez, é o que permite isolar a função do objeto *a*. Assim, a experiência inédita do inconsciente se constitui a partir desse objeto, resto do qual o sujeito nada quer saber. (NICOLAU, 2015, p. 261)²⁹

Como já foi dito³⁰, um sujeito não tem essência nem consistência, mas é definido pelo interjogo significativo, ou seja, é representado por um significante para outro significante. Traduzindo esse pressuposto lacaniano em termos marxistas temos: o sujeito do valor de troca é representado perante o valor de uso (LACAN, 1968 - 1969/2008, p. 21)³¹. É nessa brecha que se produz a mais-valia como efeito de perda no nível do gozo. Em psicanálise, só importa essa perda, pois, a partir daí, o sujeito perde em gozo por não ser idêntico a si mesmo. Perde-se alguma coisa que se inscreve como mais-de-gozar. O sujeito é a diferença entre os significantes e, na tentativa de recuperar o que perdeu, recorre ao próximo significante que, por sua vez, não pode fazer mais do que o representar para outro significante. Desse modo, por não existir um significante que corresponda totalmente ao sujeito, sem produzir uma perda, a cadeia significativa se engendra infinitamente.

O sujeito não pode consolidar-se, em seu representante de significante, sem que se produza, em sua identidade, uma perda. Essa perda é o objeto *a*, presente na teoria freudiana, ainda que de modo implícito, no conceito de repetição. A solda que faz o sujeito modelar um anteparo, como sujeito do

²⁸ Ibid., p. 19.

²⁹ NICOLAU, R. "O inconsciente é a política": articulando o sujeito na política do cuidado. In: BARROS, R.; DARRIBA, V. *Psicanálise e saúde: entre o estado e o sujeito*. Rio de Janeiro: Cia de Freud, 2015.

³⁰ Ver item 1.4

³¹ LACAN, Jacques, op. cit., 1968 – 1969/2008, p. 21.

discurso, é a fórmula da fantasia ($\$ \diamond a$), que gira em torno do mais-de-gozar. O sintoma surge aí, como conduta do sujeito em torno do mais-de-gozar, que ele é incapaz de nomear (ibid., p. 21 – 22)³². Assim, eis o sentido de dizer que Marx descobre o sintoma, sob o nome da mais-valia, incontável para o trabalhador, e o mais-de-gozar, inominável para o sujeito.

Apesar de um objeto qualquer poder conter a marca do mais-de-gozar, para o sujeito não é qualquer objeto que será eleito receptáculo desse dom. Sendo o valor do objeto definido pelo vazio que ele porta, segundo Lacan (ibid., p. 25)³³, não existe próximo, a não ser esse mesmo vazio que há em mim, meu próprio vazio. Não há nada diante do sujeito senão ele, o um-a-mais entre outros. Ou seja, para que um objeto possa ascender às graças de portar a marca evanescente do *a*, é necessário que ele seja impregnado pelos significantes do sujeito. Assim, o sujeito, na tentativa de se representar, buscará o casamento perfeito e eterno com esse objeto tido, em sua fantasia, como uma parte dele mesmo há muito tempo perdida. Ou seja, o sujeito busca o valor de significação perdido entre os significantes, justamente por eles serem desarmônicos.

Contudo, tudo é fantasia. O objeto *a* é perdido no mesmo momento em que qualquer objeto é encontrado, posto que todo objeto só pode ser encontrado por um ser falante através da mediação da linguagem, levando-nos à dura realidade de que não podemos ter nada definitivamente. Segundo Elia (2007, p. 836)³⁴, Marx já sabia que não se pode ter definitivamente o objeto desejado, ou, usando os termos psicanalíticos, nenhum ser humano pode deter de forma definitiva o falo. A propriedade privada, por outro lado, cria uma distorção que nos faz crer que podemos ter de forma definitiva os objetos, comprando-os com o capital. Assim, a propriedade privada e o trabalho alienado se conjugam na estruturação da sociedade burguesa, baseada na posse, sempre ilusória, por identificação imaginária e narcísica com o falo.

Por conter essa identificação imaginária, toda mercadoria nunca é comprada e consumida somente por suas propriedades objetivas, pois carrega em si um vazio que convoca os significantes do sujeito que a consome. Nunca

³² Ibid., p. 21 - 22

³³ Ibid., p. 24.

³⁴ ELIA, L. *O operário e a histérica: dois sujeitos modernos*. História, Ciência, Saúde – Manguinhos, Rio de Janeiro, v. 14, n. 3, p. 823 – 840, jul./ set. 2007.

nos relacionamos com a coisa de modo direto, mas sempre pela mediação do Outro, de quem recebemos a nossa própria mensagem de maneira invertida. O mercado, obviamente, não sabe que queremos objetos que carreguem as marcas das nossas experiências de satisfações narcísicas, porque, afinal, ele não tem cabeça. Desse modo, ele é uma criação humana para lidar com essa falta fundamental.

Se um significante é o que representa um sujeito para outro significante, essa fantasia permite que o sujeito consiga se sustentar apoiando-se na mercadoria, mesmo que de forma evanescente. A mercadoria se consome e some, remetendo-nos novamente ao angustiante furo da castração, que insiste em nos lembrar que nunca poderemos ter o falo de forma definitiva. A ilusão ideológica de que trabalhando e consumindo conseguiremos recuperar a mais-valia, é correlata à ilusão do sujeito de que, ao buscar significantes para se representar, ele conseguirá se representar como Um completo, sem levar em conta a sua dívida com o Outro. Assim, quanto mais consumimos, mais alto fica o nosso custo de vida, quanto mais tentamos ser completos, mais a falta fica evidente.

2.3 “*Foi sem querer querendo*”: Freud e a ideologia

Segundo Althusser (1965/1985, p. 75 - 76)³⁵, o marxismo e a psicanálise, como teorias científicas, ocupam posições surpreendentes e desconcertantes em regiões do saber até então reservadas às formações teóricas da ideologia burguesa, como a economia política, a sociologia e a psicologia. Freud e Marx descobriram o objeto de suas respectivas teorias. Objetos, até então, encobertos pela ideologia burguesa, porque ameaçavam seus interesses.

Que a descoberta da mais-valia não seja bem-vinda no mundo burguês, isso já é claro. Mas e o inconsciente? Por que sua descoberta é tida como uma ameaça à ideologia burguesa? Segundo Althusser (ibid., p.77)³⁶, se partirmos da tese mínima que define o materialismo – a existência da realidade fora do pensamento ou da consciência -, Freud é, desde o início, materialista, pois nega

³⁵ ALTHUSSER, L. *Freud e Lacan. Marx e Freud: introdução crítica-histórica* (1964/1965). 4. ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1985.

³⁶ Ibid. p. 77.

a primazia da consciência, não só no conhecimento, mas também na própria consciência, sustentando o aparelho psíquico em seu conjunto, em que a consciência não é nada além de uma parte, e de todas, a menos importante. A ideologia do sujeito consciente constitui a filosofia implícita na teoria econômica política clássica criticada por Marx, ao recusar a noção de *homo economicus*, segundo a qual o homem se define como sujeito consciente de suas necessidades (ibid., p. 84)³⁷. Assim, Marx e Freud se encontram em oposição à ideia de que a explicação da sociedade se pudesse encontrar no homem, como sujeito consciente de suas necessidades, pois ele não é uma unidade idêntica a si mesmo na consciência.

A ideologia burguesa precisa da ideia do sujeito consciente de si para representá-lo como convém para que aceite submeter-se a ela, unificando suas diferentes práticas e atos sob a unidade de uma classe dominante. A consciência, segundo Althusser (ibid., p. 85)³⁸, é obrigatória para que o indivíduo dela dotado realize, em si, a unidade exigida pela ideologia burguesa e se adequar à sua exigência ideológica e política. Foi aí que o descobrimento do inconsciente não apenas tocou com "ponto sensível" da ideologia filosófica, moral e psicológica existente, opondo-se a ideias que estavam ali por causalidade, como fruto do desenvolvimento do saber ou da ilusão humana (ibid., p. 86)³⁹. Tocou também um ponto secundário, mas não menos sensível, de uma ideologia crucial e localizada. De início, segundo Althusser (ibid., p. 86)⁴⁰, por uma inocência política, Freud não soube que atacava o ponto mais sensível de toda a ideologia burguesa. Porém, como nos mostram suas conhecidas palavras ao aproximar-se dos Estados Unidos – “trazemos-lhes a peste” –, logo deu-se conta de que, assim como Marx, trazia ao mundo uma ciência que não podia existir a não ser na e pela luta, pela simples razão de que o adversário não podia tolerar sua existência. (ibid., p. 86)⁴¹

A psicanálise reconhece o conflito como permanente e irremediável, conflito de valores, de uso e de troca, entre os quais, segundo Nicolau (2015, p.

³⁷ Ibid., p. 84.

³⁸ Ibid., p. 85.

³⁹ Ibid., p. 86.

⁴⁰ Ibid., p. 86.

⁴¹ Ibid., p. 86.

258)⁴², o conceito de inconsciente freudiano é expandido pela inclusão do princípio de alteridade e pelo reconhecimento do papel determinante do simbólico, como ressaltado por Lacan, ao definir o inconsciente como “o discurso do Outro”.

No Outro não há nada que consiga assegurar a consistência da verdade e responder ao sujeito. O que é isolado como objeto *a*, porém, pode responder a uma verdade. Mas em que sentido? Segundo Lacan (1968 - 1969/2008, p. 24)⁴³, o que no Outro responde ao sujeito é aquilo que produz sua consistência e ingênua confiança em que ele é como eu, forjada na fantasia - $\$ \diamond a$. A fantasia dá consistência à realidade por operar uma solda, mesmo que tênue, entre o sujeito que sustenta um discurso e o objeto causa de desejo. Contudo, é importante sempre ter em mente que o objeto *a* se produz em torno do mais-de-gozar (ibid., p. 18)⁴⁴ perdido a partir do momento em que o Outro organiza os significantes.

O momento da entrada do Outro é quase mítico, pois os significantes já estavam lá como estrutura. Aqui, a metáfora de Lacan (ibid., p. 15)⁴⁵ do pote de mostarda nos ajuda. O pote só tem valor por conter um furo, onde se colocará seu conteúdo, contudo, só ganhará significação *a posteriori* a partir da inclusão de seu conteúdo – só se tornará um pote de mostarda porque colocaram mostarda dentro dele. A condição radical para que em seu rótulo em seu rótulo seja escrito “mostarda” é não conter nada além do furo. Desse modo, para que a significação – rótulo - possa ser sustentada, é necessário a entrada do significante – furo do pote - como estrutura vazia de sentido.

A complexa homologia entre mais-valia e mais-de-gozar, estabelecida por Lacan, segundo Lamovsky (2017, p. 57)⁴⁶, permite-nos compreender que o verdadeiro segredo do capitalismo está em uma economia política do gozo, pois os corpos sexualizados, falantes e mortais não são outra coisa senão a sede do mais-de-gozar. É isso que nos permite compreender o valor do dinheiro no

⁴²NICOLAU, op. cit., 2015, p. 258.

⁴³ LACAN, op. cit., 1968 – 1969/2008, p. 24.

⁴⁴ Ibid., p. 18.

⁴⁵ Ibid., p. 15.

⁴⁶ LAMOVSKY, L. *Coloquio “Jacques Lacan y la política” palabras de apertura*. In: KAROTHY, R, et. Al. *Jacques Lacan y la política*. Buenos Aires: Escuela Freudiana de Buenos Aires, 2017.

capitalismo: ele encarna o valor da renúncia ao gozo (LACAN, 1968/2008., p. 39)⁴⁷

Desde o início, então, a renúncia ao gozo está presente, e é ela que constitui o senhor da dialética hegeliana, que pretende fazer dela o princípio de seu poder (ibid., p. 17)⁴⁸. Uma breve incursão em Hegel é imprescindível aqui. Não só porque a psicanálise tem surpreendentes figuras dialéticas, como a transferência e a tese de que o inconsciente não reconhece a contradição, e que a ausência de contradição é a condição de toda contradição, como nos diz Althusser (1965/1985, p. 77)⁴⁹; mas também porque Hegel é imprescindível para compreender a política moderna.

2.4 Hegel e Freud: do espírito ao inconsciente

O idealismo alemão, segundo Karothy (2017, p. 12-14)⁵⁰, projeta reorganizar o estado e a sociedade sobre uma base racional, na qual o sujeito humano e pensante, por sua própria razão, os possa construir livre de toda autoridade exterior. Supõe-se que na Revolução Francesa o ser humano adquiriu o poder e o conhecimento que lhe permitem dominar as forças naturais, sociopolíticas e religiosas para assim construir racionalmente seu próprio universo social e político. A afirmação de que a razão deve governar o mundo, e de que deve construir a realidade política, econômica e social na vida dos homens – o que é chamado de Espírito - é essencial na filosofia hegeliana: na história Universal há uma razão que se revela. Mas a *razão*, assim como o *entendimento* antes dela, são momentos do *Geist*, o *espírito*, que subsume a ambos indo além deles (ibid., p. 14)⁵¹. Assim, há o que é para Hegel um plano racional, um fim último a respeito de tudo o que acontece no mundo.

Karothy (ibid., p. 14)⁵² nos diz que a razão universal, que governa toda a história, é pensada criticamente por Hegel a partir da categoria de universal abstrato, mas indo além dela pela categoria de universal concreto. Hegel

⁴⁷ LACAN, J., op. cit., 1968 – 1969/2008, p. 39.

⁴⁸ Ibid., p. 17.

⁴⁹ ALTHUSSER, op. cit., 1965/1985, p. 77.

⁵⁰ KAROTHY, R. *¿Por qué Hegel es importante para pensar la política?* In: KAROTHY, R., et. Al. *Jacques Lacan y la política*. Buenos Aires: Escuela Freudiana de Buenos Aires, 2017.

⁵¹ Ibid., p. 14.

⁵² Ibid., p. 14.

estabelece uma diferenciação entre o universal abstrato e o concreto, pois a razão humana não é tida como uma forma geral e vazia de conteúdo e particularidades (ibid., p. 15)⁵³. Desse modo, a razão se realiza e se manifesta na história Universal no que Hegel chama "Universal concreto", que é o universal que contém o particular e que só se realiza através da mediação do particular.

Na história, a razão se encarna de diferentes maneiras particulares em figuras que comumente chamamos de “povos”. De acordo com Karoathy (ibid., p. 15)⁵⁴, para Hegel, cada povo vive em um estado tão individual de sua particularidade histórica que se resolverá sempre por si mesmo, culminando na realização da razão. Assim, o único modo da razão se realizar é através do particular, porque a universalidade concreta, que é a realização efetiva da Razão Universal, não se alcança por uma simples abstração do particular, mas sim com a inclusão de todos os casos particulares que realizam em si um princípio racional.

Ainda segundo Karoathy (ibid., p. 16 – 17)⁵⁵, em Hegel a multiplicidade e a variedade do particular e contingente realizam a unidade da razão universal e necessária por meio de um movimento, de um processo dinâmico, em virtude do qual o múltiplo e o contingente se transformam: o múltiplo se faz uno e o contingente se faz necessário. Esse é o movimento dialético, a partir do qual surge uma nova figura do espírito, mais rica, mais pura e mais plena do que a anterior. Assim, essa nova figura é mais rica porque conserva dentro de si a anterior que está morta, porém, a conserva negada, produzindo o que Hegel nomeia como *Aufhebung*, que é como se desenrola a razão na história.

O termo *Aufhebung*, como observado por Hyppolite (1954/1998, p. 895)⁵⁶, foi usado por Freud para introduzir a função da denegação. Na dialética Hegeliana, *Aufhebung* significa, ao mesmo tempo, negar, suprimir e conservar, e, no fundo suspender. Segundo Freud (1925/2018, p. 306)⁵⁷, a denegação é uma suspensão do recalque, que permite tomar conhecimento do recalcado,

⁵³ Ibid., p. 15.

⁵⁴ Ibid., p. 15.

⁵⁵ Ibid., p. 16 – 17.

⁵⁶ HYPOLITE, J. Comentário falado sobre a Verneinung de Freud (1954). In: LACAN, J. *Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

⁵⁷ FREUD, S. A Negação (1925). In: __. *Obras Incompletas de Sigmund Freud: neurose, psicose e perversão*. 1. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2018.

porém, sem aceitá-lo. Ou seja, a denegação é uma *Aufhebung* do recalque. (HYPPOLITE, 1954/1998, p. 895)⁵⁸

Segundo Lacan (1954/1998, p. 373)⁵⁹, a dificuldade fundamental que o sujeito encontra naquilo que tem a dizer, no caso do recalque, é uma espécie de discordância entre o significante e o significado que é determinado por toda a censura de origem social. Nesse caso, é nas entrelinhas que a verdade é comunicada, ou seja, a denegação é uma criptografia imposta pela censura.

A denegação ganha um valor filosófico, como nos mostram Lacan e Hyppolite, não só por ser uma figura dialética, mas por se tratar do nascimento do próprio pensamento no ser. Segundo Freud (1925/2018, p. 306)⁶⁰, na denegação o intelectual se separa do afetivo, pois só uma das consequências do processo de recalque é revogada, fazendo com que seu conteúdo de representação não chegue à consciência.

Temos aí a função intelectual de juízo de atribuição e existência. Negar algo no juízo, segundo Freud (ibid., p. 307)⁶¹, significa afirmar que isso é algo que gostaria de recalcar. O juízo contrário é o substituto intelectual do recalque, no qual o “não” é uma marca de certificado de origem, como o “*fabricado no Brasil*” estaria estampado na teocracia neoliberal-pentecostal, caso essa mercadoria tivesse um rótulo. Assim, essa função do juízo tem duas decisões a tomar: atribuir ou não atribuir uma qualidade a um objeto, e aceitar ou contestar a existência de uma representação na realidade.

O juízo de atribuição tem origem no Eu-Prazer inicial, que quer introjetar tudo o que é “bom” – idêntico a si - e expulsar tudo o que é “mau” – diferente de si -, de acordo com o princípio do prazer. O juízo de existência, por sua vez, é um interesse do Eu-Real, que se desenvolve a partir do Eu-Prazer inicial.

As coisas aparentemente se complicam um pouco nesse ponto, pois em *As pulsões e seus destinos* (1915/2019, p. 53)⁶² Freud nos diz que o Eu-Real é anterior ao Eu-Prazer. As chaves para resolver essa contradição teórica, creio eu, estão na consideração destas três premissas: o inconsciente não reconhece

⁵⁸ HYPPOLITE, op. cit., 1954/1998, p. 895.

⁵⁹ LACAN, J. Introdução ao comentário de Jean Hyppolite (1954). In:_. *Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

⁶⁰ FREUD, op. cit., 1925/2018, p. 306.

⁶¹ Ibid., p. 307.

⁶² FREUD, S. *As pulsões e seus destinos* (1915). In:_. *Obras incompletas de Sigmund Freud: As pulsões e seus destinos*, edição bilingue. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

contradição; a atemporalidade do inconsciente; e a total inexistência de parâmetros inatos de prazer-desprazer.

O princípio da não-contradição do inconsciente não nos leva muito longe aqui. Por mais que seja um caminho rápido e fácil, aqui, ele não nos permite tirar nenhuma consequência importante. Seria um Coringa muito acessível que terminaria todo o jogo. Quanto à atemporalidade, aqui, ela me parece exercer um papel apenas secundário teoricamente. Se no inconsciente o primitivo sobrevive ao lado do moderno, como na metáfora de Roma (FREUD, 1930/2020, p. 313)⁶³, podemos supor que também o Eu-Prazer sobrevive no Eu-Real e vice-versa. Mas aqui, mais importante do que simplesmente saber que é possível a coexistência, é articular como ela e a não-contradição são possíveis.

Cada uma dessas formas teóricas do Eu apresenta aquisições que são indispensáveis para articular a outra e não são passíveis de uma organização cronológica. Todos os pares de opostos – sujeito-objeto; interno-externo; bom-mau; real-irreal – não nascem com o sujeito humano, mas têm que ser apreendidos em um longo caminho de constituição do Eu. Contudo, nem o mais básico para diferenciar esses opostos, o par prazer-desprazer, vem com o sujeito ao mundo, mas também tem que ser adquirido.

Segundo Freud (1915/2019, p. 53)⁶⁴, o Eu-Real é um momento do autoerotismo do narcisismo, onde o Eu encontra-se pulsionalmente ocupado e o mundo exterior, de modo geral, lhe é indiferente. É um momento no qual o Eu coincide com o prazer, mas, ao mundo externo, só resta a indiferença. Como o Eu está super-investido pulsionalmente, tudo que ocorre ao redor do Eu-real tem a ver com ele, pois as fronteiras entre externo e interno ainda não foram construídas. Uma ilustração desse momento pode ser a mítica pampa sem cercas, onde vive um peão sem lei que não se distingue radicalmente da terra.⁶⁵ Contudo, segundo Freud (1915/2019, p. 51)⁶⁶, a oposição entre Eu e fora impõe-se desde muito cedo, pois, dos estímulos externos o sujeito pode tentar se livrar por meio da ação muscular, enquanto em relação às pulsões, está indefeso. Se

⁶³ FREUD, S. O mal-estar na cultura (1930). In: . *Obras incompletas de Sigmund Freud: Cultura, sociedade e religião. O mal-estar na cultura e outros escritos*. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

⁶⁴ FREUD, op. cit., 1915/2019, p. 53.

⁶⁵ GAÚCHO DA FRONTEIRA. Herdeiro da pampa pobre. *Gaitaço*. São Paulo: Chantecler, 1990.

⁶⁶ FREUD, op. cit. 1915/2019, p. 51.

levarmos em conta que o prazer é a descarga da tensão, o desprazer surge aí, diante do impossível de ser apaziguado na ordem da pulsão. Assim, o princípio do prazer não vem ao mundo com o bebê humano, mas tem que ser forjado.

A partir da entrada do princípio do prazer se constituirá a possibilidade do Eu colocar-se de modo ativo, pois, segundo Freud (ibid., p. 51)⁶⁷, o Eu se comporta de maneira passiva diante do mundo exterior na medida em que recebe estímulos dele, só conseguindo colocar-se ativamente a partir de uma reação. O Eu sem cercas, mesmo não conhecendo seus limites, só pode colocar-se ativamente por meio da reação aos estímulos externos. Quem opera essa reação é a pulsão. O Eu, na medida em que esta autoeroticamente investido, não tem necessidade do mundo exterior, mas recebe dele objetos devido às vivências das pulsões de autopreservação e não pode deixar de sentir os estímulos internos pulsionais como desprazerosos (ibid., p. 51)⁶⁸. Assim, é a partir da reação operada pelas pulsões que o par de opostos eu-objeto vai ganhar seus contornos.

Segundo Freud (ibid., p. 53)⁶⁹, sob o domínio do princípio do prazer ocorre um novo desenvolvimento, onde o Eu introjeta em si os objetos oferecidos desde que sejam fonte de prazer e, por outro lado, expele o que dele se torna desprazer. Assim, ele se transforma do inicial Eu-real, que diferenciava o exterior do interior a partir dos objetos, em um Eu-prazer purificado, que coloca a satisfação acima de tudo. (ibid., p. 53)⁷⁰

No Eu-prazer o Eu e o prazer coincidem, assim como no Eu-real, mas aqui, a realidade não lhe é indiferente, mas tem a marca do desprazer. Como o mundo externo não lhe é mais indiferente, o Eu-prazer pode agora negociar com o externo, importando prazer e exportando desprazer, numa espécie de “*lust for life*”⁷¹ onde o “eu está valendo um milhão em prêmios”. Na verdade, trata-se de “*one lust for one life*”, ou seja, um câmbio entre o que é desprazer interno por um prazer da vida fora do eu.

⁶⁷ Ibid., p. 51.

⁶⁸ Ibid., p. 51.

⁶⁹ Ibid., p. 53.

⁷⁰ Ibid., p. 53.

⁷¹ IGGY POP/DAVID BOWIE. *Lust for life. Lust for life*. Berlim: Hansa Studio, 1977.

Esse Eu-prazer é o que opera o juízo de atribuição (FREUD, 1925/2018, p. 307)⁷², que posteriormente se tornará Eu-real e operará o juízo de existência. Agora não se trata mais de julgar se algo percebido deve ser ou não introjetado no Eu, mas se algo já presente no Eu como representação pode ser reencontrado na realidade. O que é representado é o não real, apenas interno, enquanto o real está presente também no exterior. Assim, nesse desenvolvimento, o princípio do prazer foi deixado de lado. (Ibid., p. 308)⁷³

Podemos falar, teoricamente, então, de dois Eu-Real, pois, tanto no primordial – As pulsões e seus destinos (1915) – quanto no definitivo – A negação (1925) – o que coloca o Eu em movimento é a realidade. O primeiro – 1915 – era indiferente à realidade, passivo, até ser apedrejado por seus objetos de prazer ou desprazer. O segundo, por sua vez, já provido dos pares de opostos prazer-desprazer, interior-exterior, eu-objeto, é chamado a responder diante da realidade que o apedrejou primordialmente. Para ambos dos Eu-Real o princípio do prazer não é o guia, mas por motivos diferentes: para o primeiro – 1915 – o princípio do prazer sequer existia, enquanto no segundo – 1925 – ele foi deixado de lado. Desse modo, só agora, munido das ferramentas que adquiriu nesse árduo trajeto, é que poderá responder o que existe ou não.

Segundo Freud (ibid., p. 309)⁷⁴, o julgar é a continuação objetivada daquilo que originalmente é a inclusão no eu ou a expulsão para fora do eu, realizado de acordo com o princípio do prazer. Essa polaridade corresponde à dualidade pulsional entre Eros e Tanatos, sendo a afirmação corresponde à primeira, e a negação, sucessora da expulsão, correspondente à segunda.

A negação, por sua vez, segundo Hyppolite (1954/1998, p. 898)⁷⁵, contém por trás de si o surgimento de um símbolo fundamental dissimétrico, pois negar é mais do que querer destruir. Para compreender a *Verneinung* de Freud, segundo o autor (ibid., p. 898)⁷⁶, é necessário considerar a negação do juízo de atribuição e a negação do juízo de existência como estando para-aquém da negação em sua função simbólica. Assim, nesse momento, ainda não há juízo, mas há um primeiro mito do fora e do dentro.

⁷² FREUD, op. cit., 1925/2018, p. 307

⁷³ Ibid., p. 308.

⁷⁴ Ibid., p. 309.

⁷⁵ HYPPOLITE, op. cit., 1954/1998 p. 898.

⁷⁶ Ibid., p. 898.

Nesse mito, “era uma vez” um sujeito para quem não havia nada de estranho. A distinção do que lhe é estranho e ele mesmo é dada pela expulsão. Ou seja, sem a operação de expulsão, a de introjeção não teria sentido. Aqui se funda o juízo de atribuição, de “dentro para fora”. O juízo de existência, por sua vez, se origina na relação entre a representação e a percepção. No início mítico, é indiferente saber se há ou não há algo, pois o sujeito reproduz sua representação das coisas a partir da representação primitiva. Quando ele diz que algo existe, a questão não é saber se essa representação ainda conserva seu estado na realidade, mas se ele poderá reencontrá-la. Assim, no juízo de existência trata-se de atribuir ao sujeito uma representação à qual seu objeto já não corresponde, mas correspondeu numa volta atrás. (ibid., p. 899 – 900)⁷⁷

Essa dissimetria entre a afirmação e a negação, de acordo com Hyppolite (ibid. p. 901)⁷⁸, significa que todo recalcado pode ser retomado e reutilizado numa espécie de suspensão, e que em vez de ficar sob a dominação das pulsões de atração e de expulsão, pode produzir-se uma margem do pensamento, um aparecimento do ser sob a forma do não-ser, que se produz com a denegação, onde o símbolo da negação fica ligado à atitude concreta da denegação.

O não-ser produzido junto à denegação e manifesto na ordem simbólica, segundo Lacan (1954/1998, p. 381)⁷⁹, deve-se à realidade da morte. A morte traz a questão daquilo que é negado pelo discurso, na medida em que não está ali. Assim, a criação desse símbolo da negação deve ser concebida mais como um momento mítico do que genético, porque ela concerne a uma relação do sujeito com o ser, e não com o mundo e os objetos. (Id., 1954/1998a, p. 384)⁸⁰

Dessa simbolização primordial, segundo Lacan (ibid., p. 385)⁸¹, o afetivo conserva seus efeitos até mesmo na estruturação discursiva. O intelectual, por sua vez, é o que traduz, sob a forma de desconhecimento, o que essa primeira simbolização deve à morte. Assim, somos levados a uma interseção do simbólico e do real, que pode ser chamada de imediata, na medida em que opera sem

⁷⁷ Ibid, p. 899 – 900.

⁷⁸ Ibid, p. 901.

⁷⁹ LACAN, op. cit., 1954/1998, p. 381.

⁸⁰ Id. Resposta ao comentário de Jean Hyppolite sobre a “*Verneinung*” de Freud (1954). In: _____. *Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998a.

⁸¹ Ibid., p. 385.

intermédio do imagiário, mas que se mediatiza pelo que foi excluído no primeiro tempo da simbolização, nem que seja sob a forma que se renega.

O real é constituído pelo que foi expulso para fora do sujeito e não pôde vir à luz do simbólico. Por ser constituído pela expulsão primária, o real não espera nomeadamente um sujeito, já que nada espera da fala. Porém, na realidade composta pelo sujeito, o real, como suprimido da simbolização primordial, já está presente. O sujeito pode vê-lo emergir sob a forma de uma coisa que está longe de ser um objeto que o satisfaça. Ou seja, trata-se da alucinação. (ibid., p. 390 – 391)⁸²

Essa realidade composta pelo sujeito é formada pela percepção enredada pelas articulações simbólicas. Temos aqui a diferenciação entre realidade e real: a primeira é uma montagem simbólica, enquanto o segundo é o que está para além e para aquém do simbólico. O símbolo que foi originalmente suprimido da *Bejahung*, segundo Lacan (ibid., p. 394)⁸³, não entra no imaginário e, por isso, constitui o que não existe propriamente. Assim, nada existe senão sobre um suposto fundo de ausência, pois, na ordem simbólica, os vazios são tão significativos quanto os cheios.

É a hiância de um vazio que constitui o primeiro passo de todo seu movimento dialético, mas, apesar disso, algo escapa. Em termos hegelianos, algo escapa da nova figura do espírito. Se a particularidade é negada, e por isso é conservada, o “*cessa de não se escrever*” do contingente torna-se o “*não cessa de se escrever*” do necessário, numa tentativa de encobrir o “*não cessa de não se escrever*” do impossível do real. Assim, o simbólico é feito imaginário às custas da expulsão do real para fora do sujeito.

2.5 O novo mundo e a dialética

Até esse ponto vimos a importância dialética da *Verneinung* de Freud e, a partir da *Aufhebung*, tanto freudiana quanto hegeliana, e podemos tirar algumas consequências para a compreensão da política. Segundo Karothy

⁸² Ibid., p. 390 – 391.

⁸³ Ibid., p. 394.

(2017, p. 34)⁸⁴, o necessário do universal hegeliano só se torna consistente por uma exclusão do particular concreto. Por isso Marx diz que o postulado da declaração dos direitos humanos é do cidadão abstrato, e não do homem concreto. Aqui, segundo o autor (ibid., p. 34)⁸⁵, temos o que Lacan expunha sobre a exceção que funda um universal, como está formulado nos matemas da sexuação, do lado masculino. Essa é uma ideia que já está em Hegel quando esse pensa a história: é a exceção do particular concreto que faz crer na existência de um universal. (ibid., p. 35)⁸⁶

Segundo Lacan (1972 -1973/1985, p. 107)⁸⁷, do masculino do matema da sexuação:

À esquerda, a linha inferior, $\forall x\Phi x$, indica que é pela função fálica que o homem como todo toma inscrição, exceto que essa função encontra seu limite na existência de um x pelo qual a função Φx é negada $\exists x\overline{\Phi x}$. Aí está o que chamamos função do pai - de onde procede pela negação a proposição $\overline{\Phi x}$, o que funda o exercício do que supre, pela castração, a relação sexual - no que não é de nenhum modo inscritível. O todo repousa portanto, aqui, na exceção colocada, como termo, sobre aquilo que, esse Φx , o nega integralmente. (ibid., p. 107)⁸⁸

O símbolo matemático $\forall$ significa o que é verdadeiro para todos, $\exists$ indica que há ao menos um, a letra grega *phi* maiúsculo – Φ – indica a função fálica e o traço sobre uma equação indica uma negação lógica, então podemos ler o matema esquerdo superior - $\exists x\overline{\Phi x}$ – como: existe ao menos um para o qual a função fálica é negativa. Esse um para o qual a função fálica não incide é o mítico pai da horda primeva. Ele é mítico e escapa da função fálica porque ele viveu antes do significante, ou seja, a pré-condição para a existência do significante é a sua morte. Desse modo, essa exceção da linha superior, $\overline{\Phi x}$, funda o universal da linha inferior, $\forall x$, para o qual a função fálica, Φx , é verdadeira.

Do lado oriental do matema, o lado da mulher, não existe esse universal porque não existe a exceção à função fálica. Não existe uma - $\overline{\exists x}$ – para quem a função fálica não fosse verdadeira - $\overline{\Phi x}$. Consequentemente, não existe A

⁸⁴ KAROTHY, R. *El amo y lo esclavo*. In: KAROTHY, R., et. Al. *Jacques Lacan y la política*. Buenos Aires: Escuela Freudiana de Buenos Aires, 2017.

⁸⁵ Ibid., p. 34.

⁸⁶ Ibid., p. 35.

⁸⁷ LACAN, J. *O seminário, livro 20: mais, ainda* (1972 – 1973). Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

⁸⁸ Ibid., p. 107.

mulher como conjunto - $\overline{\forall x}$ – referenciado à função fálica – Φx . Se fizermos um rápido devaneio pelo mito da horda, veremos que não existe “A mãe da horda” e que as mulheres eram indiferenciadas entre si, sem um elemento que as unisse em um grupo; os homens, pelo contrário, podiam diferenciar-se entre irmãos e Pai, permitindo a formação de um conjunto. Assim, podemos dizer que a relação sexual não existe, porque não se trata de dois universais em relação, mas de um universal - $\forall x \Phi x$ – e um concreto - $\overline{\forall x} \Phi x$.

Por isso, segundo Karothy (2017, p. 35)⁸⁹, pode-se dizer que essa ideia já estava em Hegel, pois é a exceção do particular concreto, a escravidão real, que funda a crença de que haja um universal sustentado por um centro imperial, especialmente França e Inglaterra.

Assim, nessa ideia proposta por Hegel ao pensar a política já vemos a emergência de um real que ele virá a declarar coextensivo ao racional - “todo real é racional e todo racional é real” -, e que será formalizado por Lacan tomando em conta sua articulação com os outros registros – imaginário e simbólico – como da ordem do impossível.

A figura do espírito, guia da razão universal, é produto do movimento dialético no decorrer da história. A partir da *Aufhebung*, algo do particular é suspenso e conservado, para que o universal concreto dê lugar ao abstrato. O movimento dialético aqui não é suspender para conservar, mas ser conservado porque foi suspenso. O concreto em *Aufhebung* para Hegel tem a função de tornar a próxima figura de espírito mais “rica” do que a anterior, ou seja, a função do concreto é dependente do abstrato. A abstração funciona então como um distanciamento dos pontos sensíveis do real. Podemos pensar no concreto como uma pedra no caminho do Espírito hegeliano. Essa pedra não cabe na pavimentação da estrada, então, para que seja útil, a abstração lhe amputa um pedaço. Esse pedaço é jogado à beira do caminho do Espírito, e lá, salvo dos desgastes do uso, pode ser conservada melhor do que sua outra parte que integra o Espírito. Isso tem várias implicações para o desenvolvimento do espírito de uma nação. No Brasil, isso parece ser facilmente demonstrável quanto aos nossos 300 anos de escravidão.

⁸⁹ KAROTHY, op. cit., 2017, p. 35.

A noção abstrata de escravidão estava presente no pensamento hegeliano e serviu para o desenvolvimento da sua famosa dialética do senhor e do escravo. Porém, essa referência à escravidão tem um referencial nada abstrato. Segundo Karothy (2017, p. 22-23)⁹⁰, a revolução haitiana serviu de inspiração para Hegel. Ela foi a primeira revolução americana, e começou dois anos depois da revolução francesa, em 1791, sendo a mais radical de todas as ações libertadoras da América. Foi uma verdadeira exceção, já que foi a única revolução de escravos em toda a história na qual os escravos conquistaram o poder e aboliram a escravidão, fundando a primeira nação independente da América Latina e do Caribe. Porém, devido à posição de dominação colonizadora da história da revolução francesa, a revolução haitiana foi marginalizada. Os franceses sofreram uma grande derrota pelas mãos dos escravos negros. A escravidão nas colônias francesas só vai ser abolida em 1848, o que permite à França ter a "honra" de ser a única potência colonial que suprime a escravidão duas vezes (ibid., p. 24)⁹¹: uma como consequência da luta concreta dos escravos, e outra como fruto do universal dos direitos do homem. Assim, sendo incomparavelmente a mais radical desde o ponto de vista cultural é étnico, mas também filosófico, a revolução haitiana chegou a influenciar o pensamento hegeliano.

A palavra “escravidão”, segundo Karothy (ibid., p. 31)⁹², aparece reiteradamente nos textos da denominada “filosofia crítica” do iluminismo. Os autores desse período estavam contra a escravidão, porém as contradições geradas pela expansão colonial refletiam nas discussões teóricas sobre o tema: ser escravo não era justo, porém a primeira contradição se centrou em que se proclamava a liberdade para todos por igual (ibid., p. 31)⁹³. Por outro lado, a realidade político-econômica do colonialismo justificava a opressão com argumentos de ignorância e brutalidade dos povos primitivos como uma ação necessária para o progresso desses povos (ibid., p. 31)⁹⁴. Desse modo, o projeto iluminista de um “homem universal”, *livre*, *igual* em direitos aos seus

⁹⁰ KAROTHY, op. cit., 2017, p. 22 – 23.

⁹¹ Ibid., p. 24.

⁹² Ibid., p. 31.

⁹³ Ibid., p. 31.

⁹⁴ Ibid., p. 31.

semelhantes, com os quais estabeleceria um laço “*fraterno*” é, na verdade, o projeto da universalização do homem europeu, branco, de cultura ocidental.

Segundo Karothy (ibid., p. 34)⁹⁵, um leitor do século XVIII entendia a metáfora de escravidão, porém, a nenhum houvera ocorrido pensar que ela poderia ter um referente real, material, que as correntes não eram metafóricas, mas reais, arrastadas por milhões de seres na América. Essa escravidão literal era irrepresentável porque se tornou natural, e sua naturalização a tornou invisível, além de estar longe no espaço, de estar ausente do sistema de percepto-consciência, em termos freudianos (ibid., p. 34)⁹⁶. Desse modo, é a exceção do particular concreto, da escravidão real, que sustenta um Universal do centro Imperial, particularmente França e Inglaterra.

Entre a base material da sociedade francesa e sua concepção particularizada expressava-se claramente a contradição dialética. A base material centrava-se na riqueza extraída de suas colônias, enquanto sua concepção particularizada estava autoconvencida de sua totalidade, como é a concepção da razão, que começa com a revolução francesa e culmina em Hegel (ibid., p. 35)⁹⁷. Ou seja, a razão se funda a partir da expulsão de algo contraditório em si mesma. Segundo Karothy (ibid., p. 36)⁹⁸, a escravidão terminava funcionando como um Universal abstrato de Hegel, sem determinações históricas concretas, pois a metáfora do senhor e do escravo acaba sendo essencialmente política. A escravidão não metafórica, a material, foi denominada “escravidão civil” e foi pensada como um mal menor, porém, mal menor como categoria moral, não como uma instituição terrível, antes de tudo política e ligada à economia, à estrutura social etc. (ibid., p. 36)⁹⁹. Assim, por Hegel afirmar que as sociedades não progridem no mesmo ritmo quanto à razão e à consciência de liberdade, a escravidão colonial era tida como uma fase da evolução humana, e os africanos, em sua unidade indiferenciada e concentrada, ainda não haviam conseguido distinguir entre seu ser e a universalidade essencial, o que justificava a escravidão. (ibid., p. 38)¹⁰⁰

⁹⁵ Ibid., p. 34.

⁹⁶ Ibid., p. 34.

⁹⁷ Ibid., p. 35.

⁹⁸ Ibid., p. 36.

⁹⁹ Ibid., p. 36.

¹⁰⁰ Ibid., p. 38.

2.6 A não-dialética do senhor de terras e escravo da lavoura

Quanto aos 300 anos de escravidão no Brasil, me servirei da análise feita por Jessé Souza (2017)¹⁰¹. Como veremos, o autor demonstra como a escravidão concreta foi transformada em abstrata por alguns intelectuais brasileiros, tendo consequências para a política brasileira contemporânea. A partir da análise do autor, pretendo sustentar a hipótese de que a escravidão é o recalcado do Brasil, no sentido freudiano.

Como não podemos simplesmente falar em recalcado de um inconsciente histórico, me servirei do que já foi dito sobre a razão universal de Hegel¹⁰²: que ela se estabelece a partir do universal abstrato, que é o resultado do movimento dialético do universal concreto dos povos. No espírito brasileiro, como universal abstrato, a escravidão foi colocada no lugar da *Aufhebung* por um longo trabalho intelectual, como demonstraremos a seguir com Souza (2017)¹⁰³. Desse lugar, a escravidão não é abolida por Isabel do Brasil, como imagina o nosso espírito. A escravidão é suspensa e conservada, como a *Aufhebung* hegeliana, e só pode vir à luz sob a condição de elaboração intelectual, seja pelo deslocamento do afeto referente à violência ou pela negação, como o recalcado freudiano. Assim, a escravidão, por ter sido excluída do movimento dialético do espírito brasileiro, encontra-se viva, como uma lembrança de infância recalcada, longe no tempo, mas próxima o suficiente em nosso ser, com altíssimo poder de causar mal-estar.

Desde a origem do Brasil, a instituição que englobava todas as outras era a escravidão. Nossa forma de família, de economia, de política e justiça foi toda baseada na escravidão. Mas nossa auto interpretação dominante nos vê como continuidade perfeita de Portugal, que jamais conheceu a escravidão a não ser de modo muito datado e localizado. Tamanho efeito só é possível, não porque os intelectuais brasileiros não falassem de escravidão, mas porque diziam seu nome o tempo todo sem se compreender, concretamente, o conceito. Pode-se falar de escravidão e depois retirar da consciência todos os seus efeitos reais e fazer de conta que somos a continuação de uma sociedade não escravagista, mesmo que a sociedade portuguesa predominantemente seja aquela que

¹⁰¹ SOUZA, J. *A Elite do Atraso: da escravidão à Lava Jato*. Rio de Janeiro: Leya, 2017.

¹⁰² Ver item 2.5.

¹⁰³ SOUZA, op. cit., 2017.

introduziu a escravidão. Assim, o que é principal torna-se invisível, e sobre ele constrói-se uma fantasia que servirá para desconhecer o país e seus conflitos reais, reproduzindo todo tipo de privilégio escravagista ainda que sob condições modernas. (ibid., p. 40-42)¹⁰⁴

Segundo Souza (ibid., p. 42)¹⁰⁵, as bases da organização econômica e civil da colonização do Brasil foram a agricultura de monocultura baseada no trabalho escravo e a família patriarcal fundada na união do português com a mulher índia. A família patriarcal reunia em si não só o elemento dominante, formado pelo senhor e sua família nuclear, mas também elementos intermediários constituídos pelo enorme número de bastardos e dependentes, além da base de escravos domésticos e, na última escala da hierarquia, os escravos da lavoura. O autor (ibid., p. 42)¹⁰⁶ também diz que Gilberto Freyre - o primeiro intelectual brasileiro a elaborar uma identidade nacional, como veremos mais à frente - já pensava a escravidão brasileira como uma mistura da escravidão semi-industrial das *plantations* típicas do continente americano com a escravidão sexual e familiar moura e muçulmana. Desse modo, o dado familiar e sexual é o mais interessante por engendrar uma forma de sociabilidade entre desiguais que mistura cordialidade, sedução, afeto, inveja, ódio reprimido e praticamente todas as nuances da emoção humana. (ibid., p. 43)¹⁰⁷

O senhor de terras e escravos era, nas palavras de Souza (ibid. p. 52)¹⁰⁸, um hiper indivíduo, o bárbaro sem qualquer noção internalizada de limites em relação a seus impulsos primários. Em termos freudianos, eu diria que o do senhor de escravos é muito próximo do mítico Pai da Horda, da exceção não castrada. Segundo o autor (ibid., p. 54)¹⁰⁹, as condições socioeconômicas ajudam a compreender o caráter arbitrário e segregador do patriarcalismo como ligado à proximidade e à intimidade, especialmente do caráter sexual e familiar. Do ponto de vista do patriarca existia uma série de motivos racionais para aumentar, na maior medida possível, seu raio de influência por meio da família poligâmica. Havia toda uma gama de funções de confiança, no controle do

¹⁰⁴ Ibid., p. 40 – 42.

¹⁰⁵ Ibid., p. 42.

¹⁰⁶ Ibid., p. 42.

¹⁰⁷ Ibid., p. 43.

¹⁰⁸ Ibid., p. 52.

¹⁰⁹ Ibid., p. 54.

trabalho e caça de escravos fugidos, além de serviços militares em brigas por limites de terra, que seriam mais bem exercidos por membros da família do patriarca (ibid., p. 54)¹¹⁰. Desse modo, desde o início do Brasil, já há a ambiguidade entre a possibilidade de ascensão social para os mestiços no familismo patriarcal em troca de identificação com os valores e interesses do opressor.

Com a urbanização do Brasil, a hierarquia social passa a ser marcada pela oposição entre os valores europeus burgueses e os valores antieuropeus. Esses valores europeus, como o individualismo, a proteção legal dos indivíduos, um incipiente reconhecimento dos direitos das mulheres e dos filhos, foram adquirindo concretude com a constituição de um Estado a partir da vinda da família real para o Brasil. O embate entre dois sistemas de valores é marcado no Brasil moderno. Nesse novo contexto urbano, o patriarca deixa de ser referência absoluta, e ele próprio tem que se curvar a um sistema de valores com regras próprias e aplicável a todos (ibid., p. 60)¹¹¹. A partir de então, os valores burgueses e individualistas irão se tornar o núcleo da ideia de modernidade e europeidade enquanto princípio ideologicamente hegemônico da sociedade brasileira. Teremos assim, nas palavras do poeta¹¹², “*caboclos querendo ser ingleses*”. Desse modo, a opressão tende a ser exercida agora cada vez menos por senhores contra escravos, e cada vez mais por portadores de valores europeus contra os pobres, africanos e índios. (SOUZA, 2017, p. 58 – 63)¹¹³

Com a chegada das máquinas, o trabalho muscular e desqualificado do escravo foi desvalorizado, diminuindo tanto a importância relativa do senhor quanto do escravo, agindo como principal elemento dissolvente da sociedade e cultura patriarcal. Ao desvalorizar as duas posições, ela valorizava o elemento médio, que sempre havia composto uma espécie de estrato intermediário na antiga sociedade (ibid., p. 64)¹¹⁴. A gênese social desse elemento remonta àquela intimidade sexual e cultural entre as diversas raças e culturas, especialmente a portuguesa e africana que predominava no sistema casa-grande e senzala. Só no Brasil moderno teremos a construção da categoria

¹¹⁰ Ibid., p. 54.

¹¹¹ Ibid., p. 60.

¹¹² CAZUZA. *Burguesia*. *Burguesia*. Rio de Janeiro: Universal Music, 1989.

¹¹³ SOUZA, op. cit., 2017, p. 58 – 63.

¹¹⁴ Ibid., p. 64.

social do mulato. Assim, esses indivíduos, quase sempre mestiços, sem outra fonte de riqueza que não sua habilidade e disposição de aprender os novos ofícios mecânicos, passaram a formar o elemento mais tipicamente burguês daquela sociedade em mudança: o elemento médio, sob a forma de uma meia-raça. (ibid., p. 63)¹¹⁵

No entanto, no fim do século XIX, com a chegada de milhões de trabalhadores imigrantes europeus, está o ponto que nos permite compreender a relação entre classe social e raça no Brasil. Ser considerado branco era ser considerado útil ao esforço de modernização do país, daí a possibilidade mesma de se embranquecer. Branco era, e continua sendo, antes um indicador da existência de uma série de atributos morais e culturais do que a cor de uma pele, como é ilustrado por Modesto Brocos na pintura “A Redenção de Cam”, de 1895¹¹⁶. A distinção entre os estratos europeizados em relação aos estratos de influência africana e ameríndia, com toda a sua lista de distinções derivadas tipo doutores / analfabetos, homens de boas maneiras / joões-ninguém, competentes / incompetentes etc., vai ser a base dessa nova hierarquia das cidades (SOUZA, 2017, p. 72)¹¹⁷. Assim, a posse, real ou suposta, de valores europeus individualistas vai legitimar a dominação social de um estrato social sobre o outro, justificar os privilégios, calar a consciência de injustiça ao racionalizá-la e permitir a pré-história da naturalização da desigualdade como a percebemos e vivenciamos hoje.

O processo de incorporação do mestiço à nova sociedade foi, por outro lado, segundo Souza (SOUZA, 2017, p. 66)¹¹⁸, apoiado no processo de proletarianização e demonização do negro. Tanto o escravo quanto o negro das cidades eram os elementos dos quais todos queriam se distinguir. Aqui já temos a pré-história da classe abandonada do Brasil. A única diferença hoje em dia é que essa classe é composta por negros e mestiços de todas as cores, mostrando que a antiga “raça condenada” se transformou em “classe condenada” (ibid., p. 66)¹¹⁹. Mas a sua função social continua a mesma. Ela serve às classes incluídas como mecanismo de distinção em duas frentes: uma simbólica, para provocar o

¹¹⁵ Ibid., p. 63.

¹¹⁶ A obra faz parte do acervo do Museu Nacional de Belas Artes no Rio de Janeiro.

¹¹⁷ SOUZA, op. cit., 2017, p. 72.

¹¹⁸ Ibid., p. 66.

¹¹⁹ Ibid., p. 66.

prazer da “superioridade”; e outra material e pragmática, no sentido de criar uma classe sem futuro que pode ser explorada a preço vil (ibid., p, 67)¹²⁰. Assim, a urbanização representou uma piora nas condições de vida dos negros livres e de muitos mestiços pobres das cidades, pois o nível de vida baixou.

Abandonados pelo sistema, ganharam adjetivos de perigosos, criminosos, maconheiros e capoeiras. Segundo Souza (ibid. p. 77)¹²¹, para o negro restavam as fissuras do sistema social: a escória proletária, o ócio dissimulado ou a criminalidade fortuita. Os senhores, por outro lado, têm medo da “rebelião negra” até hoje, e transformam o negro em “inimigo da ordem”. Vem daí, portanto, o uso sistemático da polícia como forma de intimidação, repressão e humilhação dos setores mais pobres da população. Assim, matar negro e pobre nunca foi crime no Brasil.

No Brasil contemporâneo, *“nas grandes cidades do pequeno dia a dia; o medo nos leva a tudo, sobretudo à fantasia; então erguemos muros que nos dão a garantia; de que morreremos cheios de uma vida tão vazia”*¹²². Os sobrados senhoris tornaram-se com o tempo prisões defensivas do perigo da rua. Assim, essa lógica de convivência naturalizada com a desigualdade social vem para ficar: da casa grande e senzala, para os sobrados e mocambos e, finalmente, hoje em dia, na sociedade dos Vivendas da Barra¹²³ e das favelas e, no mais íntimo ainda, a sala dos patrões e o quartinho de empregada.

Segundo Souza (2017, p. 67)¹²⁴, o ódio aos pobres hoje em dia é a continuação do ódio ao escravo de antes. Quando as classes médias indignadas saíram às ruas em junho de 2013, não foi pela corrupção do Partido dos Trabalhadores, já que os revoltados ficaram em casa quando a corrupção dos outros partidos veio à tona. Ou pior, três anos depois da publicação desse livro de Jessé Souza, a classe média faz malabarismos inimagináveis para negar a corrupção da família Bolsonaro, que inclusive pôs fim à tão glorificada Operação Lava Jato. Assim, o ódio ao PT é o ódio à única mudança na distância sociais entre as classes no Brasil moderno, pois não houve, nos últimos 150 anos, um

¹²⁰ Ibid., p. 67.

¹²¹ Ibid., p. 77.

¹²² ENGENHEIROS DO HAWAII. Muros e Grades. *Várias Variáveis*. Rio de Janeiro: BMG, 1991.

¹²³ Condomínio do presidente Jair Bolsonaro na Barra da Tijuca.

¹²⁴ SOUZA, op. cit., 2017, p. 67.

efetivo aprendizado social e moral em direção a uma sociedade inclusiva entre nós.

Claro que essa descrição feita por Jessé Souza se refere à maneira particular que o Brasil tratou a escravidão. Mas essa *Aufhebung* do concreto da escravidão para a constituição do espírito universal não é exclusividade do Brasil. Toda a modernidade burguesa fez isso. Quando finalmente os direitos do homem são reconhecidos como universais, acredita-se que brancos e negros sejam iguais perante a lei. Porém, como sabemos, a lei se fundamenta em uma exceção. Supõe-se que negros e brancos podem finalmente se relacionar e se reconhecerem igualmente, porém, essa suposição só é sustentável pela exclusão dos 300 anos de escravidão. Fanon (1952/2020, p. 227)¹²⁵ já havia articulado uma crítica à essa falsa dialética, nos dizendo que na base da dialética hegeliana há uma reciprocidade absoluta, enquanto na relação entre branco e negro não houve luta aberta, pois o branco não reconhecia o negro como igual. O branco simplesmente reconheceu o negro como escravo no princípio. Assim, essa disparidade de consciências foi deixada de fora do espírito universal moderno, mas retorna velada e com a mesma potência em cada novo encontro com a alteridade.

2.7 O homem cordial e o vira-lata

Como vemos nessa breve análise histórica da escravidão no Brasil, nunca houve um esforço político efetivo para lidar com as consequências que 300 anos deixaram. Muito pelo contrário, esses danos são perpetuados de forma clara no Brasil contemporâneo. Porém, a escravidão não está no lugar do nosso recalcado por puro acidente histórico, mas porque houve um esforço intelectual para recalá-la e não a elaborar. Seguindo a análise de Jessé Souza, podemos localizar o momento do esforço intelectual, em termos de juízo de atribuição e existência, que funda a nossa identidade nacional.

Segundo Souza (ibid., p. 24-25)¹²⁶, a mídia não cria nenhuma ideia-força que conduza a sociedade em um sentido ou em outro, mas ela retira seu poder de fogo do arsenal de ideias dominantes e consagradas criadas pelos

¹²⁵ FANON, F. *Pele negra, máscaras brancas* (1952). São Paulo: Ubu Editora, 2020.

¹²⁶ SOUZA, op. cit., 2017, p. 24 – 25.

intelectuais. A dominação tem que ser cientificamente legitimada, pois a ciência – acrescento “no melhor dos casos”, levando em conta o avanço das religiões neopentecostais no Brasil contemporâneo – é quem decide o que é verdadeiro ou falso. Assim, quem controla a produção das ideias dominantes controla o mundo e, por conta disso, essas ideias dominantes são sempre produtos das elites.

A ciência, segundo Lacan (1966/1998, p. 884)¹²⁷, não tem memória e se esquece das peripécias em que nasceu. Isso significa que a ciência, uma vez constituída, esquece dos dramas pelos quais passou. Esses dramas são a angústia de cientista diante de um problema, paradigma, descoberta ou invenção (ibid., p. 884)¹²⁸. Isso não é diferente com as ciências sociais. De acordo com Souza (2017, p. 15)¹²⁹, até a década de 1920, o racismo fenótipo, baseado na cor da pele e nos traços fisionômicos, era reconhecido como ciência. Pouco a pouco esse racismo foi criticado e substituído pelo culturalismo, que julgava ter vencido o paradigma racista e tê-lo substituído por algo não só cientificamente superior, mas também moralmente melhor (ibid., p. 15)¹³⁰. No culturalismo, segundo o autor (ibid., p. 15)¹³¹, a cor da pele e as características fenotípicas não explicavam mais o comportamento das pessoas, mas, sim, seu estoque cultural herdado o adquirido. Essa nova compreensão se difundiu com a teoria da modernização produzida especialmente pelos Estados Unidos após a segunda guerra mundial. Desse modo, pela ciência social culturalista, os estadunidenses foram transformados em um modelo exemplar para o mundo, e os outros países passaram a ser tidos como realizações imperfeitas desse modelo.

O racismo implícito do culturalismo, segundo Souza (ibid., p. 18)¹³², reside no aspecto principal de todo racismo, que é a separação ontológica entre seres humanos de primeira classe e de segunda classe. São formas de hierarquias que existem para servir de equivalente funcional do racismo fenotípico, realizando o mesmo trabalho de legitimar pré-reflexivamente a suposta

¹²⁷ LACAN, J. A Ciência e a Verdade (1966). In: __. *Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

¹²⁸ Ibid., p. 884.

¹²⁹ SOUZA, op. cit., 2017, p. 15.

¹³⁰ Ibid., p. 15.

¹³¹ Ibid., p. 15.

¹³² Ibid., p. 18.

superioridade inata de uns e a suposta inferioridade inata de outros (ibid., p. 18)¹³³. Como já vimos¹³⁴, essa separação ontológica remonta ao século XVIII, quando se falava o tempo todo sobre liberdade, igualdade e fraternidade, sobre como a burguesia era escravizada pela aristocracia e pelo clero, mas, ao mesmo tempo, justificava-se a escravidão concreta nas Américas, dizendo que os negros e índios não tinham espírito – tanto no sentido de alma cristã quanto no sentido de espírito hegeliano, pois esses povos não haviam progredido na dialética do espírito, tornando a escravidão necessária para esse progresso.

Esses seres dotados de grande espírito, mais inteligentes, produtivos, capazes de domar as paixões da carne pelo trabalho, e por isso moralmente superiores, são forjados, segundo os teóricos da modernização, pelo protestantismo individualista, tipicamente estadunidense (ibid., p. 18)¹³⁵. A raça é então substituída pelo estoque cultural, tomando os estadunidenses como seres superiores, mais democráticos e mais honestos que os seres inferiores, como os latino-americanos. Esse racismo culturalista foi implementado como política de estado, tornando-os modelo universal para o planeta. Todos os países colonizados receberam dólares de fundações estadunidenses para veicularem essa teoria e seus pressupostos implicitamente. No Brasil, porém, onde a comparação com os Estados Unidos foi obsessão desde o começo do século XIX, a elaboração de nosso culturalismo racista invertido, contra nós mesmos, foi realizada por mãos nativas antes mesmo do paradigma mundial culturalista e racista da teoria da modernização (ibid., p. 27)¹³⁶. Assim, as ciências sociais brasileiras são tão subservientes que antecipam os desejos estadunidenses antes mesmo que ele o tenha expressado.

O culturalismo racista no Brasil, segundo Souza (ibid., p. 74)¹³⁷, interpreta o Brasil como corrupto em decorrência de uma herança maldita de Portugal – pois fomos colonizados por portugueses católicos e não por ingleses protestantes. Nessa interpretação, o colonizador português é menos moral do que o peregrino protestante, pois aqui a volúpia da carne levou ao estupro e à miscigenação, enquanto lá, do outro lado do *Rio Bravo del Norte*, os peregrinos

¹³³ Ibid., p. 18.

¹³⁴ Ver item 2.4.

¹³⁵ SOUZA, op. cit., 2017, p. 18.

¹³⁶ Ibid., p. 27.

¹³⁷ Ibid., p. 74.

moralmente superiores optavam simplesmente pelo genocídio indígena. Mas o que é comum a todos nesse chão chamado *Novo Mundo* é a escravidão. Porém, o culturalismo racista, com a narrativa de herança maldita de Portugal, faz uma separação entre o que de fato foram os 300 anos de escravidão e o abandono dos ex-escravos, e o conceito de escravidão. Em outras palavras, é dizer que os intelectuais do culturalismo racista no Brasil separam o afeto do significante escravidão. Assim, para o brasileiro, o racismo intocado desde suas origens só pode chegar à consciência por uma metonímia, ou seja, pela negação: “*eu não sou racista, até tenho amigos afrodescendentes* (negro ou preto não é polido o suficiente para negar o racismo, ou talvez seja uma palavra muito curta para cobrir o abismo ontológico entre as duas consciências) *etc.*”

Segundo Souza (ibid., p. 9)¹³⁸, a escravidão é nosso berço, e não a suposta e abstrata continuidade com Portugal, onde não existia a escravidão, e seu “patrimonialismo”. Muito se falou em escravidão como se fosse um mero “nome” sem eficácia social e sem consequências duradouras, como por exemplo fez Sérgio Buarque de Holanda. Compreender a escravidão como conceito é perceber como ela cria uma singularidade excludente e perversa. Assim, essa sociabilidade se perpetuou no tempo, precisamente porque nunca foi efetivamente compreendida e criticada.

Com a nossa semente escravagista silenciada e substituída por uma interpretação cientificamente falsa e politicamente conservadora, vendida como crítica social entre nós, o dado essencial esquecido foi o abandono do liberto a sua própria sorte. Como todo processo de escravidão pressupõe a animalização e humilhação do escravo e a destruição progressiva de sua humanidade, como o direito ao reconhecimento e à autoestima, a possibilidade de ter família, interesses próprios e planejar a própria vida, libertá-lo sem ajuda equivale a uma condenação eterna (ibid., p. 74)¹³⁹. Desse modo, para o brasileiro contemporâneo, a violência da escravidão é irrepresentável, sendo negada como assunto esquecido no tempo – com argumentos de “*o que eu tenho a ver com isso? Eu nunca escravizei ninguém!*” –, recalcado como uma lembrança de infância que, por ter sido recalcada e, no mesmo ato conservada, tem altíssimo poder de causar nosso mal-estar contemporâneo.

¹³⁸ Ibid., p. 9.

¹³⁹ Ibid., p. 74.

Apesar do dado sobre a violência irrepresentável da escravidão ser recalcado desde os primórdios da elaboração intelectual da identidade brasileira, o culturalismo racista, que toma o estadunidense como exemplo de perfeição, só toma forma posteriormente. Nessa empreitada intelectual, o pioneiro foi Gilberto Freyre a criar um sentimento de identidade nacional para o brasileiro (ibid., p. 29)¹⁴⁰. Freyre se apoia na ideia de continuidade entre o Brasil e Portugal, mas inverte o sentido afetivo da escravidão. Ele toma o dado de nossa miscigenação como prova de uma igualdade de consciências entre brancos e negros. Ou seja, em termos hegelianos, a miscigenação seria o resultado dialético do embate entre dois desejos, quando na verdade, como nos mostra Fanon (1952/2020, p. 227)¹⁴¹, o branco simplesmente reconheceu o negro como escravo sem luta alguma. Assim, o estupro, a violência e a imposição da escravidão transformam-se em intimidade, afetividade e igualdade.

Dessa inversão nascem todas as virtudes, associadas ao corpo e não ao espírito, que singularizam o brasileiro para ele mesmo e para o estrangeiro: a sexualidade, a emotividade, o calor humano, a hospitalidade (SOUZA, 2017, p. 28)¹⁴². Freyre procura, na realidade, utilizar-se de todas as ambiguidades implícitas no paradigma que define o espírito na sua virtude de inteligência e moralidade superior contra o corpo animalizado, percebido como domínio das emoções reprimidas pelo espírito que não apenas pensa e moraliza, mas que também controla, higieniza e segrega (ibid., p. 28)¹⁴³. A segregação racial explícita dos estadunidenses seria um símbolo da ausência de emoção como defeito e doença. A emoção, afinal, que pode ser sádica, mas que pode também aproximar e permitir o aprendizado de contrários, criando combinações originais que eram, na concepção de Freyre, o que o Brasil já era e ainda poderia melhorar, mas também o que tínhamos, como brasileiro, a ensinar para o mundo (ibid., p. 28)¹⁴⁴. Desse modo, a identidade nacional não é definida pelo seu valor de verdade, e sim por sua eficácia na produção de uma comunidade imaginária que se percebe como singular. Ou seja, como na dialética hegeliana do

¹⁴⁰ Ibid., p. 29.

¹⁴¹ FANON, op. cit., 1952/2020, p. 227.

¹⁴² SOUZA, op. cit., 2017, p. 28.

¹⁴³ Ibid., p. 28.

¹⁴⁴ Ibid., p. 28.

espírito¹⁴⁵, o múltiplo se faz uno, contingente se torna necessário, e o real da violência da escravidão é encoberto pelo imaginário da miscigenação afetuosas.

A interpretação de Freyre sobre o Brasil atribui características boas ao brasileiro, frutos da miscigenação – mesmo que transformando o estupro das negras e índias em relações afetuosas com os homens brancos –, indo na contramão do racismo fenotípico da época. Apesar disso, ele foi logo criticado, mas não pela suposta afetuosidade da miscigenação. Segundo Souza (2017, p. 29-30)¹⁴⁶, Sérgio Buarque de Holanda se apropria de todas as ideias fundamentais de Freyre para utilizá-las de modo muito pessoal. Todo o esforço de Freyre em ver aspectos positivos ou pelo menos ambíguos no que ele via como “legado brasileiro” foi invertido e transformado em unicamente negativo. Buarque de Holanda opera duas transformações no paradigma inventado por Freyre que irão possibilitar que o culturalismo racista, agora transformado na versão vira-lata, se torne o porta-voz oficial do liberalismo conservador brasileiro. Essa versão de Sérgio Buarque de Holanda, por atender aos interesses econômicos e políticos da elite do mercado, torna-se a interpretação dominante da sociedade brasileira até hoje. Assim, o homem cordial de Gilberto Freyre é transformado, pelas mãos de Sérgio Buarque de Holanda, no vira-lata, a imagem invertida no espelho do protestante estadunidense, transformado em herói.

Aqui, se considerarmos o juízo de existência e de atribuição em Freud¹⁴⁷, podemos tornar um pouco menos confusa a interpretação do trabalho intelectual da criação da identidade do Brasil. Se pensarmos Gilberto Freyre como quem cria uma identidade nacional para o brasileiro, permitindo-nos ter orgulho nacional pela primeira vez, mesmo que às custas da denegação da violência da miscigenação, podemos dizer que ele faz isso de acordo com o princípio do prazer.

Como já foi dito¹⁴⁸, para Freud, o intelectual se separa do afetivo pela denegação, revogando só uma das consequências do processo de recalque. O que opera aqui é uma separação entre o significante “escravidão” e seu afeto referente à violência e desumanização do negro. Assim,

¹⁴⁵ Ver item 2.4.

¹⁴⁶ SOUZA, op. cit., 2017, p. 29 – 30.

¹⁴⁷ Ver item 2.4.

¹⁴⁸ Ver item 2.4.

em Freyre, pode-se falar da escravidão e da miscigenação, do intercâmbio afetivo e íntimo entre homens brancos e mulheres negras e índias, sem que a violência e o estupro causem angústia.

Quanto à identidade do homem cordial, como todos seus vícios da carne transformados em virtudes, temos o juízo de atribuição conforme o princípio do prazer. Freyre habilmente transmuta os vícios em virtudes a serem introjetadas em nossa identidade. Assim, aqui temos o homem cordial como juízo de atribuição; e a escravidão como juízo de existência, pois trata-se de julgar se a violência percebida em nosso berço escravocrata pode ser encontrada na realidade.

Já Sérgio Buarque de Holanda, ao apropriar-se das ideias de Gilberto Freyre, e transformar o homem cordial no vira-lata, produz uma inversão de Freyre. Porém, trata-se somente de uma inversão, e não um desvelamento da exceção da violência que funda nosso universal afetuoso e cordial. Se fosse nesse sentido, sem dúvida, teríamos avançado como nação na elaboração da escravidão. O que Buarque de Holanda fez foi um juízo de atribuição às avessas, pois avilta o homem cordial, introjetando em sua identidade só o que era ruim, transformando-o no oposto do virtuoso protestante estadunidense¹⁴⁹. Essa introjeção dos vícios na identidade do brasileiro foi feita de acordo com o princípio do prazer? É um prazer masoquista, sem dúvidas, pois só resta ao vira-lata brasileiro lambar as botas dos Estados Unidos, ou no máximo ganhar um boné M.A.G.A¹⁵⁰ em nome da total submissão; mas internamente também funciona como um prazer sádico, permitindo justificar a dominação de uma classe com mais *pedigree* – que vai para Miami comprar tranqueiras estampadas por Romero Britto - sobre os vira-latas.

Porém, para que o juízo de atribuição invertido de Sérgio Buarque de Holanda se sustente, um deslocamento se faz necessário. Segundo Souza (2017, p. 32)¹⁵¹, a sua análise totalizante cria um receptáculo para todos os males do Brasil. O Estado passa a ser tido como sempre corrupto, em comparação com o mercado, que nessa interpretação passa a ser divinizado.

¹⁴⁹ Sem considerar que o Brasil, por ter abolido a escravidão somente em 1888, foi um dos destinos dos escravagistas estadunidenses após a derrota na guerra da secessão, onde chegaram a fundar cidades, como Americana, no interior do estado de São Paulo.

¹⁵⁰ *Make America Great Again*.

¹⁵¹ SOUZA, op. cit., 2017, p. 32.

Com essa localização da “elite maldita” no Estado, a verdadeira elite carniceira do mercado torna-se invisível. Assim, não só o poder real se torna invisível, mas o Estado torna-se suspeito de todo o mal-estar, levando o Brasil a sofrer vários golpes de estados, um atrás do outro, com a desculpa de limpar a corrupção.

Um dos elementos determinantes da escravidão é a sua relação com o a expansão mercantil e o acúmulo de riquezas. O branco não escravizou o negro porque simplesmente se achava superior. Essa superioridade racista foi um encobrimento necessário para justificar a escravidão, quando na verdade sua raiz era a submissão do branco ao mercado global. A abolição da escravatura no Brasil tardou porque havia uma pressão contrária dos capitalistas nacionais que, por sua vez, eram demandados pelo mercado europeu por mais açúcar, ouro e café. Assim, a suposta corrupção do brasileiro passa a explicar todos os nossos males sociais, quando, na verdade, todos esses males foram causados pelo mercado, agora incumbido de nos salvar.

Do mesmo modo como Freyre faz a separação entre escravidão e violência, Sérgio Buarque de Holanda faz a separação entre corrupção e mercado financeiro, deslocando a corrupção para o Estado. Com isso, a verdadeira corrupção da elite é negada e conservada intactamente, causando toda espécie de mal-estar social. Passamos a tratar essa corrupção como culpa da nossa herança lusitana, do mesmo modo que um neurótico culpa os pais pelas desgraças de sua vida. Essa interpretação é base para o imaginário de que não somos democráticos o suficiente, de que *“brasileiro não sabe votar”*. Isso justifica o autoritarismo e os 21 anos da sanguinária e covarde ditadura militar, além da sempre bem-vinda ajuda do Super Sam¹⁵² - como na Operação Condor, que deixou um saldo de 80 mil mortos e 400 mil presos políticos na América Latina. Em resumo: *“já que o brasileiro é corrupto, melhor deixar o Brasil nas mãos estadunidenses e de nossa elite aspirante a rednecks da klan, mesmo que isso custe algumas vidas.”*

¹⁵² Personagem criado por Roberto Bolaños e interpretado por Ramón Valdez no seriado Chapolin Colorado. Super Sam é uma fusão do super-homem com Tio Sam, sua arma é uma sacola de dinheiro, seu bordão é *“time is money”*, e sempre aparece de maneira inconveniente – como toda ajuda externa estadunidense – quando alguém invoca o Chapolin.

3 O LATIFÚNDIO E A GRILAGEM DE ALMAS

Terminei o último capítulo apontando algumas consequências políticas e sociais do recalque da escravidão no Brasil. Mas por que o Brasil deveria tratar da escravidão? O Brasil não é único nessa cena, está acompanhado de toda a Modernidade. Se o racismo foi teoricamente substituído pelo culturalismo, que considera o protestante estadunidense como ideal, talvez isso seja mais da ordem de um encobrimento do que de uma substituição. Ninguém aceita de bom grado ter um estrangeiro como ideal e tornar-se o vira-lata do mundo sem ganhar um bom petisco na barganha.

Por que é *gostoso e gozoso* idealizar os Estados Unidos? Em outras palavras, qual a importância subjetiva, qual o prazer e o gozo nisso? Irei devagar aqui. Como disse no parágrafo anterior, um pastor protestante republicano do interior do Texas não é o problema aqui. Ele pode até se achar um ideal de indivíduo, mas é aí que se entrega como sujeito. O indivíduo liberal e livre, consciente e igual a si mesmo não nasceu nas luzes dos cassinos em *Las Vegas*, mas nas mais cegantes luzes de Paris na renascença. O que Freud faz nessa cena metafórica é nos ofertar uma sombra onde nos refugiar até as pupilas voltarem ao normal.

Mas esse excesso de luminosidade está muito além dos planos do rei Louis XIV de afugentar a criminalidade¹. Apesar dos esforços terraplanistas, a terra continua a ser redonda. Luz de um lado e umbral do outro. Do outro lado do oceano, onde as luzes europeias não chegavam, reinava a escravidão.

O que veio primeiro, a escravidão ou o racismo? Seria a escravidão uma contingência do racismo, ou o racismo uma necessidade da escravidão? Há perguntas que são impossíveis de responder e, quando respondidas, suas respostas se mostram desnecessárias. Contudo, aqui, temos que nos fiar ao que é histórico: a escravidão é o racismo aplicado ao modo de produção capitalista.

3.1 *Pretty fly (for a white guy)*

¹ O porquê de Paris ser inicialmente chamada de Cidade das Luzes.

Colocando o modo de produção em contraste com o produto, podemos nos questionar: qual é o valor da produção da ideia de que a escravidão é o recalcado do Brasil?

Essa afirmação – de que a escravidão é o recalcado do Brasil - pode não ter nada de novo, se levarmos em consideração que os negros, que carregam o peso de sua cor na modernidade, constatarem isso de uma maneira mais radical do que qualquer ideia universitária poderá fazer um dia. Falar de racismo e de escravidão não pode servir, de maneira alguma, à bela alma do autor branco, que fala de racismo para se provar antirracista. O antirracismo torna-se, assim, um guardião do racismo.

Para adentrar nessa questão delicada – um branco falando sobre racismo – pegarei um atalho pelas palavras dos poetas *punks*. A canção *Pretty Fly (for a White guy)* (THE OFFSPRING, 1998)² da banda de punk-rock estadunidense *The Offspring* é uma sátira sobre um cara branco tentando parecer negro. O trecho mais conhecido da canção: “*And all girllies say I’m pretty fly*”³; é completado e ganha seus limites e condição por um coro feminino que replica: “*For a white guy*”⁴. Há um limite, em última instância: a cor da pele. Mas o branco, algumas vezes, “*trying too hard*”, forçando esse limite e “*everything he lacks, well, he makes up in denial*”⁵. O protagonista dessa canção serve-nos aqui de exemplo a não ser seguido, pois se Fanon (1952/2020, p. 23)⁶ nos diz que o negro que deseja branquear sua pele é infeliz, o inverso – o branco que quer parecer negro – é de outra ordem: a de uma sátira perversa.

Aqui trata-se menos de “parecer negro”, com algum tipo de apropriação cultural, do que falar pelos negros. Claro que um branco pode falar sobre racismo, mas não pelos negros – talvez só por si próprio. Aqui, pode-se tentar adicionar outras cores à palheta: “mas e o preconceito contra árabes, asiáticos, judeus etc.?” O que aqui nomeio como racismo aplica-se única e exclusivamente aos negros. Misturar outras cores e etnias na discussão pode levar a caminhos levianos, pois estou falando do Brasil. O holocausto dos Judeus é menos

² THE OFFSPRING. *Pretty Fly (for a white guy)*. *Americana*. Burbank – Califórnia: Eldorado Recording, 1998.

³ “Todas as minas dizem que eu sou bacana” – tradução no contexto da canção.

⁴ “Para um cara branco” – tradução livre.

⁵ “tudo que lhe falta, bem, ele compensa em negação” – tradução livre.

⁶ FANON, F. *Pele negra, máscaras brancas* (1952). São Paulo: Ubu Editora, 2020.

importante para o Brasil do que os 300 anos de escravidão; piadas sobre os olhos puxados dos asiáticos, ou sobre a aparência dos árabes só sustentam uma xenofobia que se torna pequena em contraste com a escravidão dos negros. Quem morre diariamente, vítima de 80 tiros por engano ou do trabalho de inteligência da polícia, tem uma cor muito bem definida aqui no Brasil: é o negro. Então, o que é aqui dito tem limites e condições: “*for a white guy*”.

Mas por que então um branco pode ou deve falar sobre racismo? Bom, existem uma série de argumentos, mas nenhum deles parece ser convincente.

Começemos pelo mais decadente de todos, que é o mítico amor universal: enquanto branco devo me compadecer do negro porque ele é um indivíduo como eu. Esse argumento se enforca em sua própria linha de raciocínio, pois, se devo me compadecer somente do que é supostamente igual a mim, o diferente e alteritário não será digno de amor. No mesmo golpe em que o amor universal funda a igualdade, ele funda a segregação. É assim que compreendo a crítica feita por Fanon (ibid.)⁷ em *Pele negra, máscaras brancas*; ou seja, para que o negro comungue desse amor universal, ele deve se branquear, tornar-se o mais igual possível aos brancos.

Há um outro argumento que diz que os brancos devem sair em defesa dos negros como forma de “retribuição”. É um argumento interessante, pois, aparentemente, sustenta-se na ideia da dívida histórica para com os negros. Que essa dívida exista é inegável, mas que seja pagável é outra história. O que daí decorre é que o branco deve sair em defesa dos negros porque, afinal de contas, eles contribuíram com a construção da nossa sociedade e cultura, tão quanto os imigrantes europeus, pagam seus impostos ao governo etc., mas não recebem o devido reconhecimento. Muito pelo contrário, os impostos negros voltam em forma de bala dita “perdida” da polícia – quando não deliberadamente mirada – em seus jovens. Com certeza trata-se de um argumento mais elaborado do que o do amor universal, mas essa elaboração, no final das contas, soa como uma estratégia obsessiva para não pagar essa dívida histórica e ao mesmo tempo sustentá-la infinitamente como pagável, sem depreender o impossível desta via – a castração no plano histórico-político. A dívida é transposta para o nível do Outro da cultura e do Estado mas sem dar-se conta que o que conhecemos como

⁷ Ibid.

Brasil funda-se justamente na escravidão. Assim, o racismo passa a ser um problema de Estado e de cultura e o sujeito branco tenta sair de fininho, ou à *francesa*, do problema.

O último argumento que apresentarei se parece um pouco com os dois anteriores, talvez seja até a verdade que eles velam. É o da “culpa branca”. Bom, se há uma coisa óbvia para a psicanálise é que se há culpa, há desejo. Mas no caso da culpa branca, julgo que a palavra desejo não é apropriada. O desejo é algo muito mais complexo que isso. Trata-se de um simples querer do eu imaginário. Então, se a culpa é o motor desse argumento, ela não servirá para nada além de sustentar o racismo. Pois só se pode ser santo em um mundo de pecado ou, no nosso caso, só se pode ser antirracista em um mundo racista. Assim, o antirracismo por culpa só servirá para sustentar o racismo porque se o último for extinto, o lugar do santo antirracista deixará também de existir.

Mas bem, apresentei três modos de impasse na abordagem do racismo por um branco. Mas então com que fundamento falo eu sobre o racismo aqui? Preciso ter um argumento articulado racionalmente para poder falar de racismo? Se devo ou não ter um motivo eu não sei, mas o que é claro aqui é que, seja qual for a articulação de um saber que me motive ou autorize falar sobre racismo, ela não será suficiente. Um branco nunca terá motivos suficientes para falar sobre isso. Nesse ponto, fico tentado a dizer que falarei mesmo sem motivos, mas isso seria leviano de minha parte. Falarei porque o racismo se impôs à minha escrita. Leviano também seria me acovardar porque não tenho motivos absolutos. Seria um desrespeito aos negros e à minha própria escrita pois, eu poderia ter tomado outros caminhos ao longo dela que me levassem para longe do racismo, mas não tomei. Não há saber e nem remédio que imunizará o branco de seus sintomas quando fala de racismo. Mas o racismo, operado por brancos, é claro, é uma questão de e para todos – os operadores e os alvos do racismo, como diz Emicida, a pele alva e a pele-alvo⁸ – e há evidentemente formas críticas e de ativismo militante de brancos que combatem, desconstroem ou operam a *contrario* do racismo, sobretudo quando advertidas das ciladas sintomáticas ou pusilânimes que a empreitada acarreta.

⁸ EMICIDA/LARISSA LUZ/FERNANDA MONTENEGRO. Ismália. *Amarelo*. São Paulo: Laboratório Fantasma, 2019.

3.2 O campo branco e o campo negro

Franz Fanon (1952/2020., p. 22)⁹, quando nos diz que existem dois campos, o *branco* e o *negro*, é suficientemente *claro* ou *escuro*? Aqui, já saímos vestindo a saia justa da linguagem. Posso até tentar me explicar: “*Não! Eu não sou racista, é a linguagem que é assim. Eu não tenho culpa!*”; mas lembro-me da canção: “*everything he lacks, well, he makes up in denial*”. O caminho hegemônico tomado pelos brancos é o clássico: “*Eu não sou racista, mas...*”. A negação do racismo em primeiro plano só o desvela quando já é impossível negá-lo, algo parecido com cigarros de cravo: um suave sabor refrescante, *cult*, cosmopolita e humanista que mascara o câncer e o enfisema. Aqui, o caminho que tomarei será o inverso, mais parecido com um chiclete *Kryptonita*¹⁰. Inverterei a frase, começando pelo amargo: “*Eu sou racista, mas...*”

A aceitação do próprio racismo pelo branco, porém, não pode funcionar como uma demanda didática direcionada aos negros – “*Por favor, me ensine a não ser racista*” – ou como uma confissão sem muitas consequências para além do perdão. É preciso segurar um pouco mais o ácido angustiante entre os dentes: “*como eu, um autor branco, intelectual, no auge da minha racionalidade – ironicamente falando, é claro –, vivendo em um mundo globalizado, consigo sustentar o racismo de séculos passados?*”

Espero ao final desse escrito ter uma sombra de resposta para essa pergunta, mas para chegar até lá seguirei com Fanon (1952/2020, p. 94)¹¹ que nos diz que o seu intuito – com o livro *Pele negra, máscaras brancas* - é viabilizar um encontro sadio entre o negro e o branco. Mas o que sustenta a insanidade? Segundo o autor (ibid., p. 23)¹², brancos e negros estão encerrados em suas brancuras e negruras. Esses dois campos metafísicos foram criados sobre a pele. No encontro desses campos, os brancos se consideram superiores aos negros que, por sua vez, querem demonstrar aos brancos, custe o que custar, a riqueza de seu pensamento (ibid., p. 24)¹³. O negro quer ser branco, enquanto o

⁹ FANON, op. cit., 1952/2020, p. 22.

¹⁰ Chiclete que foi popular nos anos 2000. Tinha inicialmente um sabor ácido e amargo, mas no final era doce e suave.

¹¹ FANON, op. cit., 1952/2020, p. 94.

¹² Ibid., p. 23.

¹³ Ibid., p. 24.

branco se empenha em atingir uma condição humana, custe o que custar. Essa “condição humana” parece-me ser guiada por um ideal de bondade do homem como criatura dócil, onde tudo o que não responde a isso é elidido. Contudo, na clássica separação entre indivíduo e social, esses ideais sociais só podem ser atingidos pelo indivíduo livre, consciente de si e da realidade¹⁴. Nesse ponto os brancos se perdem. Na ânsia em se provar humano, o branco enfia sua “bondade” goela abaixo no negro, praticando uma *pilantropia* que necessita, por excelência, de um desafortunado de cor. Por isso, Fanon (1952/2020, p. 22)¹⁵ nos diz que quem adora os negros é tão “doente” quanto quem os execra, pois o negro não é de jeito nenhum mais amável que o branco. O que é necessário é libertar o homem.

No campo vizinho, temos o negro que deseja branquear sua raça e o que prega o ódio ao branco. Como pôr fim a essa batalha? Aqui, há uma Cila e Caríbdis. Se, por um lado, na busca pela condição humana, corre-se o risco de ser tragado pela *Pilantropia*; do outro, há o risco de ser tragado pelo ódio da ideia de só poder existir uma única condição humana. Amor e ódio conduzem à tragédia humana. O que fazer? Navegar em mar aberto, renunciando aos anseios humanistas.

Deixando para trás os floreios metafóricos, a produção de um autor branco sobre o racismo tem que ir além do idealismo. Produzir uma bela ideia, com o perfume cosmopolita da universidade que dá o título de humano a um mestre ou doutor, sem uma boa dose de angústia que implica o sujeito da ciência, não faria nada além do que o racismo já faz: enriquecer - de títulos e qualidades - senhores brancos às custas do sofrimento negro.

Um autor branco não pode falar de racismo sem as devidas consequências. Mas quais são essas consequências? Por enquanto eu não sei, mas mantereí somente a angústia por não saber. Advertido de que o caminho tem de ser outro, não desejo produzir nenhuma novidade, mas vagar pela velharia moderna, atemporal, o racismo colonial que se arrasta no Brasil atual, dos navios negreiros aos camburões que, dentro dos limites de “*white guy*”, nunca vi, só ouvi falar.

¹⁴ Ver item 1.2.

¹⁵ FANON, op. cit., p. 22.

3.3 A invenção do racismo

O caminho a partir daqui será um pouco incerto e difícil, pois renunciarei à objetividade, e não será marcado por paradas, mas por tropeços. E eis a primeira pedra: a pele negra importa?

A resposta é óbvia: claro que importa! Importa muito! Mas como? Para o capitalismo importa como mercadoria. Ou seja, importa mais como operador de uma relação do pela própria cor, sua qualidade objetiva. Não uma mercadoria na apropriação cultural, onde o mercado se apropria de um símbolo de luta, pasteuriza-o e vende-o sem nenhuma relação com o que foi historicamente, mas também como moeda de troca com os antigos movimentos de lutas raciais.

Na leitura de Manoel (2019, p. 18)¹⁶, a Revolução Francesa foi a única revolução burguesa que pôs em questão a escravidão. A insistência dos críticos liberais da Revolução Francesa em atribuir à “revolução americana” a iniciativa histórica da Declaração dos Direitos do Homem mostra-nos a que ponto o liberalismo de hoje rebaixou-se a uma vulgar apologia do Império estadunidense (MORAES, 2001, p. 13, apud MANOEL, 2019, p. 18)¹⁷. Uma grande diferença entre a concepção de direitos humanos dos chamados “Pais fundadores” dos Estados Unidos e a dos revolucionários jacobinos é elidida: os estadunidenses mantiveram os negros na escravidão; os jacobinos aboliram-na imediatamente – entretanto foi restabelecida nas colônias francesas após a queda de Robespierre (ibid., p. 18)¹⁸. A liberação nacional das Províncias Unidas (Holanda), a Revolução Inglesa e a Americana deram um impulso gigantesco à escravidão, ao extermínio dos povos originários e ao colonialismo, enquanto os jacobinos ousaram estender os direitos naturais do homem e para além do pequeno ciclo de burguês, branco e europeu (ibid., p. 18)¹⁹.

Os jacobinos negros, como os haitianos *Toussaint L'Ouverture* e Jacques Dessaline, têm que ser suprimidos da história e, como sobrepujados, banidos para sempre da memória (ibid., p. 20)²⁰, restando talvez, pelo menos a Toussaint,

¹⁶ MANOEL, J. A luta de classes pela memória: raça, classe e Revolução Africana. In: MANOEL, J.; FAZZIO, G. (orgs.). *Revolução Africana: uma antologia do pensamento marxista*. 2.ed. São Paulo: Autonomia Literária, 2019.

¹⁷ Ibid., p. 18.

¹⁸ Ibid., p. 18.

¹⁹ Ibid., p. 18.

²⁰ Ibid., p. 20.

uma memorável referência, sob a forma de uma grande placa de metal em sua homenagem no salão dos túmulos do Panteão parisiense. Esse processo de exclusão dos aspectos incômodos da modernidade burguesa, segundo Manoel (ibid., p. 20)²¹, torna a raça e a hierarquização dos povos uma criação eterna e imutável. Contudo, ela nasce justamente quando surge pela primeira vez a história universal, o sistema-mundo. Foi só com o estabelecimento do comércio tri continental centrado na Europa, em meados do século XVI, possibilitado pela invasão colonial, na região posteriormente nomeada América, surge uma nova construção social, histórica e ideológica que fundamente o sistema de exploração colonial e o tráfico de seres humanos escravizados: a raça. (ibid., p. 20)²²

Nesse sentido, a descoberta das Américas é muito além de um novo pedaço de terra para ser explorado e catequisado. A descoberta do Novo Mundo convocou a Europa, em pleno Renascimento, a inventar uma Nova História. Galeano (1971/1999, p. 16)²³ nos diz que o Novo Mundo nasceu de um equívoco de consequências grandiosas. Entre os povos originários da América havia astrônomos e canibais, engenheiros e selvagens da idade da pedra, contudo, nenhuma das culturas nativas conhecia o ferro ou o arado, nem o vidro e a pólvora, nem usavam a roda. A civilização que se abateu sobre estas terras, desde o outro lado do oceano, vivia a explosão criadora do Renascimento e a América aparecia como uma invenção a mais, incorporada junto com a pólvora, a imprensa, o papel e a bússola ao fervente nascimento da Idade Moderna (ibid., p. 23)²⁴.

Todas essas novas invenções e descobertas mudariam radicalmente a forma como o homem vê a si mesmo e à história. A humanidade tinha um Novo Valor – tanto no sentido moral quanto monetário – junto ao Novo Mundo e à Nova História. No período medieval, uma só bolsa de pimenta valia mais que a vida de um homem, porém o ouro e a prata eram as chaves que o Renascimento esperava para abrir as portas do paraíso no céu e as portas do mercantilismo capitalista na terra. A epopeia dos espanhóis e portugueses na América

²¹ Ibid., p. 20.

²² Ibid., p. 20.

²³ GALEANO, E. *Las venas abiertas de América Latina* (1971). 6.ed. Montevideo, Uruguai: Ediciones del Chanchito, 1999.

²⁴ Ibid., p. 23.

combinou a propagação da fé cristã com a usurpação e o saque das riquezas nativas. (ibid., p. 17)²⁵

A América era o vasto império do Diabo, de redenção impossível e duvidosa, porém a fanática missão contra a heresia dos nativos se confundia com a febre que desencadeava, nos exércitos de campanha da conquista, o brilho dos tesouros do Novo Mundo (ibid., p. 18)²⁶. A escravização dos povos originários das américas havia sido formalmente proibida em meados do século XVI, mas na realidade não foi proibida, mas sim bendita: antes de cada entrada militar espanhola, os capitães de conquista deveriam ler aos povos originários, diante de um escrivão público, um extenso e retórico Requerimento que os incitava a se converterem à santa fé católica (ibid., p. 17)²⁷. Desse modo, a hierarquização entre raças civilizadas e selvagens, junto às alfanges e arcabuzes, tornou-se uma ferramenta de conquista e dominação que justificava e autorizava o uso das duas últimas²⁸.

Segundo Manoel (2019, p. 21)²⁹, antes do início da modernidade, a raça tal como conhecemos hoje não existia. Só com a modernidade os traços fenotípicos diferenciados ganham contornos estruturais de marcadores sociais. Assim, a raça como chave de estruturas sociais e significante simbólico passa a ser um componente central de todas as correntes teórico-filosóficas e está em quase todos os autores do pensamento ocidental. (ibid., p. 21)³⁰

O marxismo, porém, é uma tradição teórica e política que tenta escapar a essa tendência histórica de longa duração. Segundo Manoel (ibid., p. 23)³¹ Marx e Engels recusaram qualquer paradigma naturalista e racista na construção

²⁵ Ibid., p. 17.

²⁶ Ibid., p. 18.

²⁷ Ibid., p. 17.

²⁸ Aqui temos uma colocação digna de nota sobre a dominação do Novo Mundo pelo capitalismo mercantil: Galeano nos diz que os vírus e as bactérias foram os aliados mais eficazes dos conquistadores. Uma estranha coincidência com a pandemia do Corona vírus e o explícito acúmulo de riquezas. Foi durante a pandemia que o capitalismo deu à luz o seu primeiro trilhonário: Jeff Bezos, CEO da Amazon. Porém, algumas semanas depois, Bezos foi desbancado por Elon Musk, filho de um minerador de diamantes da África do Sul, CEO da Tesla Motors que sugeriu, por meio de um twitter, estar por trás do golpe de estado na Bolívia, em 2019, interessado em suas minas de lítio para seus ecológicos carros elétricos. Nessa série de coincidências, como disse Marx, a história se repete, a primeira como tragédia e a segunda como farsa. Mudam-se os vírus e os exploradores, mas a aliança entre eles permanece intocável.

²⁹ MANOEL, op. cit. 2019, p. 21.

³⁰ Ibid., p. 21.

³¹ Ibid., p. 23.

de sua crítica da economia política e teoria social centrada no conflito de classes. Nas palavras de Marx:

Que é um escravo negro? Um homem da raça negra. Uma explicação vale tanto como a outra. Um negro é um negro. Só em determinadas relações é que se torna escravo. Uma máquina de fiar algodão é uma máquina para fiar algodão. Apenas em determinadas relações ela se torna capital. Arrancada a estas relações, ela é tão pouco capital como o ouro em si e para si é dinheiro, ou como o açúcar é o preço do açúcar. (MARX, 1849/2006)³²

Aqui, segundo Manoel (2019, p. 23)³³ há uma negação radical da metafísica da raça, enquanto as condições histórico-concretas do desenvolvimento do tráfico de seres humanos escravizados na lógica mercantil ganham relevo.

O que estava em jogo com a descoberta do Novo Mundo era a invenção de uma Nova História que fosse universal e que, por consequência, implicava uma nova forma de relação com o outro. Aqui, recorro rapidamente aos poetas. Há algo admirável e novo, seja o *Admirável Mundo Novo*³⁴, o Admirável Gado Novo³⁵ ou ainda o Admirável Chip Novo³⁶. Se condensarmos as três novidades, o que temos? Um boi, nascido e criado em confinamento, com um chip implantado em seu cérebro³⁷ que tem somente valor de mercado. Esse é o Novo Homem do liberalismo, transmutado em capital.

Mas aqui, essa escravidão metafórica desempenha um papel somente secundário, cronologicamente e logicamente. Na Nova História Universal, a escravidão desempenha um papel importantíssimo pois, segundo Marx (1867/2017, p. 828 - 829)³⁸, com o desenvolvimento da produção capitalista durante o período manufatureiro, a opinião pública europeia perdeu o que ainda

³² MARX, K. Trabalho Assalariado e Capital (1949). *Marxists Internet Archive*, 2006. Disponível em: <https://www.marxists.org/>. Acesso em: 28 de mar. de 2021.

³³ MANOEL, op. cit., 2019, p. 23.

³⁴ Romance escrito em 1932 por Aldous Huxley, que se passa no ano 2540 (ano 632 Depois de Ford no livro) e que antecipa desenvolvimentos na tecnologia reprodutiva.

³⁵ ZÉ RAMALHO. Admirável Gado Novo. *Zé Ramalho 2*. Rio de Janeiro: Epic Records, 1979.

³⁶ PITTY. Admirável Chip Novo. *Admirável Chip Novo*. Rio de Janeiro: Deck, 2003.

³⁷ Se depender do já citado Elon Musk isso não será mais uma hipérbole distópica. Ele também é CEO da Neuralink, uma sociedade comercial neurotecnológica que está desenvolvendo um implante cerebral para facilitar a interface de humanos com computadores, mas que também funcionará como tratamento para transtornos mentais, ajudando no “aperfeiçoamento humano”, nas palavras de Musk. A fase de testes com porcos e macacos já foi um sucesso.

³⁸ MARX, K. *O Capital: crítica da economia política* (1867). Livro I. 2. ed. São Paulo: Boitempo, 2017.

lhe restava de pudor e consciência. Os ingleses, por exemplo, triunfavam ao obter o privilégio de explorar também entre a África e a América espanhola o tráfico de negros. A Inglaterra obteve o direito de guarnecer a América espanhola, até 1743 com 4800 escravos por ano. Paralela à introdução da escravidão infantil na Inglaterra, a indústria de algodão dava o impulso para a transformação da economia escravagista nos Estados Unidos num sistema comercial de exploração. Em geral, a escravidão disfarçada dos assalariados na Europa, a cena oficial burguesa, necessitava, como pedestal, da escravidão sem disfarce do Novo Mundo, os bastidores da história. Desse modo, tanto esforço se fazia necessário para trazer à luz as “eternas leis naturais” do modo de produção capitalista.

A reflexão desenvolvida por Marx e Engels afirma que as formas de dominação burguesas apresentam sutilezas na metrópole, mas desfilam nuas com toda sua crueldade nas colônias. Ou seja, a realidade colonial é o capitalismo em seu estado de máxima barbárie, uma espécie de verdade do capital (MANOEL, 2019, p. 29)³⁹. Desse modo, tomando emprestadas as palavras de Freud (1900/2018, p. 65)⁴⁰ - que ele mesmo tomou emprestadas de Fechner -, podemos dizer que a cena do Novo Mundo, a periferia do capitalismo, difere da cena da metrópole do imperialismo.

O racismo é um dos esteios que sustentam o capitalismo, fincado profundamente no brejo sangrento da história universal. A leitura racial da sociedade, segundo Manoel (2019, p. 24)⁴¹, não era um privilégio da Alemanha Nazista, mas sim um acordo predominante no Ocidente, servindo de espelho para as classes dominantes locais de toda a periferia. Nesse contexto a palavra racismo significava a justa e necessária separação entre as raças para evitar a degradação da raça branca. Assim, o termo racismo só passou a ter uma conotação universalmente negativa e as teorias sociais de chave racialistas explícitas abandonadas ao final da Segunda Guerra, depois da vitória da União Soviética sobre o nazismo e o início da revolução anticolonial no mundo. (ibid., p. 25)⁴²

³⁹ MANOEL, op. cit., 2019, p. 29.

⁴⁰ FREUD, S. *A Interpretação dos Sonhos* (1900). Volume 1. Porto Alegre: L&PM, 2018.

⁴¹ MANOEL, op. cit., 2019, p. 24.

⁴² Ibid., p. 25.

Contudo, depois da vitória soviética, inicia-se um capítulo interessante na história universal: a chamada Guerra Fria; que só era fria no palco central do capitalismo, mas ardia em chamas em diversos países da periferia do mundo, do Vietnã a Cuba, passando pela África e pelas ditaduras da América do Sul e Central, fortemente financiadas pela Operação Condor, que deixou vários mortos, torturados e desaparecidos sob o patrocínio do Tio Sam. Com a queda do muro de Berlim, os autoproclamados vencedores da guerra, como espólio de batalha, roubaram a história. Esse é o marco, segundo Manoel (ibid., p. 11)⁴³, do apagamento da fusão entre o marxismo e as lutas de libertação nacional na periferia do sistema capitalista e, a partir desse ponto, passasse a afirmar que o marxismo nunca deu atenção às “pautas raciais”. Assim, somente agora, pela primeira vez na história, a nova esquerda, os novos movimentos sociais e os novos sujeitos iriam começar a tratar do tema.

Segundo Manoel (ibid., p. 30)⁴⁴, considerar a obra de Marx e Engels como eurocêntrica é um erro ao qual o capitalismo nos conduz por dois caminhos. O primeiro é apegar-se a algum trecho ou texto – como comentários de Engels sobre o México⁴⁵ ou um pequeno verbete de Marx sobre Simon Bolívar⁴⁶ –, mas ignorando o conjunto da obra. O segundo é tomar uma análise idealizada das formas sociais pré-colonização, numa tentativa infantilizada de retornos a sociedades já destruídas, como premissa da crítica. Assim, a partir dessa perspectiva de retorno idealizado, caricata a ponto de idolatrar monarquias de bases socioeconômicas feudais, Marx e Engels seriam por essência eurocêntricos. (MANOEL, 2019, p. 31)⁴⁷

Esse cenário de apagamento histórico entre o marxismo e as lutas na periferia do capitalismo produz alguns equívocos. Segundo Manoel (2019, p. 13)⁴⁸, é nesse cenário que se encontra a filosofia identitária, hegemônica no movimento negro brasileiro. Esse identitarismo aparentado do liberalismo, pós-modernismo e anticomunismo, apresenta uma falsa radicalidade que, segundo o autor (ibid., 13)⁴⁹, prende-se a noções naturalistas e essencialistas da

⁴³ Ibid., p. 11

⁴⁴ Ibid., p. 30.

⁴⁵ Exaltação do roubo da Califórnia pelos Estados Unidos.

⁴⁶ Escrito em 1857, para uma enciclopédia estadunidenses, a pedido de Charles Dana.

⁴⁷ MANOEL, op. cit., p. 31.

⁴⁸ Ibid., p. 13.

⁴⁹ Ibid., p. 13.

identidade negra, radicalizando-a a ponto de falar de uma hipercentralidade epistemológica, ontológica e política do negro. O identitarismo é compreendido aqui como a exaltação da identidade como algo fixo, absoluto e preexistente. Essa é a pura expressão da forma de valorização do capital como fim em si mesmo, buscando uma identidade estanque e ideal, uma coincidência do Eu com ele mesmo como forma inconsciente da realização de valorização do capital. (BARROS, 2019, p. 156, apud MANOEL, 2019, p. 13)⁵⁰

Com o apagamento histórico entre o marxismo e as lutas na periferia do capitalismo, a questão do racismo é habilmente invertida. Quer dizer, o marxismo passa a ser culpado por nunca ter tratado das questões raciais e só agora, com a ascensão do liberalismo e a redução do marxismo ao seu suposto eurocentrismo, é que elas poderiam ser tratadas. Contudo, nos bastidores da história, há o capítulo proibido, uma espécie de Evangelho segundo Judas Iscariotes, que o capitalismo quer esquecer: ele se funda com a escravidão literal. Então, o “problema” de que o marxismo supostamente nunca tratou foi a “solução” do capitalismo mercantil nascente.

Para que essa inversão opere, alguns nomes têm que ser esquecidos. Nomes como os de Agostinho Neto, Samora Machel, Amílcar Cabral e Eduardo Mondlane, líderes da luta anticolonial na África. Eles compreenderam que a estratégia democrática-nacional não era suficiente para concretizar a Revolução Africana (ibid., p. 56)⁵¹. Angola, Moçambique e Guiné-Bissau nunca conseguiram planificar sua economia e tentar uma estratégia de desenvolvimento socialista, pois, depois da independência, seguiram-se anos de “guerra civil” fomentada pelo imperialismo estadunidense e enfrentamentos ao subimperialismo da África do Sul (ibid., p. 56)⁵². Quando essas guerras “civis” acabaram ou tiveram trégua, o campo socialista e o movimento terceiro mundista já estavam mortos ou em crise, a correlação de forças a nível internacional estava mais que desfavorável às lutas anti-imperialistas, a contrarrevolução liberal triunfava e os grandes líderes todos já estavam mortos e seus partidos tornaram-se gestores do subdesenvolvimento e da dependência (ibid., p. 57)⁵³. No início dos anos 1990

⁵⁰ Ibid., p. 13.

⁵¹ Ibid., p. 56.

⁵² Ibid., p. 56.

⁵³ Ibid., p. 57.

a todas as experiências do socialismo africano foram derrotas. As que sobreviveram eram, em geral, uma caricatura de si mesmas. Partidos e líderes com longo histórico de luta, como o Congresso Nacional Africano e Nelson Mandela, tornaram-se conciliadores, políticos e partidos da ordem que, adaptados à nova miséria dos novos tempos de “globalização”, repudiaram seu radicalismo do passado. (ibid., p. 58)⁵⁴

3.4 Qual parte nos cabe desse latifúndio?

A criação da História Universal, como vimos, é feita sob a supressão de suas contradições concretas para que uma realidade unívoca seja forjada. Nessa realidade o tempo cronometrado da produção importa muito mais do que o tempo histórico. Ou seja, a imediatidade das relações com a realidade tem prevalência sobre o passado – importa muito mais a demanda emergencial da produção do que olhar para as contradições do passado histórico que colocariam em xeque toda a realidade.

A História Universal manca. Basta olharmos para o passado para dar-nos conta disso. Se tomarmos o pensamento cartesiano como o nascimento do pensamento moderno, veremos que a abolição da escravidão é uma novidade – sendo o Brasil o último país do mundo a aboli-la em 1888. O telefone, a lâmpada, a geladeira e o automóvel são invenções indispensáveis para a vida como conhecemos hoje, mas todas são mais velhas que o fim da escravidão. Só essa constatação já basta para vermos onde a História Universal manca. Enquanto a Europa e os Estados Unidos marchavam freneticamente para o futuro tecnológico, aqui, ao sul do equador, a escravidão não era oficialmente pecado – apesar da existência do movimento abolicionista há um bom tempo.

Nessa perspectiva histórica, a psicanálise é contemporânea, se não dois anos mais velha que o fim da escravidão no Brasil. Nos anos de 1885 e 1886 Freud estava em *Salpêtrière*, dirigindo seu interesse à histeria que, poucos anos depois, seria responsável pela criação da psicanálise. Ou seja, há uma rachadura bem no coração da História Universal. Enquanto Freud já dava seus primeiros passos rumo à descoberta do inconsciente, indo além do pensamento

⁵⁴ Ibid., p. 58.

cartesiano, o Brasil ainda arrastava a escravidão colonial. Lá em Viena o pensamento moderno já começava a ser desmontado, enquanto aqui mal conseguíamos nos livrar do colonialismo.

Pode-se colocar a questão do eurocentrismo para Freud, pois a realidade na qual viveu e construiu nossa ciência foi uma realidade europeia. Que a descolonização do pensamento seja fundamental para nós da periferia do capitalismo, é certo, mas nessa empreitada não podemos nos fiar a nada além da própria ciência. A ciência, por sua vez, obviamente carrega uma marca europeia que lhe foi conferida pela História Universal – ou seja, há um esforço para a exclusão de nomes de não europeus da história da ciência, como é o caso de Fanon, que teve importância no pensamento de Basaglia sobre a Reforma Psiquiátrica, mas é predominantemente conhecido somente por seu trabalho sobre o racismo.

Essa marca europeia da ciência - mais falseadora que falsa, sobretudo por nos fazer cegos às marcas de eurocentrismo que a ciência inelutavelmente carrega, inelimináveis na dimensão ideológica da ciência que, entretanto, vai além desta dimensão - não é motivo suficiente para que rejeitemos todo o pensamento moderno e partamos do zero, criando um pensamento mais apropriado à nossa realidade periférica. Estaríamos assim jogando fora o bebê com a água do banho, parafraseando o famoso provérbio de Kepler. A ciência não é branca, ela só foi assim pintada pela História Universal. Uma das partes que nos cabe do latifúndio da História Universal é a ciência. Desse modo, temos que nos apropriar dela, descolonizando-a, por assim dizer.

Nesse ponto encontramos Freud. Ele não tem nada a ver com uma descolonização - até porque essa preocupação é nova na ciência - mas a descoberta do inconsciente leva-o a produzir uma descentralização do indivíduo consciente que é fundamental para a sustentação do capitalismo⁵⁵. Assim, a crítica ontológica é um dos flancos da batalha contra o colonialismo, e Freud acompanha-nos nesse *front*.

Se hoje posso colocar a questão do sintoma branco ao falar sobre racismo, é porque sigo pela via aberta por Freud e Lacan. Sem a articulação

⁵⁵ Ver item 2.3

lacaniana do saber como meio de gozo (LACAN, 1969 – 1970/1992, p. 53)⁵⁶ isso não seria possível.

Segundo Lacan (ibid., p. 50)⁵⁷ o saber está, em certo nível, dominado e articulado por necessidades puramente formais que culminam na lógica moderna. Esse é o saber que importa para a psicanálise por ser o que está em jogo na perda de gozo engendrada pela repetição. É no lugar desse desperdício que o gozo se apresenta e é apreendido na dimensão da perda, como *Mehrlust*, mais-de-gozar a se recuperar (ibid., p. 52)⁵⁸. Desse modo, com o mais-de-gozar perdido na cadeia significante – entre S1 e S2 –, o saber, como articulado logicamente só faz evidenciar essa perda, pois todo apelo ao outro significante da cadeia, mesmo que buscando recuperar o mais-de-gozar, só repete a perda.

Nesta dimensão da perda é que se necessita do saber trabalhando, na medida em que deriva primeiramente do traço unário e, em seguida de tudo o que poderá articular de significante (ibid., p. 52)⁵⁹. Quando esse saber trabalha e produz perda de gozo, ele desvela o seu sentido: a verdade como impotência (ibid., p. 53)⁶⁰. Assim, a articulação de um saber que busque ter sentido se produz como uma impotência diante de dizer toda a verdade porque ela não é totalmente apreensível pela cadeia significante, ela é não-toda, um semidizer.

Mas o que dessa impotência da verdade cabe a nós, brancos e negros da modernidade falando sobre racismo? Em relação aos negros, Fanon (1952/2020, p. 132)⁶¹ nos revela que se trata da impotência do saber em branquear o negro. Não importa o quanto de saber o negro acumule pois, no final das contas, ele será sempre o professor negro, o médico negro, o filósofo negro etc. Desse modo o saber moderno criar uma segregação na ciência: há a ciência e a ciência de negros.

Essa segregação científica acaba por criar dois outros equívocos. O primeiro é sustentar o racismo como assunto de negros, engendrando uma autocensura por parte dos brancos que só piora a situação. O problema do racismo é empurrado para os negros resolverem sozinhos, sem considerar que

⁵⁶ LACAN, J. *O Seminário, livro 17: o avesso da psicanálise* (1969 – 1970). Rio de Janeiro: Zahar, 1992.

⁵⁷ Ibid., p. 50.

⁵⁸ Ibid., p. 52.

⁵⁹ Ibid., p. 52.

⁶⁰ Ibid., p. 53.

⁶¹ FANON, op. cit., 1952/2020, p. 132.

o branco é o operador do racismo. Ou seja, simplificadamente, nós brancos criamos o problema e encarregamos exclusivamente os negros de resolvê-lo. Assim, a superação do racismo não será possível só pelo trabalho árduo dos negros, mas requer também a implicação do branco nesse processo.

Nessa autêntica implicação branca com a resolução do racismo é que a impotência branca ganha seus contornos. Não importa o quanto um branco leia autores negros, nem o quanto reflita sobre o próprio racismo. Não há saber capaz de imunizar o branco contra o racismo, pois o gozo racista está à espreita em qualquer nova palavra proferida. Uma prova dessa impotência está na minha própria escrita. Não consegui articular a ideia que teço aqui sem passar pela segregação. Por mais implicado que eu esteja em lidar com o racismo, o mero saber só me permite falar do negro como o campo alteritário. Isso é consequência da naturalização da minha cor branca.

A raça nunca foi uma questão científica para os brancos como é para os negros. O branco é tomado como o natural, mas não nos damos conta que a categoria de raça branca, como conhecemos hoje, também é uma construção história que nasce no mesmo golpe que instituiu o negro como campo alteritário. Ou seja, não houve movimento dialético porque o branco já partia em direção ao negro dotado de propriedades individuais estabelecidas *a priori*.⁶²

Por deslocar o saber de seu lugar é que a psicanálise pode contribuir nessa empreitada contra o racismo. Isso não significa que a psicanálise tenha poder de exorcizar o racismo dos brancos. Ser calejado de divã não implica necessariamente em não ser racista. Para que a psicanálise tenha poder é necessário que o racismo faça questão para o sujeito; que ele fale do seu desejo de não ser racista como fala do seu desejo de amar. Só assim, advertido dos engodos do saber, é que se torna possível transgredir essa segregação e abrir-se para a diferença.

⁶² Devo a elaboração da ideia desse parágrafo ao diálogo com meu amigo André Gomes.

4 O LATIFÚNDIO E AS MÁQUINAS

Latifúndio e agrotóxico, bússola e pólvora, motor a vapor e de combustão interna, M-16 e TAR-21, humanismo e fluoxetina, drones armados e Obama, mísseis israelenses e órfãos palestinos, videocliques e MTV, *best-sellers* e *bad trip*, COVID-19 e trilionários, linha de produção automatizada e ameaça comunista, bidê com estampa do Romero Britto e sonho de lavar pratos em Miami, UPP e milícia... Quantas invenções o capitalismo deu à luz, não é mesmo? Mas, aqui, estamos nos detendo na mais importante para sua fundação: a escravidão.

Como vimos¹, sempre se falou muito de escravidão na Europa, mas da escravidão metafórica ou como conceito filosófico. A escravidão literal no Novo Mundo era um detalhe do espírito imprescindível para o capitalismo – não mais farei distinção entre capitalismo mercantil e industrial porque, em termos de racismo, o mercantil e o financeiro são o mesmo.

Foi nessa escravidão metafórica, em Hegel, na Dialética do Senhor e do Escravo, que Lacan encontra referência para o discurso do mestre, o primeiro dos quatro que deixa resíduos nos outros três que vêm pelos quartos de giro.

É pelos discursos que abordarei a escravidão como recalcado do Brasil e o lugar do negro no capitalismo. O racismo é algo que pega os brancos desapercibidos, de surpresa, naquela mudança repentina de lado da rua ao cruzar com um jovem negro, nos sustos diante das oferendas pelas esquinas da cidade, quando queremos “esclarecer” as coisas etc. Sem querer esclarecer ou escurecer, direi de uma vez: o racismo é parte da cultura, não de uma em especial, mas do capitalismo – o que muda, talvez, seja o modo que cada uma lida com isso: nós, brasileiros, por exemplo, mantemos as dependências de empregadas em nossos apartamentos como uma continuidade laica da senzala; os estadunidenses, por sua vez, um pouco mais ortodoxos, preferem o linchamento; mas todos se encontram no extermínio dos negros, lá com sufocamento, aqui com 80 tiros “por engano”.

4.1 Os discursos

¹ Ver item 2.5.

Como já vimos², o racismo não existe por si próprio e não surgiu quando o primeiro branco pôs os olhos sobre a pele negra. Ele surge um pouco mais tarde, quando a pele negra ganha um lugar dentro do capitalismo nascente, e esse lugar é o da escravidão. Então, ele é uma peça fundamental da Novidade Burguesa, disso que se impõe como cultura.

A cultura, segundo Lacan (1972 - 1973/1985, p. 73)³, é o que nos pega. Nos pega como um cão pega pulgas. Se esses pequenos parasitas saltitantes existem, não é por mero acaso ou para que a coceira infernal purgue a alma dos cães. Eles existem porque encontraram um lugar na vida. Então, antes que nos venham com a receita do vermífugo, devemos ouvir o conselho de Lacan (ibid., p. 73)⁴ e guardar algumas pulgas para trabalhar com a angustiante coceira, porque ela nos diz algo. Saindo da metáfora das pulgas, a cultura é como será chamado tudo o que suportamos de laço social quando os vermes já tiverem chegado aos nossos ossos. No fim das contas, segundo Lacan (ibid., p. 74)⁵, há apenas o laço social que só se instaura por ancorar-se na maneira pela qual a linguagem se situa e se imprime no ser falante.

Lacan faz um uso linguisticamente subversivo do discurso ao designá-lo como sendo sem palavras (id. 1978 – 1979/2008, p. 11)⁶. Ou seja, um discurso não é a enunciação efetiva das palavras, mas a estrutura radical que sustenta o laço social. Lembremo-nos da alegoria do pote de mostarda (ibid., p. 16)⁷: o pote só tem valor por conter um furo no qual o que lhe dará significação pode se assentar. O que está no interior do pote como estrutura não é a significação, mas o significante que não tem significação por não poder se representar – representa um sujeito para outro significante. Desse modo, para nós, o discurso é a estrutura vazia por excelência que marca o sujeito no laço social antes de qualquer enunciação.

“Há apenas isto, o liame social” (LACAN, 1972 – 1973/1985, p. 74)⁸, o discurso. Feliz escolha de palavras de Lacan para definir o que existe. Há apenas

² Ver item 3.3.

³ LACAN, J. *O Seminário, livro 20: mais, ainda* (1972 – 1973). Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

⁴ Ibid., p. 73.

⁵ Ibid., p. 74.

⁶ LACAN, J. *O Seminário, livro 16: de um outro ao Outro* (1968 – 1969). Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

⁷ Ibid., p. 16.

⁸ LACAN, op. cit., 1972 – 1973/1985, p. 74.

o discurso, mas ele não é absoluto. Na primeira sessão do seminário 17 (LACAN, 1969/1992, p. 11)⁹ Lacan nos diz que o discurso é uma estrutura necessária que ultrapassa em muito a palavra. Desse modo, é pela linguagem que se instaura um certo número de relações estáveis, no interior das quais certamente pode inscrever-se algo bem mais amplo, que vai bem mais longe do que as enunciações efetivas.

O discurso é uma estrutura necessária, porém, segundo Lacan (ibid., p. 13)¹⁰, ele não é abstraído de qualquer realidade, mas está desde já inscrito naquilo que funciona como essa realidade que já está no mundo e que o sustenta. O discurso não apenas já está inscrito na realidade, como faz parte de seus pilares. Ou seja, como o personagem gaguinho tentava dizer às pressas no final de cada desenho animado da *Looney Tunes*: “Isso é tudo pessoal”. Não é o tudo absoluto, mas só o que temos. Assim, o discurso sustenta a realidade, porém, ele mesmo é manco e precisa da realidade para se inscrever. Isso é tudo o que temos: ocupamos uma casa que as vigas sustentam os pilares e a escritura de herança só é possível depois da nossa morte.

A realidade é angustiante, mas nenhum corretor de imóveis irá te contar esses detalhes, não antes que se o banco lhe conceda um empréstimo com uma alta taxa de juros para comprar essa casa. Um bom ladrão diria: “a bolsa ou a vida” (LACAN 1964/2008, p. 207)¹¹; mas na realidade, a bolsa é penhorada para comprar a casa. Temos que habitá-la para viver, não temos escolha. Resta-nos estar advertidos da sua fragilidade.

Pois bem, Lacan não chegou simplesmente aos quatro discursos após as classes de Kojève sobre Hegel, deparando-se com a dialética do senhor e do escravo e formulando o discurso do mestre – e depois rodando-o para dar origem aos outros. Lacan formula os quatro discursos em seu 17º seminário, entre novembro de 1969 e junho de 1970, após os acontecimentos de maio de 1968 e seu 16º seminário, onde formula a homologia entre mais-de-gozar e mais-valia

⁹ LACAN, J. *O Seminário, livro 17: o avesso da psicanálise* (1969 – 1970). Rio de Janeiro: Zahar, 1992.

¹⁰ Ibid., p. 13.

¹¹ LACAN, J. *O Seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise* (1964). Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

e a famosa frase: “A essência da teoria psicanalítica é um discurso sem palavra” (LACAN, 1968 - 1969/2008, p. 11)¹².

Em sua primeira apresentação do 17º seminário, Lacan (1969 - 1970/1992, p. 11)¹³ retoma a formulação do discurso sem palavras para introduzir os quatro discursos. Mas afinal, o que quer dizer um discurso sem palavras? Apoiado em Lacan, compreendo que não se trata essencialmente de um discurso mudo, que faz as coisas serem ditas na surdina, um modo de dizer sem falar, ou que faz a vida ser conduzida de um modo automatizado, como a maquinaria subterrânea do Coliseu ditava o ritmo dos gladiadores – pode ser isso, mas não é só isso. Os discursos, segundo Lacan (ibid., p. 177)¹⁴ são a articulação significativa, o aparelho, cuja mera presença, o *status* existente, domina e governa tudo o que eventualmente pode surgir de palavras. Desse modo, temos um discurso sem palavras, mas não sem significantes. Isso implica que as palavras não dizem nada por si próprias, mas que surgem somente após a estrutura significativa entrar em jogo. Ou seja, a estrutura do discurso é necessária para que haja realidade e, as palavras são contingências que irão se inscrever nessa realidade. Se algum dia aprendemos a pronunciar algumas palavras, não foi por ocasionalidade da realidade, mas porque, como seres de linguagem, fomos demandados a produzi-las – como vemos na linha superior dos discursos que vai do agente ao outro.

O “discurso sem palavra”, segundo Karothy (1996, p. 247)¹⁵, é um matema, ou seja, uma relação formada só por letras, factível de ser transmitida integralmente e que não está submetida ao mal-entendido da palavra enunciativa. Essas letras – S1, S2, a e \$ - ocupam quatro lugares, em quatro permutações diferentes, que, segundo Lacan (1969 - 1970/1992, p. 46)¹⁶, revelam a estrutura como uma ligação significativa completamente radical na qual há um elemento de impossibilidade – na linha inferior entre a produção e a verdade – que dá a regra de todas as possibilidades de permutação entre as letras e os lugares. Essa estrutura discursiva não está fechada sobre si mesma,

¹² LACAN, op. cit, 1968 – 1969/2008, p. 11.

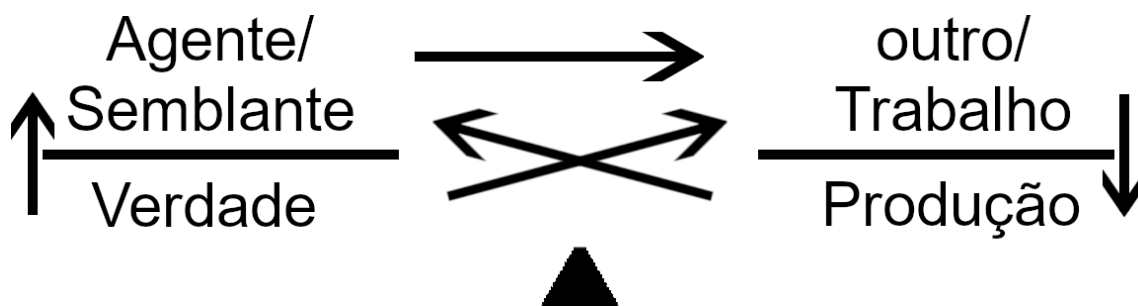
¹³ LACAN, J. op. cit., 1969 – 1970/1992, p. 11.

¹⁴ Ibid., p. 177.

¹⁵ KAROTHY, R. *Los tonos de la verdad*: ensayo psicoanalítico. La Plata – Ar.: De La Campana Librería Editorial, 1996.

¹⁶ LACAN, op. cit., 1969 – 1970/1992, p. 46.

pois o lugar da verdade se liga ao lugar do semblante e este se vincula ao lugar do outro que, por sua vez, se liga ao lugar da produção que está vinculado ao lugar do semblante. O lugar da verdade se liga ao lugar do outro. Mas há uma disjunção radical entre o lugar da verdade e da produção (KAROTHY, 1996, p. 247)¹⁷. Assim, a estrutura discursiva é essa:



4.2 O agente

Em cima, à esquerda, temos o lugar do agente ou do semblante, mas para compreendê-lo como semblante é necessário partir dele como agente. É agente em relação ao lugar do outro demandado a trabalhar e produzir. Segundo Lacan (1969- 1970/1992, p. 44)¹⁸, esse lugar é o que serve para denominar cada discurso: o S1 - o significante mestre - no discurso do mestre; o \$ - o sujeito - no discurso histórico; o objeto a – o mais-de-gozar - no discurso do analista; e o S2 – o saber – no discurso universitário.

No caso do discurso do mestre, o agente é a lei como articulada que dá as possibilidades de giro nos discursos, mas também já inclui a impossibilidade estrutural que limita os giros discursivos seguintes. Isso quer dizer que as possibilidades de discursos estão sob os limites de um quarto de giro a partir do discurso do mestre.

Essa impossibilidade implica que no giro seguinte ao discurso do mestre teremos o discurso histórico, no qual o agente é o sintoma do sujeito barrado. Mas nem só de sintoma vive o sujeito barrado. Para que haja sintoma, é preciso que, primeiramente, haja desejo. Segundo Lacan (ibid., p. 97)¹⁹, no discurso

¹⁷ KAROTHY, op. cit., 1996, p. 247.

¹⁸ LACAN, op. cit., 1969 – 1970/1992, p. 44.

¹⁹ Ibid., p. 97.

histórico, o desejo ocupa o lugar do agente e o Outro ocupa o lugar do trabalho. Desse modo, aqui está a formulação sobre o desejo do homem ser o desejo do Outro (ibid., p. 97)²⁰, pois quem é demandado a trabalhar é o Outro, que tem uma falta estrutural.

Girado o discurso histórico teremos o do analista, onde o mais-de-gozar ocupa o lugar de agente. A posição do psicanalista é feita substancialmente desse objeto *a*, na medida em que esse objeto designa precisamente o que, dos efeitos do discurso, se apresenta como o mais opaco e, no entanto, essencial (ibid., p. 44)²¹. Isso implica que a lei do mestre e o desejo histórico darão lugar ao rechaço no discurso analítico, na medida em que o objeto *a* coloca o discurso para funcionar de saída, ao invés de ser a produção, no caso do mestre, ou a verdade que sustenta o agente, no caso do histórico.

No último giro, temos o discurso universitário, onde o saber ocupa o lugar de agente, ou seja, aqui há uma demanda em sempre saber mais e mais e, cada vez mais, um saber totalitário, que nada tem a ver com a verdade, que é sempre não-toda – ao contrário do discurso do analista, onde o saber ocupa o lugar da verdade. O saber como agente, segundo Lacan (ibid., p. 83)²², é uma espoliação do que estava, no discurso do mestre, inscrito no mundo do escravo. A filosofia teve o papel de constituir esse saber de mestre subtraído do escravo pois a ciência, tal como se apresenta atualmente, consiste justamente nessa transmutação. O saber, no nível do discurso do mestre - por estar do lado do escravo - é um saber-fazer, enquanto no discurso universitário - como agente – é uma episteme constituída por uma depuração do saber (ibid., p. 157)²³. O filósofo interpelou o escravo e demonstrou que ele sabe, que sabe o que não sabe, ou seja, sem formalização. Contudo, o saber do escravo só é demonstrado e formalizado porque a filosofia lhe fez boas perguntas (ibid., p. 157)²⁴. Antes disso era o senhor que tinha que se dirigir ao escravo e fazê-lo pagar como único possuidor do saber – como vemos do discurso do mestre, S1 se dirigindo a S2. Assim, no nível do discurso universitário, o escravo torna-se proletário (ibid., p.

²⁰ Ibid., p. 97.

²¹ Ibid., p. 44.

²² Ibid., p. 83.

²³ Ibid., p. 157.

²⁴ Ibid., p. 157.

157)²⁵, porque não é simplesmente mais explorado em seu saber, mas despojado dele e é ele que tem que recorrer ao outro, como detentor dos meios de produção – como vemos na linha superior, S2 se dirigindo ao a. (ibid., p. 157)²⁶

4.3 O outro trabalhador

Girando-se mais uma vez o discurso universitário, a revolução se completa. Estamos novamente no discurso do mestre e agora abordarei o lugar acima, à direita, do outro/trabalho.

Segundo Lacan (ibid., p. 72)²⁷, o lugar do outro é a referência de um discurso, aquilo que ele confessa querer dominar e amestrar. Isso basta para catalogar qualquer discurso em parentesco com o do mestre, o discurso síntese da consciência que domina - exceto o discurso do analista, onde não há síntese, deve encontrar-se no polo oposto a toda vontade, pelo menos confessada, de dominar. Isso não implica que o discurso analítico se furte à lógica discursiva. O objeto a está sim lugar de mestria, mas desse lugar ele rompe com o semblante de poder. O outro, segundo Karothy (1996, p. 248)²⁸ funciona como o objeto de uma demanda que provém do agente e, para que haja discurso ou laço social, depende da resposta que o outro, incitado ou ameaçado a produzir, esteja disposto a receber e responder à palavra do agente que o demanda.

O outro que trabalha no discurso do mestre é o escravo – S2. Esse escravo, como na dialética de Hegel, é quem reconhece o senhor na luta de puro prestígio. É a consciência-de-si que é em si e para si quando e por que é em si para uma Outra, quer dizer, só como algo reconhecido (HEGEL, 1807/2020, p. 142)²⁹. O reconhecimento do senhor pelo escravo é para Hegel a origem própria da consciência pois, rendendo-se na luta de puro prestígio, o escravo passa a desejar o reconhecimento do senhor. Para ser reconhecido pelo senhor, o escravo passa a desejar o desejo do senhor. É aí que se insere a alteridade e funda-se o laço social pelo desejo antropogênico. Esse desejo é humanizador

²⁵ Ibid., p. 157.

²⁶ Ibid., p. 157.

²⁷ Ibid., p. 72.

²⁸ KAROTHY, op. cit., 1996, p. 248.

²⁹ HEGEL, G. *Fenomenologia do Espírito* (1807). 9. ed. Petrópolis – RJ: Editora Vozes, 2020.

porque permite a passagem do sentimento de si – no nível animal da necessidade - para a consciência de si porque o objeto desse desejo é não-natural, ou seja, que ultrapassa a realidade dada. Esse objeto só pode ser o próprio desejo. Por isso que Kojève (1947/2002, p. 11)³⁰ diz que é como o seu desejo que o homem se constitui e se revela a si e aos outros como um Eu.

No nível da dialética hegeliana, o escravo no seu caminho para a consciência busca em si mesmo à medida que constitui o seu próprio saber. Essa medida será a distância que separa a certeza do sujeito da verdade do objeto. Quando essa distância é suprimida no saber chega-se ao saber absoluto. Contudo, esse triunfo do escravo através do saber é idealismo.

Segundo Lacan (1969 – 1970/1992, p. 53)³¹, Hegel nos mostra que a verdade do senhor é fornecida pelo trabalho do escravo. Isso, na lógica discursiva, implica que o saber é uma articulação significativa – $S1 \rightarrow S2$ no discurso do mestre. Como já vimos³², por assim se articular o saber é meio de gozo. É meio de gozo porque se articula como repetição. O gozo se insere aí no fracasso produzido pela repetição e vai além do princípio do prazer. Foi pela incidência da repetição, segundo Lacan (ibid., p. 47)³³, que Freud se vê obrigado, pela própria estrutura do discurso, a formular a pulsão de morte. Ou seja, a repetição visa o gozo, mas esse se apreende negativamente, como fracasso. Freud recorre à física para elaborar o conceito de repetição, pois, em física, a energia representa a capacidade de produzir trabalho. Desse modo, a repetição é uma perda uma perda de energia constante pois, se perde uma vez e se repete com a esperança de recuperar, mas se perde novamente, engendrando a repetição.

O gozo então sendo apreendido como negativo, segundo Lacan (ibid., p. 50)³⁴, nos impõe a fórmula de que o saber trabalhando – $S1$ agenciando o trabalho de $S2$ – produz entropia – a medida física da energia não disponível. A entropia, nesse sentido, é a repetição inaugural, pois, se um significante se articula por representar um sujeito para outro significante, algo se perde no

³⁰ KOJÈVE, A. *Introdução à Leitura de Hegel* (1933 – 1939). Rio de Janeiro: Contraponto EDUERJ, 2002.

³¹ LACAN, op. cit., 1969 – 1970/1992, p. 53.

³² Ver item 3.4.

³³ LACAN, op. cit., 1969 – 1970/1992, p. 47.

³⁴ Ibid., p. 50.

caminho entre S1 e S2. Esse algo é o que Lacan chama de mais-de-gozar, derivado analogamente da mais-valia de Marx, por só de apreender como falta (ibid., p. 52)³⁵. Desse modo, a entropia é o conceito que torna o mais-de-gozar apreensível pelo discurso, pois ele só se apreende como falta.

No discurso do mestre formulado por Lacan, o significante S1, que se articula ao S2, para representar um sujeito produz entropia. Há uma perda de gozo que introduzirá, pela repetição, a função do mais-de-gozar (LACAN, 1970/1992, p. 50)³⁶. Por se perder o objeto a nessa entropia, o saber absoluto é impossível, resultando daí somente a repetição que visa o gozo e não o progresso da história esperado por Hegel. No discurso do mestre o sujeito encontra-se ligado, com todas as ilusões que comporta, ao significante-mestre, ao passo que a sua inserção no gozo se deve ao saber (ibid., p. 97)³⁷. Assim, a imposição do significante mestre, que inaugura a cadeia significante, introduz também a falta, a entropia, que engendra a repetição.

No discurso histórico temos o significante-mestre – S1 – no lugar do trabalho. Aqui, o senhor que outrora dominou o escravo encontra-se vestindo uma saia justa o suficiente para marcar sua ausência de falo. Ou seja, o senhor que se atreve a responder ao desejo, ou a produzir um saber sobre o sintoma histórico, não encontrará nada além de sua própria impotência em satisfazer a insatisfação histórica. Vestindo essa saia justa, o senhor cai do trono com os fundilhos da castração de seu saber escancarados.

No discurso do analista, o objeto a, que outrora ocupou o lugar da produção do discurso do mestre e causava a repetição que visava o gozo é posto nu. Dessa posição de agente ele convoca o sujeito, no lugar do outro, a trabalhar. Aqui, o sujeito é convocado a responder à causa de sua entropia e de seu mal-estar diante do desejo. Esse é um dos motivos do discurso do analista ser o avesso do discurso do mestre, pois, aqui, o sujeito não está diante do desejo por desejo do mestre que lhe dará o reconhecimento, mas diante de seu próprio desejo por desejo – a pergunta não é mais sobre o desejo do mestre, mas o porquê de se desejar ser reconhecido pelo mestre. No final das contas, se em Hegel o desejo é a própria condição da consciência-de-si, o sujeito aqui tem pela

³⁵ Ibid., p. 52.

³⁶ Ibid., p. 50.

³⁷ Ibid., p. 97.

primeira vez a oportunidade de interrogar a sua própria condição humana colocando em xeque a própria consciência de si.

No discurso universitário quem trabalha, no alto à direita, é o *a*. O estudante ocupa esse lugar como *Astudado* porque, segundo Lacan (ibid., p. 110)³⁸, ele tem que produzir alguma coisa, como qualquer trabalhador. A formalização do saber do escravo, operado pela filosofia, faz com que tudo seja conta e faz com que se instaure no lugar do senhor uma articulação nova do saber, completamente redutível formalmente, e que surja, no lugar do escravo, não uma coisa que iria se inserir de modo algum na ordem desse saber, mas que é antes seu produto (ibid., p. 84)³⁹. Ou seja, diante do imperativo de um saber absoluto sobre si, o homem, criador, se funde e se perde com a criatura, objeto da ciência. Assim, o outro aqui é reduzido a uma contabilidade, a um “recurso humano”, como gostam de dizer por aí, carvão que alimenta a caldeira do “progresso” do romance entre capitalismo e ciência.

4.4 A produção

Seguindo a sequência, passemos agora para o lugar abaixo à direita, o lugar da produção. Segundo Karothy (1996, p. 248)⁴⁰, a produção é um dom, um efeito simbólico, uma resposta ao desejo sustentado pelo agente. Para compreender o que é a produção, podemos partir do sentido comum e religioso dado à palavra “dom”. É basicamente um presente de Deus que tem que ser devolvido. Deus, no caso, é o agente que chama o outro cristão a trabalhar em seu nome do jeito que puder. São muitas maneiras as de manifestar esse dom, mas, no caso da religião, por se encontrar no nível do discurso do mestre, é sempre da ordem do dízimo, ou seja, um pedágio a Deus pela graça da vida.

Estando o *a* no lugar da produção, segundo Lacan (1969 - 1970/1992, p. 83)⁴¹, o mais-de-gozar é o que o escravo tem que pagar o senhor porque ele é o único possuidor do saber, ou seja, dos meios de gozo. O senhor se apazigua com esse pequeno dízimo que o escravo não fica infeliz em doar-lhe. Assim, a

³⁸ Ibid., p. 110.

³⁹ Ibid., p. 84.

⁴⁰ KAROTHY, op. cit., 1996, p. 248.

⁴¹ LACAN, op. cit., 1969 – 1970/ 1992, p. 83.

perda de gozo do escravo para o senhor é o preço a ser pago e condição da sua capacidade de desejar ou, em outras palavras, é o preço pago pelo arrendamento do desejo do Outro para fazer dele seu.

No nível do discurso histérico temos o S2 no lugar da produção, ou seja, o que se produz é um saber. Segundo Lacan (ibid., p. 98)⁴², esse discurso tem o mérito de manter na instituição discursiva a pergunta sobre o que vem a ser a relação sexual, ou seja, de como um sujeito pode sustentá-la ou, melhor dizendo, não a sustentar. A resposta a essa pergunta é deixada a cargo do Outro, precisamente como lugar de saber recalcado, se apresentando como inteiramente estranha ao sujeito. Desse modo, o que se produz aí é uma resposta sempre falha do mestre castrado, incapaz de satisfazer a pergunta do sujeito sobre a diferença sexual.

Passado ao discurso do analista, o que o sujeito – colocado em trabalho pelo objeto causa do desejo como agente – produz é um significante-mestre. Produzir um significante-mestre, segundo Lacan (ibid., p. 187)⁴³, não significa produzir o mesmo que está em questão no discurso do mestre, mas um outro estilo de significante-mestre. Para compreender o que essa produção implica, recorrerei à última frase do seminário 11. Exatamente 6 anos antes da teoria dos discursos Lacan (1964/2008, p. 267)⁴⁴ dizia que o desejo do analista é de *“obter a diferença absoluta, aquela que intervém quando, confrontado com o significante primordial, o sujeito vem, pela primeira vez, à posição de se assujeitar a ele.”* O significante primordial é o significante-mestre que se encontra no nível da produção do discurso analítico. Contudo, antes de ser aí produção, ele foi agente do discurso do mestre, significante do desejo do Outro que o sujeito arrenda como seu próprio desejo.

Produzir um novo estilo de significante-mestre, ou assujeitar-se ao significante primordial, é finalmente tomar posse do desejo, esse campo até então arrendávamos com o pagamento do mais-de-gozar. Mas é necessário ir um pouco mais devagar aqui. Antes de se apossar do campo do desejo é necessário assujeitar-se ao significante primordial. Ou seja, render-se ao desejo como desejo do Outro, contra o qual lutávamos até então. É uma operação um

⁴² Ibid., p. 98.

⁴³ Ibid., p. 187.

⁴⁴ LACAN, op. cit., 1964/2008, p. 267.

pouco complicada e que soa até paradoxal. Primeiro há de se render ao desejo, reconhecê-lo como indestrutível - como Freud (1900/2018 p. 648)⁴⁵ já dizia – para depois fazê-lo seu. Tornar o desejo uma das minhas propriedades como sujeito pode até parecer um final feliz, como se o que se abrisse fosse a possibilidade de deter um novo tipo de propriedade privada além das fezes, desde que advertidos de que a essência dessa nova propriedade é a falta em si própria. Podemos até apaziguar nosso espírito e dormir com essa doce ilusão, mas sonharemos com a verdade: cremos que possuímos o desejo, mas é o desejo quem nos possui.

No final dessa noite restará apenas o desejo da diferença absoluta. Mas o que isso quer dizer? Compreendo que se trata do desejo que torne o significante-mestre um pouco obsoleto. Um desejo que já não tem que obedecer a ordens ou se rebelar contra o desejo do Outro, mas sim esse amor sem limites, ao qual se referiu Lacan na sequência da mesma citação que fiz acima, do final do Seminário 11. Lacan (1964/2008, p. 267)⁴⁶, que só pode viver fora dos limites da lei. Fora dos limites da lei e não contra a lei, pois o rebelde só é um obediente frente ao espelho – a mesma coisa, só que invertido.

E por último temos o \$, o sujeito, ocupando o lugar da produção no discurso universitário. Para compreender melhor o que vem a ser o sujeito como produção é necessário, primeiro, compreender a diferença entre a ciência como discurso histórico e a ciência como discurso universitário. Segundo Lacan (1970/1992, p. 188)⁴⁷, a interrogação histórica dirigida ao mestre introduz na história o sujeito como agente do discurso e isso resulta na ciência, pois produz um saber. Já no discurso universitário, por ser o avesso do discurso histórico e, portanto, não produzir nenhum saber, têm o saber como agente. Isso implica, segundo Karothy (1996, p. 205)⁴⁸, que aqui se trata de uma pretensão, não tanto de saber, mas sim de acreditar que o saber é todo. O que se produz aqui então é um sujeito, o *novo sujeito* universal do capitalismo do qual falei⁴⁹.

Nesse discurso o Outro, que no discurso do mestre detinha o saber, meio de produção de gozo, é despojado dele. Quem trabalha torna-se apenas uma

⁴⁵ FREUD, S. *A Interpretação dos Sonhos* (1900). v. 2. Porto Alegre: L&PM, 2008.

⁴⁶ LACAN, op. cit., 1964/2008, p. 267.

⁴⁷ LACAN, op. cit., 1992, p. 188.

⁴⁸ KAROTHY, op. cit., 1996, p. 205.

⁴⁹ Ver item 3.3.

unidade de valor a se registrar e contabilizar do que se acumula (LACAN, 1969 - 1970/1992, p. 84)⁵⁰, ou seja, capital humano.

Essa redução implica, segundo Lacan (ibid., p. 111)⁵¹, que o trabalhador, proletário ou estudante, constitua o sujeito da ciência com sua própria pele. Aqui a produção é de uma ordem do sacrifício integral e não do dízimo parcial, como no discurso do mestre. Assim, o que se produz é o descarte do desejo e do sintoma, do sujeito dividido, diante do imperativo de um saber que se pretende totalitário.

4.5 A verdade e o semblante

Enfim, chegamos finalmente na hora da verdade! Como havia dito⁵² quando introduzi os discursos de Lacan, para se compreender o lugar acima à esquerda como semblante era necessário partir dele como agente. O agente é, por assim dizer, o local de partida do discurso, onde se dá o primeiro sinal que engendra a maquinaria. A partir desse sinal de desejo do Outro com maiúscula, o outro trabalha e produz algo. Contudo, o agente não é autônomo e nem automático pois é sustentado pelo lugar da verdade. De acordo com Karothy (1996, p. 257)⁵³, esse lugar se designa, se deduz e está implicado no discurso na medida em que o semblante possibilita que ele encontre sua “expressão” exclusivamente na forma da verossimilhança.

Mas, se tratando da verdade, as coisas nunca são tão simples e lineares. Segundo Karothy (ibid., p. 259)⁵⁴, a verossimilhança do discurso só se produz diante da repressão da verdade do desejo, pois ela é uma função coextensiva ao discurso que se equipara à representação da opinião social comum e majoritária, imaginária e estagnada de sentido. Nesse sentido verossímil – que não tem objeto fora do discurso e nem é afetado pela conexão entre objeto e linguagem - a problemática do verdadeiro e do falso é elidida, pois ele simula preocupar-se com a verdade objetiva quando, na realidade, o que lhe preocupa é sua relação com um discurso cujo “aparentar-ser-uma-verdade-objetiva” é

⁵⁰ LACAN, op. cit., 1969 – 1970/1992, p. 84.

⁵¹ Ibid., p. 111.

⁵² Ver item 4.2.

⁵³ KAROTHY, op. cit., 1996, p. 257.

⁵⁴ Ibid., p. 259.

reconhecido, admitido e institucionalizado (Ibid., p. 258 – 259)⁵⁵. Desse modo, a verossimilhança não conhece nada mais do que o sentido que não necessita ser verdadeiro para ser autêntico.

Sendo então a verossimilhança uma produção diante da verdade do desejo, também podemos compreender que ela é um disfarce do saber inconsciente ou seja, a verdade de cada discurso, pois ela, a verdade, é o furo ao redor do qual se produz a organização das representações e por isso se articula como indizível e irrepresentável (ibid., p. 203)⁵⁶. Karothy (ibid., p. 199)⁵⁷ ainda nos lembra que Freud sustentou que a verdade se diz na falta de exatidão, no erro, nas formações do inconsciente e, por isso, não é o termo que qualifica aquilo que a palavra diz, mas designa o que dela é impossível: o campo do encontro, sempre faltoso, da representação com o real da coisa, lugar em que o discurso não é mais que um ponto de fratura, de representação faltante. Assim, o único modo dessa verdade ser tolerada, suportada e encontrar expressão em um discurso é através da transmutação em verossimilhança, operada pelo semblante.

Mas a relação entre a verdade e o semblante não é unilateral. Não é só a verdade que precisa do semblante para se expressar, mesmo que distorcida, mas o semblante precisa dela como força propulsora para ser agente e fazer o discurso funcionar. Se pensarmos em um discurso metaforicamente como um motor de combustão, a verdade seria a gasolina, enquanto o agente seria a câmara de combustão. É no lugar do agente que a verdade – gasolina – é transmutada em verossimilhança – energia -, mas só às custas da mistura com o que é de outra ordem, no caso da gasolina, o ar, no caso da verdade, o imaginário. Mas gasolina e ar, sozinhos, não pegam fogo. É necessário mais um esforço, que fica por conta das velas de ignição do agente: a linguagem. Assim, é a linguagem que possibilita essa transmutação da verdade em força propulsora do agente.

Agora, então, é possível retomar o ponto de partida dessa elaboração teórica, o agente, e compreendê-lo como semblante. Segundo Karothy (Ibid., p.

⁵⁵ Ibid., p. 258 – 259.

⁵⁶ Ibid., p. 203.

⁵⁷ Ibid., p. 199.

248)⁵⁸, o agente se define como o efeito de uma verdade que lhe é desconhecida. Ele opera como uma máscara, encobrindo o que reprime a verdade, ou seja, substitui a falta, representando tanto o recalque como o seu retorno, que na realidade são a mesma coisa, e indica o que o discurso dá a conhecer do que será verdadeiro (ibid., p. 256)⁵⁹. Assim, a verdade em um discurso tem valor através da eficácia simbólica do semblante e não do que ele supostamente oculta.

Sabendo então que a verdade é o que figura sob o agente como desejo recalcado, dando-lhe sua força, mas necessitando de sua forma de semblante para ganhar expressão; vamos à verdade do mestre. Segundo Lacan (1969 - 1970/1992, p. 82)⁶⁰, a verdade oculta do mestre não quer dizer que esse discurso se oculte, mas antes, que algo exige um desdobramento para ficar legível.

Como a verdade do senhor é oculta, Hegel já a havia articulado como entregue pelo trabalho do escravo. Contudo, o discurso de Hegel repousa na substituição do senhor pelo Estado, através de um longo caminho de cultura para chegar ao saber absoluto. Isso já havia sido criticado suficientemente por Marx (ibid., p. 82)⁶¹. O que Lacan põe em dúvida é que o trabalho produza um saber absoluto. Se o saber é meio de gozo, o trabalho, mesmo sendo feito por quem tem o saber, pode até engendrar a verdade, mas nunca o saber, pois a evitação do gozo absoluto no discurso do mestre faz objeção (ibid., p. 83)⁶². O que temos aqui é a própria impossibilidade estrutural, lei do discurso. Gozo absoluto ou saber absoluto têm quase o mesmo efeito no laço social – na relação entre agente e outro. Se pensarmos na dialética hegeliana, o gozo absoluto levaria à morte de um dos combatentes da luta por puro prestígio, não havendo dois termos, não haveria dialética e a história nem se iniciaria. Já o saber absoluto seria o saber que o escravo construiria no decorrer dessa história que o levaria ao triunfo e à libertação. Contudo, liberto e na posse do saber absoluto, o escravo seria como um gestor de recursos humanos num planeta de humanidade extinta. Em um breve exercício de imaginação, imaginemos que esse escravo está finalmente liberto e na posse do saber absoluto e resolve se fazer a seguinte

⁵⁸ Ibid., p. 248.

⁵⁹ Ibid., p. 256.

⁶⁰ LACAN, op. cit., 1969 – 1970/1992, p. 82.

⁶¹ Ibid., p. 82.

⁶² Ibid., p. 83.

pergunta: Por que saber? Se seu saber for absoluto, antes mesmo de dar a entonação de pergunta, seus lábios se cerrariam, pois o saber absoluto eclipsaria essa pergunta. Na posse de um saber absoluto, perguntas tornam-se desnecessárias e, sem elas, qualquer saber torna-se inútil. O que fazer com todo esse saber? O saber absoluto tornar-se-ia inútil na ausência de um senhor, pois o desejo é o desejo do Outro. Assim, somente saber ou gozo não fazem história. É necessário que a verdade do senhor, o \$ da falta e do desejo, engendre o laço social para que, aí sim, qualquer saber tenha algum mínimo valor.

No discurso histérico, as coisas se passam de outro modo, já que, o que era produção do mestre é a sua verdade. Segundo Lacan (*ibid.*, p. 98)⁶³, o lugar que figura sob o desejo é o da verdade, enquanto, sob o Outro, é aquele onde se produz a perda de gozo da qual extraímos a função do mais-de-gozar. A verdade do mais-de-gozar, sustentando o semblante do sujeito na posição de agente, engendra aqui um agente que se direciona a um mestre com uma pergunta, mas que já sabe a resposta de saída: não há produção de saber possível. Ou seja, a histérica – aqui no feminino para demarcar o gênero dos lábios vienenses que disseram essa verdade a Freud – pega o mestre de calças na mão, pois, quando demanda dele a produção de um saber, ele, supondo poder satisfazê-la, a responde. Contudo, a única coisa que se produz é desvelamento do gozo desse mestre, pois o saber é meio de gozo. Assim, o a ocupando o lugar da verdade é a verdade sobre o desejo: indestrutível e extraordinário ao saber.

Chegamos, então, no discurso do analista, onde o saber ocupa o lugar da verdade. Mas essa nova posição do saber na história da ciência não é sem relação com a verdadeira ciência, ou seja, o discurso histérico. Segundo Karothy (1996, p. 199)⁶⁴, desde suas origens, a psicanálise mantém uma dívida com a histeria porque Freud pôde escutar em suas primeiras pacientes um saber sempre produzido na queixa histérica: a insatisfação que indica que não há saber possível sobre o objeto da pulsão. Desse modo, para dar conta do que é pulsional, uma nova posição do saber se fez necessária: um saber que ocupa o lugar da verdade e, por isso, sustenta o semblante do objeto da pulsão.

⁶³ *Ibid.*, p. 98.

⁶⁴ KAROTHY, op. cit., 1996, p. 199.

Há coisas que precisam ser ditas de uma vez e, após ditas, repetidas mais devagar. Esse é o caso aqui. Por um momento vamos colocar nossa atenção somente sobre a verdade. Segundo Karothy (ibid., p. 199)⁶⁵, essa posição do saber no lugar da verdade indica que esta não se define em relação à exatidão nem à adequação às representações das coisas. Ou seja, o que é a verdade a ser evitada pelo saber universitário já está desvelada de saída aqui.

Mas é claro que não podemos compreender que esse desvelamento da verdade seja a contemplação do falo de Osíris do saber. Muito pelo contrário, significa contemplar a incompletude da verdade. Segundo Karothy (ibid., p. 314)⁶⁶, a psicanálise mostra que o saber é aquilo que resta da verdade para que esta seja não-toda. Ou seja, tanto o saber como a verdade estão marcados por um hiato: para o saber não é possível alcançar a verdade e essa, por sua vez, não pode ser sabida pelo saber. (ibid., p. 314)⁶⁷

Mas então, já que existe esse hiato, como é possível o saber ocupar o lugar da verdade? Graças a descoberta do inconsciente por Freud isso é possível. Segundo Lacan (1969 - 1970/1992, p. 65)⁶⁸, dizer a verdade como inseparável dos efeitos de linguagem tomados como tais é incluir aí o inconsciente. O saber falando por conta própria, sem o sujeito do discurso saber como sujeito que o sustenta, é o inconsciente (ibid., p. 73)⁶⁹. É dessa posição que a verdade fala. Porém, aí, a verdade não fala desde um sujeito suposto de onde aquela já existia revelada, como no caso da religião, nem desde um artífice, que põe em ato pela via do ritual um saber da verdade como causa, como no caso da magia. Para a psicanálise a verdade não fala para revelar o sentido através do significante mestre, mas para fazer presente o hiato que faz do saber impossível de totalizar. (KAROTHY, 1996, p. 205)⁷⁰

O saber no lugar da verdade diz a mácula e a dádiva da própria estrutura. Ele é furado e, segundo Karothy (ibid., p. 200)⁷¹, estrutura-se tóricamente em torno de um furo central. O núcleo do saber é o horror ao saber, pois, como disse

⁶⁵ Ibid., p. 199.

⁶⁶ Ibid., p. 314.

⁶⁷ Ibid., p. 314.

⁶⁸ LACAN, op. cit., 1969 – 1970/1992, p. 65.

⁶⁹ Ibid., p. 73.

⁷⁰ KAROTHY, op. cit., 1996, p. 205.

⁷¹ Ibid., p. 200.

Lacan (apud. KAROTHY, 1996, p. 203.)⁷² no seminário 21, é o horror que preside o saber e não o desejo. O saber é uma invenção que “busca” limitar o horror ao gozo suposto do Outro. Por isso não há metalinguagem capaz de afirmar a verdade.

Chegamos enfim à nossa última parada antes que a revolução se complete e o mestre volte para seu lugar. Estamos na verdade do discurso universitário: o significante-mestre. Segundo Lacan (1969 - 1970/1992, p. 42)⁷³, a imposição desse discurso dá um alcance ao saber totalmente contrário à verdade, na medida em que promove uma distorção, de alguma forma obrigatória, em uma tradução do saber para esse discurso. A operação raiz aqui é a absolutização do Eu transcendental e ilusório. Esse Eu é aquele que qualquer pessoa que, de uma certa maneira enunciou um saber, contém como verdade o S1, o Eu do mestre (ibid., p. 65)⁷⁴. Esse S1 em posição de verdade constitui-se como puro imperativo do Eu idêntico a si mesmo. Mas o que isso quer dizer? Bom, isso quer dizer que o saber do discurso universitário quer dizer toda a verdade sobre o sujeito. Quer saber tudo sobre todos. Contudo, como é impossível dizer a verdade de forma totalitária, esse saber não insiste na verdade, mas a substitui pelo imperativo da pasteurização das massas. Ou seja, já que a verdade é xucra e não se amansa totalmente, é mais fácil tentar domar alguma coisa mais dócil, no caso do discurso universitário, o sujeito tomando como objeto do saber.

O discurso universitário então, ao invés de se haver com a verdade, acovarda-se e, como um valentão, prefere direcionar seu imperativo ao seu objeto, o outro, para que ele se adeque ao saber que existe previamente. O imperativo é esse: “sacrifique o que lhe é do desejo para que se adeque ao meu saber”. Segundo Lacan (ibid., p. 65)⁷⁵, é precisamente do Eu idêntico a si mesmo que se constitui o S1 de puro imperativo. O lugar da verdade do discurso universitário é o mito do Eu Ideal, do Eu que domina, do Eu pelo qual alguma coisa é pelo menos idêntica a si mesma, ou seja, o enunciador é idêntico ao saber que enuncia. (ibid., p. 65)⁷⁶

⁷² Ibid., p. 203.

⁷³ LACAN, op. cit., 1969 – 1970/1992, p. 42.

⁷⁴ Ibid., p. 65.

⁷⁵ Ibid., p. 65.

⁷⁶ Ibid., p. 65.

O saber, como semblante e agente, torna-se o lugar dominante do discurso universitário, na medida em que surge no lugar da ordem e do mandamento, nesse lugar primeiramente ocupado pelo mestre. Pelo fato do signo do mestre ocupar o lugar de sua verdade, toda pergunta sobre ela é esmagada e silenciada (ibid., p. 109)⁷⁷. Se há algo próximo do saber absoluto do escravo hegeliano, é isso. É um saber que se sustenta como absoluto pela tirania pois, já que qualquer pergunta sobre a verdade o deixaria de calças nas mãos, o que ele opera é o silenciamento de toda e qualquer pergunta sobre a verdade de forma absoluta e totalitária. Na verdade, já que estamos falando dela, o que domina no discurso universitário é mais uma censura absoluta do que um saber absoluto.

⁷⁷ Ibid., p. 109.

5 LATIFÚNDIO SEM DIVISAS: DE MARTE AO JACAREZINHO

5.1 Catequizando marcianos

Os homens mais ricos do mundo estão em uma corrida tecnológica para desenvolver, da forma mais segura e eficiente possível, meios de levá-los a lugares antes nunca visitados. Esses homens partem desde uma terra dizimada por uma doença e com uma economia estagnada, onde não há mais nada por fazer, pois as riquezas estão acumuladas ao máximo. Mas é claro, o motivo não é o nobre espírito aventureiro e visionário, mas antes, a ânsia pelas riquezas do desconhecido. Estou falando da corrida para as Índias, certo? Poderia, mas não estou. Falo sobre a corrida espacial entre Jeff Bezos e Elon Musk que está acontecendo neste exato momento. Até o que ainda nem foi descoberto já está privatizado.

Podemos nos entregar a devaneios distópicos e conspiratórios e nos perguntarmos: a colonização de Marte é um novo capítulo da humanidade ou uma segunda edição da descoberta do Novo Mundo? Quando Bezos ou Musk chegarem a Marte, o que lhes dará o direito de se apossar de suas riquezas minerais? Só porque chegaram primeiro lá isso lhes dá o direito? E se os marcianos, ao contrário do que imaginamos, não forem uma *raça* – prestemos atenção nessa palavra – superdesenvolvida, com tecnologias incompreensíveis à mente humana e com armas de raio laser capaz de nos desintegrar, mas antes, com tecnologias rudimentares em comparação às nossas? Que lugar ocuparia uma nova *raça* extraterrestre na realidade capitalista?

Perguntas bastante interessantes que poderiam fomentar o mais novo *best-seller* de ficção científica ou, no caso mais absurdamente otimista, provocar a discussão sobre a transformação dos Direitos Humanos em Direitos Espaciais. Mas, mais útil do que dar respostas a essas perguntas, seria observar a maneira como elas são formuladas.

Seriam os alienígenas uma espécie ou *raça*? Isso dependeria da sua capacidade em serem catequizados. Nesse ponto, já temos uma igreja visionária, a *Universal* do Reino de Deus, que não se contentou só com o dízimo dos terráqueos, mas mira no universo inteiro. É claro que o sentido de catequizar, aqui, não se reduz à capacidade dos alienígenas de doarem 10% de seu lucro

bruto aos seus pastores-chefes ou de subirem o Monte Olimpo¹ para orar, mas antes, diz a respeito da capacidade de serem incluídos no sistema de produção capitalista. Essa capacidade é chamada de “inteligência”.

Vida inteligente fora da terra seria essa vida capaz de se submeter aos desígnios do espírito do capitalismo, de ocupar o lugar que os representantes intergalácticos da humanidade lhes atribuírem. Se, em algum momento, os marcianos se recusassem a ocupar o seu lugar no sistema-mundo capitalista, seu *status* de inteligentes seria revogado e se tornariam selvagens inimigos da ordem pública. Assim, o que aqui chamarei de “humanização” diz respeito ao processo de submissão dos sujeitos – audaciosamente supondo que exista sujeito marciano – à realidade capitalista; e “inteligência” diz respeito à docilidade requerida no processo de humanização.

O que proponho chamar aqui por inteligência e humanização – observe-se que aqui elas perdem as aspas – não diz respeito à criação de dois novos conceitos, mas antes, à ideologia que os sustenta.

Quando a existência de vida alienígena se revelar à humanidade é provável que uma nova crise se imponha à ciência, assim como as produzidas por Copérnico, Darwin e Freud. Como se já não fosse suficiente termos descoberto que não somos o centro do Universo, nem a imagem e semelhança de Deus e tampouco senhores do nosso próprio pensar; nos seria negado também o prestígio de únicos sobreviventes dessas três desgraças.

5.2 Fanon, Lacan e as Ciências Humanas: “só se *for a dois*”

Aquém do recurso absurdo e caricato à suposição da existência de marcianos, o que se decanta é a fragilidade das ciências humanas em relação às suas vizinhas, pois elas são passíveis de sofrer as consequências de novas descobertas das outras ciências – como foi com a astronomia, com a biologia e com a psicanálise.

Um pouco abaixo do firmamento no qual cintilam as estrelas, há um buraco negro onde o homem se dobra sobre si mesmo e se faz objeto de sua ciência. Quem é esse homem? No final das contas, voltar-se para as estrelas e

¹ Pico mais alto de Marte e do Sistema Solar.

calcular a massa de um buraco negro não metafórico é menos preguiça de engodos do que responder a essa pergunta.

Lacan (1966/1998, p. 873)² nos diz que não existem ciências humanas porque o homem da ciência não existe, somente o seu sujeito. Esse sujeito, por sua vez, não é passível de ser apreendido por nenhuma formalização. Porém, essa impossibilidade de apreensão do sujeito pelas ciências humanas não deve ser compreendida em uma perspectiva romântica, de que as possibilidades subjetivas são infinitas e que cada um é um universo. Pelo contrário, se considerarmos o processo primário que rege o inconsciente, ou seja, os efeitos de metáfora e metonímia, o sujeito é um mero efeito significativo (LACAN, 1960/1998, p. 813 - 14)³. Isso quer dizer que há uma barreira estrutural que impede o saber de dar conta do que é o ser do humano. Em outras palavras, por não haver metalinguagem, o que Lacan (ibid., p. 833)⁴ denomina como o Significante da Falta no Outro - $S(\mathcal{A})$ – o homem da ciência encontra-se impedido de falar sobre si mesmo.

Ainda pode-se tentar encarnar esse sujeito, mas, segundo Lacan (1966/1998, p. 873)⁵, isso só conduz à errância, pois, se buscarmos a raiz do que é humano, seremos conduzidos às crianças ou aos selvagens onde supostamente o que é mais puro do humano seria encontrado. Porém, aqui falseia-se tudo do processo primário porque o primário não é primitivo, assim como o secundário não é civilizado, como a canção Freud Flinstone⁶ faz ao condensar o homem primitivo e o moderno em um só nome.

Essa imprecisão e essa falta de objetividade, à qual somos forçados ao tentar falar do sujeito, não é nem um pouco bem-vinda na modernidade burguesa⁷. É para colocar ordem nessa zona que a psicologia ganha o título de ciência. Ou seja, os jalecos azuis que os estudantes de psicologia ostentam orgulhosamente pelos corredores das universidades não passam de fardas. É esse o sentido que Lacan (1966/1998, p. 874)⁸ dá ao artigo de Canguilhem

² LACAN, J. A ciência e a verdade (1966). In: __. *Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

³ LACAN, J. Subversão do sujeito e a dialética do desejo no inconsciente freudiano (1960). In: __. *Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

⁴ Ibid., p. 833.

⁵ LACAN, op. cit., 1966/1998, p. 873.

⁶ HUMBERTO GESSINGER. Freud Flinstone. *Humberto Gessinger Trio*. Rio de Janeiro: BMG, 1996.

⁷ Ver item 1.3.

⁸ LACAN, op. cit., 1966/1998, p. 874.

quando nos diz que a psicologia escorrega de tobogã do Panteão à delegacia. Ou seja, abandona o esforço científico dos grandes homens do Panteão – a ciência como discurso histórico – para se prestar à tecnocracia de produzir respostas – o discurso universitário⁹.

Alguns anos antes de Lacan, Fanon também construiu uma crítica às ciências humanas. Segundo ele (FANON, 1952/2020 p. 37)¹⁰, existe um drama naquilo que se convencionou chamar de ciências humanas e questiona: deve-se postular uma realidade humana padrão e descrever suas modalidades psíquicas, considerando apenas suas imperfeições, ou será que não se deveria buscar incansavelmente uma compreensão concreta sempre nova do homem?

Esses dois caminhos propostos por Fanon são radicalmente distintos do ponto de vista epistemológico: o primeiro conduz à delegacia e o segundo ao Panteão. A busca incansável por uma compreensão concreta sempre nova do homem não pode ser trilhada pela metafísica que toma como objeto da ciência a mente ou o psiquismo nem pelo mimetismo experimental de uma “physis” mal ajambrada que toma como objeto da ciência o comportamento observável. As duas facetas do obscurantismo – a metafísica e a comportamental - não têm nada em que se agarrar além do que é postulado como padrão para a realidade. Nesse ponto, tecer críticas seria como chutar um cachorro morto. Que realidade padrão é essa? Dos europeus? Da classe média? Dos brancos? O problema é que esse cachorro foi criado em laboratório, combinando o DNA de Cérbero com o da Hidra de Lerna.

Mas então o que é padrão aos selvagens, às crianças, ao homem moderno, *aos gurus da Índia; aos judeus da Palestina; aos brancos da África do Sul; aos pernambucanos; aos cubanos de Miami; e aos americanos russos?* O que é “padrão” é que, *amar de verdade; só se for a dois* (CAZUZA, 1987)¹¹. São belas as palavras do poeta, mas vamos com calma aqui, pois estamos falando de amor, mas não somente dele. Estamos falando de uma compreensão concreta do homem, tão concreta quanto o mármore do Panteão: o significante.

⁹ Ver capítulo 4.

¹⁰ FANON, F. *Pele negra, máscaras brancas* (1952). São Paulo: Ubu Editora, 2020.

¹¹ CAZUZA. *Só se for a dois. Só se for a dois*. Rio de Janeiro: Phillips, 1987.

Do mesmo modo que *uma andorinha voando sozinha não faz verão* (TRIO PARADA DURA, 1985)¹², um significante sozinho também não faz nada, pois os *jogos e os dados inventaram a humanidade* (CAZUZA, 1987)¹³. Quando Lacan (1966/1998 p. 874)¹⁴ diz que da “teoria dos jogos se tira proveito do caráter inteiramente calculável de um sujeito estritamente reduzido à fórmula de uma matriz de combinação significantes”, compreendo que aí se trata da lógica mais básica que sustenta tudo que há de humano. O primeiro dado lançado, independentemente do valor que dê, só ganha valor *a posteriori*, após o segundo dado ser lançado. Essa é a lógica do sujeito que, sendo o que é representado por um significante para outro significante, ficará em suspenso aguardando o segundo significante que o significará retroativamente.

O que a metafísica da realidade humana padrão, criticada por Fanon (1952/2020, p. 37)¹⁵, faz é impor um valor aproximado ao primeiro dado e que os jogadores sacrifiquem seus sujeitos para fazerem as contas baterem. Esse é propriamente o discurso universitário, onde o significante mestre – S1 – ocupa o lugar da verdade de saída, não tendo dependência alguma com o que irá acontecer com o saber – S2 – pelo contrário, é o saber que se torna escravo da verossimilhança com a verdade¹⁶.

5.3 O filósofo foi demitido

Seguindo a crítica de Lacan e de Fanon às ciências humanas, podemos formular finalmente que, se tratando de psicologia, a inteligência será inteligência policial. Mas o que eu pretendo ao formular isso não é simplesmente afirmar que nós, pequenos burgueses *astudados*, estamos vivendo sob a opressão ditatorial da inteligência, mas antes, que há certos lugares na cidade nos quais o saber científico adentra predominantemente como inteligência policial, literalmente. Aqui, posso citar novamente as palavras de Marx (1867/2017, p. 829)¹⁷: “Em

¹² TRIO PARADA DURA. *As andorinhas. Perdão Senhor*. São Bernardo do Campo – SP: Discos Copacabana, 1985.

¹³ CAZUZA, op. cit., 1987.

¹⁴ LACAN, op. cit., 1966/1998, p. 874.

¹⁵ FANON, op. cit., 1952/2020, p. 37.

¹⁶ Ver item 4.1.

¹⁷ MARX, K. *O Capital: crítica da economia política* (1867). Livro I. 2. ed. São Paulo: Boitempo, 2017.

geral, a escravidão disfarçada dos assalariados da Europa necessitava, como pedestal, da escravidão sans phrase do Novo Mundo”.

Vamos com calma aqui. Marx estabelece uma diferença entre a escravidão que se desenrola no centro e na periferia do capitalismo e estabelece uma dependência da primeira para com a segunda. Como já vimos¹⁸, a escravidão era um termo fundamental na dita “filosofia crítica” do iluminismo, porém, lá, essa escravidão referia-se à escravidão do burguês em relação à aristocracia e ao clero, sem deixar-se cair em contradição com a escravidão literal da expansão colonial. Essa escravidão metafórica funcionava como o Universal abstrato de Hegel, sem determinações históricas concretas. Assim, desde a dialética hegeliana do Senhor e do Escravo, a escravidão é indispensável para compreender a política.

Sans Phrase é uma expressão da língua francesa ligada ao teatro que, em tradução livre, é “sem frase”. Segundo Secco (2011)¹⁹, Marx, ao usar essa expressão, refere-se ao plano de fundo da cena, à caricatura, à tragédia, à comédia parlamentar, à farsa e até ao bufão (ibid.)²⁰. Ou seja, o que é sem frase aqui é a escravidão concreta do Novo Mundo, irrepresentável para o cidadão burguês europeu por haver-se tornado natural e invisível²¹, mas que está nos bastidores da cena oficial capitalista da fraseologia parlamentar e da ficção dos direitos humanos. Assim, na periferia capitalista, a política esteve aquém da frase pois, no Novo Mundo, a burguesia não disfarçava nada, simplesmente matava, torturava e rasgava periodicamente sua própria Constituição (SECCO, 2011)²².

O que me interessa aqui não é uma crítica à condição abstrata dos Direitos Humanos, mas, antes, o modo como a ciência entra nessa novela. Sabemos que a filosofia teve um lugar importante na infância da modernidade burguesa. Com a ascensão da burguesia o mundo muda concretamente, estabelece-se a diferenciação entre público e privado, erguem-se novos Estados etc., mas o mais importante é que a relação com o Outro se transforma. Nesse cenário, em que pensar o Homem era tão crucial quanto criar navios maiores e

¹⁸ Ver item 2.4.

¹⁹ SECCO, L. Política Sans Phrase. *Blog da Boitempo*, 2011. Disponível em: <https://blogdaboitempo.com.br/2011/05/27/politica-sans-phrase/>. Acesso em: 14 de out. 2021.

²⁰ Ibid.

²¹ Ver item 2.4.

²² SECCO, op. cit., 2011.

mais rápidos, o filósofo ganha importância como aquele que forjará uma certa realidade consistente apesar das contradições concretas. Ele é um artífice que transforma a matéria bruta das contradições concretas em ideias.

Mas se acompanharmos a história, fica evidente que o filósofo perde seu emprego, assim como um trabalhador braçal torna-se dispensável em uma linha de produção automatizada²³. Não que a filosofia não seja mais consumida, mas ela parece ter sido transformada em uma cerveja artesanal, dispensável para a vida concreta e consumida por deleite de um nicho *hipster*. Sabemos que esse não é o lugar de direito da filosofia, mas com o nascimento da psicologia no final do século XIX - coincidentemente paralela ao nascimento do taylorismo – seus direitos trabalhistas parecem terem sido violados²⁴. Mas é importante também não deixar de dizer que a filosofia não é nenhuma santa inocente e injustiçada, pois é ela quem funda essa relação com o saber ao transformar o saber do escravo em saber do mestre²⁵. A psicologia, com seus préstimos à tecnocracia - como apontado por Lacan (1966/1998, p. 874)²⁶ - é, assim como a linha de montagem taylorista, uma forma mais eficiente, rápida e barata de produzir concepções sobre o Homem da maneira mais uniforme possível. A psicologia escorrega então no tobogã direto para o colo do delegado, postulando uma realidade humana padronizada e descrevendo suas modalidades psíquicas, considerando apenas suas imperfeições, como já advertia Fanon (1952/2020, p. 37)²⁷; mas poderíamos facilmente acrescentar que os humanos que fogem do padrão de fábrica são descartados como produtos defeituosos.

5.4 Universo, Universal e Universidade

²³ Aqui, uma pequena história pessoal talvez ajude a ilustrar o que se passa: aos meus 16 anos, quando estava me preparando para fazer vestibular, minha mãe, ao saber de meu interesse por filosofia me disse: “*meu filho, faça uma faculdade que tenha cara de emprego*”. Ou seja, poderia dizer que devo essa articulação à minha mãe que, alguns anos atrás, falava que o lugar do saber no capitalismo é escravo da tecnocracia, não há lugar, não há emprego para um saber de outra ordem. Posso ter até obedecido minha mãe e ter cursado psicologia, mas me recuso a obedecer ao delegado da chefatura de polícia.

²⁴ Inclusive aqui podemos até fazer uma piadinha e dizer que a figura do filósofo foi vanguardista, pois teve seus direitos trabalhistas violados alguns anos antes desses serem inventados, pois o primeiro exemplo desses direitos data da Revolução Mexicana em 1917.

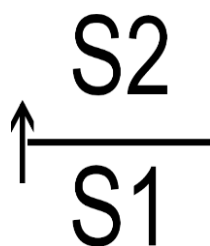
²⁵ Ver capítulo 4.

²⁶ LACAN, op. cit., 1966/1998, p. 874.

²⁷ FANON, op. cit., 1952/2020, p. 37.

Enfim, chegamos ao Discurso Universitário, mas não de qualquer modo e sem um porquê. Ao contrário do que sugere, o Discurso Universitário não é uma exclusividade da universidade. Universidade remonta ao termo *universitas* do latim, onde *unus* remete a uma única unidade; e *versus* diz respeito ao verbo *vertere*, que significa a ação de virar ou mudar. A palavra universo, com a mesma origem etimológica, nos ajuda a compreender melhor o sentido: uma única unidade que contempla um conjunto de objetos – no caso os corpos celestes – que mudam de lugar. Desse modo, universo e universidade podem ser compreendidas como palavras que soldam uma unidade entre várias coisas diferentes e em movimento constante. Ou seja, o *versus* que se apresenta como inapreensível e caótico é subordinado ao *unus* da criação humana.

Numa passagem rápida, à qual retornarei por necessidade, pode-se dizer que o Discurso Universitário é o discurso que persegue a unidade. Mas nem essa unidade tem um efeito unívoco. Por um lado, ela junta elementos diferentes, como no caso do Universo, que é a soma de espaço, tempo e matéria; mas por outro ela divide, na busca do elemento básico, a partícula de Deus, o santo Graal, o elo perdido etc. Enquanto a primeira soma, a segunda subtrai para chegar à redução mais pura de tudo o que existe. Porém há uma interdependência desses efeitos porque para poder fazer um grupo de saberes é preciso, primeiro, supor uma origem onde eles eram indiferenciados. Podemos localizar essa relação do lado esquerdo do Discurso Universitário proposto por Lacan:



Podemos localizar a origem irreduzível de tudo embaixo, ocupando o lugar da verdade; e acima o saber que busca incansavelmente dar consistência a essa verdade. Apesar desse modo de condução do saber ser útil para supor que toda a humanidade veio de um peixe que resolveu andar em terra firme, ou antes do bóson de Higgs; as coisas se complicam nas ciências humanas.

É nesse ponto que podemos localizar a já citada crítica de Fanon (ibid., p. 37)²⁸ às ciências humanas. No nível da verdade teríamos a realidade humana padrão – S1 - e no nível do agente a descrição de suas modalidades psíquicas – S2. Ou seja, o que se passa no saber é uma consequência do imperativo de uma suposta realidade padrão. Contudo, o significante-mestre ocupando o lugar da verdade parece contrariar a própria lógica da cadeia significante pois, como vimos²⁹, um significante isolado não tem valor algum, mesmo sendo o primeiro, porque só é articulável retroativamente em cadeia com outro significante. Em outras palavras, ir às profundezas em busca do primeiro significante só conduz ao vazio, como na metáfora freudiana da cebola.

Uma realidade padrão é uma realidade comum a todos os humanos. Supõe-se que todos compartilham da mesma realidade. Se lermos com mais calma a última frase, iremos perceber que é ela que sustenta a ideia de meritocracia. Mas é claro que isso não é uma mera coincidência. Essa realidade humana padrão que Fanon critica é facilmente localizável no ideal capitalista do indivíduo liberal e consciente de si, capaz de fazer suas escolhas dentro da gama de possibilidades que o mercado oferece. Quando falo de possibilidades oferecidas pelo mercado, isso vai muito além da escolha entre comprar o xampu x ou y, mas das escolhas de possibilidades subjetivas dentro da realidade capitalista. Em outras palavras – as piores possíveis -, o indivíduo é as escolhas que fez.

Mas, para o bem e para o mal a realidade não é unívoca e linear. Quando um saber sobre o homem, partindo da suposição de uma realidade humana padrão, volta-se para o mundo real, depara-se com seu objeto e uma crise se produz. Mas essa crise se produz não simplesmente porque o homem da ciência não cabe na descrição da realidade, mas antes porque esse homem é uma solução que opera uma resposta do outro do discurso – no caso do Universitário o a – ao saber como agente. O saber como agente dirige-se para o mundo e lá não espera encontrar sujeito algum, mas esse, ao contrário do homem da ciência, existe, queira ou não o saber. O Saber então, regido pelo imperativo da realidade humana padrão – que ocupa o lugar da verdade – opera um sacrifício de amputação do sujeito para dar consistência ao homem da ciência, objeto de

²⁸ Ibid., p. 37.

²⁹ Ver item 5.2.

seu saber. Assim, por esse sacrifício no altar do saber, o homem da ciência torna-se à realidade padrão que fez de si mesmo.

Podemos então localizar tanto a crítica de Fanon (1952/2020, p. 37.)³⁰ quanto a de Lacan (1966/1998, p. 874)³¹ às ciências humanas no discurso universitário:



5.5 Inteligência policial e escravidão

Após esse longo caminho espero já ter conseguido despertar alguma inquietação com algumas perguntas: “*Você afirma que a inteligência é inteligência policial só por causa da piada lacaniana sobre Canguilhem?*”; “*O que tudo isso tem a ver com racismo?*”; ou que os espíritos mais espertos já estejam me dirigindo uma crítica: “*Que belo autor branco você é. De todo um livro do Fanon sobre racismo você dá atenção a somente um parágrafo que nada fala sobre racismo!*” Desculpem-me pela demora, mas não encontrei outro modo de chegar até aqui.

Confesso que quando escrevia sobre a inteligência policial sofri a tentação de afirmar que toda a inteligência da psicologia é policial. Mas não fiz isso porque previa alguns problemas dessa absolutização. Tentei reduzir ao máximo o anseio demasiadamente crítico e disse que: há lugares na cidade, nos quais o saber entra predominantemente como inteligência policial. Esse rodeio diante da afirmação não serve somente para salvar meu couro de possíveis críticas, mas também para localizar geograficamente minha crítica.

Se recordarmos a já citada frase de Marx (1867/2017, p. 829)³² - “*Em geral, a escravidão disfarçada dos assalariados da Europa necessitava, como*

³⁰ FANON, op. cit., 1952/2020, p. 37.

³¹ LACAN, op. cit., 1966/1998, p. 874

³² MARX, op. cit., 1867/2017, p. 829.

pedestal, da escravidão sans phrase do Novo Mundo” – podemos perceber uma cisão entre duas realidades em relação à escravidão: uma na qual ela é metafórica e atenuada pela cena política e uma outra na qual ela é real. Se já sabemos que o termo “escravidão” foi importante para a filosofia iluminista tanto quanto o termo “inteligência” para a psicologia contemporânea, cabe-nos perguntar: em geral, a inteligência psicológica da universidade necessita, como pedestal, da inteligência *sans phrase* do...?

Ainda não completei a pergunta, mas em breve ela se completará por si só. Lacan (1969 - 1970/1992, p. 182)³³ ao se referir aos estudantes de maio de 68 disse que *as pessoas são capazes de “pensar, num certo nível do status universitário, que os pobrezinhos, os queridinhos, aqueles que neste momento estão apenas entrando na era industrial, na grande era da labuta, da exploração até a morte, vão pegá-los com a revelação da verdade”*. Isso quer dizer que o universitário é um retardado que só na metade do século XX sentiu um gostinho da realidade capitalista. Que a universidade ainda seja elitista e, de certo modo, alienada da realidade é um fato, porém, o mais interessante aqui é notar que o discurso universitário não desfila nu pelos corredores dessa universidade que me abriga, mas antes, não muito distante daqui, na periferia da cidade, tal como a escravidão desfilava nua e crua na periferia do capitalismo mercantil.

5.6 Operação *Exceptis*: discurso universitário com palavras santas

Se antes havia duas versões da escravidão, uma para a Europa e outra para as colônias, agora existem duas inteligências, uma para a universidade e outra para a periferia. Mas é claro que, assim como a escravidão, elas se distinguem somente pela roupagem política que veste cada uma pois, ambas fluem no imperativo do S1.

No dia 6 de maio de 2021, às 6 horas da manhã, a polícia civil do Rio de Janeiro deflagrou a Operação *Exceptis*. Esse termo proveniente do latim significa exceção. Apesar de podermos encontrar várias maneiras de tratar esse termo latino no contexto da operação – dizendo que foi realmente uma exceção temporária dos Direitos Humanos etc. -, gostaria de tratar pela ironia. Pois o que

³³ LACAN, J. *O Seminário, livro 17: o avesso da psicanálise* (1969 – 1970). Rio de Janeiro: Zahar, 1992.

sustenta o discurso dessa operação não é a exceção, mas pelo contrário, a realidade humana padrão postulada pelo capitalismo e, não menos importante, o que aconteceu nessa operação não é nenhuma exceção, mas antes, o padrão de uma suposta guerra às drogas.

Operação *Exceptis* é o nome científico – tal como *Felis silvestris catus* é o nome do gato doméstico – da chacina do Jacarezinho. O nome, dado na língua santa, é uma roupagem política que atenua a realidade da ação mais letal da polícia na história do Rio de Janeiro. Mas é claro que a própria Polícia Civil pensou muito bem no nome que seria dado. Essa operação é gestada em um cenário no qual o discurso do desgaste institucional entre o Poder Executivo e Judiciário estava na moda. Já havia algum tempo que o Presidente Jair Bolsonaro e seus aliados faziam ataques ao Supremo Tribunal Federal. Em junho de 2020 o STF havia estipulado, pela Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental (ADPF) 635, que durante a pandemia operações policiais não urgentes em favelas sejam suspensas ou previamente comunicadas ao órgão, exceto em casos absolutamente *excepcionais*. Essa ADPF visa reduzir a altíssima letalidade policial nas favelas do Rio de Janeiro e instituir mecanismos eficazes no exercício do controle externo da atividade policial (OLLIVEIRA, 2021)³⁴. No mesmo dia da chacina, 6 de maio de 2021, quando 200 policiais invadiam o Jacarezinho, o Rio de Janeiro batia um novo recorde de infectados pelo Covid-19 (TEODORO, 2021)³⁵.

Após a chacina, em uma coletiva de imprensa³⁶, a Polícia Civil relatou que a operação *Exceptis* foi fruto de um trabalho de inteligência contra o aliciamento de menores pelo tráfico que expediu 21 mandados de prisão para investigados. Nessa mesma coletiva, o delegado Rodrigo Oliveira disse que o “ativismo judicial”, que perpassa uma série de entidades e grupos ideológicos vai contra o que a Polícia Civil pensa e atrapalha suas ações. Questionado por jornalistas se ele se referia ao STF, o delegado disse que não nomearia quem estava

³⁴ OLLIVEIRA, C. Chacina do Jacarezinho desafia STF e traz à tona as perguntas de sempre. *El País*, 2021. Disponível em: <https://brasil.elpais.com/brasil/2021-05-06/chacina-do-jacarezinho-desafia-decisao-do-stf-e-deixa-perguntas-conhecidas.html>. Acesso em: 15 out. 2021.

³⁵ TEODORO, P. Chacina do Jacarezinho: Rio bate recorde de casos de Covid-19 no dia da operação ilegal da polícia. *Fórum*, 2021. Disponível em: <https://revistaforum.com.br/brasil/chacina-do-jacarezinho-rio-bate-recorde-de-casos-de-covid-19-no-dia-da-operacao-ilegal-da-policia/>. Acesso em: 15 out. 2021.

³⁶ Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=UzA5sEQbxQ>. Acesso em: 15 out. 2021.

acusando, mas, um relatório de inteligência obtido pela imprensa (BETIM, 2021)³⁷ afirma, sem provas, que a decisão do STF de restringir as operações fortaleceu o tráfico de drogas durante a pandemia. Além disso, nessa mesma coletiva de imprensa e na audiência pública da Comissão de Segurança Pública³⁸, os representantes da Polícia Civil envolvidos na chacina disseram que a restrição do STF às operações possibilitou que o tráfico de drogas se fortalecesse estrategicamente com a construção de *bunkers* e que isso foi responsável pelo grande número de mortos, pois os membros do tráfico não estavam atirando para fugir, mas para resistir.

Apesar da estratégia discursiva da Polícia Civil de amenizar a chacina com uma roupagem protocolar, o produto foi: 28 civis mortos, 1 policial morto, 1 morador do Jacarezinho ferido com um tiro no pé e mais 2 passageiros do metrô atingidos por balas perdidas. Dos 28 civis mortos, ao menos 13 não eram investigados; dos 21 previamente suspeitos, 3 foram mortos e 3 foram presos (OLLIVEIRA; BETIM, 2021)³⁹. Mas é claro que existe muito mais do que os números passíveis de contabilidade dos relatórios oficiais. Rubert Colville, o porta-voz dos Direitos Humanos na ONU, afirmou o uso excessivo e desnecessário da força pela polícia e chamou a atenção para o fato dos locais das mortes não terem sido preservados. Em algumas imagens divulgadas pela imprensa, é possível ver policiais civis carregando corpos (ibid.)⁴⁰. Segundo o *Le Monde* (2021)⁴¹, no Jacarezinho, nenhum protocolo foi adotado com o objetivo de preservação dos locais onde as mortes ocorreram, colocando em contraste o que a Polícia Civil disse na coletiva de imprensa e na audiência pública já citadas, afirmando que todos os protocolos periciais foram seguidos; com os

³⁷ BETIM, F. MP do Rio cria força-tarefa sobre chacina do Jacarezinho pressionado por opinião pública e entidades de direitos humanos. *El País*, 2021. Disponível em: <https://brasil.elpais.com/brasil/2021-05-12/mp-do-rio-cria-forca-tarefa-sobre-chacina-do-jacarezinho-pressionado-por-opiniao-publica-e-entidades-de-direitos-humanos.html>. Acesso em: 15 out. 2021.

³⁸ Transmitida pelo canal de televisão TV Câmara no dia 26 de maio de 2021.

³⁹ OLLIVEIRA, C.; BETIM, F. Mortos na chacina do Jacarezinho sobem para 28. Ao menos 13 não eram investigados na operação. *El País*, 2021. Disponível em: <https://brasil.elpais.com/brasil/2021-05-07/maioria-dos-mortos-na-chacina-do-jacarezinho-nao-era-suspeita-em-investigacao-que-motivou-a-acao-policial.html>. Acesso em: 15 out. 2021.

⁴⁰ Ibid.

⁴¹ LE MONDE. Passar o Recado para a Sociedade: Uma análise da coletiva de imprensa da Polícia Civil sobre o Jacarezinho. *Le Monde diplomatique Brasil*, 2021. Disponível em: <https://diplomatie.org.br/analise-da-coletiva-de-imprensa-da-policia-civil-sobre-o-jacarezinho/>. Acesso em: 15 out. 2021.

relatos de pessoas que foram obrigadas a carregar corpos para o caveirão, apontando para a adulteração das cenas de crime.

Os relatos da violência policial ainda vão mais longe. Segundo relato de um morador do Jacarezinho ao *El País* (GORTÁZAR, 2021)⁴² um suspeito invadiu sua casa em busca de abrigo, mas foi assassinado a facadas por policiais - sem colete de identificação com nome e grupo sanguíneo, como é possível constatar em algumas fotos veiculadas pela imprensa – diante dele e sua filha pequena. Segundo relata, o suspeito se rendeu à polícia, mesmo assim foi assassinado.

Mas a violência por parte do Estado não para por aí. A Polícia Civil disse que todos os mortos eram suspeitos, mas não deu detalhes sobre quem eram ou o que faziam quando foram assassinados e, em contraste, moradores relataram à imprensa que, mesmo quem estava se rendendo, era executado e que os números de mortos são maiores do que os oficialmente relatados, com execuções diante de crianças (OLLIVEIRA, 2021)⁴³ e idosos (STABILE; BOECKEL; COELHO, 2021)⁴⁴. Joel Luiz da Costa, morador do Jacarezinho e advogado do Instituto de Defesa da População Negra, relatou, em entrevista ao *El País* (BETIM, 2021a)⁴⁵, que após a operação da Polícia Civil havia lojas com 50 furos de bala na favela, que um rio de sangue corria pela rua, visto o número de mortos.

Segundo Joel Luiz da Costa, um rapaz que morreu sentado em uma cadeira demonstra facilmente que houve execução. Esse rapaz, Matheus Gomes dos Santos, de 21 anos, foi encontrado morto com o dedo na boca, e na cadeira havia um tiro na altura do encosto, demonstrando um claro cenário de execução com um tiro no peito. Ainda sobre essa execução, a deputada federal

⁴² GORTÁZAR, N. “Não vai embora, vão me matar!”: a radiografia da operação que terminou em chacina no Jacarezinho. *El País*, 2021. Disponível em: <https://brasil.elpais.com/brasil/2021-05-13/nao-vai-em-bora-va-me-matar-a-radiografia-da-operacao-que-terminou-em-chacina-no-jacarezinho.html>. Acesso em: 15 out. 2021.

⁴³ OLLIVEIRA, op. cit., 2021.

⁴⁴ STABILE, A.; BOECKEL, C.; COELHO, H. Corpos no chão, invasão de casas e celulares confiscados: os relatos de moradores do Jacarezinho. *G1 Rio de Janeiro*, 2021. Disponível em: <https://g1.globo.com/rj/rio-de-janeiro/noticia/2021/05/06/operacao-jacarezinho-relato-moradores.ghtml>. Acesso em: 15 out. 2021.

⁴⁵ BETIM, F. “Cano estourado, porta com 40 buracos de tiro, poça de sangue no chão. É desolador ver isso no seu espaço”. *El País*, 2021a. Disponível em: <https://brasil.elpais.com/brasil/2021-05-07/chacina-do-jacarezinho-cano-estourado-porta-com-40-buracos-de-tiro-poca-de-sangue-no-chao-e-desolador-ver-isso-no-seu-espaco.html>. Acesso em: 15 out. 2021.

Talíria Petrone (PSOL – RJ), disse ter recebido relatos de que um policial teria colocado o dedo da vítima já morta na boca com o objetivo de humilhá-lo, deixando-o ali para a população ver (STABILE; BOECKEL; COELHO, 2021)⁴⁶. Mas o caso da morte de Matheus Gomes dos Santos torna ainda mais difícil a sustentação do argumento da Polícia, que trata todos os mortos como suspeitos, negando que execuções ocorreram pois, como consta o próprio relatório de inteligência da polícia, divulgado pela imprensa (NOGUEIRA; BARBON, 2021)⁴⁷, de todos os pontos de confronto, o único em que nenhuma arma foi apreendida foi este.

O relatório de inteligência da Polícia Civil alterou ainda o local de ao menos duas mortes provocadas por seus agentes, dois supostos confrontos apareceram com um morto a mais cada do que o indicado nos respectivos boletins de ocorrência e, em outros dois casos, havia uma vítima a menos do que os registrados pela Divisão de Homicídios. A Polícia Civil justificou os erros como erros de digitação do relatório (ibid.)⁴⁸. Além disso, um laudo de necrópsia do Instituto Médico Legal indica que uma vítima foi morta por um tiro disparado a uma distância de no máximo 70cm e que os laudos da perícia incluem fotos de casas com marcas de sangue que sugerem o deslocamento de corpos para além da cena do crime (BRASIL, 2021)⁴⁹. Desse modo, podemos constatar que há claramente uma cisão entre a realidade descrita pela inteligência da Polícia Civil, e a realidade *sans phrase* relatada por sobreviventes da chacina.

Essa cisão entre duas realidades fica clara na fala da Polícia Civil quando se diz que a última barreira que impede que o que aconteceu no Jacarezinho aconteça em outros lugares da cidade – na Zona Sul, na Zona Norte ou na Oeste – é a polícia (G1 RIO, 2021)⁵⁰. Ou seja, essa barreira é a que separa as duas

⁴⁶ STABILE; BOECKEL; COELHO, op. cit., 2021.

⁴⁷ NOGUEIRA, I.; BARBON, J. Relatório de inteligência da polícia troca local de ao menos duas mortes no Jacarezinho. *Folha de São Paulo*, 2021. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2021/05/relatorio-de-inteligencia-da-policia-troca-local-de-ao-menos-duas-mortes-no-jacarezinho.shtml>. Acesso em: 15 out. 2021.

⁴⁸ Ibid.

⁴⁹ BRASIL, C., Laudo sobre morto em Jacarezinho mostra ferimento à pouca distância. *Agência Brasil*, 2021. Disponível em: <https://agenciabrasil.ebc.com.br/geral/noticia/2021-06/laudo-sobre-morto-em-jacarezinho-mostra-ferimento-pouca-distancia>. Acesso em: 15 out. 2021.

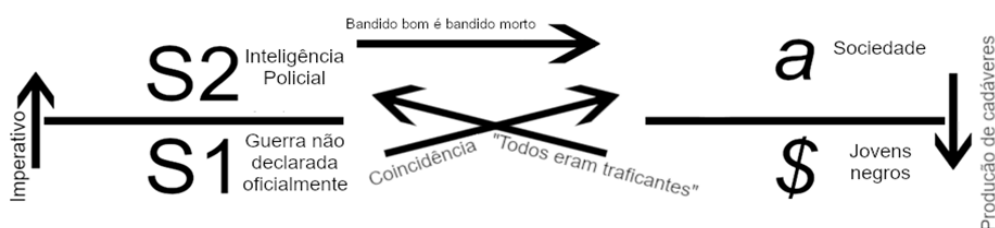
⁵⁰ G1 RIO. Polícia diz que operação no Jacarezinho teve 28 mortos. *G1 Rio de Janeiro*, 2021. Disponível em: <https://g1.globo.com/rj/rio-de-janeiro/noticia/2021/05/07/secretario-de-policia-civil-do-rio-diz-que-inteligencia-confirmou-que-24-mortos-no-jacarezinho-eram-trafficantes.ghtml>. Acesso em: 15 out. 2021.

realidades: uma na qual a inteligência policial desfila nua, e uma outra, na qual ela é travestida. Joel Luiz Costa, na já citada entrevista ao El País (BETIM, 2021a)⁵¹ fala dessa realidade não assumida:

A pena de morte só é permitida no Brasil em situação de guerra. E, salvo engano, o Brasil não está em guerra. A não ser que haja uma guerra do Brasil contra seu próprio povo. E aí é um povo muito bem delimitado. É um povo preto, pobre, favelado e periférico. Se há uma guerra contra esse povo, é só o Estado brasileiro assumir (grifo meu). E aí as execuções de hoje serão inquestionáveis legalmente e juridicamente. Se não há essa guerra, não há possibilidade de a gente naturalizar qualquer morte ou execução. E ainda que possa ocorrer em cenário de confronto, ela não vai ser de ordem de 24 mortes seguidas num período de três horas e meia. Isso não é confronto, isso é execução. Se há um Estado democrático de direito, essas mortes precisam ser questionadas, investigadas e responsabilizadas. A legítima defesa na atuação do policial só é permitida e aceita quando sua vida está em risco ou quando a vida do outro está em risco. E um jovem negro sentado numa cadeira de plástico não coloca a vida de ninguém em risco. (ibid.)⁵²

A guerra não assumida do Brasil contra o seu próprio povo é o que está em questão aqui. É uma guerra não declarada oficialmente, localizada do lugar da verdade e que rege como o agente - do discurso e não da Polícia Civil - interpelará o outro. O outro não é o jovem negro supostamente vinculado ao tráfico, esse encontra-se no nível do produto, contabilizado como cadáver nos relatórios oficiais. O outro é a sociedade como objeto da inteligência policial – incluindo o próprio agente da Polícia Civil – que se vê interpelada pela máxima “*bandido bom é bandido morto*” e é seduzida a produzir sacrifícios – de jovens negros – em nome da verdade.

5.7 Inteligência, investigação e ... chacina



⁵¹ BETIM, op. cit., 2021a

⁵² Ibid.

Fazer uma transposição de um discurso com palavras para a estrutura de um discurso não é nada fácil, porém, Lacan (1969 - 1970/1992, p. 11)⁵³ nos diz que é sem palavras que um discurso pode muito bem subsistir porque o que está em questão na estrutura de um discurso não são as palavras, mas as modalidades de laço social que cada estrutura discursiva sustenta e que vão muito além das enunciações. É a estrutura do laço social - e não as palavras - que me permite fazer a aproximação das ciências humanas criticadas por Fanon (1952/2020, p. 37)⁵⁴ e Lacan (1966/1998, p. 874)⁵⁵, com a inteligência policial.

Começamos pela relação acima da barra, que vai do agente ao outro. Nada da estrutura discursiva é incorporável em uma pessoa. O agente do discurso não é o agente de polícia, mas o ponto de partida que a estrutura discursiva nos dá para abordarmos o Outro no laço social. Se, nesse lugar anteriormente localizamos o que Fanon chamou de “Descrições de suas modalidades psíquicas”, é porque o saber que ocupa esse lugar tem uma função de segregação. É daí que a Polícia Civil parte, pois, como foi enfatizado várias vezes pelo delegado responsável pela operação *Exceptis*, na coletiva de imprensa e na audiência pública já citadas: “o tripé de inteligência, investigação e ação sustentaram a operação. Primeiro se produziu o conhecimento, depois fez-se a investigação e posteriormente se deflagrou a ação”.

Esse “conhecimento produzido” ou essa “inteligência” estão colocadas de início, levando a Polícia Civil a abordar o outro, na “investigação”, com um saber já produzido anteriormente. Podemos localizar facilmente isso no discurso: a inteligência ocupa o lugar do agente – S2 -, enquanto a investigação é a seta que parte rumo ao Outro. Este Outro, anteriormente chamado de Homem da Ciência, é o objeto forjado para coincidir com o saber pré-fabricado da inteligência policial. Como o saber tem a função de “descrição das modalidades psíquicas”, já se sabe de saída que não há uma única realidade, então, o Outro, Homem da Ciência, entra aí como uma dessas modalidades de realidade. Assim, produz-se uma diferença entre o saber e o Outro.

⁵³ LACAN, op. cit., 1969 - 1970/1992, p. 11.

⁵⁴ FANON, op. cit., 1952/2020, p. 37.

⁵⁵ LACAN, op. cit., 1966/1998, p. 874.

Contudo, a diferença não é tão bem suportada assim, pois há de haver uma coincidência, ou verossimilhança⁵⁶ entre a realidade humana padrão – anteriormente localizada no nível da verdade – com o homem da ciência. É aí que a maquinaria se engendra para produzir sacrifícios. Ou seja, o que não coincide com o homem descrito pelo saber deve ser eliminado. Mas atenção, pois não se trata de um simples descarte, mas de um sacrifício, ao estilo totêmico, ao saber. É o sangue desse sacrifício que dará a têmpera final ao aço que constitui o Homem da Ciência.

O que acende essa forja macabra é a verdade, o S1 que impera e sustenta a inteligência. Essa verdade só pode operar ali, abaixo da barra, recalcada e, por isso, tão potente. Trata-se de uma verdade que se preserva na história justamente por estar recalcada. Ela é a escravidão.

Confesso que quando afirmei que a escravidão era o recalcado do Brasil eu não fazia ideia de como chegaria a sustentar isso, mas isso foi se tornando evidente ao longo de meu caminho. Como eu já disse⁵⁷, essa constatação pode não ter um pinga de novidade para um negro e eu, um autor branco, só consegui chegar a ela pela subversão da estrutura do meu próprio saber. Partindo de minha realidade de homem branco, eu poderia ser seduzido pelo saber e fazer-me Homem da Ciência, me adequando à realidade humana padrão, que no caso é racista.

A verdade que sustenta todo esse edifício é a mesma dos tempos coloniais: há uma realidade humana padrão, e ela é branca. Como nos diz Fanon (1952/2020, p. 24)⁵⁸: *“para o negro existe apenas um destino. E ele é branco.”*

É nesse ponto que a razão se perde. Por exemplo: por que um policial negro, portando um fuzil do tamanho de um cavalo recém-nascido passa quase despercebido pela cidade sem causar angústia nenhuma, enquanto um jovem negro e franzino, de chinelo e bermuda, portando um revólver 22. que cabe facilmente na palma da mão causa horror até por fotografias? Por um momento tentemos esquecer o discurso do Estado como único detentor legítimo da violência e imaginemos que nenhuma bala, nem do fuzil e nem do 22., é para nós, transeuntes civis da sociedade. Não seria mais racional temer a maior arma,

⁵⁶ Ver o capítulo 4.

⁵⁷ Ver item 3.

⁵⁸ FANON, op. cit., 1952/2020, p. 24.

visto que qualquer disparo acidental dela teria mais chances de ceifar nossa vida do que a do pequeno revólver? Racionalmente sim, mas é aqui que a inteligência eclipsa a razão. Mesmo que ambos, o policial e o jovem franzino, sejam negros, o primeiro parece estar mais adaptado ao destino branco. A farda é o semblante que exorciza sua arma e sua cor pois ele está vestido de um “bom negro” que sorri para os brancos enquanto atira em outros negros.

Esse é o “bom negro” ao qual Fanon (ibid., p. 129)⁵⁹ se refere, adaptado ao destino e a realidade brancos. Enquanto isso, o jovem de revólver causa angústia porque, se nós, ao nos depararmos com ele, partimos da realidade padrão branca, vemos que ele é uma desviante. Nesse momento o imaginário entra e temos a certeza de que aquela bala 22. é para nós. Mas por quê? Porque aqui há uma desavergonhada reafirmação da inocência cínica do branco que sustenta esse laço a partir da verdade colonial recalcada. Se sou um “mocinho” branco e inocente, o negro – o alteritário – é instantaneamente reconhecido como o bandido dessa história nada dialética. A reafirmação cínica da “inocência” branca é correlata à demonização, não menos cínica, do franzino preto pobre e descalço. Assim, então, a partir desse momento, aquela bala 22. ganha um endereço imaginário para sustentar os atributos brancos definidos *a priori* pela verdade colonial recalcada.

Parte-se do mesmo lugar que a Polícia Civil: a inteligência ou o saber produzido *a priori*, mas sustentado pela verdade colonial escravagista. A partir desse ponto, tudo o que existe de laço social só pode incluir-se em duas categorias: na do Homem da Ciência, adaptado à realidade branca; e na do Sujeito da Ciência, desviante e que, para que o discurso se sustente, deve ser sacrificado em nome do saber. Aqui a lembrança da conhecida frase de Lacan (1966/1998, p. 873)⁶⁰ de que “o sujeito sobre o qual operamos em psicanálise só pode ser o sujeito da ciência” cai bem: a psicanálise é que pode operar com esse sujeito sacrificado em nome do saber do homem de ciência.

O que pretendo aqui é dar relevo ao modo com o saber, no discurso universitário, pode facilmente sustentar uma realidade racista. Essa realidade é o maior latifúndio de todos que engloba o Jacarezinho e estende suas fronteiras até Marte. Suas fronteiras são tão vastas que no seu seio a história se perde lá

⁵⁹ Ibid., p. 129.

⁶⁰ LACAN, op. cit., 1966/1998, p. 873.

onde a serpente morde o próprio rabo, onde astronautas se encontram com jagunços coloniais, onde navios negreiros e foguetes colidem e se condensam. É nesse latifúndio que as almas são compradas ao estilo Tchítchicov⁶¹, sem respeitar nem as próprias leis do capitalismo, pois as almas negras estão em alta demanda, mesmo assim continuam as mais baratas.

5.8 O caminho dos navios negreiros, caveirões e naves espaciais é o mesmo

Muito já se fez e se faz contra o racismo, mesmo aos moldes do discurso universitário e não tenho a pretensão de invalidar nada. Cada um luta com as armas que tem. Assim, o que proponho aqui é que uma outra forma de saber possa também adentrar nas favelas, não um saber como agente, mas um saber como verdade, com o discurso analítico, fazendo da psicanálise uma das armas de luta antirracista que afirma e dá voz a esse sujeito antes silenciado e sacrificado.

Quem sabe, no caso a caso, pode-se renunciar aos sete palmos de terra que nos cabe nesse latifúndio, que já nos dizia o poeta (CHICO BUARQUE, 1968)⁶². Por mais que o mundo capitalista e essencialmente racista estenda suas fronteiras até Marte, ele continuará sendo um só porque precisa sê-lo. Não há borda do mundo, então ninguém pode ser jogado para fora dele. O máximo que podem fazer é empurrar os indesejados para ao lado do caminho. Existem muitos a quem a escolha de permanecer no caminho universal do capitalismo é negada. Esses, os negros pobres do Brasil são empurrados compulsoriamente e, raras vezes, a duras penas, conseguem ter alguma oportunidade de escolha liberal. Mas também há aqueles que escolheram se colocar *al lado del camino* porque:

*En tiempos donde nadie escucha a nadie
En tiempos donde todos contra todos
En tiempos egoístas y mezquinos
En tiempos donde siempre estamos solos
Habrà que declararse incompetente
En todas las materias del mercado*

⁶¹ Protagonista do livro *Almas Mortas* de Nikolai Gogol.

⁶² CHICO BUARQUE. *Funeral de um Lavrador. Chico Buarque de Hollanda - Volume 3*. São Paulo: RGE, 1968.

*Habrá que declararse un inocente
O habrá que ser abyecto y desalmado* (FITO
PÁEZ, 1999)⁶³

Me gusta estar al lado del camino porque trata-se de uma escolha estar aí. Não uma escolha liberal ou ética, mas uma escolha de desejo pela diferença absoluta. É desde o lado do caminho no qual o capitalismo faz a sua marcha do progresso inevitável - onde foguetes, navios negreiros e caveirões desfilam – que alguma possibilidade de feliz revolução existe. Não uma revolução no sentido astral, mas no sentido romântico. Talvez isso dê uma sombra sobre a pergunta: por que um autor branco falaria sobre racismo? Porque é só aqui, *al lado del camino*, que a alteridade é possível.

⁶³ FITO PÁEZ. *Al lado del camino. Abre*. Buenos Aires: Warner Music, 1999.

CONCLUSÃO – PULANDO A CERCA

*Quando se procura geralmente se encontra
alguma coisa, sem dúvida, mas nem sempre o
que estávamos procurando.
Gandalf, o cinzento.¹*

A frase do mago pode não soar tão precisa quanto a de Picasso – “*Eu não procuro, acho!*” – tomada por Lacan (1964/2008, p. 15)² para falar da relação entre a pesquisa e a psicanálise. Não há dúvida de que em psicanálise não podemos partir de uma hipótese inicial e procurar a sua correspondência com a realidade. Em nosso campo, o inconsciente, a ideia de progresso da ciência pelo acúmulo de saber não tem lugar. O saber em psicanálise ocupa o lugar da verdade não-toda, se fazendo único e não contabilizável. Por isso, qualquer um que se proponha a trabalhar nesse campo terá que refazer certos caminhos à sua maneira. E maneiras, assim como as versões de *Comme D'habitude* de Claude François, existem muitas, sem dúvida, mas seja qual for a escolhida ao percorrer os caminhos da psicanálise, jamais poderá ser a *My Way* individualista do Frank Sinatra. Não podemos transformar o hábito em uma propriedade privada subjetiva, pois assim estaríamos matando a dialética. Aqui, a subversão operada por Sid Vicious é um exemplo melhor. Em sua versão, à sua maneira, o ícone do *punk* londrino faz mais que uma subversão do indivíduo da versão do Sinatra. Ele divide esse indivíduo numa caótica e angustiante explosão. Assim, se trocarmos Nancy Spungen pela ciência, um trecho da canção nos serve:

*There were times, I'm sure you knew; When there was fuck fuck fuck-
all else to do; But through it all, when there was doubt; I shot it up or
kicked it out; I faced the wall and the world; And did it my way³. (SEX
PISTOLS, 1979)⁴*

Ao final desse trajeto não há dúvidas de que fazer ciência é tão complicado quanto amar. Mas até esse ponto, não há nenhuma novidade. Lacan

¹ Ver a nota 1 da introdução.

² LACAN, J. *O Seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise* (1964). Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

³ Em tradução livre: Houve tempos, eu tinha certeza que você sabia; Quando não havia porra nenhuma para fazer; Mas apesar de tudo, quando havia dúvidas; Eu joguei tudo pro alto ou chutei para fora; Eu enfrentei a parede e do mundo; E fiz à minha maneira.

⁴ SEX PISTOLS. *My way. The Great Rock 'n' Roll Swindle*. Londres: Virgin Records, 1979.

(1969 – 1970/ 1992, p. 52)⁵ já falava sobre isso quando dizia que o amor à verdade é o amor à fragilidade cujo véu nós levantamos, é o amor ao que a verdade esconde, e que se chama castração. Se amar é dar o que não se tem - ou seja, aquilo que poderia reparar essa fraqueza original -, essa é a essência do amor: o amor à fraqueza (ibid., p. 52)⁶. Desse modo, o caminho para tornar-se homem da ciência pode ser feito de *outra maneira*: ao invés de sacrificar o sujeito no altar do saber, podemos simplesmente amar a verdade como a uma mulher.

O que se decanta dessa nova posição é a verdade não-toda, como A Mulher, pois, se o sacrifício do sujeito ao saber é total, aqui, no entanto, trata-se de uma amputação estrutural que porá o desejo em marcha.

Mesmo que se reconheça esse amor à fragilidade da ciência, ainda há o ímpeto de, no final desse escrito apagar e reescrever tudo novamente sob essa nova perspectiva que apreendi. Talvez reescrevesse melhor, mas com isso apagaria também as marcas da errância que me trouxe até aqui. Essa foi a *minha maneira*. Mas não é *minha* por ser pessoal ou individualista, mas por estar limitada à minha condição subjetiva, não só a da identidade de *white guy* ao falar sobre racismo, mas também à toda dimensão única do desejo.

Se esse escrito acadêmico, ao final, se converte no testemunho de uma errância prenhe de engodos, e “*there is fuck fuck fuck-all else to do*”⁷ sobre isso, então a situação é excelente, pois ainda há muito o que se fazer. Há muito o que se fazer, não para reparar as falhas da verdade, mas por ser convocado ao trabalho por elas.

Se há algo que eu encontrei sem procurar durante minha errância foi a fronteira do latifúndio da ciência. Essa fronteira demarca o caminho da história universal, lá onde quem não corresponde aos seus ideais é jogado *al lado del camino*. O palanque dessa cerca é móvel e acompanha quem pretende sacrificar-se no altar do saber.

A palavra “palanque” na língua portuguesa também se refere ao lugar elevado onde um político sobe para discursar. Mas não quero fazer uma crítica

⁵ LACAN, J. *O Seminário, livro 17: o avesso da psicanálise* (1969 – 1970). Rio de Janeiro: Zahar, 1992.

⁶ Ibid., p. 52.

⁷ Adaptação do trecho da música dos Sex Pistols citada e traduzida acima.

leviana e reacionária ao palanque político, pois ele tem sua função. Mesmo sobre um palanque político é possível se desgrudar do palanque da cerca da fronteira do latifúndio.

Operar essa separação significa por limites ao saber totalitário do discurso universitário. Com o palanque firme no chão e com a fronteira à nossa frente podemos, finalmente, pular a cerca e trair a ciência com a verdade. A partir desse ponto, torna-se possível colocar-se *al lado del camino* e desejar a diferença absoluta.

Muito já se fez, muito se faz e ainda há muito o que se fazer contra o racismo. Essa é só *uma das muitas maneiras* que podemos inventar para nos colocar como psicanalistas diante do racismo. Qualquer um que tenha um compromisso ético com o laço social ou que deseje a diferença absoluta pode colocar-se *à sua maneira* nessa luta, inclusive o branco, com todos os riscos do gozo racista que nossa pele comporta. Talvez, ao assumir esses riscos, a própria brancura pode se dialetizar um pouco e diminuir esses riscos.

REFERÊNCIAS

ALEMÁN, J. *Para una izquierda lacaniana: Intervenciones y textos*. Buenos Aires: Grama Ediciones, 2010.

ALTHUSSER, L. *Freud e Lacan. Marx e Freud* (1964): introdução crítica-histórica. 4. ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1985.

BETIM, F. “Cano estourado, porta com 40 buracos de tiro, poça de sangue no chão. É desolador ver isso no seu espaço”. *El País*, 2021a. Disponível em: <https://brasil.elpais.com/brasil/2021-05-07/chacina-do-jacarezinho-cano-estourado-porta-com-40-buracos-de-tiro-poca-de-sangue-no-chao-e-desolador-ver-isso-no-seu-espaco.html>. Acesso em: 15 out. 2021.

BETIM, F. MP do Rio cria força-tarefa sobre chacina do Jacarezinho pressionado por opinião pública e entidades de direitos humanos. *El País*, 2021. Disponível em: <https://brasil.elpais.com/brasil/2021-05-12/mp-do-rio-cria-forca-tarefa-sobre-chacina-do-jacarezinho-pressionado-por-opiniao-publica-e-entidades-de-direitos-humanos.html>. Acesso em: 15 out. 2021.

BRASIL, C., Laudo sobre morto em Jacarezinho mostra ferimento à pouca distância. *Agência Brasil*, 2021. Disponível em: <https://agenciabrasil.ebc.com.br/geral/noticia/2021-06/laudo-sobre-morto-em-jacarezinho-mostra-ferimento-pouca-distancia>. Acesso em: 15 out. 2021.

CALLE 13. Latinoamérica. *Entren los que quieram*. San Juan – Porto Rico: Sony Music Latin, 2010.

CAZUZA. Burguesia. *Burguesia*. Rio de Janeiro: Universal Music, 1989.

CAZUZA. Só se for a dois. *Só se for a dois*. Rio de Janeiro: Phillips, 1987.

CHICO BUARQUE. Funeral de um Lavrador. *Chico Buarque de Hollanda - Volume 3*. São Paulo: RGE, 1968.

ELIA, L. *O operário e a histórica: dois sujeitos modernos*. História, Ciência, Saúde – Manguinhos, Rio de Janeiro, v. 14, n. 3, p. 823 – 840, jul./ set. 2007.

ELIA, L. O Sujeito da psicanálise e a ordem social. In: ALTOÉ, S. (Org.). *Sujeito do Direito, Sujeito do Desejo* – Direito e Psicanálise. 1. ed. Rio de Janeiro: Revinter, 1999, v. 11, p. 123 -130.

ELIA, L. O Sujeito, o real e o social. In: *II SEAD – Seminário de Estudos em Análise do Discurso: O campo da análise do discurso – mapeando conceitos, confrontando limites*, 2006, Porto Alegre, v. 1, p. 1-6, 2006.

EMICIDA/LARISSA LUZ/FERNANDA MONTENEGRO. Ismália. *Amarelo*. São Paulo: Laboratório Fantasma, 2019.

ENGENHEIROS DO HAWAII. Muros e Grades. *Várias Variáveis*. Rio de Janeiro: BMG, 1991.

ENGENHEIROS DO HAWAII. Surfando Karmas & DNA. *Surfando Karmas & DNA*. Rio de Janeiro: Universal Music, 2002.

FANON, F. *Pele negra, máscaras brancas* (1952). São Paulo: Ubu Editora, 2020.

FITO PÁEZ. *Al lado del camino. Abre*. Buenos Aires: Warner Music, 1999.

FREUD, S. *A Interpretação dos Sonhos* (1900). v. 2. Porto Alegre: L&PM, 2018.

FREUD, S. *A Interpretação dos Sonhos* (1900). v. 1. Porto Alegre: L&PM, 2018.

FREUD, S. *A Negação* (1925). In: __. *Obras Incompletas de Sigmund Freud: neurose, psicose e perversão*. 1. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2018.

FREUD, S. *As pulsões e seus destinos* (1915). In: __. *Obras incompletas de Sigmund Freud: As pulsões e seus destinos*, edição bilingue. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

FREUD, S. *Carta à Jung 6 de dezembro de 1906*. In: MCGUIRE, W (org.). *Freud/Jung: correspondência completa*. Rio de Janeiro: Imago, 1976.

FREUD, S. *El yo y el ello* (1923). In: __. *Obras completas: El yo y el ello y otras obras*. v. 19. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1992.

FREUD, S. *O Declínio do Complexo de Édipo* (1924). In: __. *Obras Incompletas de Sigmund Freud: neurose, psicose, perversão*. Belo Horizonte: Autêntica, 2018.

FREUD, S. *O mal-estar na cultura* (1930). In: __. *O futuro de uma ilusão seguido de O mal-estar na cultura*. Porto Alegre: L&PM, 2018.

FREUD, S. *O mal-estar na cultura* (1930). In: __. *Obras incompletas de Sigmund Freud: Cultura, sociedade e religião. O mal-estar na cultura e outros escritos*. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

FREUD, S. *Observações sobre o amor transferencial* (1915). In: __. *Obras Incompletas de Sigmund Freud: fundamentos da clínica psicanalítica*. Belo Horizonte – MG: Autêntica, 2020.

FREUD, S. *Psicologia das massas e análise do Eu* (1921). In: __. *Obras Incompletas de Sigmund Freud: O mal-estar na cultura e outros escritos*. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

FREUD, S. *Psicologia das massas e análise do eu* (1921). Porto alegre: L&PM, 2019.

FREUD, S. *Sobre a psicoterapia* (1905). In: __. *Obras Incompletas de Sigmund Freud: fundamentos da clínica psicanalítica*. Belo Horizonte – MG: Autêntica, 2020.

FREUD, S. *Sobre la conquista del fuego* (1932). In: __. *Obras completas: Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis y otras obras* (1932 - 1936). v. 22. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1976.

G1 RIO. *Polícia diz que operação no Jacarezinho teve 28 mortos*. *G1 Rio de Janeiro*, 2021. Disponível em: <https://g1.globo.com/rj/rio-de-janeiro/noticia/2021/05/07/secretario-de-policia-civil-do-rio-diz-que-inteligencia-confirmou-que-24-mortos-no-jacarezinho-eram-traficantes.ghtml>. Acesso em: 15 out. 2021.

GALEANO, E. *Las venas abiertas de América Latina* (1971). 6.ed. Montevideo, Uruguai: Ediciones del Chanchito, 1999.

GAÚCHO DA FRONTEIRA. Herdeiro da pampa pobre. *Gaitaço*. São Paulo: Chantecler, 1990.

GORILLAZ. Feel god Inc. *Demon Days*. Tóquio: WEA international, 2005.

GORTÁZAR, N. “Não vai embora, vão me matar!”: a radiografia da operação que terminou em chacina no Jacarezinho. *El País*, 2021. Disponível em: <https://brasil.elpais.com/brasil/2021-05-13/nao-vai-embora-vao-me-matar-a-radiografia-da-operacao-que-terminou-em-chacina-no-jacarezinho.html>. Acesso em: 15 out. 2021.

HEGEL, G. *Fenomenologia do Espírito* (1807). 9. ed. Petrópolis – RJ: Editora Vozes, 2020.

HUMBERTO GESSINGER. Freud Flinstone. *Humberto Gessinger Trio*. Rio de Janeiro: BMG, 1996.

HYPOLITE, J. Comentário falado sobre a Verneinung de Freud (1954). In: LACAN, J. *Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

IGGY POP. The Passenger. *Lust for life*. Berlim: Hansa Studio, 1977.

IGGY POP/DAVID BOWIE. Lust for life. *Lust for life*. Berlim: Hansa Studio, 1977.

KAROTHY, R. ¿Por qué Hegel es importante para pensar la política? In: KAROTHY, R., et. Al. *Jacques Lacan y la política*. Buenos Aires: Escuela Freudiana de Buenos Aires, 2017.

KAROTHY, R. El amo y lo esclavo In: KAROTHY, Rolando, et. Al. *Jacques Lacan y la política*. Buenos Aires: Escuela Freudiana de Buenos Aires, 2017.

KAROTHY, R. *Los tonos de la verdade*: ensayo psicoanalítico. La Plata – Ar.: De La Campana Librería Editorial, 1996.

KOJÈVE, A. *Introdução à Leitura de Hegel* (1933 – 1939). Rio de Janeiro: Contraponto EDUERJ, 2002.

LACAN, J. A ciência e a verdade (1966). In:_. *Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998

LACAN, J. A coisa freudiana ou o Sentido do retorno a Freud em psicanálise (1955). In:_. *Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

LACAN, J. *A lógica do fantasma*: seminário 1966 – 1967. Recife: Centro de estudos freudianos do Recife, 2008.

LACAN, J. Função e campo da fala e da linguagem (1953). In:_. *Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

LACAN, J. Introdução ao comentário de Jean Hyppolite (1954). In:_. *Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

LACAN, J. O estádio do espelho como formador da função do eu (1949). In:_. *Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

- LACAN, J. *O Seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise* (1964). Rio de Janeiro: Zahar, 2008.
- LACAN, J. *O Seminário, livro 16: de um outro ao Outro* (1968 – 1969). Rio de Janeiro: Zahar, 2008.
- LACAN, J. *O Seminário, livro 17: o avesso da psicanálise* (1969 – 1970). Rio de Janeiro: Zahar, 1992.
- LACAN, J. *O Seminário, livro 20: mais, ainda* (1972 – 1973). Rio de Janeiro: Zahar, 1985.
- LACAN, J. O tempo lógico e a asserção da certeza antecipada (1945). In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.
- LACAN, J. *Os não-tolos erram/Os nomes-do-pai: seminário entre 1973 – 1974*. Porto Alegre: Editora Fi, 2018.
- LACAN, J. Posição do inconsciente (1964). In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.
- LACAN, J. Resposta ao comentário de Jean Hyppolite sobre a “*Verneinung*” de Freud (1954). In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998a.
- LACAN, J. Subversão do sujeito e a dialética do desejo no inconsciente freudiano (1960). In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.
- LAMOVSKY, L. *Coloquio “Jacques Lacan y la política” palabras de apertura*. In: KAROTHY, R, et. Al. *Jacques Lacan y la política*. Buenos Aires: Escuela Freudiana de Buenos Aires, 2017.
- LE MONDE. Passar o Recado para a Sociedade: Uma análise da coletiva de imprensa da Polícia Civil sobre o Jacarezinho. *Le Monde diplomatique Brasil*, 2021. Disponível em: <https://diplomatie.org.br/analise-da-coletiva-de-imprensa-da-policia-civil-sobre-o-jacarezinho/>. Acesso em: 15 out. 2021.
- LOS TIGRES NORTE Y RENÉ PÉREZ. América. *MTV Unplugged: Los Tigres del Norte y amigos*. Los Angeles: Fonovisa Records, 2011.
- MANOEL, J. A luta de classes pela memória: raça, classe e Revolução Africana. In: MANOEL, J.; FAZZIO, G. (orgs.). *Revolução Africana: uma antologia do pensamento marxista*. 2.ed. São Paulo: Autonomia Literária, 2019.
- MARX, K. *O Capital: crítica da economia política* (1867). Livro I. 2. ed. São Paulo: Boitempo, 2017.
- MARX, K. Trabalho Assalariado e Capital. *Marxists Internet Archive*, 1849/2006. Disponível em: <https://www.marxists.org/>. Acesso em: 28 de mar. de 2021.
- NICOLAU, R. “O inconsciente é a política”: articulando o sujeito na política do cuidado. In: BARROS, R; DARRIBA, V. *Psicanálise e saúde: entre o estado e o sujeito*. Rio de Janeiro: Cia de Freud, 2015.
- NOGUEIRA, I.; BARBON, J. Relatório de inteligência da polícia troca local de ao menos duas mortes no Jacarezinho. *Folha de São Paulo*, 2021. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2021/05/relatorio-de-inteligencia->

da-policia-troca-local-de-ao-menos-duas-mortes-no-jacarezinho.shtml. Acesso em: 15 out. 2021.

OLLIVEIRA, C. Chacina do Jacarezinho desafia STF e traz à tona as perguntas de sempre. *El País*, 2021. Disponível em: <https://brasil.elpais.com/brasil/2021-05-06/chacina-do-jacarezinho-desafia-decisao-do-stf-e-deixa-perguntas-conhecidas.html>. Acesso em: 15 out. 2021.

OLLIVEIRA, C.; BETIM, F. Mortos na chacina do Jacarezinho sobem para 28. Ao menos 13 não eram investigados na operação. *El País*, 2021. Disponível em: <https://brasil.elpais.com/brasil/2021-05-07/maioria-dos-mortos-na-chacina-do-jacarezinho-nao-era-suspeita-em-investigacao-que-motivou-a-acao-policial.html>. Acesso em: 15 out. 2021.

PLEBE RUDE. Até quando esperar. *O concreto já rachou*. Brasília – DF: EMI, 1986.

SECCO, L. Política Sans Phrase. *Blog da Boitempo*, 2011. Disponível em: <https://blogdaboitempo.com.br/2011/05/27/politica-sans-phrase/>. Acesso em: 14 de out. 2021.

SEX PISTOLS. My way. *The Great Rock 'n' Roll Swindle*. Londres: Virgin Records, 1979.

SHAILA. El Acampe. *Contraindicado*. Buenos Aires: Rock & Reggae Ediciones S.A, 2015.

SOUZA, J. *A Elite do Atraso: da escravidão à Lava Jato*. Rio de Janeiro: Leya, 2017.

STABILE, A.; BOECKEL, C.; COELHO, H. Corpos no chão, invasão de casas e celulares confiscados: os relatos de moradores do Jacarezinho. *G1 Rio de Janeiro*, 2021. Disponível em: <https://g1.globo.com/rj/rio-de-janeiro/noticia/2021/05/06/operacao-jacarezinho-relato-moradores.ghtml>. Acesso em: 15 out. 2021.

TEODORO, P. Chacina do Jacarezinho: Rio bate recorde de casos de Covid-19 no dia da operação ilegal da polícia. *Fórum*, 2021. Disponível em: <https://revistaforum.com.br/brasil/chacina-do-jacarezinho-rio-bate-recorde-de-casos-de-covid-19-no-dia-da-operacao-ilegal-da-policial/>. Acesso em: 15 out. 2021.

THE OFFSPRING. (Can't Get My) Head Around You. *Splinter*. Nova Iorque: Columbia Records, 2003.

THE OFFSPRING. Pretty Fly (for a white guy). *Americana*. Burbank – Califórnia: Eldorado Recording, 1998.

THE POLICE. Message in a bottle. *Reggatta de Blanc*. Santa Mônica – Califórnia: A&M Records, 1979.

TRIO PARADA DURA. As andorinhas. *Perdão Senhor*. São Bernardo do Campo – SP: Discos Copacabana, 1985.

Žižek, S. *Como ler Lacan* (2006). Rio de Janeiro: Zahar, 2010.